

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LOS SENDEROS DE HERMES: LOS CAMINOS DE LA
COMPRENSIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA COMO
CIENCIA DEL ESPÍRITU.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

GEMA GÓNGORA JARAMILLO

DIRECTOR DE TESIS: DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ.

MÉXICO, D.F.

2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A todos los profesores y compañeros que han contribuido en mi formación profesional. A mi familia por su apoyo, y en especial a mi madre, la mujer que es pilar en mi vida y una gran influencia para mi desarrollo intelectual.

ÍNDICE.

Introducción

Capítulo I.

Antecedentes históricos y filosóficos de las Ciencias del Espíritu

1.1 Ilustración y Romanticismo	2
1.1.1. Las diferentes concepciones de la historia en la Ilustración	6
1.1.2. Génesis del Romanticismo	11
1.2. Hegel y el idealismo alemán	15
1.2.1. La interpretación de Hegel del devenir histórico	15
1.2.2. Maneras de considerar la Historia en Hegel	20
1.3 Ideas generales sobre el Materialismo Histórico en Marx	23
1.3.1. Crítica al idealismo y materialismo mecanicista	23
1.3.2. La concepción marxista del hombre	25
1.3.3. Trabajo creativo y trabajo enajenado	26

Capítulo II.

Nacimiento y caracterización de la Historia como ciencia del espíritu

2.1 Génesis y desarrollo de la comprensión hermenéutica	33
2.2. La importancia de la Escuela histórica en la construcción de la comprensión histórica	39
2.2.1 La comprensión hermenéutica en Droysen	43
2.2.2 La representación del mundo histórico en Dilthey	48

Capítulo III.

El concepto de comprensión en Gadamer

3.1 La discusión de Gadamer acerca del método comprensivo: las ciencias del espíritu y la hermenéutica de la facticidad	58
3.2 La implicación histórica efectiva de la comprensión histórica	65

3.3. El problema de la conciencia histórica- efectiva	74
3.4 El fenómeno de la comprensión en Gadamer:	
Más que método un acto de escucha	83

Capítulo IV.

Discusiones en torno a la obra de Gadamer

4.1 Teoría crítica y hermenéutica: el debate entre Habermas y Gadamer	91
4.1.1 El proyecto de Habermas	91
4.1.2. Cuestionamientos de Habermas a la hermenéutica gadameriana	95
4.2 La relación entre hermenéutica e historiografía contemporánea	102
4.2.1 El debate entre Emilio Betti y Gadamer	102
4.2.2. Histórica y hermenéutica: el debate Koselleck- Gadamer	105
4.2.3 La nueva ruta de la indagación histórica: la narrativa	112
Conclusiones	118
Bibliografía General	127

INTRODUCCIÓN.

Al comenzar cualquier estudio en filosofía de la historia es importante distinguir el término historia en dos sentidos: como la sucesión de acontecimientos (*res gestae*) y como la disciplina que estudia esta sucesión (*studium rerum gestarum*)*

Esta distinción entre historia como sucesión de acontecimientos e Historia como disciplina (historiografía), se vuelve fundamental al hacer una reflexión crítica de las líneas de argumentación y las problemáticas que conciernen a la filosofía de la historia contemporánea. Es importante señalar, que esta área de la filosofía se encarga de hacer una valoración de la historia en tres niveles: en el primero la reflexión se hace en torno a la historia como suceso. Es decir hace valoraciones éticas, políticas y culturales de los procesos sociales que han transcurrido en el devenir del tiempo y el impacto que han tenido en los diferentes grupos humanos.

En el segundo nivel existe una valoración de la Historia entendida como disciplina (historiografía), aquí la preocupación se centra en los aspectos epistemológicos y metodológicos.

En el tercer nivel se entabla una crítica dirigida a la propia historiografía, o como diría Koselleck, a las condiciones de posibilidad de la reflexión histórica. Sin embargo, estos niveles de reflexión no se encuentran completamente divididos en las distintas propuestas que existen en filosofía de la historia. Los parámetros epistemológicos y metodológicos influyen directamente sobre la forma de concebir la historia, así como los distintos procesos sociales ayudan a construir metodologías que se adapten más a las necesidades específicas de

* Algunos autores proponen que el término historia entendido como sucesión de acontecimientos se escriba con h minúscula, así como la palabra Historia entendida como disciplina sea escrita con Mayúscula. Sin embargo, como señala Manuel Cruz en su libro *Filosofía de la historia* (editorial Paidós, Barcelona 1991) esta distinción sólo puede ser válida en la expresión escrita. Por esta razón otros autores proponen distinguir la palabra historia, como sucesión de acontecimientos, de la historiografía entendida como disciplina. Esta última distinción se retomará a lo largo de la investigación.

la historiografía, y la reflexión filosófica gira entorno a los dos niveles anteriores.

Estos niveles de estudio, que se conocen actualmente en la filosofía de la historia, son consecuencia de largos períodos de reflexión que tienen sus orígenes aproximadamente en el siglo XVIII.

Es importante señalar que una de las características más importantes de la modernidad fue la progresiva separación de las ciencias fisicomatemáticas y naturales con respecto a la filosofía. Esta separación trajo como consecuencia el desarrollo del método científico entendido en su forma experimental, empírica y objetiva. Los estudios relacionados al quehacer humano, que posteriormente se conocieron como ciencias del espíritu, tuvieron por consiguiente que trabajar en la construcción de métodos propios. El siglo XVIII, fue importante en la construcción de la reflexión histórica que en el siglo XIX desembocará en las diferentes historiografías. En el siglo de las luces, podemos reconocer tres tendencias respecto a la historia como *res gestae* y como filosofía o aporte epistemológico: la ilustración, el romanticismo y la filosofía alemana hegeliana.

En el siglo XIX las líneas argumentativas trabajadas en la centuria anterior fueron retomadas y enriquecidas por el positivismo, el marxismo y la Escuela histórica, corrientes de pensamiento que se nutrieron de la ilustración, del pensamiento hegeliano y del romanticismo respectivamente. Pero cabe resaltar que las tres corrientes van a tener una relación con la filosofía hegeliana, ya sea para rechazarla o retomarla.

El positivismo construye una metodología para las ciencias del espíritu, basada en los parámetros elaborados desde las ciencias naturales, es decir, siguiendo el método inductivo y basándose en leyes propias de las ciencias empíricas*.

* Así, por ejemplo, J. S. Mill, propone que la meteorología trabaja con un método igual a la física, pero que sus datos son más fragmentarios y sus predicciones menos seguras. De igual manera tendría que suceder esto con los fenómenos morales y sociales. Gadamer Hans- Georg, *Verdad y método I*, p 32.

Esta corriente teórica deshecha la filosofía hegeliana por considerarla metafísica y no apta para la ciencia.

El marxismo, en cambio, considera los postulados de Hegel como sustanciales para una reflexión de la historia, pero con un cambio total de enfoque.

Por su parte, la Escuela Histórica tiene una relación ambigua hacia Hegel, tanto de crítica como de aceptación. También mantiene un diálogo con el positivismo. Esta corriente, representada por Gustav Droysen, Theodor Mommsen, Leopold Von Ranke y Dilthey, pretende hacer una distinción entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu en sus metodologías como disciplinas. Por un lado considerarán que el fin de las ciencias naturales es explicar y definir los fenómenos físicos, mientras que las ciencias del espíritu tendrán que comprender (Verstehen) los fenómenos humanos desde un enfoque psicológico.

El término comprensión ha sido desarrollado por la hermenéutica desde la filosofía griega con la figura de Hermes, el dios griego de pies alados que se encarga de llevar los mensajes de Zeus a los mortales o demás dioses, pero que tiene su mayor desarrollo a partir del siglo de la Reforma y se constituye en una herramienta metodológica en el siglo XIX con la Escuela Histórica. Bajo este contexto, la comprensión se vincula a una larga tradición hermenéutica interpretativa.

Sin embargo, a mediados del siglo XX, los estudios de Heidegger sobre el ser-ahí, o ser en el mundo, colocaron el término comprender dentro de una estructura existencial. Gadamer, quien fue alumno de Heidegger, retoma esta idea de comprensión como estructura existencial, pero quiere regresarla a la discusión de las ciencias del espíritu.

Este proyecto lo llevó a escribir su famoso libro *Verdad y método*, en el cual hace un desarrollo histórico y filosófico del concepto de comprensión y su relación con la historia considerada como ciencia del espíritu. En este libro, Gadamer hace su propuesta filosófica acerca de la comprensión, más concretamente, sobre como podemos entender de una manera existencial el

problema de la historia, más allá de las metodologías rígidas que tradicionalmente se han empleado en la historiografía. A partir de esta propuesta se han generado una serie de críticas y comentarios sobre esta temática.

Desde la filosofía crítica, podemos encontrar el debate entre Habermas y Gadamer. Habermas cuestiona los fundamentos de Gadamer por considerarlos dentro de una tradición conservadora y poco transformadora de las realidades sociales.

En otro sentido, Emilio Betti, hace un serio cuestionamiento sobre la hermenéutica fenomenológica por considerarla no viable en la aplicación de la historiografía y las ciencias sociales por su falta de métodos concretos y accesibles.

Por su parte, Koselleck y Paul Ricoeur toman esta tradición hermenéutica y la incorporan en su trabajo filosófico e historiográfico. Por su parte Koselleck marca un deslinde entre la histórica (estudio de las condiciones de posibilidad de la Historia) y la hermenéutica, aunque también resalta las conveniencias de su relación. Ricoeur parte también de la tradición hermeneuta pero la enriquece con los elementos propios de otras corrientes filosóficas y de otras disciplinas de conocimiento hasta llegar a su teoría de la narración y de la identidad narrativa, donde, a mi ver, se ven incorporados algunos de los fundamentos de la hermenéutica fenomenológica gadameriana.

Así pues, la presente investigación busca hacer un análisis histórico y filosófico del método hermenéutico, concretamente de la comprensión, en la aplicación de la teoría histórica, para conocer una de las herramientas del quehacer histórico actual y confrontarla con las críticas filosóficas que se le hacen hoy en día. También pretende conocer las diferentes etapas en las que se ha construido la comprensión como fenómeno interpretativo de la historia y situar el problema hermenéutico dentro de la crítica actual de la filosofía de la historia y la cultura.

El eje central del que parte mi trabajo es que la hermenéutica de Gadamer logró poner en cuestión las anquilosadas metodologías de la historia que cargaban con toda una tradición ilustrada. Propuso una nueva forma de entender el fenómeno histórico, creando condiciones teóricas para entender de manera distinta los problemas propios de las humanidades. Pero no logró concretar este proyecto en su sentido de una aplicación real en la problemática de la historia y las ciencias sociales. Pero a partir de estos avances otros autores han podido introducirse en este campo y crear distintas alternativas para la reflexión histórica.

La investigación está conformada por cuatro capítulos ordenados en forma cronológica, (desde el siglo XVIII hasta los aportes contemporáneos) y en cada uno resalto los autores y teorías centrales que consideré más pertinentes para esta reflexión.

En el capítulo I expongo las ideas ilustradas acerca de la historia, los aportes del romanticismo o autores de la conciencia histórica, continuo con algunas tesis sobre filosofía de la historia de Hegel, pues considero que el autor es síntesis y fortaleza de los fundamentos de la ilustración y en cierta medida del romanticismo, y culmino con una revisión general sobre el materialismo histórico de Marx.

En el capítulo II hago un recorrido histórico de la hermenéutica y de cómo se aplicó para el trabajo historiográfico del siglo XIX con los autores de la Escuela histórica.

En el capítulo III abordo la hermenéutica fenomenológica de Gadamer, con sus respectivas críticas a la ilustración y el romanticismo y su propuesta de una teoría comprensiva aplicable a las ciencias del espíritu. Este capítulo es considerado como el cierre de los dos capítulos anteriores y como apertura para el capítulo IV.

En el último capítulo, abordo los debates y críticas de cuatro autores que han cuestionado a Gadamer y que en su momento también lo han retomado para el enriquecimiento de sus propias posturas filosóficas. Estos cuatro autores son:

Habermas, Emilio Betti, Koselleck y Ricoeur. Las críticas del primer autor están inmersas dentro de la tradición de la teoría crítica, las de Betti giran en torno al trabajo metodológico o historiográfico de la disciplina histórica, las de Koselleck a las condiciones de posibilidad del trabajo histórico y las de Ricoeur encaminadas a la construcción de una propuesta narrativa del discurso histórico.

CAPÍTULO I.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y FILOSÓFICOS DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU.

La Historia considerada como ciencia del Espíritu tiene su nacimiento formal en el siglo XIX. El término ciencia del espíritu es propuesto por primera vez en la traducción alemana a la *Lógica* de J. S. Mill, quien intenta esbozar las posibilidades de aplicar el método inductivo a las ciencias morales.¹ Sin embargo el desarrollo metodológico y epistemológico de estas ciencias es trabajado a profundidad por los teóricos de la Escuela histórica, principalmente por Dilthey.

Es necesario señalar que la consolidación de la Historia, como ciencia del espíritu, es resultado de largas reflexiones filosóficas que se originan a partir de la construcción de diferentes proyectos de modernidad, principalmente desde el siglo XVIII con el movimiento ilustrado.

Dentro de la historia de la filosofía, la palabra modernidad se refiere al período histórico, ideológico, político, social y filosófico que comienza a construirse a finales de la edad media con los aportes del renacimiento.² Concretamente en el campo de la filosofía de la historia se pueden situar de manera arbitraria tres grandes momentos de construcción de la Historia como disciplina: (1) El período que comprende desde las filosofías neocartesianas, la Ilustración y los aportes de los filósofos del Romanticismo. (2) El del idealismo alemán, cuyo principal

¹ Hans-Georg, Gadamer *Verdad y método*, p3. El término lo introduce el traductor a la lengua alemana de esta obra, cuyo nombre no aparece en la referencia antes citada.

² Sin embargo, no existe acuerdo sobre su término. Para algunos autores como Habermas, la modernidad es un proyecto inconcluso que se sigue construyendo hasta la fecha. En cambio, para los llamados autores posmodernos, sobre todo para Vattimo, la modernidad es un momento histórico que concluye con la caída de los regímenes políticos de los países del socialismo real. Otros comentan que la modernidad es un proyecto acabado en sí mismo y permanente, tal es el caso de Francis Fukuyama en su multicitado texto *El fin de la historia*. Para mayor información sobre este debate de la modernidad ver *Las ilusiones de la modernidad*, de Bolívar Echeverría.

representante es Hegel. (3) Los aportes de las filosofías posthegelianas, como la marxista y la Escuela histórica.

El propósito de este capítulo es hacer un recuento histórico y filosófico acerca de las principales teorías del siglo XVIII, que aportaron fundamentos para el quehacer historiográfico. Este recuento ayudará a situar el debate del siglo XIX sobre los métodos y caracterización de las ciencias del espíritu en oposición a las metodologías propias de las ciencias naturales, es decir, a las de corte positivista. Sin embargo incluyo en este capítulo un breve apartado sobre el marxismo por considerarlo continuación directa de la discusión hegeliana sobre la historia.

1.1. Ilustración y Romanticismo.

Muchas de las interpretaciones contemporáneas sobre teoría de la historia han tomado partido por alguna de estas dos corrientes: Ilustración o Romanticismo, sobre todo por la tradición filosófica que cada una desembocó.

El modelo de la ilustración fue retomado en muchas de sus ideas por Hegel.³ A partir de esta situación encontramos en el siglo XIX la concepción de historia del marxismo, que aunque es una profunda crítica a las ideas liberales burguesas de la ilustración y a la filosofía hegeliana, no obstante retoma su sentido utópico, crítico y progresista. Algo similar sucede con las propuestas anarquistas de la historia que se desarrollan en el mismo siglo. Dice Daniel Brauer, que en el pensamiento histórico político del siglo XVIII, la tradición jusnaturalista- iluminista considerará que: ... [“La historia es el lugar donde se produce precisamente la ruptura de los lazos de tradición y la costumbre mediante un paulatino proceso de reflexión crítica racional.”⁴] Posteriormente estas propuestas devendrán en el siglo XX en las teorías críticas de la historia, que seguirán el principio ilustrado de la crítica y la transformación, aunque

³ Pues al hablar del desdoblamiento del espíritu que busca a través de la historia su reconocimiento e identidad absoluta, Hegel ve en esta historia las cualidades del progreso, desarrollo y razón, esto se explicará con mayor detenimiento en el apartado 1.2 del presente capítulo.

⁴ Daniel Brauer, “La filosofía idealista de la historia”, p 86.

tengan rupturas profundas con los ideales burgueses y la consolidación del capitalismo.

Por otro lado, los fundamentos del Romanticismo tuvieron su continuación a finales del siglo XIX con la Escuela Histórica, que se identificó con los conceptos de comprensión y tradición. En el siglo XX la hermenéutica seguirá con esta tradición, aunque con enfoques distintos.

El comentario que se hace a la tradición romántica, sobre todo desde la teoría crítica, es que para ella: ... [“La historia no debe ser interpretada como un producto de la acción más o menos conciente de los individuos por sus ideas de libertad y justicia, sino como resultado de fuerzas vitales materializadas en el carácter originario de las naciones, su entorno geográfico climático, sus costumbres, lenguaje y tradición.”⁵] Sin embargo tanto la explicación ilustrada de la historia, como los autores del Romanticismo, tienen un antecedente común: la construcción de las ciencias naturales. Este antecedente se volverá un referente obligado para ambas tendencias filosóficas, ya sea para seguirlo o para tomar distancia de él.

La ciencia natural comienza a desarrollarse desde finales de la edad media y principios de la modernidad. Autores como Nicolás de Cusa y G. Bruno cambian la imagen metafísica aristotélica del mundo y defienden nuevas ideas cosmológicas. De esta manera llegará en su momento la revolución copernicana inaugurando la concepción heliocéntrica del universo, el carácter proyectivo de la razón impulsado por Galileo y finalmente los apartes en física de Newton.⁶

Al respecto comenta Dilthey, que la ciencia natural se empieza a gestar con el nacimiento de los pueblos modernos de Europa, maduros por el Humanismo y la Reforma. Su centro se encuentra en las ciudades mercantiles e industriales, en las cortes, academias y universidades. Se desarrollan gracias a la búsqueda de trabajo mecánico y transformación consciente de la naturaleza. Sus

⁵ *Ibidem.*

⁶ José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, p 48.

impulsores son científicos como Kepler y Galileo, filósofos como Bacon y Descartes y a finales del XVII y siglo XVIII con filósofos como Locke, Berkeley, Hume, d'Alembert, Lambert y Kant.

El objeto de la ciencia natural descriptiva, según el autor, lo constituyen los objetos que llenan y ocupan la conciencia empírica, comenta Dilthey que: ... [“Así la construcción matemática y la mecánica son medios para reducir los fenómenos sensibles mediante hipótesis a movimientos de soportes invariables de los mismos, según leyes también invariables”⁷] El objeto de la ciencia natural, según Hobbes, lo constituyen los cuerpos y su propiedad son las relaciones de espacio y número que establecen las matemáticas. Dilthey comenta que este es el esquema que ha sido desarrollado a compás de la marcha del trabajo científico. La misma relación se encuentra en la mecánica, la física y la química. Todas constituyen una estratificación de su propia estructura. El conocimiento de la naturaleza se transforma así en conocimiento legal-natural.

En las ciencias naturales y mecánicas el sujeto pensante (observador) y los objetos sensibles que se le enfrentan se hallan separados entre sí. Así se construyen sobre todo en el siglo XVIII, leyes de pensamiento y abstracciones extremas que son concebidas como fundamentadoras de la conexión del saber.

De esta manera se fue construyendo la llamada tradición galileana ⁸ de la ciencia, la concepción que plantea que en toda investigación científica existe un escrutinio y descubrimiento de hechos, así como una construcción de hipótesis y teorías. Esta construcción sirve para explicar y predecir diferentes situaciones.

Es importante señalar que la tradición galileana surge a partir del renacimiento como oposición a la tradición aristotélica, que comienza con los griegos y permanece en la edad media. La diferencia entre estas dos tradiciones consiste

⁷ Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, p 111

⁸ Ver el libro de Von Wright. *Explicación y comprensión*, en su primera parte.

en que, mientras la aristotélica explica los fenómenos atendiendo a su fin último y se pregunta el por qué y para qué de los hechos, la galileana explica los hechos atendiendo a las causas que lo producen y se interesa por el cómo de los hechos para predecirlos y controlarlos.

La tradición galileana se ha caracterizado por tener una perspectiva lineal entre el nivel del descubrimiento de hechos y la construcción de hipótesis y teorías. Es decir, que de la constante observación de un hecho se desprende necesariamente las hipótesis y teorías sin que medie la interpretación del investigador. En este sentido el resultado de la investigación científica es la explicación (cuando los fenómenos ya han sucedido) o predicción (cuando aún no suceden los hechos).

A partir de esta revolución de las ciencias naturales y mecánicas, tienen su origen, en un segundo momento, las consideradas ciencias del espíritu, que tendrán que enfrentarse a estas dos tradiciones, principalmente a la galileana.

La Ilustración fue el primer intento formal que buscó desarrollar una fundamentación científica para las disciplinas morales o humanas, y aunque en cada uno de sus aspectos teóricos se suponía la realización de reglas que se derivaban de la construcción racional, y los métodos utilizados seguían la tendencia de las ciencias naturales o empíricas, aún así se fue preparando poco a poco la concepción histórica en los campos culturales.

Posterior a la ilustración surge el romanticismo Herderiano, que tiene como antecedente los estudios históricos de Vico. Esta tradición defendió que la historia puede ser entendida con parámetros distintos a los de las ciencias naturales, pues los fenómenos sociales obedecen a lógicas muy distintas a los físicos.

Bajo estas dos tendencias del pensamiento histórico, el siglo XVIII se perfiló en el umbral de la nueva época de las ciencias del espíritu. Considera José M.

Sevilla,⁹ que el modelo de la Ilustración conjugó naturaleza y cultura bajo el bosquejo de la razón y bajo la creencia de progreso lineal, como columna vertebral y finalidad de la historia, mientras que el modelo de la conciencia histórica consideró naturaleza y cultura como dos ámbitos distintos de la situación humana. Es en el ámbito cultural donde se desarrolla la historia mediante la autorreflexión que los hombres hacemos y asumimos de nuestro propio pasado histórico como parte de nuestro horizonte histórico, existencial y vivencial.

1.1.1. Las diferentes concepciones de la historia en la Ilustración.

Por encima del prejuicio romántico que la ilustración es un movimiento antihistórico, Cassirer, como muchos otros autores, entre ellos Dilthey, considera que sin los aportes del período ilustrado difícilmente se hubieran sentado las condiciones de posibilidad de la filosofía de la historia moderna. Durante esta época se buscaron conceptos que trataron de determinar la relación entre lo universal y lo particular, las ideas y la realidad, las leyes y los hechos. De esta manera los filósofos de la Ilustración se interrogaron por la historia y la consideraron como fuente de conocimiento, de la misma manera que las ciencias naturales.

La Ilustración ve los problemas de la historia y de la naturaleza como expresiones de la misma unidad. Comenta Cassirer que la ilustración:... [“Ensayo hacer frente a los dos con los mismos recursos intelectuales; aplica el mismo modo de plantear el problema y la misma metódica universal de la razón a la naturaleza y a la historia.”¹⁰] Es importante señalar que tanto en el estudio de la historia como en el de las ciencias naturales se considera inapropiado fundamentar las ideas en la religión o en la metafísica clásica. Así, el primer paso de la ilustración fue emancipar las ciencias de la tutela teológica y de la metafísica.

⁹José M. Sevilla, “El concepto de filosofía de la historia en la modernidad”, p 67.

¹⁰ Ernest Cassirer, *Filosofía de la ilustración*, p 224.

El antecedente directo del movimiento ilustrado es el cartesianismo, en el sentido que fundamenta la idea de razón como un principio universal de conocimiento, que, aunque con sus propias raíces teológicas, crea condiciones para hacer laico el conocimiento y secularizarlo.¹¹

Un cartesiano que retoma directamente la dimensión histórica es Bayle, quien, contrario a los fundamentos de Descartes, está lejos de negar lo fáctico, por el contrario, lo convierte en modelo de toda la teoría de la ciencia. Comenta Cassirer que Bayle pretendió renunciar a cualquier conocimiento de las primeras razones absolutas del ser, es decir, cualquier actitud metafísica, pues no quiere sino observar los fenómenos y, dentro de su ámbito separar con claridad lo seguro de lo incierto, lo probable de lo erróneo y aparente.¹² Por eso no aplica la duda metódica contra lo histórico sino que lo utiliza para descubrir la verdad. El autor ve la historia como una secuencia de hechos que nunca termina y que no tiene sentido. A diferencia de las posteriores ideas de la historia de la ilustración, que verán en el decurso del tiempo un orden preestablecido o un plan de la naturaleza.

Cassirer considera que Bayle no hace una aportación para la historia en contenido como lo hace en metodología, sólo mediante una separación agudísima, una investigación crítica y una elaboración cuidadosa se puede descarnar un hecho histórico. Su metodología es negativa en el sentido que busca ante todo el error. Él ve en la tradición el fundamento de toda quimera histórica y se apega a la idea de razón. También está en contra de los prejuicios. Piensa que el historiador no se debe ni a familia, ni a país, ni a reinado, sólo a la verdad. Posterior a las ideas de Bayle surgen los fundamentos filosóficos de Montesquieu y Voltaire, quienes ya son considerados, en sentido estricto, como filósofos ilustrados.

En El Espíritu de las leyes, Montesquieu, hace un rastreo de la historia teniendo como fundamento las leyes que surgen de la vida social y no los

¹¹ Aunque la filosofía cartesiana si tiene fundamentos plenamente antihistóricos, pudo aplicarse como fundamento de una nueva metodología del conocimiento histórico basado en la razón.

¹² Ernest Cassirer, *Op.Cit.* p 227.

hechos históricos como el caso de Bayle. Montesquieu concibe los hechos sólo como medio para comprender la estructura de la lógica histórica. Así reconoce en el cúmulo de republicas la República, en las innumerables monarquías la Monarquía. Busca la regla interna que gobierna y dirige a los hechos. Dice Montesquieu: ... [“No es el acaso quien rige el mundo...Existen leyes generales, espirituales, y físicas que actúan en cada Estado, que lo llevan a la cúspide, que lo conservan o lo derrumban”¹³]

Voltaire sigue estas disertaciones y en consecuencia piensa que es necesario estudiar al hombre no en lo individual sino en lo general. No pretende descubrir singularidades sino que quiere hacer patente el espíritu de las épocas, el espíritu de las naciones. Voltaire está de acuerdo con Montesquieu en que el espíritu de la historia es el espíritu de las leyes, pero el concepto de espíritu, como señala Cassirer, cobra mayor amplitud porque: ... [“Comprende la totalidad del acontecer interno, la totalidad de los cambios que la humanidad tiene que experimentar antes de que llegue al conocimiento y la conciencia verdadera de sí misma.”¹⁴]

En este sentido su visión es progresista. Es importante distinguir en el fenómeno histórico lo accidental de lo necesario, lo permanente de lo pasajero. Es decir Voltaire ve el trabajo del historiador del mismo modo que el del investigador de la naturaleza.

Al manejar una idea de progreso y también una de naturaleza humana, que al considerarlas juntas resultarían una contradicción, Voltaire pensará que el hombre es racional por naturaleza y que lleva en su seno la perfección, pero está se encuentra oculta y la historia va venciendo estas resistencias y en cada etapa la razón va aclarándose. Así la historia no significa un fin en si mismo sino el medio en el presente y por el porvenir. Estas reflexiones después serán retomadas y transformadas sustancialmente por Hegel.

¹³ *Ibíd.* p 239.

¹⁴ *Ibíd.* p 244.

Dentro de este contexto filosófico, Kant construye sus ideas acerca del conocimiento, la ética y la historia. Concretamente, en su valoración sobre la historia, Kant tiene claro que de los datos históricos no se puede inferir criterio alguno para juzgarlos. (Al igual que Montesquieu y Voltaire) La clave para entender la historia no debe buscarse en ella misma ni en la teología sino en una teoría de la sociedad y formas de Estado que hagan posible la convivencia de la libertad. Además, para Kant la reconstrucción del pasado se relaciona directamente con la transformación del presente hacia una sociedad futura en la que el derecho sea el único poder sobre la tierra y logre imponer una paz perpetua.¹⁵ Pero esta paz tiene que ser internacional y garantizada institucionalmente.

Kant considera que las acciones humanas son el producto de la libertad de la voluntad. Sin embargo, como señala Brauer, libertad se entiende como un trozo de naturaleza que para ser comprendido debe ser reducido a leyes. Pero estas leyes no son de la mecánica o sociológicas. Las leyes a las que se refiere Kant son teleológicas. El postulado del que parte su escrito es el de una intención de la naturaleza en las cosas humanas. Es decir, tenemos un camino trazado naturalmente que debemos seguir.

De esta manera, la intención Cosmopolita señala una tradición iluminista en la que las relaciones internacionales son el centro de análisis, la libertad política no se agota en las naciones y requiere para su realización el derecho a la ciudadanía del mundo.

Kant considera que todos los seres vivos nacemos con disposiciones genéticas (disposiciones naturales). La disposición del hombre es el uso de la razón, pero este objetivo no se alcanza en el individuo sino en la especie. Al proceso de socialización y aprendizaje intersubjetivo para alcanzar la razón Kant lo llama iluminismo.

¹⁵ Daniel Brauer, *Op.Cit.* p 96

En este sentido la condición humana se presenta como unidad conflictiva antagónica entre lo social y lo asocial, donde se encuentra: ... [“Por un lado una tendencia a la integración de la vida de una comunidad que hace posible el desarrollo de sus habilidades, por el otro, una inclinación a aislarse y hacer las cosas de acuerdo a su propio arbitrio”.¹⁶] Para solucionar este conflicto Kant habla de la necesidad de instituir un Estado regulador, pues:... [“Para vivir en sociedad el hombre necesita un amo.”¹⁷] Así el tema de la historia es el establecimiento y evolución de un Estado, (tipo Montesquieu) que impone coercitivamente el sometimiento a la ley pero de una constitución civil justa.

Para Kant, la Ilustración es la salida del hombre de una minoría de edad de la que él mismo es responsable. El tutelaje es un instinto de esclavitud para no conducir los riesgos de la propia responsabilidad. (El gran tutor es la religión dogmática.) Dice Kant:... [“La mayoría de edad de una época depende de la madurez de sus ciudadanos, pero también hay circunstancias que la favorecen.”¹⁸] La Ilustración será un programa de emancipación que busca la libertad de hacer uso público de la razón; crear pues la opinión pública (capacidad de cuestionar las leyes)

En el *Tratado sobre la paz perpetua*, aparece un modelo de superación del <<estado de naturaleza>> entre los pueblos. Para Brauer en el tratado hay una extraña mezcla entre la concepción hobbesiana del hombre, con una confiada creencia en el progreso de la humanidad.

El curso histórico es producto de una acción moral en vista al bien común y es visto como un producto de la naturaleza. Respecto al Estado Kant propone, a diferencia de un Estado soberano (como Hobbes), una Federación de Estados independientes, como una liga de naciones para así evitar la guerra y lograr una paz definitiva.

¹⁶ *Ibíd.* p 99.

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ *Ibíd.* p 101

El tema del Estado es fundamental para el movimiento ilustrado porque de él se desprende la tarea de la historia. Para la Ilustración la historia es el resultado de la búsqueda constante por lograr mejores formas de organización de la sociedad, la organización social por excelencia es el Estado. Estos fundamentos del pensamiento ilustrado, hemos dicho, se verán reflejados en la visión de la historia en Hegel, quien llega incluso a suponer que el fin de la historia llega en el momento de la consolidación del Estado prusiano.

1.1.2. Génesis del Romanticismo.

Así como la Ilustración se desarrolló a lo largo del siglo XVIII, también surgieron otros autores que discreparon de las consideraciones racionalistas y progresistas de la historia. A principios del mismo siglo, aparece en Nápoles la figura de Vico.

Vico es considerado uno de los primeros teóricos que propuso la Historia como un saber autónomo. La Historia o Ciencia Nueva, como la llamó el autor, debe ser capaz de crear sus propios métodos y propuestas epistemológicas. Piensa que la Ciencia Nueva se basa en tres principios: el de hacer-conocer (lo verdadero es lo mismo que lo hecho), el de la diferencia entre conciencia (cierto) y ciencia (verdadero) y entre mundo natural y humano, este último hecho por el hombre.¹⁹

Respecto a la diferencia entre ciencias en general y las ciencias morales, considera que en el primer ámbito la mente conoce sus producciones y en el segundo la mente humana se sitúa en la historia como en un espejo manifestándose y modificándose a través del proceso histórico. Para Vico, el transcurrir de la historia no puede ser parte de un plan ni divino, ni natural, ni siquiera humano. Es más bien un proceso de creación y comprensión. Como dirá posteriormente Dilthey, el espíritu comprende aquello que ha creado.

¹⁹ José M. Sevilla, *Op.Cit.* p 71.

Para Vico existen tres modos de concebir la naturaleza humana: sentido, fantasía y razón. Y así tres modos en el desarrollo de las naciones: divina, heroica y humana.²⁰ Cada uno de estos modos tiene una importancia en sí mismo, y esto marca una diferencia fundamental con el movimiento ilustrado, que sólo vio atraso y miseria humana en épocas pasadas. Vico hizo uso mismo de la mitología, pues al leerla logró representar la vida doméstica, económica y política de los pueblos antiguos.²¹ Por esta causa confirma el valor verdadero del mito y de los caracteres poéticos al mismo nivel que los conceptos abstractos de la mente racional e inteligente. Cada nación tiene su propio nacimiento, progreso, equilibrio, decadencia y fin.

A partir de los fundamentos de Vico y como respuesta a las ideas ilustradas, se construye la propuesta de la conciencia histórica del romanticismo alemán. Para el Romanticismo fue necesario ensanchar los horizontes de la historia y comprender las épocas pasadas en su propia dimensión e importancia. Herder es la figura principal de este movimiento.

Este autor considera la historia como una dimensión alternativa que escapa al saber físico-matemático. Es un ámbito que posee una lógica propia que no puede explicarse por la mera acumulación de conocimientos.

Sobre el devenir histórico, el autor hace un paralelismo entre las fases de desarrollo biológico del individuo y las etapas del proceso de la civilización. Oriente es la infancia, Grecia la juventud, Roma la madurez y la vejez del mundo antiguo. En contraste con la visión ilustrada de un medioevo oscuro y estéril, Herder ve en el mundo feudal la aventura romántica y el espíritu caballeresco.

Posteriormente, ya en su obra de madurez, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Herder retoma sus postulados anteriores y construye un tratado en el que la historia humana es interpretada como historia natural inscrita como fragmento del proceso de evolución del cosmos.

²⁰ *Ibíd.* p 72.

²¹ Collingwood. R.G, *Idea de la historia* p76.

La vida humana se encuentra estrechamente relacionada con la vida natural. Para el filósofo el universo físico es una matriz dentro de la cual existe un centro privilegiado que es el sistema solar, a su vez dentro del sistema solar se encuentra un centro privilegiado que es el planeta Tierra. Dentro de la Tierra se originó la vida y surgieron la especie mineral, vegetal y animal. Cada una de estas especies es una especialización ulterior de elementos inferiores. Es decir, una evolución de los elementos primarios. Así: ... ["El hombre es el animal perfecto o típico; los animales son las plantas perfectas y así sucesivamente. Y del mismo modo a dos escalones de distancia, la naturaleza humana es la perfección de la naturaleza de las plantas..."²²]

Herder piensa que cada elemento inferior está hecho con el fin de crear condiciones de posibilidad para los elementos superiores (el mineral para el vegetal, el vegetal para el animal). Sin embargo, el hombre no es un medio para que otro ser alcance su desarrollo pues es un fin en sí mismo ya que tiene una vida racional y moral que justifica su propia existencia. Así el hombre se encuentra entre dos planos, uno natural de donde surge y otro espiritual el cual tiene que desarrollar. En cuanto ser natural ese hombre se divide en diversas razas que se encuentran estrechamente relacionadas con su medio ambiente geográfico. Este ambiente moldea sus características físicas y mentales y por eso cada raza tiene su propia concepción de felicidad y su propio ideal de vida. Aquí es necesario resaltar que para el filósofo el ambiente geográfico determina la naturaleza de las diferentes clases humanas, pero esa naturaleza crea peculiaridades congénitas que hace invariable la conducta de las diferentes clases aunque se les cambie de ambiente geográfico. Es decir:... ["si se colocan en el mismo ambiente diferentes clases de hombres explotarán los recursos de ese ambiente de distinta manera y crearán así distintas clases de civilización."²³]

Para Collingwood, Herder fue el primer pensador que reconoció de manera sistemática que hay diferentes clases de hombres y que la naturaleza humana no es uniforme sino diversificada. Aunque es importante aclarar que en realidad

²² *Ibíd.* p 95.

²³ *Ibíd.* p 96.

esta idea es muy antigua, se puede encontrar en los trabajos de Platón y Aristóteles.

En lo que se refiere al presente y el pasado inmediato Herder considera, a diferencia de Lessing, quien pensaba que la religión era parte del perfeccionamiento racional del hombre, que las conquistas de la razón son parte del plan cósmico divino.²⁴ Dentro del lenguaje, la razón, la libertad, la tolerancia, la religión se alcanza la más elevada humanidad del hombre.

La modernidad no surge, según Herder, de una ruptura con el pasado medieval, ella es más bien el resultado de la autonomía de las ciudades en su lucha contra el despotismo y la dominación de la iglesia. Incluso considera que los ideales de la ilustración fueron retomados del cristianismo.

Sobre el concepto ilustrado de razón Herder dice: ... [“No hay una razón única sino diferentes costumbres, ideas, creencias y formas de organización social que corresponden a cada estadio evolutivo de la humanidad.”²⁵] Al respecto, comenta Brauer, que Herder conserva la noción iluminista de progreso. Sin embargo, aunque esta idea influye en su interpretación histórica, también considera que cada nación tiene valor por sí misma, y aunque suene un tanto incoherente mezcla una mirada filosófica con la de un científico natural, ... [“para quien el avestruz no es ni superior ni inferior al dinosaurio, en tanto productos igualmente curiosos y singulares de la creación, tal como el historiador debería considerar el cruce del Rubicón o el reinado de Luis XIV.”²⁶]

Es importante señalar que el autor introduce la palabra *Bildung*, para considerar que la humanidad se encuentra en una constante formación cultural producto de un proceso natural. El carácter nacional de cada pueblo, sus costumbres, lenguaje, religión, entre otros, son postulados de acuerdo a un modelo organicista que se puede entender como una formación natural que es una y

²⁴ Daniel Brauer, Op.Cit. p 93.

²⁵ *Ibíd.* p 91.

²⁶ *Ibíd.* p 92.

otra vez contrastado con el mecanismo de un Estado artificial, construido desde la modernidad.

1.2. Hegel y el idealismo alemán.

Hegel representa en la historia de la filosofía moderna un momento de síntesis y sistematización de las ideas de la ilustración; principalmente las kantianas²⁷, y de algunos fundamentos de la conciencia histórica, sobre todo los de Herder²⁸.

En Hegel podemos encontrar una interpretación del devenir histórico relacionado con el reconocimiento del espíritu por medio de la razón y una forma de concebir la Historia como conocimiento, íntimamente relacionada a la primera interpretación. Veamos pues como construye estos dos sentidos.

1.2.1. La interpretación de Hegel del devenir histórico.

El devenir histórico transcurre para Hegel relacionado siempre con la idea del espíritu, el cual se identifica con Dios, que es la perfección. El espíritu se convence de que su existencia es una existencia a medias en la medida que nadie lo reconoce como tal, que su verdad se agota en él. El espíritu se desdobra y da origen a la naturaleza y al mundo social. El mismo Espíritu se enajena, crea su contrario, lo distinto a él y emprende una larga travesía para recuperar su ser.

De esta manera se establece un proceso en el cual a través de la actividad de los hombres el Espíritu enajenado paulatinamente empieza a reconocerse, a superar su alineación y en el devenir social tiende a reencontrarse. Así la Idea busca encontrar su libertad. Hegel entiende por libertad lo que se debe hacer para conservar y realizar la esencia. La libertad de la historia es el cumplimiento inexorable del fin, sumisión a sí mismo, conocimiento cabal de lo que el Espíritu es verdaderamente, lo que se ha desprendido de la naturaleza,

²⁷ Aunque cabe resaltar que para Kant la historia es continuación de una actitud natural humana, mientras que para Hegel, la historia es precisamente la ruptura entre naturaleza y sociedad.

²⁸ Pero Hegel critica la ciega postura Herderiana que exalta las ideas y tradiciones de un pueblo por su sentido originario, que en todo caso es una etapa primitiva y no un ideal al cual tengamos que llegar.

el que comprende la esforzada conciencia de la propia necesidad. El Espíritu se despliega en la conciencia humana y pugna por conquistar su libertad.

La libertad es el término que logra dividir lo natural de lo social. Por eso Hegel al hablar de la esencia del Espíritu afirma... [“que su ser es su acción. La naturaleza, en cambio, es como es; sus cambios solo son, por tanto, repeticiones, su movimiento un movimiento cíclico”.²⁹] Así Hegel considera que la naturaleza no tiene historia, sólo la posee el Espíritu, pues sólo él tiene una historia real.

Según Hegel, la historia universal es la exteriorización del Espíritu en el tiempo. Afirma que... [“la consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del Espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia”.³⁰] El espíritu enajenado encuentra en la historia el campo de su acción mediante la cual se desenajena, tiende a reencontrarse y a ser el Espíritu absoluto.

Si la historia es el proceso mediante el cual el Espíritu que se ha enajenado toma conciencia de sí mismo, toda ella tiene una explicación racional. Todo puede ser explicado por la razón. En Hegel hay la voluntad de explicar objetivamente lo real, de hallar una lógica al encadenamiento de los hechos históricos. Todo lo que sucede tiene que suceder, lo que ha acontecido en la historia obedece a los designios superiores del Espíritu.

De esta manera Hegel tiene una visión teleológica de la historia, es decir, para él la historia se desarrolla de acuerdo a un plan preconcebido y tiene un objetivo fundamental, llegar a la realización del Espíritu (convertirse en Espíritu absoluto), cuando el Espíritu enajenado tome plena conciencia de sí mismo.

Sin embargo, para el filósofo son los hombres los que hacen la historia. Al respecto comenta Roger Garaudy que:

²⁹ Hegel, G.W.F. *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p 36.

³⁰ *Ibíd.* p 44

La historia es, para él, el resultado del trabajo de los hombres, de los hombres que se crean a sí mismos mediante su trabajo, la historia no es la obra de algunos individuos, héroes, grandes hombres, o genios solitarios, sino del trabajo de los pueblos. Esta es la única idea a la que Hegel acude constantemente: la de esta lenta creación del hombre por la labor acumulada de los pueblos.³¹

Uno de los méritos más importantes de Hegel es reconocer que los hombres se autoconstruyen y destacar la importancia del trabajo como el medio mediante el cual los hombres se transforman y transforman la naturaleza. Para él todas las manifestaciones de la actividad del hombre, expresan de alguna manera al Espíritu en proceso de autoconocimiento. Esta idea acerca del hombre, su esencia y su trabajo serán retomadas por Marx, pero con un enfoque distinto, como se verá en el siguiente apartado.

Sin embargo, los hombres actúan, sufren y trabajan en función de objetivos que no llegan a alcanzar, no cosechan los frutos de su labor. Sus pasiones e intereses que persiguen son los medios de que se vale el Espíritu para alcanzar sus propios objetivos. El resultado final de las acciones humanas es una obra que ningún individuo había deseado ni previsto. A eso es lo que se conoce como “astucia de la razón” el hecho de que, según Hegel, el Espíritu se vale de todo para realizarse. Muchas veces utiliza a su contrario, a la sinrazón, a la acción múltiple y caótica de los individuos para lograr sus objetivos inmediatos. Dice Marcuse que... [“La astucia de la razón consiste en que el fin subjetivo, como el poder que obra en estos procesos en los cuales los sujetos se consumen y se niegan recíprocamente, se mantenga el mismo fuera de estos procesos y sea lo que se conserve en sí”.³²]

En cada individuo se reproduce el camino que tiene que recorrer el Espíritu para reconocerse, desde la conciencia vulgar hasta la filosofía, en él se da un resumen abreviado de todas las experiencias de la especie humana y representa el punto de vista del proceso histórico.

³¹ Garaudy, Roger. *El pensamiento de Hegel*, p 229.

³² Marcuse, Hebert. *Razón y Revolución*, p 229. También Garaudy. *Op.Cit.* p 230.

El punto de partida es el Espíritu subjetivo, es la expresión de la conciencia individual en su desarrollo desde el nivel más elemental de la percepción inmediata del mundo hasta las supremas categorías de la razón tal como éstas aparecen en esa conciencia individual. El carácter común de todo este desarrollo consiste en que la conciencia individual encuentra siempre, en todas las etapas de su desarrollo un mundo externo ya listo y ajeno a ella: la naturaleza y la sociedad. En la lucha y en la interacción con ese mundo la conciencia va subiendo a niveles cada vez superiores.

El Espíritu objetivo es la segunda etapa de desarrollo, en la cual ha elevado la conciencia individual a un nivel en que es ya capaz de concebir la propia historia, la historia de la especie humana en su realidad; es aquí donde lo individual deja de ser operante y da paso al interés público por sobre lo privado, a lo universal sobre lo particular y a la voluntad general sobre la individual, es decir, a la historia de los pueblos vinculada a la historia universal. Esto lo retomará posteriormente Dilthey, como lo veremos más adelante en el capítulo II.

Por último, el Espíritu absoluto representa el tercer momento del Espíritu en la historia, es donde el Espíritu se ha realizado objetivamente, es decir, se ha llegado a un punto donde el hombre vive plenamente su libertad, resuelve sus diferencias a través de leyes y cristaliza sus demandas en una institución, el Estado. Cabe señalar que esta idea es la que hace de Hegel el mayor representante de una tendencia ilustrada de la historia, el considerar que el desarrollo histórico de los pueblos es el resultado de la progresiva organización de las sociedades para construir un Estado. Éste significa el triunfo del desarrollo humano, según los autores de la Ilustración.

Sin embargo, en una primera instancia, Hegel ve en la religión a una institución capaz de asegurar el arribo al Espíritu absoluto porque es la unidad filosófica de un pueblo. Su concepción de vida está íntimamente relacionada a la vida del Espíritu y no, como se pudiera pensar, a la vitalidad biológica. El Espíritu es, por tanto, la animación cultural, económica y política de un pueblo; es su propia

expresión en la materialidad de la vida social. Esta es una diferencia fundamental entre Hegel y el pensamiento ilustrado. Recordemos que para la Ilustración, la religión es el gran dique que imposibilita el uso de la razón y por consiguiente la evolución histórica. En cambio Hegel ve en la religión uno de los caminos para que el Espíritu pueda arribar a la autoconciencia. Con respecto a la vida social, Hegel considera la categoría de vida en su forma más dinámica, y es precisamente esta forma como va a ser retomada por Marx y por la Escuela histórica, principalmente por Dilthey.

Por eso, para Hegel el individuo solo es una abstracción. Esta es la razón por la cual la verdadera unidad orgánica, lo universal concreto, será para él el pueblo. La filosofía del Espíritu se transforma en la descripción de la organización social, desde sus bases en las necesidades concretas de los hombres hasta su culminación en el Estado y la religión.

El espíritu de un pueblo es lo que reconcilia al deber ser y el ser, pues sintetiza un sistema idóneo y progresista de convivencia social. Es una realidad histórica que sobrepasa al individuo, pero que le permite encontrarse a sí mismo bajo una forma objetiva. Este fundamento lo retoma Hegel de las ideas de Kant sobre el conflicto entre individuo y especie en sus disposiciones genéticas. (Como ya se vio en el primer apartado)

Así, los grandes hombres que no dejan de ser individuos, tienen su mérito e importancia en el sentido que pueden abanderar el Espíritu de su pueblo y crear las condiciones para la instauración de un régimen progresista. Esto, comenta Marcuse, que pudiera entenderse como un “culto al héroe”, no es sino parte de la concepción hegeliana de la historia universal, para la cual esta última se sirve ocasionalmente de un “individuo histórico” para desarrollarse.³³

En este sentido, para la teoría hegeliana no son los grandes hombres quienes cambian el curso de los acontecimientos en forma arbitraria. Solo alcanzan relevancia histórica en la medida en que responden a las necesidades de su

³³ Marcuse, *Op. Cit.* p 228.

tiempo, en el que se identifican con la necesidad histórica. Comenta Hegel... [“Los grandes individuos en la historia universal son, pues, los que aprenden este contenido universal superior y hacen de él su fin; son los que realizan el fin conforme al concepto superior del Espíritu. En este sentido hay que llamarlos *héroes*”.³⁴]

1.2.2. Maneras de considerar la Historia en Hegel.

Hegel nos dice que existen tres maneras de considerar la historia: la historia inmediata, la historia reflexiva y la historia filosófica.³⁵

La historia inmediata es la que escriben los historiadores que vivieron en el Espíritu de los acontecimientos por ellos descritos; pertenecieron a dicho Espíritu. Trasladaron al terreno de la representación espiritual lo sucedido, los hechos, los acontecimientos y Estados que habían tenido ante los ojos. Estos historiadores hacen que lo pasado, lo que vive en el recuerdo, adquiera duración inmortal. La historia propiamente dicha de un pueblo comienza cuando éste se eleva a la conciencia.

Los historiadores inmediatos transforman en una obra de la representación los acontecimientos, los hechos y los estados de su presente. El contenido de estas historias no puede ser, por tanto, de gran extensión externa. Su materia esencial es lo que está presente y vivo en el círculo de sus narradores. El autor describe lo que él mismo ha contribuido a hacer o, por lo menos, ha vivido, por ejemplo: breves periodos y hazañas de figuras individuales. Los rasgos singulares no sometidos a reflexión con que el historiador compone su cuadro, están determinados lo mismo en su intuición o en las narraciones intuitivas escuchadas por él, ofreciéndolas, de esta manera, a la representación de la posteridad.

³⁴ Hegel, *Op.Cit.* p 91.

³⁵ *Ibíd.* p 151-160.

Aquí, el autor no tiene reflexiones que añadir, puesto que vive en la cosa misma y no ha trascendido de ella. Pero los discursos entre pueblos o príncipes son partes integrantes de la historia, pues contienen explicaciones acerca de las reflexiones y principios de la época y pueden ahorrar al historiador el trabajo de hacer él mismo esas reflexiones.

La historia reflexiva. Su carácter consiste en trascender el presente. Su exposición no está planeada con referencia al tiempo particular, sino al Espíritu. En este segundo género, cabe distinguir diferentes especies.

La primera especie de historia reflexiva es la que Hegel llama **historia general**, la cual intenta exponer la totalidad de la historia de un pueblo, de un país o del mundo. Estas son, necesariamente, compilaciones para las cuales es preciso utilizar a los escritores inmediatos, los relatos de otras personas. Su idioma no es de la intuición; no tienen ese carácter particular de las obras escritas por quienes han presenciado los acontecimientos. De esta especie son, por necesidad, todas las historias universales. Si están bien hechas, son indispensables, dice Hegel que... [“Una historia que quiera abarcar grandes periodos o la historia universal, debe renunciar a la exposición individual de la realidad y reducirse a abstracciones.”³⁶]

La segunda especie de historia reflexiva es **la pragmática**. Respecto a la cual Hegel afirma que cuando tenemos que ocuparnos del pasado y de un mundo lejano, se abre para el Espíritu un presente, que el Espíritu tiene, por su propia actividad, como recompensa de sus esfuerzos. La necesidad de un presente se manifiesta siempre al Espíritu, y este presente lo tiene el Espíritu en el intelecto. El nexo interior de los acontecimientos, el Espíritu general de las relaciones es algo perdurable, algo nunca caduco, algo siempre presente.

Los acontecimientos son distintos, pero lo universal e interno, el nexo, es siempre uno. Esto anula el pasado y hace presente el acontecimiento. Las reflexiones pragmáticas, por abstractas que sean, resultan efectivamente algo

³⁶ *Ibíd.* p 155.

presente e introducen la vida actual en las referencias del pasado. Las relaciones generales, las concatenaciones de las circunstancias no vienen a añadirse a los acontecimientos, expuestos en su individualidad y singularidad, sino que se vierten ellos mismos en un acontecimiento. Aparece ahora lo universal y ya no lo particular. Si son sucesos completamente individuales los que reciben este trato universal, ello resulta, sin duda, ineficaz e infecundo.

Se debe de tener en cuenta el propósito moral con el que muchos de estos escritores han concebido la historia, hay que tener en cuenta las enseñanzas que muchas veces se sacan de la historia. Con frecuencia se consideran las reflexiones morales como los fines esenciales que se derivan de ella.³⁷

El tercer modo de la historia reflexiva, es **el crítico**. Hegel nos señala que no es la historia misma la que aquí se ofrece, sino la historia de la historia, un juicio acerca de las narraciones históricas y una investigación de su verdad y del crédito que merecen. El escritor se basa en todas las circunstancias para sacar sus consecuencias acerca del crédito merecido. Estos historiadores, sobre todo los franceses, no han pretendido dar a este método crítico la validez de un método histórico, sino que han compuesto sus juicios en forma de tratados críticos.

La última fase de la historia reflexiva es **la especial**, la de un punto de vista general que se destaca en la vida de un pueblo en el nexo de la universalidad. Se presenta pues, como algo parcial, particular. Sin duda lleva al cabo abstracciones, puesto que adopta puntos de vista universales, constituyendo al mismo tiempo, el tránsito a la historia universal filosófica. Cuando la historia reflexiva ha llegado a perseguir puntos de vista universales, hay que observar que, si estas perspectivas son de naturaleza verdadera, no constituyen el hilo exterior, sino el alma directora de los acontecimientos y de los actos.

Nuestra representación, al formarse de la imagen de un pueblo, implica más puntos de vista que la de los antiguos, contiene más determinaciones

³⁷ *Ibíd* p 157.

espirituales necesitadas de estudio. La historia del arte, la religión, de la ciencia, de la constitución, del derecho de propiedad, de la navegación, etcétera, son otros tantos puntos de vista universales.

La historia universal filosófica. Lo universal de la contemplación filosófica es, justamente, el alma que dirige los acontecimientos mismos, el meollo de las acciones, individuos y acontecimientos, el guía de los pueblos y del mundo. Aquí, se conoce su curso. El punto de vista universal de la historia universal filosófica no es de una universalidad abstracta, sino concreta y absolutamente presente; es el Espíritu eternamente en sí y para quien no existe ningún pasado.

En todo momento, la filosofía histórica hegeliana habrá de hacer hincapié en la omnipresencia de los hechos particulares, sin tomar en cuenta su posición temporal y mediante la elevación de su universalidad, posición abstracta que le permitirá enfatizar en las determinaciones de ciertos rasgos culturales, principalmente el de la religión.

1.3 Ideas generales sobre el Materialismo Histórico en Marx.

Marx es considerado uno de los principales filósofos que han trabajado el problema de la concepción de la historia tanto en método como en contenido. Sus aportes teóricos sobre este tema son mejor conocidos como materialismo histórico. En este apartado se tratará de manera general algunas de las principales ideas de Marx sobre la historia.

1.3.1. Crítica al idealismo y materialismo mecanicista.

Para situar el problema de la conciencia histórica y su relación con las condiciones materiales que la producen, Marx parte de la crítica al idealismo alemán y al materialismo natural o mecanicista. Ambos enfoques epistemológicos tienen, para el autor, consecuencias negativas en la concepción del hombre en general y de la historia como su producto humano.

Para el idealismo alemán y sobre todo para Hegel, la historia es el resultado de las fuerzas espirituales de la humanidad. Es el pensamiento humano o la conciencia lo que construye el devenir histórico, es en el lenguaje hegeliano, la expresión del espíritu. Por eso, en la *Ideología alemana*, Marx abordará el problema del pensamiento humano y la ideología, ascendiendo de la tierra al cielo y no descendiendo del cielo a la tierra como él mismo se refiere de la filosofía alemana.³⁸

El cambio de enfoque de la filosofía marxista con respecto al idealismo parte de la idea que... [“No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”³⁹] Es decir todo estudio debe partir del hombre concreto que actúa en un proceso de la vida real donde los reflejos ideológicos son el resultado o el eco de ese mismo proceso. Sin embargo, es necesario resaltar que por vida, Marx no entiende las actividades características de un sistema fisiológico, más bien entiende las condiciones económicas y sociales que configuran su dimensión humana, que pueden cambiar incluso, hasta el diseño de su propia fisonomía. Esta idea puede relacionarse de alguna manera a la de Dilthey, quien pensaba la vida como la totalidad de la experiencia humana, lo cual desarrollaré más adelante.

A partir de este fundamento Marx concluyó que la historia de los individuos se construye según sus condiciones materiales de producción.

Pero Marx, también pone distancia del materialismo mecanicista o burgués, como él mismo le llama. Este tipo de materialismo, propio de los naturalistas del siglo XVII queda también en un nivel de simple abstracción al dejar de lado los procesos históricos, la dimensión social del hombre. Esto se verá más claramente en sus tesis sobre Feuerbach que veremos en el apartado sobre la praxis.

El materialismo histórico de Marx, al cual denominó “método dialéctico”, buscará precisamente la relación dialéctica entre el naturalismo y el humanismo, pues, si bien el hombre parte de la naturaleza, al transformarla se

³⁸ Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, p 26.

³⁹ *Ibidem*.

transforma a él mismo. Por eso, la historia es fundamentalmente historia humana. Veamos pues, que entiende Marx por humano en su concepción de hombre.

1.3.2. La concepción marxista del hombre.

La concepción del hombre que Marx desarrolló para entender la historia y la sociedad, está íntimamente relacionada con el pensamiento de Hegel sobre la esencia y la existencia. Para este último autor esencia y existencia se encuentran vinculadas... [“En el proceso de la existencia, se realiza la esencia y, al mismo tiempo, existir significa una vuelta a la esencia.”⁴⁰] El hombre tiene que destruir su idea de mundo como objeto ajeno a él, al acabar con esta objetividad se reconoce a él mismo en su propia vida, reconoce el mundo como algo cercano. Por eso para Hegel conocer el mundo significa apropiárselo, y esto sólo mediante la acción, pues a partir de ella tratará de poner en practica lo que es esencialmente. El hombre vuelve constantemente a sí mismo a partir de las cosas y este movimiento constituye su esencia. Busca, pues, la identidad a través del cambio, de esta manera su esencia es tanto histórica como ontológica. Tanto para Hegel, como para Spinoza y el poeta Goethe⁴¹ las cosas tienen potencialidades esenciales que sólo se pueden realizar en el proceso que establece su existencia. Es decir, la esencia de las cosas son potencialidades que se llevan al acto, que se actualizan.

Marx también parte de la concepción del hombre como ser productivo para adentrarse a la esencia de lo humano. Esencia, no entendida como algo permanente y sin cambio, sino como esa plasticidad que se forma y se transforma a partir de su trabajo.

El hombre se distingue de los animales a partir del momento en que empieza a producir sus medios de vida, paso que se haya condicionado por su

⁴⁰ Erich Fromm, *Marx y su concepto de hombre*, p38

⁴¹ Dice Goethe en su Fausto, “Sólo cuando es productivamente activo, puede el hombre encontrar un sentido a su vida y, así goza la vida, no está aferrándose a ella codiciosamente. Ha renunciado a la codicia de tener y se realiza siendo; está colmado porque está vacío; es mucho porque tiene poco.” *Op.Cit.* p 40.

organización corpórea, por su propia vinculación directa con la naturaleza. Marx comenta sobre esta relación entre hombre y naturaleza que:

La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con la cual ha de manifestarse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza⁴²

Coincidiendo nuevamente con Spinoza y Hegel, Marx no reconoce dualidad entre el hombre y la naturaleza. Sin embargo plantea que el hombre como parte de la naturaleza debe también distinguirse de ella para reconocerse a si mismo por medio del trabajo. Pero, ¿qué entiende Marx por trabajo y cómo se articula con la historia del hombre? Para contestar esta pregunta es necesario en primer lugar hacer una distinción entre trabajo creativo y trabajo enajenado.

1.3.3. Trabajo creativo y trabajo enajenado.

Es en los *Manuscritos económicos filosóficos*, donde Marx reconoce por primera vez que el intercambio orgánico entre hombre y naturaleza sucede mediante el trabajo, en una dialéctica entre objeto y sujeto, donde ambos polos se mediatizan sin ser absorbidos por esa mediatización.

Marx, como ya se ha señalado, parte de la idea del hombre como ser natural, sin embargo, mediante el trabajo humano el hombre transforma a la naturaleza y le da forma, de esta manera el mismo sujeto se transforma, pero en esta transformación humaniza la naturaleza, le imprime su propia forma, la forma que él mismo ha determinado. Dice Marx... [“A la humanización de la naturaleza realizada por la apropiación activa, corresponde una modificación del sujeto, quien solamente por este proceso de confrontación con la naturaleza desarrolla sus cualidades humanas”.⁴³]

⁴² Carlos Marx y Federico Engels, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p 73.

⁴³ *Ibíd.* p 83

Esta actividad humana se vuelve histórica en la medida que el producto del trabajo y la transformación humana pasa de generación en generación. Toda actividad está preformada en la forma y el contenido gracias al trabajo conjunto de la humanidad histórica. Así, la actividad de un individuo esta dada como producto social y su existencia también es social. Es decir, el trabajo también se vuelve socialmente determinado, está anclado en su propia dimensión histórica. Es aquí donde Marx distingue dos tipos de trabajo; el creativo y el enajenado. Para el autor, lo que comienza siendo una forma natural de apropiación de la naturaleza y de reconocimiento del yo, un trabajo creativo, poco a poco va convirtiéndose en algo extraño o ajeno que a medida que más se realiza, menos se reconoce, el trabajo enajenado.

Marx reconoce que la apropiación activa de la naturaleza, hecha por el hombre, históricamente se ha dado como forma extrañada (pues a causa de la dominación el hombre ha sometido el producto de su trabajo a otro hombre, ese producto se le ha vuelto ajeno, extraño a él, no le pertenece) y la unidad de sujeto y objeto se vuelve una identidad disociada e invertida del hombre con la naturaleza.

En esta relación invertida el trabajo se convierte en la forma de animalizar al hombre y el hombre considera el no trabajo como la forma de libertad humana. A medida que el hombre trabaja se despoja de su dimensión humana y mientras más crece su nivel de trabajo, el hombre desaparece, e incluso puede llegar a la muerte física por medio de la inanición. Históricamente se ha dado una repulsión por el trabajo y en las sociedades capitalistas este rechazo se vuelve profundo. Por eso dice Marx:

De esta forma, el hombre (el obrero) sólo se siente como un ser libre en sus funciones animales, cuando come, bebe y procrea, máximo cuando habita bajo un techo, mientras que en sus funciones humanas se convierte simplemente en un animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en animal.⁴⁴

⁴⁴ *Ibíd.* p 72

Sin embargo, no sólo existe el trabajo enajenado, la producción del hombre también puede sostenerse del trabajo creativo. Así, el centro de la reflexión marxista estará determinado por... [“Su concepción del hombre como ser práctico u obrero que despliega su actividad transformadora, en el marco de ciertas relaciones dadas, y que se mueve, al producir, entre estos dos polos: la creación y la enajenación.”⁴⁵]

El trabajo creativo fue considerado fundamental para Marx, pues para él sólo mediante este tipo de trabajo el hombre puede realmente desarrollar su existencia y no sólo sobrevivir, el trabajo creativo deberá convertirse en el objetivo de las sociedades futuras que hayan echado por tierra la propiedad privada y que hayan colectivizado los medios de producción.

Marx comenta... [“En el terreno de la nueva sociedad se hace posible el desarrollo de la fuerza humana que constituye la finalidad en sí, el verdadero reino de la libertad. Al abolir la propiedad privada queda eliminado el mayor inconveniente al florecimiento de la creación artística.”⁴⁶] De esta cita es importante resaltar la concepción de arte que constantemente destacará Marx en sus trabajos. El arte no es producto de la inspiración humana, no es el resultado de un estadio superior espiritual del hombre, en realidad es una forma libre y creativa de trabajo. Sánchez Vázquez piensa que las ideas estéticas de Marx son importantes, principalmente por dos razones:

a) Para afirmar que la producción capitalista destruye el principio creador de la actividad práctico-humana en el trabajo humano y el arte.

b) Para poner de manifiesto que la relación estética del hombre con el mundo y la creación artística como forma privilegiada de ella, responde a la necesidad humana de objetivarse, exteriorizarse o afirmarse en una materia dada como ser humano... [“La primera necesidad del hombre es afirmarse como tal; a ella, responde en primer lugar la producción material y a ella sirve también la producción artística.”⁴⁷] El arte es, una forma de

⁴⁵ Adolfo Sánchez Vázquez, *Estética y marxismo*, p 21

⁴⁶ *Ibíd.* p20

⁴⁷ *Ibíd.* p 22

praxis humana que se asemeja al trabajo cuando éste conserva su principio creador. Se sitúa pues como una forma específica de producción. El arte es resultado del trabajo humano. En este sentido Engels comenta en su *Dialéctica de la naturaleza*, que el hombre a podido llegar al arte gracias a sus actividades básicas desempeñadas. Dice:

Veamos pues que la mano no es sólo el órgano de trabajo; es también el producto de él, únicamente por el trabajo, por la adaptación a nuevas y nuevas funciones, por la transmisión hereditaria del perfeccionamiento especial... ha sido como la mano del hombre ha alcanzado ese grado de perfección que le ha hecho capaz de dar vida, como por arte de magia, a los cuadros de Rafael, a las estatuas de Thorwaldsen y a la música de Paganini.⁴⁸

Esta cita de Engels es muy importante porque hace referencia directa a la relación hombre-naturaleza-trabajo, pero también porque nos adentra a la concepción de arte como trabajo creativo. Esta nueva concepción fue recurrente en todo el desarrollo teórico de Marx y Engels, pues para ellos, la vía correcta para el reconocimiento y humanización del hombre fue el trabajo creativo. Pero este tipo de trabajo, como se ha señalado anteriormente, sólo puede desarrollarse en el seno de sociedades libres y socialistas.

Aquí es necesario aclarar que por socialismo Marx no entendió la organización propia de los países del socialismo real, más bien su concepción se desprende de su concepto de hombre. Así, el fin del socialismo es crear formas de producción y de organización en las que el hombre pueda superar la enajenación de su producto, por consiguiente de su trabajo, de las relaciones sociales que se generan a partir de ese trabajo, de sí mismo y de la naturaleza. Por eso afirma... [“En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material.”⁴⁹] Sólo actuando conforme a la naturaleza del hombre, el trabajo enajenado puede tornar a trabajo creativo, y cumplir de manera racional las verdaderas necesidades humanas. Estas

⁴⁸ Engels Federico, *Dialéctica de la naturaleza*, p 143.

⁴⁹ Erich Fromm, *Op.Cit.* p 69

necesidades son aquellas cuya satisfacción realiza y da existencia al ser humano. De nuevo aquí regresamos a la relación esencia y existencia, dicha anteriormente de Hegel y Spinoza. La esencia es una potencialidad que se encuentra inmersa en la naturaleza del hombre, pero para poder actualizarla el hombre necesita existir, encontrar en la historia aquello que lo constituye como humano. ¿Y qué constituye como humano al hombre?, ¿cuál es su esencia específica?, una respuesta tentativa, y a partir de todo el desarrollo que aquí se ha hecho del autor, es que no existe una esencia fija, lo permanente del hombre es su actividad. El hombre es su propio movimiento, sus acciones, su praxis, que no debe ser reducida a la simple práctica, la praxis es, para decirlo de alguna manera, la unión de la teoría y la práctica, es el principio de conocimiento y de apropiación del mundo. Marx antepone la idea de la praxis sobre la concepción idealista del conocimiento, como captación de la realidad por medio del pensamiento, que manejaba el idealismo alemán y también la antepone al sensualismo, que piensa el conocimiento como capacidad de conocer mediante los sentidos la realidad o los objetos, tal como lo manejaba Feuerbach. Estas dos ideas en el fondo afirman una distancia entre el sujeto y el objeto observado. En el idealismo la forma de llegar al objeto es mediante el pensamiento. En el materialismo de Feuerbach la forma de llegar al objeto es mediante la contemplación sensible. Para Marx, el conocimiento se construye a partir de la actividad práctica del ser humano, es mediante el trabajo como el hombre edifica su realidad. Por eso dice, a propósito de Feuerbach:

La falla fundamental sobre todo materialismo procedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto o de la contemplación, no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva.⁵⁰

⁵⁰ Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, p 666

Marx mostró un rechazo explícito a todo pensamiento que se encuentre aislado de la praxis, pues para él, no existe un pensamiento puro, es siempre un instrumento de su actividad. Dice:

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento –aislado de la práctica- es un problema puramente escolástico.⁵¹

La esencia de lo humano es la vida social puesta en práctica, por tanto, la historia del hombre, el sentido de lo histórico, se encuentra enraizado en los cambios de la actividad humana.

⁵¹ *Ibídem.*

CAPÍTULO II.

NACIMIENTO Y CARACTERIZACIÓN DE LA HISTORIA COMO CIENCIA DEL ESPÍRITU.

Se ha mencionado en el capítulo I, que las ciencias del espíritu tienen su nacimiento formal en el siglo XIX. Al respecto comenta Gadamer que el término ciencia del espíritu es construido bajo los modelos de las ciencias naturales, incluso con la resonancia idealista que conlleva la palabra espíritu.¹

Sin embargo, las ciencias del espíritu no sólo se alimentaron de los modelos de las ciencias naturales. Es necesario señalar la importancia que tuvo el historicismo para la construcción de la historia como una disciplina autónoma con sus propios métodos y formas de conocimiento. Las propuestas del historicismo nacen con los fundamentos de la Escuela histórica, principalmente con los de Droysen y Dilthey. El mayor mérito de Droysen fue relacionar la ciencia histórica con la larga tradición hermenéutica que se desarrolló con mayor profundidad a partir del siglo de la reforma. El de Dilthey consistió en proponer una teoría sistemática de las ciencias del espíritu, la cual propuso como crítica de la razón histórica, tal como Kant había construido su crítica de la razón pura. En esta construcción Dilthey reconoce la importancia de la reflexión filosófica para la teoría de la historia, a diferencia de los primeros teóricos de la Escuela histórica que niegan la necesidad filosófica para la metodología histórica. Tanto Droysen, como Dilthey, tomaron como autor fundamental a Hegel, y continuaron una tradición que integra comprensión hermenéutica y teoría de la historia.

En el presente capítulo se hará una valoración histórica del desarrollo del concepto de comprensión hermenéutica. También se verá como este concepto

¹ Gadamer, *Op.Cit.* p 31.

fue retomado por las ciencias del espíritu, para la construcción de una metodología que pudiera separarse de los métodos tradicionales de las ciencias naturales.

2.1. Génesis y desarrollo de la comprensión hermenéutica.

La palabra hermenéutica proviene del verbo griego “hermeneuein” que es traducido como interpretación. Este término está relacionado con Hermes, que en la mitología griega es el dios mensajero de pies alados, que tiene la tarea de traducir los mensajes divinos a comprensión humana. Por eso se le atribuye a este personaje el descubrimiento del lenguaje y la escritura, herramientas que confieren significado a las cosas.

En su acepción antigua la hermenéutica fue considerada en tres sentidos: como recitación, como explicación puesta más en el sentido de elucidación y como traducción.²

En el primer sentido, la interpretación se entiende como palabra dicha en su expresión oral. Así como Hermes es el vehículo de los mensajes divinos, el poeta interpreta las epopeyas, tragedias y poemas líricos en su recitación, aportando su propio entendimiento y comprensión.

Richard Palmer, en su texto citado, comenta que las grandes obras del lenguaje de la antigüedad se han hecho para ser recitadas y escuchadas. En este sentido todo el lenguaje escrito requiere ser transformado a su forma hablada, meta final de cualquier texto. Por eso el quehacer del orador es también un trabajo de interpretación constante y actualidad de un escrito.

El segundo sentido de la hermenéutica antigua, la explicación, enfatiza el aspecto discursivo de la comprensión. Es la primera operación que realiza el intelecto cuando formula una verdad sobre algo. Así... [“Los mensajes crípticos del oráculo de Delfos no interpretaban un texto que existiese previamente, sino

² Richard E. Palmer, *¿Que es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, p 30.

que eran <<interpretaciones>> de una situación.”³] La interpretación como explicación es en sí la enunciación, o en sentido kantiano, la primera condición de conocimiento.

El tercer o último sentido de la interpretación es el de la traducción, que es el proceso interpretativo más básico que consiste en hacer comprender dos mundos distintos. La tarea de la traducción consiste en convertir aquello cuyo significado es extraño, desconocido u oscuro en algo conocido y entendible.

Al entender la interpretación como traducción se recupera uno de los sentidos más importantes de la hermenéutica contemporánea; el proceso de la comprensión en la cual existe una relación simultánea entre el “yo” que comprende y el “tú” que es comprendido.

Para algunos autores como Alfred Schütz,⁴ la comprensión es el principio de posibilidad de toda intersubjetividad, pues ésta se da a partir de la interpretación personal acerca del otro, pero alcanza su plenitud y verdadero sentido cuando se transforma en comprensión común. Según este autor, se puede alcanzar la intersubjetividad cuando nos adentramos y volvemos comunes nuestros distintos planos significativos de la realidad. Es decir, cuando existe un esfuerzo por comprender al otro en su propio sistema de significación, desde el propio parámetro interpretativo.

Claro que desde la perspectiva de la reflexión fenomenológica, donde podemos situar a Heidegger y Gadamer, la comprensión está un paso delante de la intersubjetividad, pues precisamente el acto de comprender es la posibilidad de romper lo subjetivo del yo, y con mayor razón lo intersubjetivo del yo y el tú. Esto lo veremos con mayor detenimiento en el capítulo III, cuando se hable de las oposiciones entre Husserl y Heidegger.

³ *Ibid.* p38.

⁴ En su *construcción significativa del mundo social*, (trad. Prieto, J, Paidós, España 1993.) Schütz plantea que el “yo” interpreta al mundo a partir de actos reflexivos que surgen de su experiencia cotidiana y va formando una conciencia significativa del entorno. Lo que el “yo” significa, lo proyecta en diferentes direcciones, dando un sentido de la totalidad a su existencia. La conciencia significativa no sólo es reflejo de la experiencia cotidiana, es también la estructura donde se proyectan esas experiencias. A esa estructura se le puede llamar plano significativo de la realidad.

Estos tres sentidos básicos de la interpretación, han sido retomados por la hermenéutica desde la edad media hasta la época contemporánea. Así, la teoría de la interpretación ha ensanchado sus horizontes con los aportes de una gran gama de autores de diferentes corrientes y escuelas teóricas.

Para seguir la división esquemática de Richard Palmer, acerca de los distintos sentidos de la interpretación, retomaré sus seis definiciones modernas de hermenéutica, como: (1) Exégesis bíblica; (2) Proceder filológico general; (3) ciencia de toda comprensión lingüística; (4) base metodológica de las ciencias del espíritu; (5) fenomenología de la existencia y comprensión existencial; y (6) sistemas de interpretación rememorativos e iconoclastas para descifrar el significado de mitos y símbolos.

La interpretación bíblica se instauro para la autodefensa reformista de la Biblia contra de los ataques de teólogos tridentinos; la hermenéutica filológica apareció como instrumental de los humanistas por redescubrir la literatura clásica. En estos dos ámbitos la hermenéutica intenta... [“poner al descubierto el sentido original de los textos a través de un procedimiento de corrección casi artesana.”⁵]

La hermenéutica reformista teológica encabezada por Lutero, buscó el *sensus literalis* o el sentido inequívoco de las escrituras. Lutero piensa que no se debe abusar del método alegórico, pues la intención alegórica está dada por la misma Escritura, por ejemplo es correcto aplicarlo cuando se trata de parábolas.

El sentido literal de la sagrada Escritura se entiende haciendo una comprensión en conjunto y en lo individual de los textos. Lutero retoma la idea de la retórica antigua que compara el discurso con el cuerpo orgánico, con la relación entre la cabeza y los miembros. Así el principio fundamental y general de la hermenéutica consiste en que en un texto... [“...sus aspectos individuales

⁵ Gadamer, *Op.Cit.* p 226.

deben entenderse a partir del contexto, del conjunto, y a partir del sentido unitario hacia el que está orientado éste, el *scopus*^{6]}

Al respecto Gadamer afirma que la teología de la reforma sigue inmersa en patrones dogmáticos, pues considera la Biblia como unidad y no como el conjunto de textos con diferentes autores, objetivos y contextos. Dice Dilthey que la hermenéutica tuvo que empezar a sacudirse del dogmatismo y alcanzar así un organon histórico. En el siglo XVIII, Semler quebrantó la unidad del canon neo-testamentario y propuso comprender cada escrito en su carácter local. Michaelis, en el mismo siglo, aplicó por primera vez una visión histórica unitaria del lenguaje. Así, comenta Dilthey, se liberó la interpretación con respecto al dogma y se fundó la escuela histórico-gramatical.⁷

Sin embargo, son los aportes de Schleiermacher los que crean la posibilidad de una ciencia lingüística basada en la interpretación. Gadamer considera que la hermenéutica anterior vislumbraba el problema de la comprensión con un mero carácter de preceptiva, mientras que Schleiermacher entenderá la comprensión como un problema en sí mismo. Para sus precedentes la hermenéutica está determinada por el contenido de lo que se trataba de comprender⁸. Schleiermacher no busca una unidad en el contenido sino una unidad en el procedimiento. Es decir... [“El esfuerzo de la comprensión tiene lugar cada vez que por una u otra razón no existe una comprensión inmediata, esto es, cada vez que hay que contar con la posibilidad de un malentendido.”^{9]}

La hermenéutica universal de Schleiermacher se basó en dos fundamentos: que la experiencia de lo ajeno y la posibilidad de malentendido son universales. Así la hermenéutica será un camino para acercar esta lejanía y superar los malos entendidos. La comprensión como hermenéutica se convierte en tarea cuando la vía natural del tú y el yo de referirse a la misma cosa experimenta alguna distorsión. Así, el verdadero problema de la comprensión aparece

⁶ *Ibid.* p 227.

⁷ Dilthey, *Op.Cit.* p 330.

⁸ Ast propone como objetivo de una hermenéutica universal <<el lograr la unidad de la vida griega y cristiana>>buscar pues el contenido de la tradición. Verdad y método p 231.

⁹ Gadamer, *Op.Cit.* p 231.

cuando existe el esfuerzo por comprender un contenido y se plantea la pregunta reflexiva de cómo ha llegado el otro a su opinión.¹⁰

De esta manera la hermenéutica pasa de ser un simple método para aclarar textos a una praxis que intentará acabar con el mal entendido entre dos conciencias. Por eso se considerará la hermenéutica como el arte de evitar el malentendido. El problema de la comprensión no tiene que ver con una valoración de los contenidos ni con una búsqueda de la verdad en el sentido de la ciencia, no busca la literalidad de las palabras y su sentido objetivo, busca más bien la individualidad del hablante o el autor, la génesis misma de las ideas.

Con estos planteamientos Schleiermacher coloca frente a la interpretación gramatical la psicológica, esta última a sido determinante para las diferentes teorías del siglo XIX, como veremos más adelante en la teoría de historia de Dilthey.

Al tomar en consideración la interpretación psicológica Schleiermacher plantea que la comprensión es una reproducción referida a la producción original, una reconstrucción que parte del momento vivo de la concepción, de la decisión primera o germinal de la elaboración del texto. Al comprender un pensamiento no objetivo sino individual se deben de tomar en consideración la libertad, la expresión, la libre exteriorización de una esencia. Para el autor el acto de hablar es un arte y como la comprensión es la inversión de un acto de hablar o la reconstrucción de una construcción, es también un acto artístico.

El pensamiento artístico que reúne el arte de la poesía y el arte de hablar en el cual no se contempla un producto sino una forma de comportamiento, rompe la forma tradicional de interpretación, pues ésta no puede basarse en reglas fijas que sigan parámetros establecidos como podría suceder en una producción mecánica. Cuando se trata de un rendimiento individual del genio creador en el sentido más auténtico, ya no puede utilizarse una reconstrucción por reglas.

¹⁰ *Ibid.* p 233

Pues, comenta Schleiermacher... [“El genio mismo es el que forma los patrones y hace las reglas: crea formas nuevas del uso lingüístico, de la composición literaria, etc.”¹¹] Y así, de la misma manera... [“Por el lado de la hermenéutica a esta producción genial le corresponde la necesidad de la adivinación, del acertar inmediato que en última instancia presupone una especie de congenialidad”¹²]

Esta congenialidad sólo es posible con la vinculación previa de todas las individuales. Pues el individuo es una manifestación del vivir total, cada uno lleva en sí un mínimo algo de los demás y esto estimula la adivinación por comparación consigo mismo. Este se volvió el fundamento central de toda la comprensión hermenéutica del siglo XIX. El método del comprender tendrá presente tanto lo común- por comparación- como lo peculiar – por adivinación- esto es, habrá de ser tanto comparativo como adivinatorio.

Al considerar los textos como productos de las individualidades. Dice Schleiermacher que la comprensión se pondrá la tarea de superar una distancia en el tiempo, a lo que le llama “equiparación con el lector original”. El término equiparación significa poner al descubierto el texto como manifestación vital genuina del autor. Se busca develar no la oscuridad de la historia sino la oscuridad del tú que ha quedado impreso en el texto.

En este sentido la metodología comprensiva se entenderá como un movimiento circular, ya que nada de lo que se intenta interpretar puede ser comprendido de una sola vez. En el arte de la interpretación la reproducción siempre es distinta a la producción, se trata, en palabras de Gadamer, de... [“comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido”¹³] El acto de comprensión es, ante todo, la realización reconstructiva de una producción.

¹¹ *Ibid.* p 243.

¹² *Ibid.* p 243.

¹³ *Ibid.*, p 246.

La hermenéutica considerada como base metodológica de las ciencias del espíritu se verá ampliamente en el siguiente apartado. De la misma manera se profundizará la temática de la hermenéutica fenomenológica de Heidegger y Gadamer en el siguiente capítulo. Así pues, sólo resta mencionar el último sentido de la hermenéutica, que por razones metodológicas no retomaremos en esta investigación, pero que es importante tocarla de manera muy general.

Este último sentido de la hermenéutica, busca las reglas que exigen la interpretación de un texto determinado o incluso de un conjunto de signos que pueden ser considerados como un texto. En esta tendencia la interpretación se entenderá como desmitologización (Paul Ricoeur, Bultmann) y como desmistificación del símbolo (Marx, Nietzsche, Freud) Richard Palmer, considera que desmitologizar es buscar el sentido oculto del símbolo, para profundizar a las realidades sagradas de los pueblos. En cambio la desmitificación pretende destruir el símbolo como representación de una realidad falsa. La búsqueda de la desmitificación de los textos es también conocida como hermenéutica de la sospecha. En esta tendencia también se puede situar la propuesta de deconstrucción de Derrida.

2.2. La importancia de la Escuela histórica en la construcción de la comprensión histórica.

Las discusiones enmarcadas en el siglo XVIII por la filosofía de la historia y los postulados de la hermenéutica romántica fueron retomadas y reelaboradas en el siglo XIX por la propia historiografía.

La ciencia histórica de este siglo trató de emanciparse del idealismo, apelando a los conceptos de ciencia e historia. Sus lemas fueron ciencia en lugar de sistema filosófico y ciencia histórica en lugar de filosofía de la historia.¹⁴ En Alemania la ciencia histórica encabezó la batalla contra el idealismo y llevo a cabo una revisión de su propio concepto de ciencia. La nueva ciencia histórica se transformó en la oposición científica al idealismo, y además se constituyó en

¹⁴ Schnädelbach, Hebert, *Filosofía en Alemania 1831-1933*, p 48

la primera fuerza cultural, al asumir el papel tradicionalmente reservado a la filosofía.

De este movimiento surge el historicismo, el cual se construyó en tres fases, cada una en su propia lógica, pero interrelacionadas entre sí. La primera fase del historicismo hace referencia al positivismo práctico de las ciencias del espíritu que consiste en un acopio de materiales y hechos al margen de cualquier estratificación o jerarquización de los mismos, y que aún así, busca la objetividad científica. El historicismo de la segunda fase, hace referencia a la justificación teórica del primer historicismo. El término tiene sentido de relativismo histórico, rechaza cualquier pretensión de validez absoluta, sea esta científica, normativa o estética. La cultura representa la única vía de aproximación científica a la historia. Aquí se da una visión de la historia como exposición no valorativa de los hechos.

Este historicismo en crisis plantea un sentido más comprensivo del mundo y deviene a la tercera fase del historicismo que consiste en observar, entender y explicar la totalidad de los fenómenos culturales desde su historicidad. Aquí el ámbito de la vida humana es producto de la acción del hombre y no permite considerar la historia como un mero desarrollo natural.¹⁵

Esta forma de historicismo, considerada como tradición histórica, comienza desde la Escuela romántica, es seguida por Hamann, Herder, Schlegel. También se sitúan los teóricos jurídicos de la Escuela histórica, Von Savigny, y los teóricos de la Escuela Tübingen, pero tiene su auge en lo que más tarde se conoció como ciencias del espíritu, expresión generalizada por Dilthey.

En el mismo sentido que Gadamer¹⁶, Schnädelbach considera que el planteamiento histórico y culturalista estuvo siempre presente en la filosofía ilustrada a lo largo del siglo XVIII, e incluso señala... [“El Historicismo constituyó una corriente ilustrada, en tanto que se sirvió de argumentos ilustrados contra las posiciones ahistóricas que amenazaban a la Ilustración en

¹⁵ *Ibid.* p 49

¹⁶ Quien piensa que ilustración e historicismo no son sencillamente contrarios, pues el historicismo que surge del romanticismo es la cara opuesta de una misma moneda e incluso el argumento ilustrado llevado a extremos. Verdad y método p 343.

su propio seno.”¹⁷] Claro que estuvo en contra de la idea de que lo histórico es una mera ejemplificación de los rasgos generales del ser, o de leyes como el eterno retorno, el progreso o la decadencia y afirmó los principios de individualidad histórica y desarrollo individual. Pero la idea de historización del hombre es el núcleo mismo de la filosofía ilustrada.

Ya desde finales del siglo XVIII y principalmente en el XIX la historia asumió el nuevo fundamento normativo para la acción y para el pensamiento y <<se vio obligada a aportar lo que ya nadie esperaba de la razón>>. La filosofía práctica y política se transforma poco a poco en historia científica y sociología histórica. Esta influencia de lo científico toca los fundamentos de la nueva metodología científica. Incluso el mismo modelo socialista de Marx y Engels basó sus pretensiones en un carácter científico de la historia y siguiendo la corriente ilustrada.

Los primeros teóricos de la Escuela histórica hacen un deslinde de los postulados de la historia hegeliana. Dice Jacob Burckhard... [“...Ante todo, no pretendemos una filosofía de la historia”¹⁸] con esta frase se muestra como la historia fue ganando terreno a la filosofía. Se interpreta a sí misma como ciencia de la historia y excluye la filosofía histórica. Excluye la idea del sujeto de la historia y busca una auténtica filosofía de la conciencia histórica basados en la categoría de cultura.

El rechazo del principio de subordinación de la filosofía hegeliana, es el núcleo de la crítica de la Escuela Histórica. En este sentido se niega el carácter teleológico del proceso histórico. Además tampoco se acepta la idea de que se puede aprender la dimensión histórica en su completad o totalidad. El conocimiento histórico sólo se puede lograr con cortes transversales practicados en todas las direcciones posibles. El establecimiento de alguna relación entre individualidades históricas se desprende de la observación de la historia y no de leyes previamente establecidas.

¹⁷ Schnädelbach, Op.Cit. p 53

¹⁸ *Ibid.* p 56

Sin embargo la misma Escuela tuvo que retomar a Hegel para fundamentar una nueva concepción de la Historia Universal. Droysen fue discípulo de Hegel y se encargó de introducir, a contrapelo de historiadores contemporáneos suyos, algunos fundamentos del hegelianismo. Porque, después de todo, entre Hegel y la Escuela histórica existieron similitudes. Tanto para Hegel, como para la Escuela histórica, el término espíritu es importante para abordar el problema histórico, pues es considerado como un terreno de la realidad que no es natural en esencia, sino que depende de la libertad, de la acción consciente y de la individualidad creadora, y por eso mismo es inteligible para los individuos. Para ambos el sujeto cognoscente forma parte del objeto de su estudio.

Sin embargo la Escuela se distingue de la teoría hegeliana por el rechazo de la construcción apriorística de la historia, porque se reduce lo individual a lo general y al buscar una explicación absoluta se aniquila la libertad. La conciencia histórica es finita y no absoluta, sólo se puede acercar a ella con pasos finitos.

Las totalidades históricas estarán descritas en adelante como metáforas biológicas, estructuras vivas u organismos... ["De ellas se desprende que no existe otra posibilidad racional de entender la historia más que como vida en sí misma."¹⁹]

Otra forma que usó la Escuela histórica para fundamentar su Historia Universal es el esquema hermenéutico del todo y sus partes. Afirma Gadamer que el análisis lógico de Dilthey sobre el concepto de nexo histórico representa objetivamente la aplicación del postulado hermenéutico, (donde los detalles de un texto sólo se entienden desde el conjunto y el conjunto sólo desde los detalles) pero proyectado sobre el mundo de la historia. Dice Gadamer en el mismo apartado que... ["No sólo las fuentes llegan a nosotros como textos, sino que la realidad histórica misma es un texto que pide ser comprendido".²⁰]

¹⁹ *Ibid.* p 63

²⁰ Gadamer, *Op.Cit.* p 254

Por eso los trabajos históricos de las ciencias del espíritu consideraron como método la comprensión hermenéutica. En este apartado, expondré brevemente la aplicación del método comprensivo en Droysen y Dilthey.

2.2.1. La comprensión hermenéutica en Droysen.

Droysen consideró que las ciencias del espíritu. Comparten con las ciencias naturales el método empírico. Sin embargo, la consideración empírica debe manejarse de forma diferente. Pues el material de la historia no tiene una existencia externa y de acuerdo a la realidad, su ser ha pasado, queda sólo como recuerdo y representación de nuestro espíritu, tiene vida solamente allí y a partir de allí opera y coopera constantemente.²¹

El autor entiende por empírica la percepción sensible, el mundo de las sensaciones. Plantea que no es el mundo de los fenómenos el que nos da los signos, sino que la naturaleza hace los efectos sobre nuestros sentidos. El espíritu percibe los movimientos de fuera según variadas modalidades de las que destacan la sucesión temporal y la proximidad espacial. Estas modalidades no se encuentran en el mundo exterior sino en nuestro interior. Comenta al respecto que... [“Espacio y tiempo se relacionan como la permanencia y lo incesante, como la tranquilidad y la urgencia, como la medida y lo desmesurado, como la materia y la fuerza.”²²] El espacio obstaculiza el tiempo y el tiempo trasciende el espacio. De esta manera nuestro conocimiento se encuentra en una duplicidad al mismo tiempo sensitivo y espiritual, móvil y recogido en su ser. En un constante juego que podemos relacionar con la identidad de permanencia y cambio que construye Paul Ricoeur en su narrativa.

El hombre se caracteriza por la conciencia de un sí mismo. En lo humano resalta el individuo dotado de propio valor, interés individual y esencial en su línea de desarrollo. El hombre es creador y recreador de un espíritu humano. Somos pues esencia espiritual y sensorial. El conocimiento de nosotros puede

²¹Johann Droysen Gustav, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, p8.

²² *Ibid.* p 12.

inclinarse en alguno de estos dos torrentes, puede ser empírico o especulativo, puede ser estudiado en su aspecto externo o interno. Pero esto no quiere decir que el hombre se encuentre fragmentado en dos entidades, sino que, como señala Droysen... [“Encontrándose en medio del mundo de los fenómenos, el yo pensante puede aprehenderse y conocerse solamente en cuanto mantiene y desarrolla su contraposición con el mundo exterior, con el no-yo.”²³]

Tanto en el espacio y en el tiempo, que son categorías según las cuales descomponemos y ordenamos la suma de los fenómenos, se encuentran contenidos los aspectos naturales y espirituales. Pero ambos son diferencialmente contrapuestos. Para la vida individual de los animales y las plantas, sólo se comprenden los períodos que se repiten en la naturaleza y se formulan leyes químicas y físicas sobre ella. En los fenómenos de esta serie comprendemos solamente lo permanente, lo material. En los otros fenómenos, los sociales, se busca lo que se modifica en lo permanente, lo que cambia en lo igual. Vemos en estos fenómenos un constante devenir de nuevas formaciones individuales. Así... [“Cada formación nueva no es meramente diferente a la anterior, sino que parte de la anterior y está condicionada por ella, de modo que ella supone las anteriores y las tiene idealmente en sí, continuándolas y en la continuación, anticipando ya la subsiguiente configuración.”²⁴] Esto es lo que Droysen considera historia; la totalidad de los fenómenos del devenir y del progresar. Sólo el mundo humano tiene esta marca del desarrollo progresivo de la continuidad que crece en sí.

Aquí podemos ver la notable influencia de Hegel en los fundamentos de Droysen, cada formación puede ser considerada también como un momento del espíritu concebido por Hegel en su *Fenomenología*, como ya se vio en el capítulo I.

Dentro de los fenómenos sociales ya no opera la mecánica de los átomos sino la voluntad que surge del yo y que es determinada por él, junto con la voluntad cooperante de muchos en comunidad. En el espíritu de familia, la comunidad,

²³ *Ibid.* p 14

²⁴ *Ibid.* p 16

un pueblo interviene un yo común que se comporta de manera análoga al individuo. (Estos fundamentos también los encontraremos en Dilthey, como se verá más adelante.) Por eso el mundo humano es un mundo moral y lo esencial de éste es la voluntad y el querer, que es individual y libre, y siempre tiende a la perfección. El movimiento de este mundo moral es la historia. El hombre parte de lo natural, pero como afirma Hegel, recrea totalmente lo dado.

Este recrear es parte de una continuidad y un haber común que cada uno de nosotros tiene. Cada individuo es un resultado histórico, pues nace en lo ya formado, en las realidades históricas de su pueblo, de su lenguaje, de su religión, de su Estado.

El niño se mueve primero en el rico contenido del presente, que es la suma de experiencias vitales históricas. Desde que aprende su primera palabra ya se encuentra inmerso en toda la red de vivencias históricas. Así... [“El mundo humano es de naturaleza absolutamente histórica y en esto se diferencia específicamente del mundo natural.”²⁵]

A la par de considerar el devenir histórico Droysen plantea su método en Historia. Explica que fue ya muy tarde cuando se comenzó a pensar en que la historia tenía que tener un propio método. Puesto que la historia sólo se ha considerado como narración de los hechos pasados. La historia siempre estuvo relacionada con la teología y la filosofía y cuando ésta se logro liberar de su yugo en el siglo XVIII, aparecieron las ciencias naturales para apropiarse de ella y dirigirla.

Droysen sigue el compromiso teórico de la Escuela histórica y propone un método en el cual resaltarán por su importancia: el material que existe para la empirie histórica, el procedimiento mediante el cual obtenemos resultados a partir de este material histórico, los resultados logrados por este medio y su relación con los hechos sobre los que buscamos ilustración.

²⁵*Ibid.* p 21.

También es importante señalar que para el autor el historiador no debe buscar el pasado en el tiempo que ya no existe, sino que debe buscar en el presente. La ciencia de la historia... [“se basa en el hecho de que nosotros no construimos los pasados a partir de los materiales existentes, sino que fundamentamos nuestras representaciones en ellos, las corregimos y las ampliamos mediante un procedimiento metódico que se desarrolla a partir de este primer principio.”²⁶]

La ciencia histórica no es la historia, sino la investigación historiográfica. El material de la historia no es la totalidad de la dimensión histórica sino sólo el material de nuestra propia investigación, que consideramos de un momento que aún no ha pasado.

El segundo principio fundamental de la historiografía es la comprensión como procedimiento de investigación. Dice Droysen que el Yo singular, que se encuentra recogido en su cuerpo tiene también la característica de percibir los fenómenos exteriores, de salir de su soledad y entrar en el mundo exterior. De esta manera el yo congenia con otras expresiones análogas que lo suscitan y excitan, puesto que se relaciona con ellas. El hombre no puede comprender a los animales ni a las plantas pero sí a los otros hombres. Sólo en el ser humano se reúne en una totalidad la suma de las sensaciones. En el lenguaje emerge esta totalidad. Porque nuestro lenguaje es pensar y sólo el pensar hace hablar. Pero sobre todo en el lenguaje tiene el hombre la posibilidad de salir de su ser cerrado en sí mismo, de su soledad.

De esta manera no hay nada que haya construido el espíritu humano que no pueda ser comprendido, por medio de la congenialidad. Este es el punto central de la dimensión histórica. Dice Droysen que no podemos comprender las especulaciones teológicas ni metafísicas, como tampoco a la naturaleza, pero sí podemos comprender al hombre en su dimensión histórica. Por eso nuestro comprender histórico es el mismo con el que nos entendemos con quien nos habla, en el sentido de un yo y un tu concreto.

²⁶ *Ibid.* p 27.

Lo singular se comprende en la totalidad, de donde emerge, y la totalidad se comprende en esta singularidad en la que se expresa. Droysen, antecediendo a Heidegger, considera el comprender como una estructura inmediata de conocimiento que antecede cualquier conocimiento científico. Dice... [“El comprender es el conocer más perfecto que nos es humanamente posible. Por eso se realiza inmediata, súbitamente, sin que tengamos conciencia del mecanismo lógico que allí funciona.”²⁷] También comenta que el comprender es el acto más humano del ser humano y la verdadera cualidad moral de la humanidad.

Dentro del tercer principio Droysen trata sobre el género de los conocimientos logrados y su carácter científico. Afirma que la reconstrucción del pasado no se hace por el pasado mismo pues esto sería una fantasía, más bien el pasado se reconstruye para encontrarle un sentido, como aquel oyente que escucha atento a un hablante. La tarea del historiador consiste en comprender los recuerdos y tradiciones, los restos y monumentos de un pasado. Dice Droysen que no se trata de constatar los pasados ni objetivamente ni en la plena amplitud de su presente de entonces, sino de ampliar nuestra propia representación del pasado que es estrecha, parcial y oscura. No se trata pues, de esbozar imágenes o reproducciones de lo que hace tiempo pasó. Este ejercicio sólo es propio de los poetas y novelistas que además podrán divertirse y divertir a los otros con tales fantasmas históricos. El papel del historiador será enriquecer y alimentar nuestro mundo intelectual con el conocimiento fundado en la continuidad del desarrollo moral humano. Desarrollo que el mismo historiador comparte que lo asume y continúa desde la comprensión de su contexto.

²⁷*Ibid.* p 34

2.2.2. La representación del mundo histórico en Dilthey.

Dilthey representa la figura más importante del historicismo de finales del siglo XIX. Es además un referente fundamental para la teoría de la historia y la comprensión hermenéutica contemporánea. Dilthey reconoció que el mayor mérito de Droysen fue haber introducido la hermenéutica en la teoría de las ciencias del espíritu, pero criticó en él y en la Escuela histórica la falta de fundamentación filosófica.

A partir de estos cuestionamientos buscó construir... [“una variante psicologista del programa kantiano, una aproximación al conocimiento histórico a través del <<análisis de los hechos de la conciencia>> como el aspecto analítico de la <<crítica de la razón histórica>>”²⁸] El objetivo del filósofo fue desarrollar métodos para obtener interpretaciones “objetivamente válidas” de las “expresiones de la vida interna”. Por eso en su trayectoria intelectual fue pasando del psicologuismo a la hermenéutica o interpretación de la vida.²⁹

Uno de los libros más conocidos del autor es *El mundo histórico*, el cuál ya se ha citado con anterioridad, en él plantea que las ciencias del espíritu constituyen una dimensión de conocimiento que trata de ser real, objetivo y profundamente relacionado con las vivencias humanas en el mundo histórico social. A esto Dilthey lo llama nexo cognoscitivo. La investigación sobre el conocimiento que provoca este nexo, es la tarea de las ciencias del espíritu. A diferencia del científicismo de las ciencias naturales Dilthey considera que el mundo histórico humano no se nos presenta en las ciencias del espíritu como la copia de una realidad que se encuentra fuera, en un nivel sólo de exterioridad.

²⁸ Schnädelbach. Op.Cit. p 72.

²⁹ Es importante resaltar que el término vida en particular y la filosofía de la vida en general fue ampliamente trabajado en el XIX por autores como Nietzsche y Bergson, pero ya desde el siglo XVIII se anticipa esta tendencia hacia la filosofía de la vida con autores como Rousseau, Jakobi, Herder, Fichte, Schelling, entre otros. Ver Palmer. Richard E, Op.Cit. p 131.

En las ciencias del espíritu lo que acontece se encuentra inmerso en una trama de valores llena de sentido. El conocimiento tendrá que adentrarse en esta trama mediante la simpatía; reconstruyendo, uniendo, separando. El conocimiento histórico sólo puede partir del proceso vivencial mismo. Por todo esto, Dilthey comenta que... [“El desarrollo de las ciencias del espíritu debe ir acompañado de la conciencia filosófica de cómo de la vivencia de lo acontecido se levanta la conexión intuitivo-conceptual del mundo histórico social humano.”³⁰]

El material a tratar dentro del campo de las ciencias del espíritu está constituido por todos los procesos mentales cuya finalidad consiste en producir un saber válido y objetivo. Dilthey plantea que el punto de partida de la teoría del saber se constituye por dos elementos: la evidencia inherente al proceso mental realizado adecuadamente y otro constituido por el carácter de estar dentro la realidad en la vivencia o de lo dado que vincula a una concepción externa.

El método de este tipo de ciencias consiste en retroceder desde la conexión teleológica encaminada a la obtención de un saber objetivamente necesario. Un investigador de la naturaleza pretende ver lo que es y nada tiene que ver con lo que debe ser. Pero el investigador de las ciencias del espíritu busca la conexión estructural psíquica y en está subyace un carácter teleológico subjetivo inmanente (que se mueve según la búsqueda de fines) Por eso... [“Dentro de la captación de objetos, como actitud psíquica fundamental, se manifiesta este carácter de la vida psíquica según el cual se alberga en su estructura una tendencia hacia un fin”³¹]

Esto se da en dos formas principales de la captación; las vivencias y los objetos exteriores. Cada vivencia de nuestra captación objetiva contiene ya una tendencia a la aprehensión del mundo que se basa en la conexión total de la vida psíquica. En la misma vida psíquica se da una selección en la cual se prefieren o rechazan determinadas representaciones.

³⁰ Dilthey, Op.Cit. 6

³¹ *Ibid.* p 11

La tarea de las ciencias del espíritu consistirá, según Dilthey, en formular una teoría del saber que haga una exposición analítica descriptiva de los procesos dentro de los cuales surge este saber. De esta manera la aproximación al ideal de la teoría del saber depende de que se aprehendan y analicen los hechos y las relaciones entre ellos, contenidos en la desarrollada vida anímica del hombre histórico.

La primera división metodológica para delimitar las ciencias del espíritu fue distinguirlas de las ciencias naturales. Dilthey encuentra que la primera diferencia entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza es muy general, consiste en que las primeras describen, relatan, enjuician y forman conceptos con relación a la realidad del género humano. Es importante resaltar que la división entre mundo humano y mundo natural es sólo momentánea y teórica, pues el género humano participa irremediabilmente de la naturaleza. Las ciencias del espíritu tratarán todo el problema psíquico del hombre y las ciencias naturales el físico.

Las ciencias del espíritu actúan bajo una tendencia orientada a la autognosis y representa la marcha de la comprensión desde fuera hacia dentro. Todas las expresiones de la cultura son parte de la vida misma y en torno a ellas gira la expresión exterior de la historia. Aquí se presentan fines de los que nada sabe la naturaleza, Por eso comenta Dilthey que... [“La voluntad opera un desarrollo, una configuración. Y sólo en este mundo espiritual creador, responsable, que se mueve soberanamente en nosotros, y sólo en él, encuentra la vida su valor, su fin y su significado.”³²]

El hombre se encuentra inmerso en dos realidades: la exterior y la interior. La exterior es la expresión de la naturaleza, la interior es la capacidad de volver al sí mismo, a lo que contemporáneamente se le llama identidad. En este sentido Dilthey coincide con Droysen. También coincide con Droysen con lo que respecta a la comprensión, pues ambos piensan que ésta sólo se da en la dimensión histórica del hombre y no en la natural puesto que su sentido nunca

³² *Ibid.* p 103

se podrá revelar, esto lo plantea en contra de Hegel, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Lotze y sus sucesores. La comprensión juega un papel fundamental en las ciencias del espíritu, pues mediante ellas hay una relación de lo externo con lo interno.

Otra diferencia entre las ciencias del espíritu y las naturales se encuentra en el método porque... [“En un caso se produce un <<objeto espiritual>> en el comprender, en el otro un <<objeto físico>> en el conocer”³³]

Pero la principal diferencia es que únicamente en las ciencias del espíritu se relacionan tres categorías con las cuales se construye el conocimiento y son: experiencia, expresión y comprensión. Explicaré brevemente en que consiste cada una de ellas, según la interpretación de Richard Palmer, en su libro ya citado anteriormente.

Experiencia.

La palabra experiencia es en alemán un cognado del verbo vivir. Es una forma que sugiere la inmediatez de la vida misma en la que nos encontramos. Para Dilthey la experiencia es una unidad de significado que engloba secciones de la vida. Es también la experimentación como tal que antecede cualquier reflexión teórica. Por eso... [“la experiencia existe antes de la separación del sujeto y el objeto, separación que es en sí misma un modelo utilizado por el pensamiento reflexivo.”³⁴] Es importante señalar que considerar a la experiencia como un elemento anterior al pensamiento reflexivo es equipararla con la precomprensión fenomenológica del mundo, la cual es la base de toda comprensión posterior en Heidegger y Gadamer. Recordemos también los tres sentidos antiguos de la hermenéutica, considero que se relaciona el significado de experiencia en Dilthey con el sentido de la hermenéutica como explicación, de la cual hablamos en el primer apartado.

Para Dilthey la experiencia no puede ser estática, pues es una unidad de significado que engloba el pasado y el futuro. En toda experiencia, el pasado y

³³ Dilthey, *Op.Cit.* p 106

³⁴ Palmer, *Op.Cit.* p139.

el futuro forman una unidad estructural con el presente. De esta manera, la experiencia es histórica en el sentido más profundo de la palabra. De aquí Dilthey concluyó que la comprensión también debe de estar en categorías de pensamiento también temporales.³⁵

Expresión.

El término expresión, más concretamente las expresiones de la vida, son para Dilthey las ideas, las leyes, las formas sociales, el propio lenguaje y en sí cualquier cosa que refleje la vida interior del hombre. De hecho, comenta Palmer, que el término expresión se puede traducir como <<objetivación>> de la mente del hombre. En términos contemporáneos podemos relacionar el término expresión con las objetivaciones ideológicas que forman las complejidades sociales. De esta manera las humanidades o ciencias del espíritu deben centrarse en estas expresiones de la vida. En este sentido comenta Dilthey que... [“Todo lo que en el espíritu del hombre se ha objetivado entra en el área de las Geisteswissenschaften. Su circunferencia es tan amplia como la comprensión, y la comprensión tiene como verdadero objeto la objetivación de la vida misma”³⁶]

Entre las expresiones de la vida se encuentran las acciones, las ideas y los propios movimientos de la vida interior.

Comprensión.

Hemos visto pues que las ciencias del espíritu descansan en la relación entre vivencia, expresión y comprensión. Lo que se revela en la vivencia y el comprender es la vida como una conexión que abarca el género humano. La vida entendida como hecho peculiar del mundo humano construye en los individuos referencias vitales que se relacionan directamente con el yo. Por eso, desde la captación más primaria de la realidad comienza a ver una interpretación, pues nada se encuentra separado o ajeno a las afecciones del

³⁵ *Ibid.* p142.

³⁶ *Ibid.* p144.

yo. Por eso plantea Dilthey que... [“No existen hombres ni cosas que sólo sean objeto para mí y que no impliquen pasión o estímulo, meta de un esfuerzo o vinculación de la voluntad, importancia, exigencia de precaución y aproximación íntima o resistencia, distancia o extrañeza.”³⁷] La captación objetiva se presenta sobre el fondo de la vida. De esta manera se fijan valores, se adoptan fines.

Pero dentro de la captación de los objetos no sólo se encuentran las impresiones espontáneas sobre las personas y las cosas. También transcurre el tiempo y en la captación se guardan imágenes del recuerdo. De la comprensión de otras personas surgen recuerdos de sus estados e imágenes existenciales de sus diversas situaciones. Estos recuerdos se hallan asociados con realidades exteriores, acontecimientos, personas. La experiencia vital del individuo se constituye de la generalización de todas estas situaciones. De esta manera el punto de vista individual que es inherente a la experiencia de la vida personal se ratifica y ensancha en <<la experiencia general de la vida>>. Esta experiencia está compuesta por juicios de la vida, juicios de valor, reglas de conducta, determinaciones de fines y de bienes. Es decir la creación de la vida común que afecta a las personas en lo individual y a las comunidades en general.

La experiencia general de la vida es mucho mayor que la personal, porque los puntos de vista individuales se compensan recíprocamente y crece el número de casos que se hallan en la base de las inducciones.

Las determinaciones particulares que se añaden a la captación de la realidad de hombres y cosas que constituyen las referencias vitales son elevadas a reflexión y expresadas en el lenguaje. Se forman juicios de realidad sobre los que descansan las valoraciones que a su vez sirven para la adopción de fines. En la experiencia de la vida los hechos y sus juicios son elevados a saber general por un método que equivale al de la inducción. Así surgen máximas, refranes, valores de la vida en la sabiduría popular que se refleja en la literatura. De esta forma se construye la comunidad. De hecho... [“Toda unidad

³⁷ Dilthey, Op.Cit. p154.

organizada de un estado desarrolla un conocimiento a cerca de sí misma y de las reglas a que se halla vinculada su existencia, así como su situación en el todo.”^{38]} En realidad todo hombre individual se encuentra determinado por el lugar que ocupa en el tiempo, por su situación espacial, por su posición en la cooperación de sus sistemas culturales y de las comunidades.

Todo estudio que toca la relación entre individuos con sus sistemas culturales tendrá que seguir la ilación de la vida y la experiencia de ésta. Para Dilthey, la vida, la experiencia de la vida y las ciencias del espíritu se hallan en una constante conexión interna y en acción recíproca. La historia misma como ciencia es una elaboración conceptual de la vida, de esto surge una pugna de las ciencias del espíritu entre las tendencias de la vida y su meta científica.

Esto porque los teóricos, los constructores de las ciencias del espíritu se hallan en la vida y también quieren influir sobre ella. Afirma Dilthey que estos teóricos... [“Someten a los personajes históricos, y los movimientos de las masas y a las diversas tendencias a su propio juicio y éste se halla condicionado por su individualidad, la nación a la que pertenecen, la época en la que viven.”^{39]}

Pero como toda ciencia exige una validez universal, las del espíritu no pueden basarse sólo en individualidades, tiene que ser universal, crítica y consciente. Dilthey encuentra el principio de la solución a esta problemática en “La comprensión del mundo histórico como nexos efectivos.” La comprensión rompe la limitación de la vivencia individual. Porque ésta ensancha el horizonte de la vida individual y abre la vía que, en las ciencias del espíritu, conduce a lo universal a través de lo común. Ya que se extiende a diversos hombres, a creaciones espirituales y a comunidades. Provoca la identidad de la razón, la simpatía de la vida, la vinculación en obligaciones y derechos, entre otras cosas.

³⁸ *Ibíd.* p 158.

³⁹ *Ibíd.* p 160.

Se ha visto que las verdades científico-espirituales descansan en la vivencia y en la comprensión, pero la comprensión también se amplía con estas verdades construyendo proposiciones generales que surgen de la psicología y del propio contexto social. Por ejemplo Bismarck será entendido por los historiadores como un hombre de acción, según la psicología se buscará entre los hombres de acción sus propias particularidades. Otro grupo de proposiciones establecen los rasgos comunes de los hombres de esta época, Así los grados de seguridad metódica en la comprensión dependen del desarrollo de verdades generales que fundamentan el caso que se estudia. La comprensión se hace completa sólo mediante la relación entre las ciencias del espíritu. Existe pues una relación fundamental de condición recíproca entre vivencia y comprensión. Al respecto comenta Dilthey que:

La oscuridad de la vivencia es aclarada, se corrigen las fallas que proceden de la captación angosta del sujeto, la vivencia misma se ensancha y completa con la comprensión de otras personas, como, por otra parte, las demás personas son comprendidas por medio de la vivencia propia.⁴⁰

Por último tocaré el tema de la objetivación de la vida en Dilthey que es tema central de su aportación filosófica, la objetivación de la vida surge frente a la subjetividad de la vivencia mediante todas las aportaciones del comprender. Junto a la vivencia la exteriorización de la vida constituye el fundamento de las ciencias del espíritu. Dice Dilthey que el individuo, las comunidades, y las obras en las que se han encapsulado, por así decirlo, la vida y el espíritu, constituyen el reino exterior del espíritu. Siempre nos rodea esta gran realidad exterior del espíritu. Por eso toda manifestación de vida singular representa, según el espíritu objetivo algo común... [“El individuo vive, piensa y obra siempre en una esfera de comunidad y sólo en tal esfera comprende. Todo lo que es comprendido lleva la marca de familiaridad, de ser conocido en razón de esa <<comunidad>>”⁴¹] Pero la objetivación de la vida también contiene la diversidad de órdenes articulados. En los sistemas culturales se presentan diferenciaciones que son las que separan las épocas, pero esas múltiples líneas, delimitan también círculos de vida afines.

⁴⁰ *Ibid.* p 169

⁴¹ *Ibid.* p 170.

Mediante la objetivación de la vida se logra la visión del ser histórico. Todo ha nacido aquí mediante la acción espiritual y lleva, por consiguiente, el carácter de historicidad. (Este será uno de los puntos más atacados por Gadamer, como veremos en el capítulo III.) Así la historia no puede verse como lejana en el tiempo, sino como algo íntimamente relacionado con la vida, esto mediante la objetivación del espíritu.⁴²

La objetivación de la vida se nos abre en el vivir y en el comprender el mundo espiritual. Por eso las ciencias del espíritu tienen su objeto en el nexo efectivo y en sus creaciones. Este nexo efectivo se distingue de la conexión causal de la naturaleza porque engendra valores y realiza fines. De esta manera la vida histórica se halla ocupada en bienes y valores y todos sus conceptos son reflejo de esta actividad central. Toda relación duradera entre individuos engendra valores, reglas y fines, los eleva a conciencia y los consolida en procesos mentales. Mediante las ciencias del espíritu esta relación se percata de sí misma.

Toda unidad espiritual se halla concentrada en sí misma, en ella la captación de la realidad, su valoración y su producción de bienes se enlaza en un todo y se forman las naciones, épocas, períodos históricos, como unidad en sí mismos. Cada parte del todo histórico cobra su significado en la relación del todo de una época. Por eso, para Dilthey... [“Todos los conceptos de las ciencias del espíritu, en la medida en que representan algún elemento del nexo efectivo, contienen en sí este carácter de proceso, curso, acontecer o actuar.”⁴³] Los conceptos de las ciencias del espíritu son representaciones de algo en marcha, son, fijaciones en el pensamiento de aquello que es, por sí mismo, transcurso o dirección de movimiento.

⁴² Este término Dilthey lo retoma de Hegel, quien considera que el espíritu objetivo es la fase intermedia del desarrollo del espíritu que sobrepasa el espíritu subjetivo y crea las condiciones para el espíritu absoluto. El espíritu objetivo es la idea absoluta, pero que es solamente en sí y no para sí. Se halla pues en el terreno de la finitud. Sin embargo Dilthey da un giro a este término, pues considera que Hegel construyó el espíritu sobre la voluntad general racional. En cambio, para el autor, se tiene que partir de la realidad de la vida pues en ella opera la totalidad de la conexión anímica. No se puede comprender el espíritu objetivo mediante la razón, sino mediante la conexión estructural de la vida.

⁴³ *Ibid.* p 181

CAPÍTULO III.

EL CONCEPTO DE COMPRENSIÓN EN GADAMER.

Gadamer es considerado uno de los filósofos que más aportes teóricos e históricos ha dado a la disciplina hermenéutica, sobre todo a la teoría comprensiva. El punto de partida de la reflexión filosófica de este autor fue la crítica al idealismo y al metodologismo de la epistemología de las ciencias modernas. Las principales influencias con las que construyó su propuesta fueron: la filosofía aristotélica, la tradición hermenéutica del romanticismo y el humanismo, la filosofía de la historia de Hegel, las argumentaciones de la Escuela Histórica, sobre todo de Dilthey y la hermenéutica ontológica de Heidegger.

Gadamer puso especial importancia en la propuesta de este último autor. Pues Heidegger logró enmarcar la hermenéutica bajo conceptos que la situaron fuera de una larga tradición donde se le consideraba un método de construcción de las ciencias del espíritu y la colocó en una dimensión ontológica, bajo la estructura del ser-ahí. Es decir, como una parte fundamental del ser histórico y existencial. Gadamer retoma, esta concepción existencial de la hermenéutica Heideggeriana, la idea de la comprensión como un elemento de facticidad en su sentido fenomenológico, pero lo regresa de nuevo a la discusión de las ciencias del espíritu. Es decir al cómo aplicar este fenómeno en las disciplinas humanísticas. Esto, porque Heidegger no se interesó por el asunto ya que su centro fue el estudio del ser y no las ciencias sociales o humanistas.¹

En este capítulo se verá de qué manera influyeron estos autores en su propuesta filosófica, como construyó su categoría de comprensión y la forma que consideró que debía aplicarse como un aporte a las ciencias del espíritu. Además este capítulo puede ser considerado de cierre de los dos primeros. Esto por la razón que en su propuesta hermenéutica Gadamer hizo una reflexión

¹ Carsten Dut, *En conversación con Hans-georg Gadamer. Hermenéutica-estética-filosofía práctica.* p 27

cuidadosa de los aportes en la construcción de historia desde el siglo XVIII con la ilustración y las corrientes de la conciencia histórica hasta el siglo XIX con el nacimiento formal de las ciencias del espíritu y la primera mitad de este siglo con las nuevas propuestas fenomenológicas.

3.1 La discusión de Gadamer acerca del método comprensivo: las ciencias del espíritu y la hermenéutica de la facticidad.

Heidegger representa para Gadamer una influencia fundamental y su punto de partida. Considera que la comprensión tiene una estructura fundamental existencial y ve en la hermenéutica la posibilidad de centrar su búsqueda de una ontología básica, o estudio del ser, que se encuentre fuera del alcance de las filosofías tradicionales que situaban el problema del ser de una manera ahistórica, sustancialista y metafísica. Por eso aprobó el objetivo de Dilthey de comprender la vida a partir de la vida misma.

Heidegger también retomó el concepto de fenomenología de Edmund Husserl. Este último empleó el término con la idea de hacer ver el funcionamiento de la conciencia como subjetividad trascendental. Sin embargo Heidegger vio en la fenomenología la forma de entrar al mundo histórico del hombre. El ser de la experiencia vivida, según la lógica Heideggeriana, escapa a la conceptualización, la especialización y las categorías intemporales del pensamiento.² Por esta razón llegará a la conclusión de que la facticidad del ser es aún más básica que la conciencia y el conocimiento humano, a diferencia de Husserl, que consideró esta facticidad como un dato de la conciencia. Es decir, la facticidad posibilita la comprensión del mundo antes de que sean construidos los esquemas lógicos-matemáticos del conocimiento y la ciencia.

² Palmer, *Op. Cit.* p 159

El proyecto de *Ser y Tiempo* se convirtió en una <<hermenéutica del Dasein>> o ser ahí (ser en el mundo), que, en palabras de Gadamer, logró superar la escisión entre sujeto y objeto de su analítica trascendental.³ Además incluyó la característica de que este ser ahí lleva consigo una estructura temporal y por consiguiente toda una carga de historicidad. Aquí también Heidegger pone un límite entre sus concepciones del tiempo y los de Husserl, este último consideró que el yo o la conciencia están sumergidos en la temporalidad. En cambio para Heidegger: ... [“El ser mismo es tiempo, es decir el yo y la conciencia son ellos mismos tiempo, no es que estén en el tiempo o que posean el atributo de la temporalidad, sino que su sustancia es el tiempo.”⁴]

Siguiendo este eje reflexivo, la idea de comprensión en Heidegger, queda definida como el poder para captar las propias posibilidades de ser de uno, dentro del contexto del mundo en el que nos encontramos de manera existencial, entendiendo este término como el modo cotidiano de ser en el mundo, de existir de forma obvia y sin la crisis que propicia la necesidad de conocimientos específicos, tales como las técnicas, las ciencias y la misma filosofía.⁵ Pero además de esta capacidad se encuentra el aspecto de que la comprensión siempre se relaciona con el futuro, que lleva en sí un carácter proyectivo del cual se hablará más adelante.

Para Gadamer, este fue el aporte principal de Heidegger a la hermenéutica, haber establecido la comprensión en un plano ontológico, a diferencia de la hermenéutica tradicional que siempre había puesto el problema del comprender en su carácter de perceptiva.

Poner a la comprensión en un plano ontológico es indagar sobre las condiciones reales en las que el hermeneuta logra su praxis interpretativa y su condición fenomenológica.

³ Gadamer Hans- Georg, “Texto e interpretación”, p 79

⁴ Aguilar Mariflor. *Confrontación crítica y hermenéutica*, p 128.

⁵ Existencial es lo opuesto a existenciario que es lo crítico, tanto para Jaspers como para Heidegger, ver Dussel Enrique, *Introducción a la filosofía de la liberación*, p 88

Heidegger parte de la idea que toda interpretación correcta tiene que protegerse de las arbitrariedades de las ocurrencias y de las limitaciones de los hábitos del pensar, así tiene que orientar su mirada a la cosa misma, darse cuenta que los textos tienen sentidos que tratan a su vez de cosas sobre el mundo.⁶

Este carácter existencial conlleva a una idea del futuro y de hecho, cuando se comprende un texto se realiza siempre un proyectar sobre el mismo. Cuando aparece un primer sentido en el texto, el intérprete proyecta un sentido del todo. Este proyecto previo va siendo constantemente revisado conforme avanza la penetración del sentido. Esta misma idea ha sido trabajada también desde la semiótica. Se considera al texto como un sistema acabado, es decir trabajado de principio a fin, donde existe coherencia entre el todo y las partes. Sin embargo, este carácter cerrado, no implica su interpretación lineal, por el contrario, en semiótica el lector juega un papel preponderante, ya que es éste quien actualiza un texto y lo hace precisamente desde una idea de totalidad, donde la parte se sitúa dentro de un conjunto. Cuando el lector interpreta, toma una parte y la proyecta en un todo. Sin embargo este proyectar va siendo constantemente modificado a medida que el texto avanza.⁷

Heidegger afirma que la interpretación empieza siempre por conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. Esta sustitución la guía el mismo texto. Es importante resaltar que los conceptos previos están contruidos desde nuestra estructura precomprensiva del mundo, desde nuestro ser-ahí. Elaborar proyectos más adecuados sobre las cosas, por en cima de las propias anticipaciones, es el trabajo de la comprensión. Para Gadamer esta es la única objetividad de la tarea hermenéutica, la convalidación de las opiniones previas a lo largo de su elaboración.

⁶ Gadamer *Verdad y método*, p 333

⁷ Para este tema se puede ver la introducción de Chatman Seymour a su libro *Historia y discurso. La estructura narrativa en la novela y en el cine*, Trad Fernández Prieto Jesús de María, Taurus Humanidades, Madrid 1990. También se puede consultar el libro de Jorge Lozano, *El discurso histórico*, Alianza universidad, Madrid 1994.

El problema que surge de esta forma de entender la comprensión es como salir de las propias posiciones preconcebidas. Es decir ¿Cómo puede protegerse a un texto previamente respecto a los malos entendidos? Una primera respuesta a esta interrogante es que cuando se oye o se lee hay que tener una actitud abierta a la opinión del otro o a la del texto. Dice Gadamer: ... [“El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él.”⁸] El hermeneuta tiene que mostrarse receptivo a la alteridad del texto, pero no de forma acrítica ni neutra, mucho menos cancelando las propias opiniones previas y prejuicios, sino incorporándolos de forma matizada. Estos elementos de la reflexión de Gadamer se convertirán en el punto central de la situación histórica efectiva que veremos en el apartado 3.3.

Para Heidegger la comprensión llevada a cabo correctamente intentará no romper sus anticipaciones con respecto a un texto, sino hacerlas concientes para controlarlas y ganar así una comprensión correcta de las cosas mismas. Al ganar esta comprensión el intérprete también ganará un horizonte, del cuál hablaremos más adelante. De hecho Gadamer afirma que: ... [“Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición.”⁹]

El ideal del historicismo contra el prejuicio tiene su génesis en la Ilustración y el romanticismo, dos movimientos que distorsionan, según Gadamer, el verdadero significado del término. Prejuicio es en realidad un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de una afirmación. Es decir el prejuicio se encuentra en este nivel fenomenológico de la existencia del que nos habla Heidegger.

Recapitulando un poco se puede decir que Heidegger reconoce tres momentos en el fenómeno de la comprensión, el antes, el durante y el después del acto de comprender.

⁸ Gadamer *Verdad y método*, p 335

⁹ *Ibíd.* p 336

La integración de estos tres momentos de la comprensión, es lo que Heidegger nombrará círculo hermenéutico. Esta idea de círculo queda establecida de lado del intérprete y no del texto a interpretar. Porque es el intérprete quien anticipa una idea, la confronta constantemente a lo largo del texto y termina con una idea ampliada por el propio texto en él mismo. Esta también va a ser una diferencia fundamental entre la hermenéutica fenomenológica y la hermenéutica de las ciencias del espíritu. Estas últimas consideraban el círculo hermenéutico desde la perspectiva de la obra misma, pues el texto fue comparado al cuerpo, donde cada miembro se encuentra interrelacionado. Así, para poder comprender una parte hay que comprender el todo y para acceder al todo hay que entender la parte. Gadamer retomará los dos sentidos del círculo hermenéutico. El primer sentido es plenamente ontológico y muestra la estructura del ser-ahí, el segundo es más bien metodológico, en el sentido que pone las condiciones de lectura del propio texto.

Esta es la gran diferencia entre Heidegger y Gadamer. Para Heidegger la importancia de la hermenéutica radica en su estructuración con el mundo y no en la metodología que pueda aportar a las ciencias del espíritu como pensaban los autores del romanticismo y la Escuela histórica, sobre todo Dilthey. En cambio Gadamer va a fundamentar la hermenéutica fenomenológica, pero con el fin de cambiar la visión científicista y los mecanismos metodológicos rígidos de las ciencias del espíritu, concretamente de la Historia. Al respecto comenta Gadamer:

El ideal de objetividad en la investigación de la historia es sólo una vertiente, y una vertiente secundaria del tema, mientras que lo propio de la experiencia histórica es que nos encontramos en un proceso sin saber cómo, y sólo en la reflexión nos percatamos de lo que ha sucedido.¹⁰

Con estos argumentos Gadamer hace una profunda y sustanciosa crítica a la pretensión metodológica de la Historia como ciencia del espíritu. Es conocido que en las ciencias naturales se ocupan métodos de medición, cálculo y construcción, esto con el fin de poder tener un dominio del objeto de estudio, y

¹⁰ Gadamer, "Texto e interpretación", p 80.

con él, de la vida y del mundo que se quiere explicar. Las ciencias del espíritu también construyen y aplican métodos, la diferencia, según Gadamer, consiste en que en estas últimas somos conscientes de que no se puede controlar ni dominar el devenir social e histórico porque los investigadores también estamos envueltos en la dimensión de la tradición y la cultura.

Es importante señalar que Gadamer nunca estuvo en contra de los métodos de investigación en las ciencias del espíritu, consideraba que siempre son buenos instrumentos para la investigación. Sin embargo, si estuvo en contra de la esterilidad metodológica de no saber utilizarlos. Aquí entra precisamente lo que llamó <<fantasía hermenéutica>>, el arte de saber aplicar de diferentes formas y bajo distintas circunstancias el poder de la comprensión. En este sentido retoma la frase de Kant que dice: ... [“No hay reglas para aprender a aplicar correctamente las reglas”¹¹] Por eso criticó el objetivismo histórico, sobre todo el del siglo XIX, por tener una ingenua fe en el método, y creer que se puede prescindir de sí mismo en la comprensión. En realidad un pensamiento histórico auténtico debe pensar también en su historicidad. Esta será la crítica central de Gadamer al historicismo del XIX, sobre todo a la concepción de comprensión de Dilthey.

Se señaló en el capítulo II que el objetivo de Dilthey fue construir paralelamente a una crítica de la razón pura, una crítica de la razón histórica. Gadamer reconoce que Dilthey pretendió trascender los simples métodos empíricos del naturalismo dogmático. Se enfrentó directamente contra los modelos de corte positivista que pretendían dar explicaciones de la sociedad de una manera simple y reduccionista. Así, por ejemplo, criticó las posturas de Stuart Mill, y comentó que: ... [“Es únicamente en Alemania donde podría sustituirse el empirismo dogmático y lleno de prejuicios por la práctica de una empirie auténtica; Mill es un dogmático porque le falta erudición histórica.”¹²]

¹¹ Carsten Dut, *Op. Cit.* p 32

¹² Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p 55

Dilthey buscó sustituir el modelo de la explicación por el de la comprensión dentro de las ciencias del espíritu, sobre todo dentro de la reflexión histórica. Así como Kant buscó en su crítica de la razón pura la destrucción de la metafísica como ciencia puramente racional del alma y de dios y desarrollar simultáneamente un dominio en el interior del cual la ciencia racional tenga uso justificado, también Dilthey con su concepción histórica del mundo trató de escapar de los ideales de Hegel, pero también dotar de herramientas filosóficas a la nueva ciencia histórica. Su empeño fue lograr una ciencia objetiva. Este es el principal problema que Gadamer encuentra en la filosofía de Dilthey, el empeño por lograr una ciencia objetiva donde el investigador retome los procesos históricos mediante una simpatía que los vincule, pero sin comprometer su propia dimensión histórica considerada de forma ontológica y existencial.

Gadamer afirma que para Dilthey: ... [“Todo momento histórico debe ser comprendido a partir de el mismo y no puede estar sometido a las medidas de un presente que le sea exterior”¹³] Es decir que el historiador puede liberarse de su propia situación histórica.

Gadamer, al retomar la hermenéutica fenomenológica de Heidegger, aborda esta temática de la situación histórica. Considera que todas las personas estamos inmersas en un proceso histórico el cual nos da sentido y nos vincula siempre de manera directa con la tradición. Esta razón hace que no podamos escapar de nuestra propia dimensión histórica a la hora de querer comprender un momento de la historia que consideramos lejano y remoto, pero que ha llegado a nosotros de manera inconsciente por medio de sus efectos. A esto Gadamer lo llamará historia efectual.

¹³ *Ibíd.* p 58.

3.2. La implicación histórica efectiva de la comprensión histórica.

Para Gadamer, resulta fundamental entender el fenómeno de la comprensión en una dimensión histórica que relaciona presente con pasado en una constante interpretación que siempre está abierta a diferentes perspectivas y tiene un constante vínculo integrador.

Esta situación del comprender provoca una implicación histórica efectiva entre el intérprete y el texto, en el caso de las ciencias del espíritu, entre el historiador y el mundo transcurrido. Relacionados a esta implicación histórica efectiva están los conceptos de tradición, situación del horizonte, prejuicios y distancia en el tiempo.

Gadamer hace una reconstrucción de las posturas con las cuales se fue encaminando el trabajo histórico desde el siglo XVIII con respecto a la idea de comprensión. Para esta corriente teórica y filosófica fue necesario que el acto de comprender los procesos históricos fuera de la mano con la capacidad de eliminar los prejuicios que imposibilitaban el conocimiento.

Para el movimiento ilustrado hay dos tipos de prejuicios que provocan errores en el conocimiento: el prejuicio de autoridad y el de precipitación en los propios juicios. La crítica de la Ilustración se dirige principalmente contra la tradición porque la considera como una fuente de autoridad, principalmente la tradición religiosa del cristianismo. Cabe resaltar que esta idea contra la autoridad es parte de una tendencia moderna a la secularización del conocimiento que comienza a verse con más claridad ya desde el siglo XVII. La construcción de la llamada modernidad se colocará frente a la larga tradición eclesiástica de la Edad media y concretamente, frente a su papel como autoridad social. (Ver capítulo I)

Por eso, son las Sagradas Escrituras las que principalmente son puestas en cuestión e interpretadas desde los parámetros de "la razón". Su pretensión será

alejarse de todo prejuicio. Finalmente se llegará a la conclusión, que la fuente última de toda autoridad ya no es la tradición sino la razón.

Afirma Gadamer que los patrones de la ilustración moderna siguieron determinando la autocomprensión del historicismo a través de una ruptura peculiar originada por el romanticismo, ya que este movimiento comparte el mismo prejuicio de la Ilustración, pero invierte su valoración intentando hacer valer lo viejo por sí mismo. Frente a la creencia ilustrada de perfección, el romanticismo exalta los primeros tiempos, el mundo mítico, lo caballeresco. Este presupuesto legitima, según Gadamer, la oposición abstracta entre mito y razón. La conciencia mítica se refleja en el estado originario paradisíaco anterior a la caída en el pecado de pensar.¹⁴

De las inversiones del romanticismo surgen los fundamentos de la conciencia histórica del XIX, porque otorga a los tiempos pasados su propio valor y les reconoce superioridad en algunos aspectos. Esta tradición ya viene configurándose desde Vico y Herder que piensan que cada civilización tiene una importancia por ella misma y que los tiempos anteriores a la razón, los tiempos míticos, fueron mucho más fecundos en fantasía e imaginación. Al respecto comenta Gadamer que: ...[“La conexión de La Escuela Histórica con el romanticismo confirma así que la recuperación romántica de lo originario se asienta ella misma sobre el suelo de la ilustración”¹⁵] De hecho la crítica romántica hacía el movimiento ilustrado lleva consigo presupuestos de la misma ilustración. La conciencia histórica que se construye desde el XVIII pero que toma su relevancia en el XIX estará, por consiguiente, inmersa bajo los patrones ilustrados, se dejará engullir, según palabras de Gadamer, en todo el remolino del historicismo.

Tanto la Ilustración como el romanticismo buscaron superar todo prejuicio. Pero para Gadamer esto es imposible porque el hombre se encuentra siempre inmerso en tradiciones, sometido a prejuicios y limitado en su propia libertad. Aunque los hombres seamos los productores de nuestras propias acciones y

¹⁴ Gadamer *Verdad y método*. p 341.

¹⁵ *Ibíd.* p 342.

creaciones, como consideraba Vico, esto no significa que sean algo que se encuentra completamente consciente, ni tampoco que las acciones y creaciones de otros no nos afecten directamente. Para Gadamer: ... [“El hombre es un extraño a sí mismo y a su destino histórico de una manera muy distinta a como le es extraña la naturaleza, la cual no sabe nada de él”¹⁶] Esto significa que para Gadamer no es la historia la que nos pertenece sino que nosotros pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. Nos encontramos ya inmersos en una realidad que nosotros no construimos pero que nos está afectando constantemente, de esta realidad hemos construido nuestra primera visión del mundo y de nosotros mismos. De esto concluye Gadamer que: ... [“Los prejuicios de un individuo son mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.”¹⁷]

Sí se reconoce esta situación, entonces se debe de tomar en cuenta que el punto de partida de cualquier comprensión radica en el reconocimiento de los prejuicios que el mismo intérprete podrá considerar legítimos. Aquí surge una cuestión fundamental, ¿Cómo distinguir los prejuicios legítimos, de los que impiden la tarea de la razón crítica? La respuesta de Gadamer se encaminará a que los prejuicios legítimos son los que se construyen a partir de la tradición.

La Ilustración señalaba dos tipos de prejuicios: por precipitación y por autoridad. La precipitación, se creía, induce al error en el uso de la propia razón, en cambio la autoridad es la culpable de que no se llegue siquiera a usar la propia razón. De ahí se concluyó que la autoridad era el peor de los prejuicios. Gadamer consideraba que la propia reformulación de la división tradicional de los prejuicios por sujeción y por precipitación de Schleiermacher representó el testimonio del triunfo de la Ilustración.

Con toda esta carga negativa se ha construido la idea de autoridad como un prejuicio negativo y esto ha ido en aumento con el desarrollo de las

¹⁶ *Ibíd.* p 343.

¹⁷ *Ibíd.* p 344.

metodologías de carácter positivo de la ciencia. La búsqueda de lo objetivo y neutral del conocimiento, se convierte en la cancelación de un carácter positivo en la idea de autoridad. Pero además a partir del desarrollo de las teorías críticas, esta idea se ha vuelto más profunda y si a esto le aumentamos el significado de autoridad política de los Estados totalitarios y la larga tradición autoritaria con la que hemos vivido en los últimos tiempos el término pierde toda legitimación. Sin embargo Gadamer reconoce que la autoridad también puede ser fuente de verdad y servir positivamente a la sociedad y la historia.

La autoridad no tiene porque representar la obediencia ciega que cuestionaba la Ilustración. El verdadero concepto de autoridad tiene relación, según Gadamer, en un acto de reconocimiento y conocimiento: ... [“Se reconoce que otro está en cima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio”¹⁸] Es importante resaltar que la autoridad no se otorga sino que se adquiere. La autoridad así entendida no tiene que ver con la obediencia sino con el conocimiento. Se concederá una autoridad superior a la persona que esta más dedicada y tiene una visión más amplia sobre cierto tema. Este es el tipo de autoridad que tiene el profesor, el artesano o cualquier especialista. Se le da más credibilidad a lo que digan estas personas sobre su tema que lo que pueda decir uno mismo. Sin embargo, en mi opinión esto no va a significar que se les conceda autoridad en los demás aspectos de la vida. Por ejemplo un doctor tiene la autoridad de decir que es bueno o no es bueno para la salud, pero no tiene autoridad para decir que partido político es mejor, puede dar su opinión, pero no es una opinión de autoridad.

Gadamer señala que el romanticismo vio como una forma de autoridad positiva a la tradición. Dice:

Lo consagrado por la tradición y por el pasado poseen una autoridad que se ha hecho anónima y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de

¹⁸ *Ibíd.* p 347.

que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y nuestro comportamiento.¹⁹

Esta es la forma de autoridad que Gadamer defendió en toda su construcción hermenéutica. Sin embargo también hizo una crítica a la idea de tradición del romanticismo.

El problema con el romanticismo se encuentra, según Gadamer, en que la tradición sigue siendo entendida como contrapartida abstracta de la libre autodeterminación de la razón. Los románticos consideraron que la validez de la tradición no necesita fundamentos racionales ya que nos determina mudamente. Sin embargo, para Gadamer la oposición entre razón y tradición no es tajante. Si bien es cierto que toda tradición es un acto de conservación que nunca deja de estar presente en los cambios históricos, también este acto puede ser razonado, de ahí provienen los nuevos planes. En realidad la tradición no es algo quieto y ya dado para siempre. Las tradiciones se van conformando día a día a partir del poder transmitido y de las perspectivas racionales a futuro. Por eso en las sociedades pueden darse cambios y transformaciones radicales. Pero incluso, las transformaciones más tumultuosas tienen su origen y conservan su legado en lo antiguo que se integra con lo nuevo en una nueva forma de validez. Por eso afirma Gadamer que: ... [“En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es de distancia ni la libertad respecto a lo transmitido”²⁰] Nos encontramos siempre bajo el poder de las tradiciones. Por eso la comprensión de las ciencias del espíritu comparte con la pervivencia de las tradiciones el presupuesto fundamental de sentirse siempre interpelado por la tradición misma. De esta manera: ... [“el efecto de la tradición que pervive y el efecto de la investigación histórica forman una unidad efectual cuyo análisis sólo podría hallar un entramado de efectos recíprocos”²¹]

En las ciencias del espíritu el interés del investigador está inmerso en los efectos de las tradiciones. Es decir en las consideraciones especiales del

¹⁹*Ibíd.* p 348.

²⁰*Ibíd.* p 350.

²¹*Ibíd.* p 351.

presente y sus intereses. En este sentido el comprender debe pensarse como un desplazarse hacia un acontecer de la tradición.

Cabe señalar aquí la semejanza de esta concepción de tradición en Gadamer, con lo que es considerado actualmente configuración narrativa en Paul Ricoeur. El mundo narrado, o texto, se vuelve un puente entre la tradición de una realidad que se configura; el momento anterior al texto y el momento en el que se interpreta ese mundo narrado; el momento posterior al texto. La tradición tiene una constante actualización en la configuración narrativa. Pero esta actualización no es lineal, sino siempre transformadora. Esto lo veremos más ampliamente en el capítulo IV, en el apartado de Paul Ricoeur. Sin embargo quería resaltar un poco esta situación para dejar más claro lo que Gadamer entiende por tradición como prejuicio de autoridad. Ahora conviene relacionar esta parte de la reflexión de Gadamer con el principio de la historia efectual.

Para explicar cómo concibe este principio el filósofo es necesario introducir el término de distancia en el tiempo. Aquí Gadamer nos recuerda la regla hermenéutica del comprender el todo desde una parte y la parte desde el todo. Este es el círculo hermenéutico que se había definido tradicionalmente. La tarea del interprete consistía en buscar una congruencia entre los detalles y el todo, cuando no existía esa congruencia la comprensión fracasaba.

Este círculo hermenéutico, Schleiermacher y posteriormente el historicismo del XIX lo reconocen en su aspecto objetivo y subjetivo. Es decir comprender un texto en su significación exterior, como parte de una obra, un género, un movimiento, un período histórico y comprenderlo también dentro de la subjetividad del autor, al punto que se puede imaginar lo que había en su alma.

Este momento subjetivo de la comprensión será duramente criticado por Gadamer, quién piensa que es imposible conocer las pretensiones psíquicas del autor de un texto, porque ni siquiera él mismo podría explicar su interioridad completamente. Esto ha sido trabajado arduamente desde el psicoanálisis y se ha demostrado que hay muchas facetas en uno mismo que nunca logramos

conocer y por con siguiente muchos motivos e impulsos que no logramos clarificar. Por eso un intérprete no puede llevar hasta ese punto su comprensión. En realidad para Gadamer: ... [“Cuando intentamos entender un texto no nos desplazamos hasta la constitución psíquica del autor, sino que, ya que hablamos de desplazarse lo hacemos bajo la perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su propia opinión”²²] Cuando intentamos comprender a otro, no buscamos sus motivaciones psíquicas, pero si hacemos lo posible por reforzar sus propios argumentos, sus ideas que ya han quedado plasmadas en un texto.

A demás esta idea de círculo hermenéutico cambia con la filosofía de Heidegger. Tradicionalmente el círculo hermenéutico se concebía en un plano metodológico. En cambio el círculo del cual habla Heidegger se forma de la relación entre la comprensión de un texto y el movimiento anticipatorio de la precomprensión, en un nivel, como ya se ha señalado, fenomenológico. Aquí el círculo ya no es ni objetivo ni subjetivo sino la relación entre el movimiento de la tradición y del intérprete. La interpretación ya no es un acto subjetivo que se exterioriza. En realidad es, según Gadamer, la propia comunidad que nos une a la tradición.

Este es el cambio principal de la hermenéutica del siglo XX. El círculo de la comprensión ya no es considerado metodológicamente sino de manera ontológica. El sentido de este círculo tiene una consecuencia hermenéutica a la que Gadamer llama <<anticipación de la perfección>> Esto significa que sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido.

En la conciencia hermenéutica existe una polaridad de familiaridad y extrañeza con respecto a la tradición y este es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición.

La distancia histórica también será un punto de polaridad entre la hermenéutica romántica y la fenomenológica.

²² *Ibíd.* p 361

En el romanticismo se pensaba la comprensión como la reproducción lineal de una producción originaria, recordemos los argumentos de Schleiermacher en el capítulo II donde se afirma que la distancia histórica tenía que ser superada para entender el espíritu del texto y la intencionalidad del autor. Para Gadamer, la comprensión no consiste en hacer consciente al autor original, sino que la distancia en el tiempo no puede ser nunca acortada y el comprender del intérprete está dado por esta distancia histórica.

El sentido de los textos está determinado por la situación histórica del intérprete y por todo su proceso. Gadamer afirma que el sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es una mera reproducción, sino un acto productivo. Comprender un texto se da de forma diferente en todas las ocasiones. La distancia en el tiempo ya no representa para Gadamer un abismo que debe ser salvado porque causa división y lejanía. Comenta Gadamer que: ... [“Este era más bien el presupuesto ingenuo del historicismo: que había que desplazarse al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez de en las propias y que sólo así podría avanzarse en el sentido de una objetividad histórica”²³] Pero de lo que se trata es de reconocer la distancia como el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente.

En realidad un conocimiento objetivo sólo puede ser alcanzado desde una distancia histórica. Una realidad histórica sólo se hace reconocible cuando el hecho ha sido más o menos concluido, cuando ya puede ser narrado poniendo un principio y un fin. Incluso, afirma Gadamer, que sólo la distancia en el tiempo posibilita la capacidad de distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales se puede comprender y los falsos, que producen los malos entendidos. Esto es fundamental porque cuando se reconocen los prejuicios con una conciencia histórica también se pone en suspenso su validez. Esta es la condición hermenéutica suprema, poner en suspenso por completo los propios juicios, para dar espacio a la alteridad del otro. Pero este poner en suspenso no

²³ *Ibíd.* p 367

se puede lograr ocultando el propio prejuicio sino cuando éste sale a la luz y lo estimulamos.

Gadamer comenta que la suspensión de los prejuicios tiene la estructura lógica de la pregunta, porque su esencia es abrir y mantener abiertas posibilidades. Sin embargo poner en suspenso no significa hacer a un lado, como lo planteaba el historicismo en busca de una objetividad histórica.

De hecho la separación de sujeto que conoce y objeto que es conocido deja de tener sentido con esta propuesta hermenéutica. Dice Gadamer: ... [“El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico”²⁴]

Esta es pues la Implicación histórica efectiva en la cual nos encontramos inmersos. Gadamer parte de la idea que siempre tenemos una implicación histórico – efectiva con respecto a la tradición mediante los prejuicios y la historia efectiva. Es decir estamos siempre inmersos en la ligación del tiempo y la historia. Esto sucede porque desde que nacemos ya tenemos un acervo cultural, social y hasta genético que nos pernea, sin embargo también tenemos una reflexión histórica-efectiva, y una conciencia histórica a desarrollar en las ciencias del espíritu. El término conciencia será elemento de polémica entre Heidegger y Gadamer, pues el primer filósofo piensa que la conciencia nos remite a algo que se encuentra fuera del ser y que es trascendental. Pero en cambio, para Gadamer: ... [“Todo esfuerzo investigador auténtico exige elaborar una conciencia de la situación hermenéutica. Sólo así puede ilustrarse esto que fundamenta nuestro interés y responde de nuestros planteamientos”²⁵]

Esto no implica que la conciencia sea total y que se llegue a la verdad, como plantea el objetivismo.

²⁴ *Ibíd.* p 370

²⁵ Carsten Dut, *Op.Cit.* p 39

3.3. El problema de la conciencia histórica- efectiva.

En el apartado anterior se explico el porque cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia en el tiempo nos encontramos siempre bajo los efectos de la historia efectual. En este apartado se verá cómo podemos hacer conciente esta historia efectiva y la importancia que tiene esto para la tarea de las ciencias del espíritu. Dice Gadamer que la conciencia histórico efectual es ante todo conciencia de la situación hermenéutica, y a esta situación le pertenece esencialmente el concepto de horizonte.

El término horizonte viene del griego *horiz*, que significa delimitar. Sólo con el horizonte se puede avanzar la mirada. Dice Enrique Dussel que si no tuviéramos horizonte nada se nos avanzaría y estaríamos en la oscuridad o en la confusión de imágenes. “Sería como estar en la profundidad de una mina, de una caverna.”²⁶

El término horizonte es entendido por Gadamer de una manera similar, como el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto.

Este concepto retomado por la filosofía hace referencia a la posibilidad de ampliar las propias concepciones del mundo. Es decir, de ensanchar horizontes. Concretamente en la comprensión histórica se incluye la exigencia de ganar un horizonte histórico para que la comprensión pueda darse de una manera satisfactoria.

En este sentido resulta válida la propuesta que el interprete trate de ponerse en lugar del otro no para conocer sus argumentos y debatirlo sino para entenderlo, comprender la posición desde la que habla, su contexto social y cultural. Es decir, reconstruir al otro y ganar un horizonte nuevo, o para decirlo de una manera más correcta, se trata de ensanchar el propio horizonte. Dice Gadamer: ... [“Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más

²⁶ Dussel, *Op.Cit.* 87.

allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos”^{27]}

El horizonte del presente está siempre en proceso de constante formación, porque ponemos a prueba constantemente nuestros prejuicios y concepciones de la vida. El fenómeno de la comprensión estará siempre en un proceso de fusión entre el horizonte de la tradición y el horizonte del intérprete. En el caso de la reflexión histórica será una fusión entre la compleja realidad pasada y el horizonte del propio historiador.

Para Gadamer la tradición tiene una importancia central, pues en ella se integran lo viejo y lo nuevo y ninguno de estos dos aspectos llega a destacarse por encima del otro. Así en la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión de horizontes, esta realización es tarea de la conciencia histórico efectual.

Gadamer parte de la pregunta ¿Cómo hay que entender la unidad de saber y efecto? Es decir, ¿Qué clase de conciencia es la de la historia efectual, la cual fue descrita con la formación y fusión de horizontes? El meollo central del asunto es el siguiente, aunque Gadamer pone de relieve que la conciencia de la historia efectual forma parte ella misma del efecto por el profundo vínculo con la tradición, también afirma que hay que admitir que toda conciencia aparece especialmente bajo la posibilidad de elevarse por encima de aquello por lo que es conciencia. (Por encima de la ligazón con la tradición)

En este sentido Gadamer se cuestiona si hablar de conciencia histórica es estar involucrado en la larga tradición hegeleana de la autoconciencia del espíritu, donde existe una mediación absoluta entre la historia y la verdad. Es necesario recordar que para Hegel por medio de la historia encontramos la verdad como una luz clarificadora. (Confrontar con el capítulo I)

²⁷ Gadamer, *Verdad y método*. p 375.

Este fue el sentido contra el que luchó la Escuela histórica, sin embargo, sus autores siguieron inmersos en esta tradición como lo muestra Schnädelbach, en su libro antes citado, al referirse a las similitudes y diferencias entre el historicismo y la filosofía de la historia hegeliana.

Una de las principales críticas de la Escuela Histórica a Hegel es que en la Fenomenología, el otro sólo es experimentado como el otro de sí mismo abarcado por la pura autoconciencia. Consideraron que el otro debe ser experimentado como un verdadero otro, como un tú.

Para Gadamer esta crítica no es fundamentada porque: ... [“la autoconciencia propia sólo alcanza en Hegel la verdad de su autoconciencia en la medida en que lucha por obtener su reconocimiento en el otro; la relación inmediata de hombre y mujer es el conocimiento natural del mutuo ser conocido.”²⁸]

Dice el autor que la estructura de la conciencia de la historia efectual se construirá con relación a Hegel y también en confrontación con él. Esto porque el Espíritu orientado hacia el conocimiento de si mismo a lo <<positivo>> que le parece extraño y tiene que aprender a reconciliarse con ello reconociéndolo como propio y familiar. Cuando resuelve lo otro se reconcilia consigo mismo y esta es la tarea histórica del espíritu. Gadamer afirma que: ... [“el comportamiento histórico del espíritu no es ni un autorreflejarse, ni una superación formalmente dialéctica de la autoenejenación que le ha ocurrido sino una experiencia que experimenta la realidad y es ella misma real”²⁹]

Al igual que la filosofía de la historia de Hegel, el análisis de la conciencia de la historia efectual tiene la estructura de la experiencia. El término experiencia ha jugado un papel dominante en la lógica de la inducción para las ciencias naturales, por eso se ha visto, según Gadamer, sometido a una esquematización epistemológica reduccionista y con la cual pierde su contenido originario.

²⁸ *Ibíd.* p 418.

²⁹ *Ibíd.* p 421.

La tarea de la ciencia consiste en objetivar la experiencia hasta que ésta quede libre de cualquier momento histórico. Así se puede reproducir dicha experiencia en cualquier momento dado. En la ciencia no queda lugar para la historicidad de la experiencia. Bajo los parámetros científicos se pensará que: ... [“Una experiencia sólo es válida en la medida en que se confirma; en este sentido su dignidad reposa por principio en su reproducibilidad.”³⁰] Esta tendencia tiene su origen moderno en las consideraciones de Bacon sobre la relación de experiencia e inducción y sus orígenes aún más remotos con la teoría aristotélica que busca en la experiencia su aportación a la formación de conceptos. Ambas posturas quitan el elemento único e histórico a esta categoría.

Pero además, la idea de experiencia de las Ciencias Naturales sólo da cabida a respuestas metodológicamente garantizadas. En cambio, para las ciencias históricas la experiencia es única y no por ello cerrada. Dirá Esquilo: ... [“No, no encerramos nada en nuestra experiencia, aprendemos siempre algo nuevo de nuestra experiencia.”³¹] Gadamer defiende la idea que en las ciencias del espíritu se aprende constantemente cosas nuevas de la tradición.

Con este principio desarrolla una categoría de experiencia basada en la dimensión histórica de la realidad. Dice que: ... [“Cuando hacemos una experiencia con un objeto esto quiere decir que hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas y que es ahora cuando por fin nos damos cuenta de cómo son.”³²] Es decir, la experiencia es la corrección de una primera visión acerca de algo que cambia por una visión más cercana a la realidad y que se convierte en un saber abarcante. A esta forma de experiencia Hegel le da el nombre de dialéctica. Para Hegel, la conciencia que quiere adquirir certeza de sí misma emplea la experiencia. La experiencia no va a ser considerada dialécticamente, sino que ésta es la esencia de lo dialéctico. La experiencia tendrá la estructura de una inversión de la conciencia.

³⁰ *Ibíd.* p 421

³¹ Carsten Dut, *Op.Cit.* p 50.

³² Gadamer *Verdad y método.* p 428

Para volver al tema de la conciencia histórica, Hegel pensó que la conciencia filosófica comprende lo que verdaderamente hace la conciencia que experimenta cuando avanza de lo uno a lo otro, cuando se da vuelta. La idea de Hegel sobre la experiencia es precisamente <<la experiencia que hace la conciencia consigo misma>>. Este reconocerse como conciencia misma se da en lo extraño, en lo otro. De esta manera, comenta Gadamer que para Hegel: ... [“el camino de la experiencia de la conciencia tiene que conducir necesariamente a un saberse a sí mismo que ya no tenga nada distinto ni extraño fuera de sí.”³³] La consumación de la experiencia es la certeza del sí mismo en el saber.

Sin embargo, Gadamer tiene una crítica a este nivel de la fundamentación hegeliana. Considera que sí la esencia de la experiencia es pensada desde el principio como algo que ya está superado, entonces ya no puede llamarse experiencia, porque su verdad contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. Una persona *experimentada* es aquella que está abierta siempre a tener nuevas experiencias y no la que se ha negado esta posibilidad. Así, Gadamer afirma que: ... [“La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma.”³⁴] La experiencia pues, formará parte de la esencia histórica del hombre.

Es ella la que forma la conciencia de finitud y hace que el poder hacer y la razón planificadora encuentren su límite, porque la experiencia presupone que se defrauden expectativas mediante las decepciones. Pensamos que algo puede ser así, pero la experiencia nos muestra que no necesariamente. Por eso es finita.

Al hablar concretamente sobre la experiencia hermenéutica, Gadamer afirma, que ésta tiene que ver con la tradición, y como la tradición es primeramente lenguaje, habla por sí misma como si fuera un tú. En su Carta sobre el humanismo comenta a propósito de Heidegger: ... [“Me sigue pareciendo

³³ *Ibíd.* p 431

³⁴ *Ibíd.* p 432

verdad que el lenguaje no sólo es la casa del ser, sino también la casa del hombre, en la que vive, se encuentra con otros, se encuentra en el otro.”^{35]}

Mediante la analogía de la experiencia del tú Gadamer va a hablar de tres formas de experimentar la tradición y en consecuencia la historicidad. La primera es la experiencia del tú que observa el comportamiento de los hombres, detecta en ellos comportamientos típicos y adquiere capacidad de prevención sobre el otro. A esta experiencia Gadamer la llama *conocimiento de gentes*. Comprendemos al otro de la misma manera que comprendemos cualquier proceso típico dentro de nuestro campo de experiencia, esto es, podemos contar con él. Esta forma utilitarista es la concepción de la ciencia del siglo XVIII con los filósofos que siguieron la metodología naturalista.

La segunda forma de experimentar el tú considera al otro como a alguien digno de ser conocido, sin embargo cae en la *autoreferencia de sí mismo*. Ya no es utilitarista, pero sí puede ser considerado egocéntrico. Aquí, la relación entre el yo y el tú no es inmediata sino reflexiva. Esta forma es utilizada por la conciencia histórica, que pretende ser una reflexión autónoma de todo prejuicio, pero sobre todo, que pretende conocer el pasado histórico tal y como fue.

La tercera y última experiencia del tú, se refiere a la mutua reciprocidad entre dos dialogantes. Es decir, a la capacidad de un yo de dejarse decir algo por alguien y darle un valor único más allá de cualquier tipo de argumentación en su contra. Este es el tipo de experiencia de la conciencia de *la historia efectual*, la experiencia que se logra con el diálogo constante entre un yo y un tú, entre el intérprete y el texto o entre el historiador y el fenómeno histórico. Por eso, para Gadamer, el diálogo es el centro de toda hermenéutica. Es importante notar que Gadamer no hace referencia a cualquier diálogo, por ejemplo al argumentativo, sino que habla de un diálogo hermenéutico que puede ser considerado como un diálogo de escucha. Aquí: ... [“Lo que importa no sólo es

³⁵ Carsten Dut, *Op.Cit.* p 58.

escuchar cosas unos de otros, sino escucharnos unos a otros. Únicamente eso es comprender”^{36]}

La condición hermenéutica queda entonces de lado del receptor de un mensaje, del intérprete, del historiador o del investigador de las ciencias del espíritu, es decir de lado del que escucha. Éste no sólo reproduce una idea al interpretar sino que hace valer su opinión de la manera que le parezca necesaria teniendo en cuenta como es auténticamente la situación dialógica. Pero la responsabilidad está en sus manos, pues sólo él se encuentra como conocedor del lenguaje de las dos partes, el suyo y el del mundo interpretado. Por eso para Gadamer será fundamental el concepto de aplicación.

Señala el autor que antes de la teoría posromántica de la ciencia, el problema hermenéutico se dividía en interpretación, comprensión y aplicación. Durante el romanticismo se reconoció la unión estructural entre interpretación y comprensión pero se dejó de lado el problema de la aplicación.

Gadamer propone la unión de este tercer elemento al problema hermenéutico pues considera que en todo acto de interpretar hay una aplicación del texto al momento actual del intérprete. En él se encuentra la responsabilidad del comprender.

Por eso comprender es siempre también aplicar. El problema de la consideración hermenéutica para las ciencias del espíritu ha sido considerar la comprensión en un sentido meramente normativo y cientificista. La Escuela Histórica empleó la hermenéutica sólo como un método de la investigación social que culminó en la interpretación psicológica que dividía el planteamiento hermenéutico en la subjetividad del intérprete y la objetividad del sentido que se trataba de comprender. Para Gadamer: ... [“Este procedimiento partiría de una falsa contraposición que tampoco se supera en el reconocimiento de la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo.”^{37]} En realidad comprender es un caso

³⁶ *Ibíd.* p 28.

³⁷ Gadamer *Verdad y método*, p 382.

especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada.

En este sentido es similar al saber moral y al conocimiento técnico o artístico, de los cuales hablaba Aristóteles. Aquí es necesario recordar que para Platón el conocimiento estaba íntimamente relacionado con las virtudes morales. El virtuoso era sabio y el sabio virtuoso. En cambio con Aristóteles esta situación cambia, pues le resulta exagerado equiparar virtud y saber. El elemento que sustenta el verdadero saber ético es la *orexis* (el esfuerzo) con el cual se puede desarrollar una actitud firme. Para Aristóteles el hombre sólo llega a ser lo que es a través de su comportamiento, a través de lo que hace, es decir según sus acciones.³⁸ Por eso el conocimiento moral sólo puede ser práctico.

El saber moral es el que se sabe como ser que actúa. Es decir su saber debe dirigir su hacer, su producir. Así como el artesano produce *tekhne* y la aplica a su obra de arte. El saber moral consiste en saberse producir a uno mismo como persona íntegra y virtuosa.

La hermenéutica no es un saber técnico ni moral pero comparte con estos la misma tarea de aplicación. Regresando al tema de técnica y moral veamos las similitudes de ambas: quien maneja un oficio adquiere por adelantado una *tekhne* una auténtica superioridad sobre la cosa. También en la conciencia moral se exige que la actuación esté guiada desde la conciencia moral. Otra gran similitud se encuentra en que el saber producir es saber algo bueno y para sí. En cualquier oportunidad el que sabe producir podrá aplicar su conocimiento al igual que en el saber moral. La tarea de la decisión moral es acertar con lo adecuado en una situación concreta, ver que es lo correcto y hacerlo. Pero además, ambos, el artesano y el sabio moral tienen que echar mano de algo y elegir los medios adecuados para llevarlo a su fin. La diferencia consiste en que una técnica se aprende y se puede olvidar, un saber moral aprendido ya no

³⁸ Por esta razón puso principal interés en su Poética al género de la tragedia, pues es representación o mimesis de la acción y mediante esta puesta en escena el público lograba valorar la calidad virtuosa o no virtuosa de los personajes o caracteres. Confrontar con García Landa José, en su libro *Acción, relato y discurso. Estructura de la ficción narrativa*, ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1998. Págs. 22-33

se olvida nunca. Nadie está obligado a aprender una técnica en cambio el saber moral todos lo tenemos que poseer y aplicar. Por último, el saber moral es público y el técnico privado.

De todo esto Gadamer concluye que el sentido del término aplicación no es saber algo y posteriormente llevarlo a cabo, sino que es un proceso en el cual mientras estamos aprendiendo también estamos aplicando y de lo aplicado también aprendemos.

Este mismo fenómeno sucede con la aplicación de la comprensión hermenéutica en la conciencia histórica. Existe un saber general que sólo cobra plenitud en su aplicación y este saber puede encontrarse en una constante modificación según la aplicación.

Dice Gadamer que junto a la *phrónesis*, la virtud de la consideración reflexiva, aparece la comprensión. La comprensión es una modificación de la virtud del saber moral, pero esta virtud ya no es de uno mismo sino de otro. Para Gadamer: ... [“Se habla de comprensión cuando uno ha logrado desplazarse por completo en su juicio a la plena concreción de la situación en la que tiene que actuar el otro.”³⁹]

De ahí surge el fenómeno del consejo. El otro que da consejo a uno mismo desea también lo justo y se encuentra en relación de comunidad con el otro. El que aconseja, el hombre comprensivo, no sabe ni juzga desde una situación externa y no afectada, sino desde una pertenencia específica que le une con el otro, de manera que piensa con él y es afectado por él.

Así como el saber técnico y el moral, el comprensivo tiene cimentada la dimensión aplicativa y no como una parte última y eventual del fenómeno de la comprensión, sino que la determina desde el principio y en su conjunto.

³⁹ Gadamer *Verdad y método*. P 394.

Al respecto nos dice Gadamer: ... [“No se trata de una aplicación ulterior de algo ya comprendido en sí mismo a otra cosa distinta, sino que la propia aplicación es la auténtica comprensión del asunto para aquel que intenta comprender”⁴⁰]

Con estos fundamentos podemos entrar a la última parte del capítulo que está construida a manera de conclusión. En la primera parte se planteó la discusión entre la hermenéutica fenomenológica y la hermenéutica metodológica de las ciencias del espíritu. Ahora se verá cual fue la respuesta de Gadamer hacia esta problemática.

3.4 El fenómeno de la comprensión en Gadamer: Más que método un acto de escucha.

Dice Roland Barthes que mucho antes que se inventara la escritura, incluso antes de la figuración mural, se produjo la producción intencional de un ritmo, y que gracias a éste, la escucha dejó de ser pura vigilancia y se convirtió en creación. A partir de ese momento la escucha se vinculó a la comprensión, ya que... [“escuchar es ponerse en disposición de decodificar lo que es confuso, oscuro o mudo”⁴¹.] La escucha extrae significados originados en la conciencia humana, su labor la realiza por medio de códigos o convenciones instituidos para cifrar y descifrar. En ese sentido comprender es un acto que de alguna manera requiere de escuchar.

La comprensión se desarrolla principalmente a través del lenguaje vivo en la interacción entre el yo y el tú. Esta es la gran enseñanza que nos deja la hermenéutica fenomenológica. Cuando la palabra viva se convierte en escritura, cuando pierde sus características orales y se convierte en texto, la comprensión se desplaza a un nivel teórico. Las consecuencias del desplazamiento de lo oral a lo escrito son múltiples y cualitativamente importantes. Por poner un caso, el tránsito del mito a la filosofía, la literatura y la historia, se da justo en el momento en que se crea la escritura. El paso de la

⁴⁰ Carsten Dut, *Op.Cit.* p 41.

⁴¹ Barthes Roland, *Lo obvio y lo obtuso*, p 247.

prehistoria a la historia -según múltiples corrientes historiográficas- también ocurre cuando la oralidad cede paso a la escritura. El historiador pretende comprender la historia estableciendo lo escrito como mediación entre las acciones y experiencias ocurridas en el pasado. El historiador lee las acciones del pasado utilizando como herramientas fuentes escritas.

Sin embargo, el hecho de encontrarnos siempre bajo los terrenos de lo escrito, hace olvidar que existió antes un momento vivo de la comunicación, la oralidad. Cuenta la leyenda que alguna vez profesó un sabio rey de Egipto ante el inventor de la escritura: ... [“no has inventado un medio para reforzar la memoria, sino para debilitarla”⁴².] En parte esta sentencia tiene razón, cuando el lenguaje hablado se convierte en escrito, mucho de su sentido originario se pierde aún cuando el nuevo puede enriquecerlo. El lenguaje escrito abre la posibilidad de una permanencia mayor en el tiempo que aquella de la que disponía el lenguaje oral. Esta ventaja ofrece sin embargo diversas dificultades entre las cuales destaca la recuperación del sentido original y la necesidad de actualizar el texto de tal suerte que refleje las experiencias y los hechos sociales que probablemente han sido silenciados por el tránsito de la oralidad a la escritura.

¿Hasta que punto un texto puede tomar la posición del “tú”? Esto es sin duda un problema fundamental de la comprensión histórica. Al igual que en la comunicación natural que se da cara a cara, en la comprensión histórica, el historiador toma el papel del “yo” que trata de acercarse al otro, otro que en este caso puede haber vivido miles de años antes.

Gadamer nos explica que la hermenéutica recorre el camino de lo escrito a lo hablado. Esto implica una larga trayectoria. El lenguaje que en primera instancia es palabra viva, pasa por un proceso de extrañamiento, en el que deja de ser conversación, queda fijado y se convierte en un acto de creación en un plano simbólico especial y distinto al del habla. Para comprender ese plano creado por la escritura Gadamer afirma que es necesario revertir el proceso y pasar de lo escrito a lo escuchado. Se trata pues, en términos

⁴² Hans- Georg, Gadamer, *Arte y verdad en la palabra*, p 50.

gadamerianos, [“de volver a convertir lo escrito en lenguaje y del oír asociado a esa reconversión”.⁴³]

La escucha juega un papel fundamental en esta reconversión. Hay que recordar la distinción que hace Gadamer, retomando a Aristóteles, entre el ver y el escuchar. Ambos son los sentidos más importantes del ser humano, pero, mientras la vista puede hacer diferenciaciones más claras entre un objeto y otro, el oído es capaz de... [“recibir el discurso humano y su universalidad lo sobrepasa todo”⁴⁴.] Cuando Gadamer plantea regresar de forma simbólica al lenguaje vivo, lo hace, tomando en cuenta esa primera reconversión entre lenguaje y escritura. No se trata de recuperar el carácter psicológico, ni las motivaciones propias del autor, se trata de ganar un horizonte. Esta es, como se ha visto, una de las principales críticas que Gadamer hace al historicismo del siglo XIX.

La comprensión histórica, trata de traer al presente esos hechos sociales que quedaron petrificados en la palabra escrita. El problema es que el historiador y los hechos reflejados en la fuente escrita, se encuentran en planos históricos distintos, de la misma forma en que el “yo” y el “tú” se encuentran en diferentes planos de expresión. En este sentido, la comprensión histórica tendría que ponerse en el papel de la escucha. Pero ¿de qué tipo de escucha estaríamos hablando?

Para Roland Barthes... [“las sociedades tradicionales conocían dos lugares de escucha, ambos alineados: la escucha arrogante del superior, la escucha servil del inferior.”⁴⁵]

A manera de analogía se puede hablar de estos dos lugares en el fenómeno del comprender. Cada uno de ellos ilustra una actitud específica ante la comprensión y nos muestra diferentes actitudes de la escucha. Cuando un lector opta por hacer con un texto una interpretación ilimitada, basándose en principios omnipotentes como su propia razón, niega la existencia misma de

⁴³ *Ibíd.* P 71.

⁴⁴ *Ibíd.* p 70.

⁴⁵ Barthes Roland, *Op.Cit.* p 255.

ese texto y de su sentido. Pierde el contexto social e histórico al que obedece la obra. En realidad sólo escucha su propia voz y no la del texto. Niega la posibilidad de existencia del otro como diferente, aunque sea un texto, cancela la posibilidad de comprender, y consecuentemente la posibilidad de conocer.⁴⁶

En cambio, cuando el lector ve el texto como algo sagrado con sus propias reglas dictadas por la autoridad que confiere lo originario, toma una actitud sumisa de negación a su propia persona y pierde la posibilidad de enriquecerlo mediante su actualización. En este segundo caso el lector actúa sin advertir que realiza su lectura desde un horizonte contextual específico del que no se puede desprender. Esta actitud también imposibilita la comprensión, pues recordemos que ésta no puede darse nunca de forma unidireccional. En el proceso de comprender la proyección del texto y la proyección del lector juegan un papel fundamental.

Este es el nuevo sentido de la escucha que pretende retomar la hermenéutica, de Gadamer, más allá de la escucha arrogante y de la sumisa, que reconocía Roland Barthes, puede existir una escucha auténtica. En ella el intérprete pondrá su mundo y su horizonte conceptual, pero también se alimentará del mundo y el horizonte que ha dejado el propio texto, en él podrá existir una fusión entre ambos horizontes, o para decirlo mejor, tendrá una ampliación de su propio horizonte de vida y ganará una nueva experiencia de tipo hermenéutica.

Si continuamos con la analogía, podemos también situar dentro de la reflexión histórica la actitud de escucha que tomaron la ilustración, el romanticismo (con el consecuente historicismo del siglo XIX) y la hermenéutica fenomenológica de Gadamer.

⁴⁶ El principio del conocimiento se da en un proceso histórico donde el individuo aprende después de haber comprendido su entorno. Para Hegel, la esencia general de la formación humana es convertirse en un ser espiritual general, y esto se logra cuando el individuo aparta su atención sólo de sí mismo y la dirige a una generalidad desde la cual determina su particularidad con consideración y medida. (Gadamer, Verdad y método. P.41.

El pensamiento ilustrado, puede entenderse bajo la analogía de una escucha arrogante. En general, la Ilustración se basó en tres conceptos claves: el yo, la razón y el progreso. Con base a estos tres conceptos se forma también la concepción ilustrada de la historia. Aquí, el momento del yo es el presente, donde la conciencia individual se proyecta hacia un futuro. Ese momento es el de la razón porque se basa en la ciencia que se está construyendo. Su proyectar, por lo tanto, está dirigido hacia un futuro prometedor lleno de progreso. En este sentido, el interés por la historia se centra en la similitud con el presente. Los historiadores resaltan aquél momento en el cual, según Collingwood: ... [“la historia comenzaba a ser la historia de un espíritu moderno semejante al suyo, es decir, un espíritu científico.”⁴⁷] El pasado, que es la expresión del otro desconocido, es negado y visto como irracional. Por eso su concepción del tiempo giraba en dos sentidos... [“uno de mirada hacia atrás o más estrictamente histórica como el resultado de fuerzas irracionales; el otro de mirada hacia adelante o más estrictamente práctico político, que predecía e intentaba realizar una edad de oro donde se estableciera el reino de la razón.”⁴⁸]

Vemos pues, como dentro de esta concepción queda cancelada toda posibilidad de escuchar verdaderamente el pasado histórico, ya que es considerado como algo negativo que hay que superar. Todo lo que no entra en los parámetros de la ilustración, todo lo desconocido y extraño, en realidad todo lo otro, es considerado inferior y atacado.

En cambio, el romanticismo y el historicismo del XIX, reconocen la importancia de los procesos históricos, ven, en cada uno de ellos algo fundamental que tiene que ser recuperado, consideran cada momento histórico con valor en sí mismo, como logro único del espíritu humano, como parte de un desarrollo que conduce hacia cosas más valiosas.

Las ciencias del Espíritu, representadas principalmente por Dilthey, tienen como fundamento central que el historiador sólo puede alcanzar una verdadera

⁴⁷ Collingwood, *Op.Cit.* p 84.

⁴⁸ *Ibíd.* p 84.

“objetividad”, encontrando el valor legítimo de cada momento histórico. El historicismo planteaba... [“que había que desplazarse al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez de en las propias, y que sólo así podría avanzarse en el sentido de una objetividad histórica”⁴⁹]

Sin embargo, estos planteamientos en el fondo están negando la continuidad histórica, es decir, que el historiador es parte de los procesos históricos, y por lo tanto no puede dejar su época, guardar su contexto social y adentrarse plenamente en otra época. Si comparamos la historia con un texto, nos damos cuenta que estamos tratando de comprender de una forma casi sagrada el pasado y que nos estamos negando a nuestra propia historicidad. ¿Hasta que punto se puede tener la objetividad para comprender un proceso histórico en su forma original? Sucede pues lo mismo que con un texto, querer encontrar las motivaciones psicológicas de un autor es tan difícil, como lo es, encontrar las intencionalidades de los sujetos históricos de una época sin tomar en cuenta la distancia temporal.

El tipo de escucha de estas concepciones históricas puede ser comparada con la escucha servil de la que habla Barthes.

Por otro lado, el fundamento de la historia efectual de Gadamer consiste en tener un pensamiento verdaderamente histórico que tome en cuenta su propia historicidad. Es decir, que sepa que existe una distancia temporal entre el presente y el pasado que se intenta comprender y que esta distancia determina nuestro propio contexto social.

La idea de la historia efectual, está en contra de que pueda existir una objetividad del presente al pasado, pues esto significaría que ambos momentos se encuentran completamente separados, pero en el tiempo no hay rupturas. En realidad esos momentos están unidos en una continuidad histórica, El historiador es también resultado de los sucesos históricos pasados, pero también es un presente que tiene su propio plano simbólico y que tiene que aportarlo en la comprensión histórica. Por eso, un pensamiento

⁴⁹ Gadamer, *Verdad y método* p 367.

verdaderamente histórico se desarrolla en capas, en aproximaciones de un pensamiento que piensa el pasado desde su presente.

Dentro de la historia efectual, la escucha, no es una forma abnegada de enfrentarse al otro, dentro de ella coexisten el horizonte del pasado y su propio horizonte, pero tampoco es una forma arrogante como la conciencia ilustrada.

Ahora bien, ¿se puede hablar con metáforas de escucha, de un diálogo entre un tú y un yo en la historia?, ¿de qué manera se puede pasar de un plano ontológico de la comprensión al metodológico de la historiografía?, más concretamente ¿qué tan pertinentes resultan los fundamentos de Gadamer sobre la comprensión con referencia a las ciencias del espíritu?

Esta discusión será retomada en el capítulo IV, con tres autores que tratan este problema de la comprensión fenomenológica desde diferentes perspectivas: la metodológica de Emilio Betti, la crítica de Habermas y la narrativa de Ricoeur.

CAPÍTULO IV

DISCUSIONES EN TORNO A LA OBRA DE GADAMER.

La hermenéutica fenomenológica de Gadamer ha sido retomada por una gran cantidad de filósofos y científicos sociales interesados en temas de epistemología, estética, crítica de la cultura, historia y ciencias sociales entre otras disciplinas. Esto hace su obra aún más interesante y compleja. Los canales de comunicación que se han abierto con todos estos autores han dejado señaladas como vigentes las problemáticas que aborda Gadamer en su famoso libro *Verdad y método*.

Concretamente en el campo de la historia y la crítica social, su filosofía ha cambiado muchas de las formas con las que tradicionalmente se habían conceptualizado los problemas y procedido en la investigación. Sin embargo, esto también ha despertado polémica y debate. Los cuestionamientos hacia la hermenéutica fenomenológica son de muy diversos tipos. Hay quienes consideran sus tesis como conservadoras, tradicionalistas y poco transformadoras. Los que piensan su filosofía como relativista e incluso posmoderna sin ningún método para la construcción de las ciencias sociales e históricas. Los que ven sus ideas como una excelente propuesta ética, pero ilusionista y poco factible en la práctica. Además de los autores que han tratado de confrontar los aportes de Gadamer a su propio quehacer intelectual.

De esta gama de críticas y observaciones se pondrá atención en el presente capítulo a dos grandes debates que se han dado simultáneamente en el quehacer historiográfico y la teoría crítica contemporánea. El primer debate está representado por Habermas, quién critica las categorías de tradición, fusión de horizontes, universalidad, entre otras. (Categorías, por cierto, centrales en la filosofía gadameriana.)

El segundo está compuesto por las observaciones y propuestas de Emilio Betti, Koselleck y sólo de forma indirecta por Paul Ricoeur. En términos generales la comunicación entablada entre estos autores y Gadamer trata las condiciones

de posibilidad, la relevancia y la relación existente entre la hermenéutica y el quehacer historiográfico. Quise incluir estos dos debates en la investigación porque los considero pertinentes para el tema central, pues, por un lado, las críticas de Habermas ayudarán a confirmar si es verdad que la idea de conciencia histórica que propone Gadamer es poco transformadora, y por otro lado, sí esta misma idea de historia es pertinente para el quehacer historiográfico.

4.1 Teoría crítica y hermenéutica: el debate entre Habermas y Gadamer.

Habermas es uno de los filósofos más importantes del mundo contemporáneo y tiene una vasta obra filosófica que destaca por sus temáticas referentes a: las relaciones entre conocimiento e interés, el papel de la ideología sobre la ciencia y la tecnología, la reconstrucción del materialismo histórico, su propuesta de una comunicación libre de dominio para fundamentar de forma racional una ética, entre otros.

El pensamiento de Habermas se ha desarrollado en el clima filosófico de la posguerra en Alemania,¹ desde su participación en la Escuela de Frankfurt hasta la construcción de su teoría de la acción comunicativa. En el siguiente apartado explicaré de forma global la relación que Habermas ha establecido entre los diferentes tipos de conocimiento y sus intereses, esto para situar que tipo de conocimiento es el de la hermenéutica y sus intereses en el ámbito social. Posteriormente entraré de lleno a la discusión de las categorías centrales del pensamiento de Gadamer.

4.1.1 El proyecto de Habermas

El acercamiento de Habermas hacia la hermenéutica surge a causa de la desilusión por el marxismo y por la Escuela de Frankfurt. Del marxismo, por encontrar deficiente su teoría economicista conceptual que excluía las ideas,

¹ Integrado por el neokantismo, la Escuela alemana, la fenomenología y la antropología filosófica. Ver a Gabriel Vargas Lozano, "Perfiles filosófico-político de J. Habermas"

creencias y valores morales propios de la acción social, y de la Escuela de Frankfurt, por su pesimismo hacia las posibilidades emancipatorias de la teoría y la práctica.

A partir de esta desilusión quiso recuperar la esperanza de que Occidente entraña posibilidades emancipatorias y que el trabajo teórico e intelectual puede contribuir a tal emancipación. Pero también pretendió alejarse de las ciencias objetivistas y las filosofías tradicionalistas que han ocultado los intereses humanos intrínsecos del conocimiento. Por eso decidió introducirse en el campo de la hermenéutica, sobre todo en sus obras *Conocimiento e interés* y *la Lógica de las ciencias sociales*, donde desarrolló sus principales tesis a favor de la hermenéutica. Claro que también en sus obras posteriores caracterizó, aunque ya de forma indirecta, tales disciplinas.

Para Habermas, los conocimientos que producen las ciencias y teorías en general se rigen por intereses que son inherentes a las condiciones fundamentales de la reproducción de la especie. Es decir, toda la ciencia está enraizada y vinculada a la vida y la sobrevivencia. De hecho el conocer es un instrumento de la autoconservación, en la misma medida en que la trasciende. Por eso los intereses que guían todo conocimiento se constituyen bajo los elementos del trabajo, el lenguaje y la dominación.²

Habermas considera que existen tres tipos de teorías o ciencias ligadas a tres tipos de intereses: *las ciencias de la naturaleza*, con intereses técnicos, *las ciencias culturales o históricas*, con intereses prácticos y *las teorías críticas*, con intereses emancipatorios.

El primer tipo de ciencia está relacionado con la explicación. Su principal interés es... [“la predicción y el control de los sucesos que acaecen en el entorno natural”³]

Las ciencias culturales o históricas están íntimamente relacionadas con la comprensión por su dimensión hermenéutica. Su interés es práctico pues busca la intersubjetividad de los sujetos sociales a través de la comunicación (o diálogo para Gadamer).

² *Ibid.* p191

³ Mariflor Aguilar, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, p 82.

Las teorías críticas o emancipatorias buscan liberar a los sujetos individuales o de grupo de los engaños o autoengaños a los que han sido sometidos por distintos tipos de coacciones.

Las ciencias naturales y las culturales son fundamentales en la reproducción humana, pues la primera está orientada a la transformación de la naturaleza y la segunda a la producción de acuerdos sociales y a la formación de la identidad. Mientras que las ciencias críticas son necesarias para búsqueda de mejores condiciones de posibilidad material y espiritual.

En las observaciones introductorias de *Conciencia moral y acción comunicativa*, Habermas observa que en toda expresión de significado se identifica una perspectiva doble: como acontecimiento material y como una objetivación inteligible de significado.

Al acontecimiento material queda relacionada la explicación científica. Para Habermas es el mundo del “*esto es así o esto no es así*”. Es el habla cognitivo material. En este nivel sólo se da una relación entre frases y algo en el mundo sobre lo cual las frases dicen algo. A la objetivación inteligible de significado está relacionada la comprensión, aquí “*se dice algo a alguien, de modo que este comprende lo que se dice*”. Este es el nivel comunicativo del habla. Al interior de este nivel existe una triple relación de una manifestación que sirve:

- a) Como expresión de las intenciones de un hablante.
- b) Como expresión para el establecimiento de una relación interpersonal entre el hablante y el oyente.
- c) Como expresión de algo que hay en el mundo. Al respecto dice Habermas que:

Cuando el hablante dice algo dentro de un contexto cotidiano no solamente se refiere a algo en el mundo objetivo (como el conjunto de lo que es o podría ser) sino también a algo en el mundo social (como el conjunto de relaciones interpersonales legítimamente reguladas) y algo en el mundo propio y subjetivo del mismo hablante (como el conjunto de vivencias manifestables a las cuales tiene un acceso privilegiado) ⁴

Así la lengua como objetivación inteligible de significado tiene tres funciones:

⁴ Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, p 37.

- a) La reproducción cultural o actualización de las tradiciones.
- b) Integración social o planes para esa integración
- c) Socialización o interpretación cultural de necesidades.

Por lo tanto es trabajo de la comprensión encontrar y darle sentido a cada una de estas funciones de la lengua, tomando en cuenta que los interpretes son también parte de ese mismo proceso.

En la *lógica de las ciencias sociales* Habermas señala cuatro puntos de vista bajo los cuales la hermenéutica cobra significación tanto en la ciencia como en su propia interpretación.

1)... [“La conciencia hermenéutica destruye la autocomprensión objetivista de las ciencias tradicionales del espíritu”⁵] Pues rompe con la relación lineal entre descubrimiento de hechos y formulación de teorías, incluyendo al autor como sujeto de conocimiento con dimensión histórica.

2)... [“La conciencia hermenéutica recuerda además a las ciencias sociales problemas que se siguen de la preestructuración simbólica del ámbito objetual de esas ciencias.”⁶] Puesto que en el habla se da una objetivación inteligible de significado, que hace que no todo el acceso al conocimiento sea mediante datos sino también por la comunicación del lenguaje ordinario.

3)... [“La conciencia hermenéutica afecta también a la autocomprensión científicista de las ciencias de la naturaleza, pero naturalmente no a su metodología.”⁷]

4)... [“La conciencia hermenéutica sólo puede abrir un camino para <<reconectar la experiencia de la ciencia con nuestra propia experiencia de la vida, con la experiencia humana y general de la vida>>”⁸] Es decir, la hermenéutica se presenta como un puente o una traducción entre la información científica y el lenguaje natural.

⁵ Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, p 282.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibid* p 283.

⁸ *Ibidem*.

Sin embargo, para Habermas la Hermenéutica no puede dar alternativas reales para la construcción de teorías emancipatorias sino sólo indicios. Por eso Habermas cuestionará algunos de los fundamentos de Gadamer.

4.1.2. Cuestionamientos de Habermas a la hermenéutica gadameriana.

Se ha señalado en el apartado anterior, que para Habermas, las teorías críticas son guiadas por intereses emancipatorios, pretenden liberar a los sujetos de engaños y autoengaños a los que han sido sometidos por diferentes tipos de coacciones. Para lograr esto, es necesario construir una teoría basada en elementos racionales que permitan diferenciar tanto las formas naturales como las impuestas, de pensamiento y acción.

Habermas retoma el sentido de crítica de Horkheimer, quien piensa que: ... [“La crítica conceptúa el hecho de que su pretensión de validez solo puede hacerse efectiva en el proceso exitoso de ilustración y esto significa: en el discurso práctico de los afectados”⁹]

Para Habermas la dimensión comunicativa del conocimiento, que fue un aporte de la hermenéutica, ha sido fundamental. Sin embargo, piensa que es insuficiente para la crítica, pues no ha hecho una construcción teórica que permita la organización práctica de los sujetos sociales. Dice:

La hermenéutica tendría ahora que ir más allá de la conciencia hermenéutica que se formo del ejercicio reflexivo de aquel arte, para clarificar las condiciones que, por así decirlo, posibilitan salir de la estructura dialógica del lenguaje cotidiano y emplear monológicamente el lenguaje para el desarrollo de teorías en sentido estricto y para la organización de la acción racional con arreglo a fines.¹⁰

Pero, afirma el filósofo, que la hermenéutica no puede dar este paso por la misma constitución de su naturaleza, por su propio sentido, puesto que Gadamer concibe las metodologías contrapuestas a la verdad. Piensa que: ... [“La verdad sólo puede establecerse mediante la praxis frecuente e ingeniosa de la comprensión. Como actividad, la hermenéutica, en el mejor de los casos,

⁹ Jürgen Habermas. *Teoría y Praxis*, p 14.

¹⁰ Jürgen Habermas. *La lógica de las ciencias sociales*. p 284.

es un arte y nunca un método, así como una fuerza subversiva en la ciencia, fuerza que tergiversa todo intento sistemático”¹¹]

Pero además de esa falta de sistematización teórica, la hermenéutica como posición filosófica no puede responder a la crítica por las siguientes razones:

a) La hermenéutica pretende ser universal, pero en realidad, acota su análisis a un campo de interpretación reducido. Habermas pone el ejemplo de la comunicación sistemáticamente distorsionada, ya que cuando tratamos de interpretar en una distancia temporal, cultural o social, podemos recurrir a información adicional por medio del contexto pero... [“Esta conciencia hermenéutica se revela insuficiente en los casos de comunicación sistemáticamente distorsionada: la ininteligibilidad resulta aquí de una deficiente organización del habla misma”¹²]

Lo mismo sucede con la ideología, entendida como falsa conciencia. Para Habermas no puede haber comunicación cuando... [“no disponemos de ningún criterio general que nos permita constatar cuando somos prisioneros de la falsa conciencia de un entendimiento pseudonormal”¹³.] Es decir, si no contamos con líneas generales que den pautas para saber si una comunicación es verdadera, nos podremos perder en un laberinto de falsos consensos. Para Gadamer, podemos contar con la tradición para poder tener pautas generales sobre el diálogo, pero para Habermas la tradición no es suficiente.

b) En lo que se refiere a la autoridad que confiere la tradición, Habermas plantea, que también existen en la tradición elementos ideológicos opresivos que impiden la reflexión de los sujetos y que puede hacer que permanezca un mismo estado de cosas nocivas para los sujetos sociales. La autoridad no permite la fuerza reflexiva. Por eso dice que: ...[“El prejuicio de Gadamer a favor de los prejuicios acreditados por tradición pone en cuestión la fuerza de la reflexión, fuerza que por su parte se acredita en su capacidad de poder también recurrir a la pretensión de las tradiciones.”¹⁴] Habermas plantea que lo que se recibe de la tradición también puede ser cuestionado.

¹¹ Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*. p 40

¹² Jürgen Habermas. *La lógica de las ciencias sociales*. p 287.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibid*. 255.

c) Sobre la fusión de horizontes y el acuerdo, Habermas se muestra escéptico, pues los acuerdos o desacuerdos no sólo se dan en un plano lingüístico donde exista un convencimiento racional de valores epistémicos. También se dan en un plano real material donde hay circunstancias desiguales tanto en lo económico, como en lo cultural y lo social. La fusión de horizontes no es tan sencilla si encontramos diferentes sujetos con diferentes intereses.

a) El diálogo que propone Gadamer está basado en sentimientos y emociones que posibilitan la comprensión. Para Habermas: ... [“Todo acuerdo se acredita, tal y como nosotros decimos, en un consenso racional de lo contrario no es ningún acuerdo real “¹⁵]. Pero además este consenso debe anticipar una forma de vida correcta que trascienda a las otras formas que la propia crítica ha invalidado. Se trata pues de un acuerdo contrafáctico, de una... [“anticipación formal del diálogo idealizado como una forma de vida realizada en el futuro.”¹⁶]

A partir de estas críticas, Habermas pretende elaborar una teoría que tenga relación con los aportes de la hermenéutica, pero que sea una construcción teórica con pretensiones de validez y universalidad. Propone el modelo del psicoanálisis primero y después el de la acción comunicativa. Pero por razones metodológicas no se incluirán en esta investigación.

Las respuestas de Gadamer a las críticas de Habermas no se han hecho esperar. Estas respuestas las podemos encontrar en el epílogo a *Verdad y Método I*, (a partir de la segunda edición) en sus artículos *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología*. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I* y *Replica a Hermenéutica y crítica de la ideología en Verdad y método II*, en la entrevista que le hace a Gadamer Carsten Dut y recientemente en un libro titulado *El estado oculto de la salud*, donde de forma indirecta refina su concepto de autoridad, entre otros artículos y publicaciones. En términos generales las repuestas de Gadamer a Habermas se desarrollan de la siguiente manera:

a) Sobre la falta de método de la hermenéutica, Gadamer afirma que el nunca ha estado en contra de las metodologías, pero sí en contra de su dogmatismo.

¹⁵ Habermas. *Teoría y Praxis*, p 28.

¹⁶ Mariflor Aguilar, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, p 180

Piensa que efectivamente la hermenéutica filosófica no tiene métodos específicos rígidos, pero no por eso cae en el relativismo de negar caminos para la reflexión, la crítica e incluso la emancipación. En este mismo sentido, en un artículo titulado “la racionalidad de la hermenéutica” , Ambrosio Velasco considera que Gadamer escapa a este relativismo porque propone un concepto de evaluación racional de la interpretación basado en la comprensión dialógica que se asocia al criterio heurístico de verdad. La experiencia heurística pone en constante confrontación lo sabido y lo nuevo descubierto y establece un equilibrio entre oposiciones como autor, texto y contexto.

En realidad, pueden existir criterios racionales que se acerquen a la verdad (sin pretenderla absoluta). De hecho autores como Feyerabend... [“argumentaron que la metodología prescrita por el filósofo constituye más un obstáculo que un recurso para promover el desarrollo racional de la ciencia.”¹⁷] En este caso, la cita puede ser aplicable a las ciencias críticas e incluso a las disciplinas humanistas.

Habermas reconoce que los modelos de la traducción y la conciencia efectual tienen una función positiva en la superación de la rigidez positivista de las ciencias sociales. Sin embargo, pretende elevar la comprensión mediante un ...[“<<distanciamiento controlado>>, <<desde un ejercicio precientífico al rango de un procedimiento reflexivo>> en una <<conformación metodológica de la agudeza>>”¹⁸] Gadamer reconoce que las ciencias sociales requieren mecanismos más controlados para la verificación de sus afirmaciones, pero no está de acuerdo en que la hermenéutica tenga que someterse a los requerimientos metodológicos de la ciencia y no puede dejar que le impidan aplicar de nuevo una reflexión hermenéutica al extrañamiento metódico de la comprensión que practican las ciencias sociales.

B) En la misma línea argumentativa, Habermas comenta que la hermenéutica no puede ser universal y pone los ejemplos de la comunicación sistemáticamente distorsionada y la ideología como falsa conciencia.

¹⁷ Ambrosio Velasco Gómez, “La racionalidad de la hermenéutica”, p 34.

¹⁸ Gadamer Hans-Georg, *Verdad y método II*, p 231.

Sin embargo, para Gadamer, la dimensión hermenéutica se encuentra relacionada con el lenguaje y esta característica hace que pueda involucrarse en problemáticas que trascienden el propio texto. La hermenéutica no es una mera disciplina auxiliar de las ciencias del espíritu, pues tiene la característica de ser universal, en tanto que se construye como un fenómeno lingüístico.

El fenómeno de lingüisticidad humana toca también el tema de la retórica, Gadamer habla de la relación entre retórica y comprensión, para defender la universalidad de ambas. Dice que la retórica, más allá de un talento natural para adornar el discurso hablado, es una disposición para utilizar los argumentos adecuados hacia aquellos que son sus receptores. Para Platón, el retórico es capaz de expresar las ideas y la verdad porque las conoce, pero también conoce las almas en las que quiere influir.

La comprensión nació como una forma de interpretación, sobre todo, de las fuentes escritas. La retórica se desarrolló para el acto de hablar mientras que la comprensión para el acto de leer. Una se encamina principalmente a lo oral y la otra a lo escrito. La retórica como tal está ligada a la inmediatez de su efecto, a la fuente viva del lenguaje, su fuerza se encuentra en la entonación, en el gesto, en el movimiento... [“el orador arrastra al oyente. El brillo de sus argumentos lo deslumbra. La fuerza persuasiva del discurso lo incapacita para la reflexión crítica”]¹⁹ Sin embargo el despertar de los afectos, que es la tarea del orador, sólo es parcialmente eficaz en el lenguaje escrito que es objeto de la labor hermenéutica. Así, muchos de los recursos de la retórica son utilizados por la hermenéutica. De esta manera... [“Convencer y persuadir sin posibilidad de una demostración es la meta y la pauta de la comprensión y la interpretación no menos que la retórica y la oratoria.”²⁰] Incluso la ciencia emplea elementos de la retórica para integrarse a la vida social. Por eso, para Gadamer: ... [“Toda conciencia que quiera ser práctica a de contar con ella (retórica) Desde el otro ángulo la hermenéutica no es menos universal.”²¹]

Desde el ángulo de la comprensión aparece la lingüisticidad humana como un elemento sin fronteras porque crea las condiciones de posibilidad de las relaciones mutuas. El aspecto retórico y el hermenéutico de la lingüisticidad

¹⁹ *Ibid.* p 229

²⁰ *Ibid.* p 229

²¹ *Ibid.* p 230

humana se complementan perfectamente. Dice el autor: ... [“No habría oradores ni retórica sino existiera el acuerdo y el consenso como soportes de las relaciones humanas; no habría una tarea hermenéutica sino estuviera roto el consenso de los que son un <<diálogo>> y no hubiera que buscar el consenso.”²²] Por eso, la incursión de la retórica en el mundo de la hermenéutica demuestra que esta última hace referencia a un mundo real que se prolonga en la tradición cultural. Con estas argumentaciones, Gadamer responde a Habermas que la hermenéutica puede ser universal y aplicable a las ciencias sociales porque sí tiene un arraigo a la vida real.

Para Habermas la vida social no sólo está hecha de lenguaje, sino también de trabajo y poder, según este autor la reflexión hermenéutica debe pasar a una crítica de la ideología. Así, en la medida en que las coerciones sociales externas e internas intentan legitimarse mediante la interpretación lingüística la crítica de la ideología y la reflexión lingüística se convierten en desenmascaramiento de la <<ilusión lenguaje>>

Habermas niega que la hermenéutica pueda encontrar el sentido lingüístico de la ideología, a lo que Gadamer responde que:

Como si una ideología en tanto que falsa conciencia lingüística, aparte de dotarse de un sentido comprensible, no se pudiera entender también en su <<verdadero>> sentido; por ejemplo, el de los intereses de poder. Otro tanto cabe decir de los motivos inconscientes que el psicoanalista hace aflorar a la conciencia.²³

c) Otro de los ejes reflexivos que Habermas encuentra problemático en la hermenéutica de Gadamer, es el reconocimiento a la autoridad, y más concretamente a la autoridad de la tradición, que figura como una mediación en la reflexión efectiva. Habermas considera que estos dos conceptos ponen un dique a la crítica emancipativa y que incluso le son antagónicos. En su defensa Gadamer hace una diferencia entre la palabra autoritativ (autorizado) y la palabra autoritario. El término autoritario fue introducido en la década de 1920 por los neoconservadores para asignar una autoridad más fuerte al gobierno, y después de Hitler el término se fundió con el concepto de totalitarismo.

²² *Ibid.* p 230

²³ *Ibid.* p 234.

En este sentido, la palabra autorizado concede el acento positivo al de autoridad. La diferencia entre autorizado y autoritario radica en que el segundo busca la autoridad por él mismo para ejercerla a su manera, en cambio al primero se le confiere la autoridad... [“Es el enfermo quien espera autoridad del médico; más aún, quien la reclama. Se trata casi de una exigencia.”²⁴]

En nuestra era científica la autoridad está en el conocimiento. Se contrapone al término de identidad el de libertad crítica. Pero, para Gadamer: ... [“La libertad en su sentido auténtico, en cambio, supone poseer capacidad de crítica y la capacidad implica tanto la aceptación de una autoridad superior –este es un requisito indispensable- como el hecho de que uno mismo sea reconocido a su vez, como una autoridad superior.”²⁵] La verdadera libertad crítica significa en realidad libertad para la crítica y la crítica más difícil es la autocrítica o el reconocimiento de que existe gente mayormente autorizada para ciertos temas que nosotros.

En lo que se refiere a la autoridad de la tradición, dice Gadamer: ... [“Un intérprete con experiencia histórica distingue el horizonte de la tradición del horizonte- tiempo personal, pero su comprensión incluye de hecho la mediación de ambos horizontes.”²⁶] Conferir autoridad a la tradición no significa ser acrítico, sino saberse parte de una autoridad histórica, de un conocimiento más amplio que el de nosotros, de una sabiduría ancestral que nos arrastra.

La hermenéutica nos enseña a considerar sospechosa de dogmática la oposición entre una tradición viva natural y la apropiación reflexiva de la misma, tal como plantea Habermas.

d) Sobre el debate entre diálogo y consenso, Gadamer responde a Habermas que su hermenéutica se encuentra más acorde con el concepto de *phronesis* aristotélico que con los universales contrafácticos del acuerdo racional. Para Gadamer, resulta obligado e indefinido el ideal de una convivencia dentro de una comunicación libre siguiendo los parámetros de un presupuesto del bien. Pues, “El bien humano es algo que encontramos en la praxis humana y es indefinible sin la situación concreta en la que se prefiere una cosa a otra. Sólo esto y no un consenso contrafáctico, constituye la experiencia crítica del

²⁴ Gadamer Hans-Georg, *El estado oculto de la salud*, p 135.

²⁵ *Ibid.* p 139.

²⁶ Carsten Dut, *Op.Cit.* p 43.

bien.”²⁷ Este es el punto que marca la diferencia entre la hermenéutica gadameriana y la filosofía crítica de Habermas. Mariflor Aguilar²⁸ nos hace notar que la praxis hermenéutica toma por punto de llegada lo que para la crítica es punto de partida, la hermenéutica trabaja para construir el consenso y la crítica, en cambio, parte de él.

4.2 La relación entre hermenéutica e historiografía contemporánea.

El otro gran debate que se incluye en la investigación, está relacionado con la discusión entre hermenéutica e historiografía. Entiendo por este último concepto, la construcción teórica que investiga las condiciones de posibilidad del quehacer histórico, a demás del trabajo indagatorio sobre la validez y pertinencia de los propios estudios históricos.

En este apartado se incluirán tres autores que han trabajado sobre la temática: Emilio Betti, Reinhart Koselleck y Paul Ricoeur. El primero trata el tema de la validez y objetividad del trabajo histórico, mientras que Koselleck, desde la tradición alemana, y Ricoeur, desde la francesa, hablarán de las condiciones de posibilidad en la construcción misma de la disciplina histórica. A su vez, los dos primeros autores si han entablado un debate directo con Gadamer, mientras que el último sólo lo recupera indirectamente, sin embargo su concepción de la Historia resulta pertinente para relacionarla con Koselleck y con el mismo Gadamer.

4.2.1 El debate entre Emilio Betti y Gadamer.

En su apartado sobre hermenéutica contemporánea Richard Palmer hace una división y resalta la clara polarización entre la tradición hermeneuta de Schleiermacher y Dilthey, cuyos seguidores ven la hermenéutica como un cuerpo general de principios metodológicos que subyacen a la interpretación y

²⁷ Gadamer, *Verdad y método II* p 264.

²⁸ Mariflor Aguilar, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, p 183

los seguidores de Heidegger, que ven la hermenéutica como exploración filosófica del carácter y las condiciones requeridas para toda comprensión.

Emilio Betti es seguidor de la tradición hermenéutica de Dilthey. El autor pretende proporcionar una teoría general sobre... [“la interpretación de las <<objetivaciones>> de la experiencia humana.”²⁹]

Gadamer, en cambio, es seguidor de Heidegger y considera la comprensión como un acto histórico siempre conectado en el presente. Por eso, a contrapelo de Betti, piensa que es ingenuo afirmar que existen <<interpretaciones objetivamente válidas>> ya que eso implicaría una postura exterior a la historia.

En el mismo sentido de la discusión, Betti ha atacado a Bultmann, Ebeling y el mismo Gadamer, como enemigos de la objetividad histórica. Lo mismo hace Hirsch en un artículo sobre la teoría de la interpretación de Gadamer.

Tanto para Betti como para Hirsch, la hermenéutica debe aportar los principios para una interpretación objetiva que la hermenéutica fenomenológica no puede lograr. Para ambos autores la ontología de Gadamer está construida de tal manera que cualquier conocimiento histórico objetivo se pone en entredicho.

La hermenéutica de Bultmann es un polémico proyecto de desmitologización de la mitología y la religión. Cabe recordar que desmitologización no es lo mismo que desmitificación, la primera no pretende destruir el símbolo mítico, sino que lo considera como una ventana a lo sagrado. Aquí... [“Interpretar el símbolo consiste en recordar su significado original, auténtico, pero ahora oculto.”³⁰] Palmer comenta que Heidegger ejerció una fuerza decisiva en el pensamiento de Bultmann sobre el problema hermenéutico y existe una fuerte relación entre sus postulados y los de *Ser y Tiempo*. Ambos ven una distinción entre el lenguaje meramente informativo y el que está cargado de trascendencia personal. El Ser de Heidegger y dios de Bultmann se manifiestan lingüísticamente, y por último, el verbo se entiende en una autocomprensión existencialista.

Los análisis de Bultmann se definen siempre en términos de exégesis de un texto transmitido históricamente a partir del interés y comprensión que el intérprete moldea de la propia cuestión que se plantea. Sin embargo esto no

²⁹ Richard Palmer, *Op.Cit.* p 68.

³⁰ *Ibid.* p 71

cae en un relativismo, es más bien, en el caso del trabajo histórico, que el historiador siempre elige una cierta perspectiva que hace que se prefiera una parte del proceso histórico que da respuesta a las interrogantes de la perspectiva. Por eso es imposible hablar de significado objetivo, es decir, sin perspectiva alguna. El historiador forma parte del propio campo que está observando, el conocimiento histórico es en sí mismo un acontecimiento histórico. En conclusión Bultmann piensa que no hay significado objetivo en la historia, sólo se puede conocer a través del propio historiador.

Otros autores que siguen esta línea interpretativa son Ebeling y Fuchs que recurren al propio lenguaje y su relación con la realidad. Para Ebeling... [“La existencia es existencia por medio de la palabra y en la palabra;... la interpretación existencialista significaría interpretación del texto con respecto al acontecimiento verbal.”³¹] El interés del autor no es el acontecimiento real, sino el acontecimiento verbal como tal. En este sentido, Ebeling considera la historia... [“no como un museo de hechos sino como una realidad que se expresa con palabras”³²] Las preguntas del historiador no son tanto ¿Cuáles fueron los hechos? o ¿Cómo podemos explicar este hecho? Sino ¿Qué se acaba expresando con este hecho o mito?, ¿Qué es lo que se está transmitiendo?

En 1962 Emilio Betti publicó un folleto titulado *Die hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (que en nuestra lengua significa algo así como la hermenéutica como método general de las ciencias del espíritu y cuya traducción no he logrado encontrar en nuestro idioma) donde critica la obra de Gadamer por considerar que no sirve como metodología o como ayuda a la metodología de las ciencias humanas y que pone en peligro la legitimidad de hacer referencia al status objetivo de los objetos de interpretación, y por tanto cuestiona la objetividad de la propia interpretación. El propósito de Betti consiste en hacer una diferenciación entre los diferentes tipos de hermenéutica de las disciplinas humanas y formular un cuerpo funcional de principios con los cuales interpretar las acciones humanas y los objetos. El autor no omite el momento subjetivo de la interpretación, incluso no niega que es necesaria para el mismo acto de interpretar, sin embargo piensa que el quehacer histórico no

³¹ *Ibid.* p 76

³² *Ibid.* p 77

debe quedarse en ese momento subjetivo sino que tiene que aspirar a una interpretación objetivamente válida. Por eso afirma que... [“La subjetividad del intérprete debe penetrar la foraneidad y otredad del objeto, o sólo conseguirá proyectar su propia subjetividad sobre el objeto de interpretación.”³³] La primera regla de toda interpretación es afirmar la autonomía básica del objeto. La segunda regla es la del contexto del significado, la totalidad de la cual se interpretan las partes individuales. La tercera regla es la actualidad del significado, la relación con la postura propia del intérprete y los intereses que en el presente implica toda interpretación. Sin embargo Betti también afirma que a diferencia del jurista el historiador no está tan interesado en la relación práctica con el presente como en meterse de lleno en la contemplación del texto que está estudiando.

La respuesta general de Gadamer a Betti está dirigida a afirmar que la comprensión entendida fenomenológicamente intenta explicar las condiciones de posibilidad más allá de los métodos de las ciencias particulares. Su interés está en buscar que tienen en común todos los modelos de interpretar y mostrar que la comprensión nunca es un procedimiento subjetivo con respecto a un <<objeto dado>> sino que pertenece a la historia operativa es decir, al ser de lo que se interpreta.

4.2.2. Histórica y hermenéutica: el debate Koselleck- Gadamer.

Para centrar la discusión que establecieron Koselleck y Gadamer sobre los puntos de encuentro y desencuentro entre histórica y hermenéutica³⁴, es necesario hacer una breve génesis del proyecto filosófico e histórico que conformó la llamada *Historia de los conceptos* (Begriffsgeschichte) en la que ambos autores participaron activamente.

³³*Ibid.* p 81.

³⁴ Este debate se llevó a cabo en una conferencia conmemorativa a propósito del octogésimo quinto cumpleaños de Gadamer en la Universidad de Heidelberg (Alemania) Ver el libro de Koselleck Reinhart y Gadamer Hans-Georg, *Historia y hermenéutica*.

El mencionado proyecto de la historia conceptual tuvo sus orígenes en los años 50 con la creación del *Archivo para una historia conceptual*, revista cuyos principales promotores fueron E. Rothacker, K. Gründer y H-G. Gadamer. Este proyecto que empezó buscando un <<manual de los conceptos fundamentales de todas las ciencias del espíritu y de la filosofía de la cultura>> que fuera usado como instrumental de trabajo histórico y terminológico, pronto fue perfilándose en tres sentidos diferentes: como práctica cercana a la historia de la filosofía, como cualidad en comparación de otras perspectivas acerca de la historia y como propuesta actual de la crítica histórica de los problemas centrales que la sostienen.

En la historia conceptual filosófica surgieron figuras como Herman Lübbe, Hans Blumenber y Gadamer. El primero publicó en 1965 su libro *Secularización. Historia de un concepto*, donde realiza una investigación histórica conceptual de las funciones cambiantes que ha cumplido la secularización desde la antigüedad hasta la edad moderna. Lo que el autor intento fue derivar la fuerza normativa del uso histórico del concepto, pues, según su opinión, una de las tareas de la historia conceptual consiste en que cuando se constata un uso promiscuo y arbitrario de un término filosófico le corresponde al historiador intervenir corrigiendo a fin de tornar el concepto practicable de nuevo y restaurando continuidades quebradas en el uso filosófico del lenguaje.

Para Lübbe, los conceptos son esquemas de orientación y de acción para la praxis y la teoría. Así debe de haber una filosofía que se entienda como lucha espiritual (con los conceptos de praxis, dialéctica, razón). Por eso la historia conceptual muestra como ciertos conceptos, en situaciones concretas intensifican la disposición de la voluntad a comprometerse y tomar posición en el terreno de las ideas prácticas.

El segundo representante de la historia conceptual filosófica es Blumenberg, quien escribe un artículo titulado *"Paradigmas de una morfología"*, el autor afirma en este trabajo que la metaforología ofrece una metodología al servicio de la historia de los conceptos. Considera la metáfora como un caso especial de la inconceptualidad sin disponibilidad a ser sustituida por predicados reales. La metáfora no se entiende bajo la constitución de lo conceptual, sino bajo la conexión con el mundo de la vida, como sostén motivacional. Con este análisis de la metáfora... ["Blumenberg nos acerca a una especie de interpretación del

fracaso del sueño racionalista, aquel sueño cuyo final Husserl reconoció como factor central del fracaso del hombre occidental”³⁵] El autor invoca la lógica de la fantasía de Vico frente al ideal cartesiano de claridad y distinción y complementa su desarrollo teórico con una teoría de la verdad propia del símbolo a través de Freud y Cassirer. Así, la metaforología sería entonces una parte esencial de la historia conceptual (en el sentido más amplio)

Gadamer también trabajó en este proyecto de la historia conceptual, propone clarificar los conceptos fundamentales de la filosofía en un intercambio entre los representantes de las ciencias particulares y la filosofía. En un artículo titulado “*La historia del concepto como filosofía*” afirma, retomando a Herder y a Hamann, que... [“El lenguaje es la primera interpretación global del mundo y por eso no se puede sustituir con nada.”³⁶] Por eso, no se puede hallar un suelo rocoso y neutro para alcanzar los elementos universales de toda experiencia, los a priori del sujeto trascendental que tanto busco Kant. Pero esta relación entre el concepto y el lenguaje se basa no sólo en una crítica lingüística, sino también en una búsqueda lingüística. Este es pues el constante trabajo de la filosofía; el esfuerzo constante de una búsqueda lingüística. No puede existir un estadio último de iluminación conceptual, el concepto nunca puede estar acabado en sí mismo. A demás... [“Los conceptos con los que aclaramos los conceptos están a su vez necesitados de aclaración.”³⁷]

Gadamer se muestra renuente a la idea que puedan existir <<conceptos químicamente puros>> como lo anuncia la filosofía clásica. En este sentido comenta que... [“La historia de un concepto sería además, la historia de las impurezas que a lo largo de su uso ese concepto ha ido recogiendo en su contacto con el barro de la vida cotidiana.”³⁸] Gadamer se halla lejos de una reducción de los conceptos a función como el discurso científico. Exige no limitar la historia conceptual a la deducción de las palabras conceptuales ni al hallazgo de una definición a semejanza del uso científico del lenguaje. Gadamer enlaza su visión de la historia conceptual con sus tesis hermenéuticas. Para él, los conceptos de la filosofía no pueden vivir sin la

³⁵ *Ibid.* p 16

³⁶ Gadamer, *Verdad y método II*, p 83

³⁷ Koselleck y Gadamer, *Op.Cit.* p 18

³⁸ Gadamer, *Verdad y método*, p 85

protección de una tradición que, como conjunto de prácticas discursivas los acogen y fecundan.

En lo que se refiere a la historia conceptual historiográfica, se debe señalar que, más que una teoría puede considerarse una praxis científica. Su producto más acabado es el monumental diccionario de conceptos históricos fundamentales, que desde 1967 plantean la relación entre la historia de los conceptos y la historia de la sociedad. Los conceptos son entendidos como registros de la realidad y, a la vez, factores de cambio de la misma. Con los conceptos se establece el horizonte de la experiencia como los límites de la misma. Así se afirmará que un concepto no es sólo indicador de los contextos que engloba; también es un factor suyo. Con cada concepto se establecen determinados horizontes, pero también límites para la experiencia posible y para la teoría pensable. El lenguaje conceptual tematiza la capacidad de experiencia y la vigencia de las teorías.

La tesis central del diccionario antes citado afirma que la disolución del viejo mundo y el advenimiento de la modernidad se da en el uso de cambio de conceptos que por lo menos en Alemania tiene lugar entre 1750 y 1850 en este tiempo las palabras añejas fueron transformándose por nuevas expectativas de futuro, todo esto bajo los criterios de democratización, temporalización, ideologización y politización. La irrupción de la modernidad contempla lo que es llamado <<espacio de experiencia>> y <<horizonte de expectativa>>. Antes de la época moderna, en el mundo campesino y artesano la experiencias procedentes de los antepasados alimentaban las expectativas de las generaciones siguientes, el futuro se construía por el pasado, con el descubrimiento del nuevo horizonte de expectativa que fue resultante de la experiencia del progreso, la experiencia del pasado y la expectativa del futuro ya no se corresponden, el progreso las disocia.

A partir de este momento <<experiencia>> (recuerdo) y expectativa (esperanza) serán dos categorías formales de la historia, también serán retomadas por Koselleck.

El tercer y último significado de la historia conceptual es el de la propuesta actual de la crítica histórica de los problemas centrales que la sostienen. Este trabajo ha sido retomado principalmente por Koselleck en la elaboración de su

histórica, propuesta teórica que busca tematizar las condiciones de posibilidad de historias.

Los dos ejes paralelos del pensamiento de Koselleck son: 1) que la historia se condensa en conceptos como medio de elaboración de la experiencia humana y 2) que los conceptos poseen una historia que se puede rastrear a través de los tiempos. De esta manera el autor avanza hacia el reconocimiento de la heterogeneidad de los tiempos históricos que atraviesan la comprensión misma de la historia. Por eso... [“La forma en la que los hombres viven la historia y la cuentan depende de la forma en que comprenden el tiempo.”³⁹] Tales supuestos hacen pensar a Koselleck que la historia no se agota en el lenguaje ni se desvanece en textos, que no se concretan en el contenido de las acciones sino que se fija en ella y fija su sentido. Las categorías heideggerianas de finitud e historicidad de la analítica existencial le resultan insuficientes para derivar los trascendentales de las historias los cuales se deben cosechar o inducir a partir de la propia experiencia histórica.

Sin embargo Koselleck retoma estas mismas categorías para describir las condiciones de posibilidad de la historia, pero las amplía. A grandes rasgos los fundamentos de la teoría de Koselleck se componen de cinco propuestas (que se engloban bajo la idea de finitud Heideggeriana) 1) la idea de ser para la muerte, donde se agrega la teoría de poder matar 2) la oposición amigo-enemigo 3) lo interior y lo exterior, especialmente lo público y lo secreto 4) la generatividad como ordenador generacional 5) la dialéctica del amo y el esclavo.

Los trabajos de Koselleck son un análisis de relaciones que resultan de la interacción del pasado y el futuro no solo como mecanismos ordenadores sino como horizontes de expectativas y fuentes de orientaciones normativas.

Para el autor, la historia moderna debe su estructura temporal a la idea del progreso bajo las tres dimensiones del pasado, presente y futuro, la concepción parte siempre desde el presente.

Ya definidas las tres acepciones de la historia de los conceptos y los fundamentos de sus autores representativos, sólo resta exponer los puntos más centrales del debate entre Koselleck y Gadamer:

³⁹ Koselleck y Gadamer, *Op.Cit.* p 28

a) La primera diferencia entre ambos autores se encuentra en su enfoque. Para Koselleck la hermenéutica puede ser aplicada dentro de su proyecto de la llamada <<Historia conceptual>> que busca un enfoque teórico que proponga categorías estables para la investigación histórica. Es decir, busca una propuesta metodológica, mientras que para Gadamer el tema del entendimiento de la Historia guarda una relación más fuerte con el problema filosófico de la comprensión en general.

b) Esta diferencia se manifiesta ante la tradición de los estudios históricos alemanes, Gadamer critica con dureza las pretensiones de continuar el proyecto de una ciencia histórica por algunos colaboradores del Archivo para una Historia conceptual. Koselleck, en cambio busca una visión renovada de esa tradición, busca conformar un acervo de conceptos estables como instrumentos para la Ciencias sociales y la política pero expurgada de los excesos historicistas. (Herman Lübbe, Hans Blumenberg)

c) Con relación a estos conceptos estables que busca Koselleck, Gadamer considera que no pueden existir conceptos permanentes, como se ha dejado señalado en su debate contra los neokantianos, más bien busca una conexión profunda entre los significados de los conceptos con su entorno cultural como condición para la comprensión de los mismos (historia efectiva) Por eso la historia conceptual no puede desvincularse del movimiento general de la comprensión. Existe una apertura de pluralidad de significados donde se da una fusión entre el texto y el receptor. Gadamer no niega la verdad, pero sí hace conciencia de su finitud. Las categorías propuestas por Koselleck pueden ser correctas pero no deben absolutizarse. Comenta que: ... [“Su validez depende de los contextos de aplicación y con ella se vincula irremediabilmente con la praxis.”⁴⁰] De hecho Gadamer considera que puede haber consenso entre ellos, pues, las categorías en historia no contradicen ni ponen en entredicho que todo conocimiento histórico anide un comprender, su <<Histórica>> forma parte de una hermenéutica más amplia y abarcante.

⁴⁰ María Herrera Lima. “La experiencia del tiempo y la idea de la Historia. Algunas reflexiones sobre H.G. Gadamer y R.Koselleck.” p 11

d) A partir de este hilo conductor Gadamer concluye que la histórica se encuentra inmersa en un proyecto general de la hermenéutica. Pues ella busca el fundamento de las experiencias particulares en el mundo de la vida. Este fundamento sólo se entiende desde el lenguaje, porque entenderse con el mundo significa entenderse con los otros. El lenguaje posibilita este entendimiento y crea las condiciones para la convivencia social... [“El poder comprender y ser comprendido por otros, en un intercambio real, con preguntas y respuestas, rectificaciones y confirmaciones, constituye la <<verdadera productividad del lenguaje>>, el diálogo que se opone a la proliferación del monólogo.”⁴¹] Este será el gran deslinde de Koselleck respecto a Gadamer, pues no está de acuerdo en que la histórica tenga que subsumirse a la hermenéutica (entendida como interpretación de textos) porque pretende ser una ciencia o actividad teórica que se ocupa de las condiciones de posibilidad de las historias.

Para Koselleck: ... [“La Histórica remite a procesos a largo plazo que no están acotados por textos en cuanto tales, sino que más bien los inducen, los provocan.”⁴²] La gran diferencia entre la hermenéutica y la Histórica, consiste en que la primera busca concretarse en la idea de aplicación del sentido, mientras que la Histórica se apunta a la intervención en el mundo a la producción de efectos de naturaleza política.

Para el jurista, el teólogo y el filólogo el texto tiene una posición prístina e irrebable, el historiador en cambio, sólo los ve como testimonios para averiguar a partir de ellos una realidad que late en su transfondo y también pretende transformar en su intervención, busca un estado de cosas extratextual aún cuando su realidad sólo se construye con rudimentos lingüísticos.

La hermenéutica de Gadamer tiene la pretensión de abrazar la Histórica, esta última tendría que convertirse en un subcaso del comprender existencial. El argumento que sigue esta afirmación consiste en que todo aquel que tiene necesidad de lenguaje y de los textos, no puede sustraerse a las pretensiones de la hermenéutica, incluyendo la historia (historie) Pero Koselleck se pregunta si esto vale también para la histórica, entendida como teoría de la historia, que pregunta por las condiciones de posibilidad de una historia. Estas son las

⁴¹ *Ibid.* p 13

⁴² Koselleck y Gadamer, *Op.Cit.* p 29

cuestiones que se plantea Koselleck: ¿Se agotan las condiciones de posibilidad de una historia en el lenguaje y en los textos? O ¿hay condiciones extralingüísticas, prelingüísticas, aún cuando se busquen por vía lingüística? Koselleck afirma que la Histórica debería tener desde el punto de vista epistemológico, un estatus que le impida ser tratada como un subcaso de la hermenéutica.

e) Más bien, plantea Koselleck, la histórica y la hermenéutica tienen que entenderse de forma autónoma, pero interrelacionada. Pues ambas disciplinas comparten principalmente el concepto de expectativa que se ofrece como un horizonte a ser alcanzado y que orienta la acción política. Dice Koselleck: ... [“Lo que ellos comparten es la idea del futuro anticipado, apoyado como teoría y como justificación de la práctica”⁴³]

4.2.3 La nueva ruta de la indagación histórica: la narrativa.

El trabajo filosófico de Paul Ricoeur es tan amplio que tiene canales de comunicación con la fenomenología, el psicoanálisis, el estructuralismo, el posestructuralismo, la filosofía analítica y el pensamiento posmoderno, entre otros. A demás ha logrado relacionar diferentes áreas humanísticas y sociales entre las que destacan la Historia, antropología, teoría literaria y filosofía.

Todos estos elementos hacen complejo y arduo el estudio de sus diferentes propuestas filosóficas. En la presente investigación se hará referencia a la discusión planteada entre tiempo, historia y narración que ha construido principalmente en su obra *Tiempo y narración*. Se tomó en consideración esta propuesta porque hay puntos que pueden cruzarse con el círculo hermenéutico gadameriano.

Tiempo y narración significa para Ricoeur la posibilidad de desarrollar una tesis central que había estado latente ya desde sus trabajos anteriores: la afirmación que... [“El tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo; a su vez la narración es significativa en la medida en que describe los

⁴³ María Herrera Lima, *Op.Cit.* p 17.

rasgos de la experiencia temporal”⁴⁴] Del mismo modo, esta afirmación es aplicada en dos formas del discurso; el histórico y el literario. De esta manera pretende cuestionar la categoría de realidad aplicada al discurso histórico y su opuesta, la irrealidad o ficción al discurso literario. Mediante un recorrido por la narrativa Ricoeur encuentra que ambos discursos están ampliamente relacionados, pero entendidos como cara opuesta de la misma moneda. El discurso histórico pone su sello en lo que ha sucedido (pasado) y el literario en lo que podría suceder (futuro) y no en los criterios de realidad o ficción. Por eso retoma como eje central a Aristóteles quien pensaba que:

El historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (sería posible versificar las obras de Hesiodo y no serían menos historia en verso que en prosa) la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido y el otro lo que podría suceder, por eso la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia lo particular. ⁴⁵

Tanto las narraciones históricas, como las literarias tienen una base común que es la estructura básica de la narración y que Ricoeur identifica como la triple mimesis.

La narración es el género literario que integra la novela, el cuento, la fábula y en general todos los relatos escritos en prosa, contruidos por personajes, con un espacio determinado, un tiempo interno, acciones, mensajes, argumentos y un narrador que cuenta la historia.

El fenómeno de la narración se comenzó a trabajar de manera sistemática desde principios del siglo XX con los formalistas rusos que intentaron crear una ciencia literaria⁴⁶. Posteriormente el estructuralismo abordó el tema y afirmó que todos los textos narrativos pueden compartir una misma estructura, aunque su valor estético está determinado por los rasgos particulares de cada uno⁴⁷.

⁴⁴ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración I*, p 36.

⁴⁵ *Ibid.* p 95

⁴⁶ Ver García Landa José, *Acción, relato y discurso. Estructura de la ficción narrativa*, ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1998.

⁴⁷ Para este tema ver a Barthes Roland (comp.) *Análisis estructural del relato*, Trad Dorriots Beatriz, editorial Premia la red de Jonas, México 1991.

Es importante resaltar que la narración trasciende el nivel de género literario y se perfila, más bien, a una capacidad de reconstrucción del mundo por medio del lenguaje. Narrar es, en primera instancia, hacer del mundo desarticulado, inconmensurable y desestructurado, algo coherente y digno de contarse.

Este es el sentido en el que Ricoeur retoma la narración y la estudia a partir del modelo aristotélico de la poética, es decir, como imitación de la realidad. Pero la sitúa bajo la dimensión temporal, que ya San Agustín había contemplado. De esta manera construye su configuración narrativa en su triple relación mimética. Explicaré cada uno de los momentos de la mimesis o narración. Pero por razones expositivas comenzaré por mimesis II, posteriormente mimesis I y acabaré con mimesis III, que quedará relacionada con el mundo del intérprete o lector.

Mimesis II: Representa el mundo del texto y es el vehículo entre mimesis I y mimesis III. Es el acto propiamente narrativo y aquí los acontecimientos o incidentes individuales se ordenan para extraer una historia sensata y coherente. La construcción de la trama proporciona dos dimensiones del tiempo la episódica, que caracteriza a la historia como hecha de acontecimientos con un principio que se va continuando hasta llegar a un final y la configurante, que ordena y da sentido a la totalidad temporal.

Mimesis I: Representa el antes de la configuración narrativa o construcción de la trama, es el mundo extra textual del cual vamos a narrar algo. Aquí... [“La composición de la trama se enraíza en la pre-comprensión del mundo de la acción: de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos y de su carácter temporal”⁴⁸] Como la trama es imitación de la acción, a la manera aristotélica, se requiere identificar la acción en general, la cual se piensa representar en mimesis II, por sus rasgos estructurales, simbólicos y temporales.

En términos estrictos acción es lo que cualquier persona (agente) hace. Las acciones se encuentran inmersas en una red conceptual donde intervienen fines, motivos, agentes y la socialización de esos agentes. Así preguntar el que de la acción es también preguntar el porqué, el quién, el cómo, el con o contra

⁴⁸Ricoeur Paul, *Tiempo y narración I*, p 116

quién. Tener competencia previa para identificar esta red conceptual también está relacionado con tener aptitud para identificar las mediaciones simbólicas de la acción y también las temporales. Esta aptitud previa se construye en el momento de mimesis I.

Mimesis III: Este es el momento propio de la interpretación o actualización del relato. Aquí el lector se ve inmerso en un diálogo entre él y lo que se ha narrado, donde no sólo recibe el relato sino el mundo y la temporalidad que éste ha desplegado. Así el lector se ve involucrado en la historia construida en mimesis II, y por medio de ésta arriba a mimesis I, o a ese mundo extratextual anterior a cualquier trama.

Es importante resaltar que mimesis I, II, III corresponden respectivamente a la prefiguración, a la configuración y a la refiguración del tiempo, y en conjunto dan lugar a la transfiguración o realidad narrada.

Por eso la triple mimesis se encuentra inmersa en la intencionalidad del lenguaje, pues es por medio del lenguaje como adquirimos y ensanchamos un mundo a la manera fenomenológica, tal como lo han descrito Heidegger y Gadamer. En la narración, como cualquier acto de lenguaje... [“no sólo un signo remite a otro signo en su decir, sino a un referente extralingüístico”⁴⁹] La tarea del lector juega aquí un papel trascendental, pues es él quien a través del acto de lectura se apropia y recupera el sentido de lo narrado y al adentrarse a la dimensión fantasiosa de los personajes o a las mediaciones simbólicas culturales se apropia de una forma de estar en el mundo que ha quedado desplegada en mimesis II y que refiere siempre a un mundo ya construido, que conforma mimesis I.

Hemos visto, que tanto el discurso histórico, como el literario comparten la misma estructura narrativa. Sin embargo, Ricoeur distingue estos discursos, en primer lugar, por la promesa que cada uno confiere. El discurso histórico sí tiene una pretensión de verdad, su referente es el acontecimiento realmente ocurrido en el pasado. En su artículo “*La realidad del pasado histórico*”⁵⁰ propone investigar la naturaleza de la relación entre relato histórico y el pasado <<real>>. A esta relación la denomina lugartenencia o representancia y muestra la distancia temporal que media entre el acontecimiento ocurrido y el

⁴⁹ Paul Ricoeur, *Historia y narratividad*, p 46

⁵⁰ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III*. P 837.

hecho relatado. La representancia es examinada bajo el signo de lo mismo, de lo otro y de lo análogo (síntesis dialéctica de lo mismo y lo otro). Mientras que el discurso literario no se ha hecho responsable de esta promesa, su relato incluye seres humanos, tiempos, circunstancias y lugares que no necesariamente existieron, sin embargo si tiene que cumplir con la promesa de verosimilitud.⁵¹ Su mundo, aunque es imaginario tiene una correspondencia con la vida real, después de todo, como dice Ricoeur, nadie leería una obra literaria si no estuviera anclada en la realidad aunque ésta trate duendes o extraterrestres. También aquí encontramos una relación parecida a la representancia del discurso histórico, a esta relación entre realidad y mundo textual Ricoeur la llama significancia. La ficción puede ser reveladora y transformadora en relación con la práctica cotidiana, puede cambiar la realidad. Por eso la brecha entre el discurso narrativo y el literario, no puede ser suprimida, pero sí puede ser disminuida. Sin embargo, Ricoeur piensa que la reciprocidad entre ambos géneros, sólo puede activarse en el momento que Gadamer reconoce como aplicación, y que hemos visto ampliamente en el capítulo anterior. Es decir, sólo se activa en el mundo del lector o intérprete, quien posibilita la estructura profunda de la imaginación histórica.

Es aquí donde podemos encontrar la relación más cercana entre Ricoeur y Gadamer, ambos ponen el acento en el trabajo del intérprete y conciben que es él quien puede traer mediante la constante aplicación hermenéutica, un mundo estructurado y continuado constantemente. En el caso de Gadamer es la tradición y en el de Ricoeur la configuración narrativa. Sin embargo, la diferencia entre ambos autores radica en que Gadamer parte ya siempre del mundo textual, (recordemos que esta es la crítica principal que Koselleck le hace en historia y hermenéutica, su capacidad para discernir el texto de la realidad extratextual) mientras que Ricoeur si pone atención a esa primera mediación entre realidad y texto a la que ha llamado representancia. Otra gran diferencia entre ambos filósofos, consiste en el estudio matizado y

⁵¹ Dice Galvano Volpe que en la construcción de la tragedia debe haber correspondencia o verdad de las cosas y actuar según la racionalidad, pero entendida esta última como coherencia entre todas las partes de una obra. Si se trata de representar a una persona incongruente es necesario que conserve ese rasgo a lo largo de la trama. Pero incluso su incongruencia o locura tiene un referente real que hace que el lector lo sienta como verdadero. Esto es a lo que Aristóteles llama verosimilitud. Ver Della Volpe, Galvano, *Historia del gusto*, La balsa de Meduza, Madrid 1987.

diferenciador entre un relato histórico y uno de ficción que Ricoeur realiza constantemente en sus trabajos, mientras que Gadamer ve en cualquier texto la capacidad de transmisión histórica. Pues su interés no es pasar de una fenomenología de la historia a una epistemología del quehacer historiográfico.

CONCLUSIONES.

La pregunta que se plantea Gianni Vattimo¹ sobre la emergencia de la hermenéutica como nueva Koiné o lenguaje popular de la filosofía, es central para comenzar esta reflexión final sobre la importancia de la hermenéutica en los estudios sociales y culturales contemporáneos, vistos a través de su propia génesis, sobre todo en el caso de la historia.

Vattimo comienza su estudio comentando que en el campo de la reflexión filosófica y de las demás disciplinas de corte humanistas, han existido diferentes momentos teóricos: en los 50 y 60 el marxismo, en los 70 el estructuralismo y finalmente en los 80 la hermenéutica. De hecho, comenta el autor, que apenas en 1960 cuando se publica por primera vez *Verdad y Método I*, la hermenéutica era un término especializado ligado a la interpretación de textos literarios, jurídicos o teológicos. Sin embargo, a partir de la obra de Gadamer y de su posterior debate con filósofos e historiadores contemporáneos, el término se ha leído con un significado filosófico más amplio.

Para Vattimo la hermenéutica se ha convertido en el centro de la discusión teórica, porque se ha presentado como una forma en que nuevamente se hace valer una exigencia histórica tras la hegemonía estructuralista. Esto porque el método estructuralista bajo sus parámetros de neutralidad, sincronía y abstracción dejó ausente al sujeto del método mismo.

Con la tesis de Vattimo nos vemos directamente involucrados en una problemática de tipo epistemológica que conlleva a una discusión ética. Vattimo

¹ Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, ediciones Paidós, 1991.

cuestiona la famosa “neutralidad” del investigador en los procesos de conocimiento. Pone de relieve que el principal objetivo de la hermenéutica fenomenológica de Gadamer, fue cuestionar la llamada autotransparencia en los procesos de conocer y de acercarnos a los textos. Es decir, la búsqueda de la verdad en su sentido unidireccional. La discusión ética se hace evidente cuando comenta que el agotamiento del estructuralismo corresponde a “una nueva fase de relaciones entre la cultura occidental y las culturas <<otras>>: hoy que bien o mal, estas culturas han terminado por tomar la palabra.”²

Vattimo considera que la reflexión hermenéutica es en la actualidad, la única capaz de dotar de esencialidad e historicidad a los estudios sociales, pues, a partir de los aportes de Gadamer, la hermenéutica es un evento dialógico en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y salen modificados. Es decir, se comprenden en la medida en que son comprendidos, desde un horizonte tercero, un horizonte donde el observante y el observado mantienen un plano común.

Me parece que Vattimo, toca el centro de la problemática de la hermenéutica contemporánea en este artículo. Pues si vemos desde este enfoque la propuesta de comprensión histórica de Gadamer y la línea reflexiva que posteriormente va a desarrollar Paul sobre todo en su libro Si mismo como otro”, encontramos la constante discusión en contra del racionalismo occidental como el máximo modelo epistemológico y ético que podemos rastrear ya desde los griegos. También encontramos la propuesta hermenéutica que nos coloca en una nueva dimensión ante los métodos desarrollados por la explicación científica.

² Ibid p 59

Después de hacer este recorrido teórico por la historia de la hermenéutica quiero comentar algunos puntos que han despertado mi interés:

1. Pienso que la hermenéutica, es un proceder que puede ser aplicado en todos los campos del conocimiento humano, y que consigue vincular perfectamente algunas disciplinas que, incluso, parecen fronterizas.

2. Bajo este principio, considero que puedo aplicar el proceder hermenéutico como hilo conductor entre la discusión filosófica, histórica y literaria, y que encuentro muchas cosas en común.

3. También comprendí con mayor claridad el problema del logocentrismo y el eurocentrismo. Estos problemas han abierto una larga discusión, y muchos filósofos ven como una alternativa la hermenéutica. Sin embargo yo no lograba darme cuenta porque representa una alternativa, sólo tenía algunas sospechas. Ahora en cambio, pienso que, con la propuesta dialógica de Gadamer, se entiende mucho más profundamente el planteamiento que hizo Vattimo en su hermenéutica como nueva Koiné, pues a través de la neohermenéutica se abre la posibilidad de entender los textos y en última instancia la realidad histórica y social, desde posturas que antes estaban vedadas y que las necesidades contemporáneas han llevado a reorientar la filosofía en su campo epistemológico, ético y social. Es evidente que el final del siglo XX y el siglo XXI, es el momento histórico de la emergencia del otro, pero no del otro descrito, sino del otro que habla, que interpreta los textos clásicos de la tradición desde su propia existencia y apropiación. Este otro, no es el abstracto de principios del siglo XX. Ahora el otro y la alteridad son las personas que, después de muchas batallas ideológicas, culturales y políticas, han obtenido rostro. Por eso la hermenéutica se vuelve un reto para este nuevo siglo. Lo

digo desde todos los planos: el teórico (como investigadores), el didáctico (como docentes), el personal (en el nivel de nuestras relaciones cotidianas) Este último sentido es muy importante, pues si la comprensión se manifiesta ante todo como parte de la vida, como una alternativa al logocentrismo, entonces es posible vivir la filosofía en un sentido práctico, más allá de lo teórico, como un forma de construcción del sí de nuestra identidad narrativa. La hermenéutica tiende un puente entre nuestro mundo teórico y nuestra vida.

Después de esta conclusión general quiero anotar algunas conclusiones particulares de cada uno de los capítulos.

En el primer capítulo se hizo un repaso general sobre las principales corrientes de pensamiento que discutieron el problema de la historia desde un enfoque filosófico. Estas corrientes son la Ilustración, el romanticismo, el idealismo alemán y el materialismo histórico. De la reflexión del primer capítulo se llegaron a las siguientes conclusiones:

1. Tanto la ilustración, la filosofía hegeliana y el materialismo histórico coinciden en la forma de introducirse a la problemática de la historia a partir de la vinculación hombre-naturaleza. Discuten sobre el papel del hombre en la historia y sobre una cierta disposición que éste tiene que cumplir. (Una cierta esencia o naturaleza del hombre) Hablan sobre una finalidad de la historia, pero no como fin o conclusión, sino en el sentido aristotélico del para qué de la historia. Son propuestas críticas y transformadoras en el sentido que tienen una concepción de futuro y de cambio social. Sin embargo no dejan de ser concepciones lineales acerca de la historia, pues abordan sus problemáticas de pasado a presente y de presente a futuro. En el caso de la ilustración y la filosofía hegeliana, la historia no se aborda desde el hombre individual, sino a partir de la complejidad social o más concretamente a partir de los productos ideológicos de la historia. En el caso de la ilustración esta complejidad es el Estado construido a partir de leyes, y para Hegel es la expresión del espíritu.

2. Sin embargo, aunque la forma de abordar el problema sea similar, el enfoque que cada una de estas corrientes puso en su propia reflexión dio una

especificidad en cada una de ellas. Para la Ilustración el vínculo entre hombre y naturaleza es de continuidad, es decir el hombre por naturaleza es un ser social o para decirlo mejor la sociedad es un momento del desarrollo natural del hombre. En este sentido, se puede hablar de una esencia humana que se desarrolla a lo largo de la historia, y no existe un conflicto verdadero entre hombre y naturaleza, pues el individuo egoísta natural tiene como disposición alcanzar la libertad social a partir de las instituciones que él mismo crea. En cambio, para Hegel, el hombre es parte de la naturaleza pero se encuentra distanciado de ella, la considera algo externo y ajeno, como algo objetivo, y sólo puede tomar conciencia de ella a partir de su actividad, donde también toma conciencia de sí mismo. En la visión marxista sucede algo parecido, el hombre que ya no es expresión del espíritu, sino un ser concreto se apropia de la naturaleza, la transforma y se transforma a sí mismo a partir del trabajo. Tanto para Hegel, como para Marx, la posición del hombre respecto a la naturaleza tiene una vinculación, pero también un distanciamiento.

También en la forma de tratar la esencia del hombre hay diferencia entre estas tres tradiciones filosóficas. Para la ilustración la esencia del hombre es su razón, por consiguiente su papel en la historia es el desarrollo adecuado del entendimiento humano.

Hegel consideró que lo esencial del hombre es su identidad, el reconocimiento de sí mismo, a través del espíritu que constantemente se objetiva. Su disposición en la historia es entonces, el constante movimiento hacia su afirmación, hacia la identidad consigo mismo.

Para Marx no existe una esencia humana como tal, pero si la disposición del hombre hacia su propia actividad, es decir lo que constituye esencialmente al hombre es su propia praxis, su acción transformadora. Su papel, por tanto, en la historia es lograr apropiarse de sus acciones para dignificarse como humano. Para la ilustración, la finalidad de la historia está directamente relacionada con la construcción de Estados y leyes que regulen la actividad humana a través de la razón y el entendimiento.

Estos enfoques sobre lo esencial del hombre, también cambian la idea de finalidad de la historia. Para Hegel el fin de la historia se encuentra en el reconocimiento del espíritu absoluto a partir del trabajo.

Para Marx el objeto de la historia es llegar a sociedades libres donde las relaciones de producción y las relaciones sociales potencien la actividad humana y no la enajenen.

Aquí es importante resaltar que tanto para la ilustración como para Hegel la historia por sí sola puede cumplir su objetivo, mientras que para Marx, es el hombre el encargado de llevar a la historia hacia ese objetivo, pues la historia no se hace por sí misma, lo que los hombres no hagan en ella no llegará nunca a concretarse.

Otro de los enfoques que cambia entre estas tres tradiciones de pensamiento es su idea de transformación social. No olvidemos que la ilustración nace como una respuesta al dogmatismo clerical y que busca la secularización de los poderes para restituir al hombre sus cualidades ciudadanas, en un ambiente de igualdad y justicia. La transformación en Hegel está enfocada, más bien a cambiar la forma de ver la realidad y la sociedad en un sentido dialéctico. Marx parte del análisis de su propia sociedad, en la que la situación del hombre es de opresión y deshumanización. Por eso la revaloración de la historia tiene como fin encontrar las causas que han propiciado un sistema de malestar en las sociedades capitalistas. En este sentido las tres filosofías son críticas y transformadoras.

3. He separado el enfoque del romanticismo, del de las tres posturas antes mencionadas, porque considero que fue diferente tanto en lo teórico como en la forma de situar el problema. En primer lugar el romanticismo no puede ser considerado como una visión lineal de la historia pues el desplazamiento de su mirada no va de pasado a futuro mediante la intervención del presente. En la visión romántica hay un desplazamiento de la mirada, se trata de ir del presente al pasado, la meta ya no es el futuro sino el pasado mismo. En este sentido se rompe también la idea de un fin de la historia y del papel que el hombre juega en ella. El movimiento romántico, no buscó en el pasado las causas para la construcción de un futuro, más bien, enfocó en el pasado la experiencia de la vida, la tradición que nos llega hasta el presente. La importancia de los hechos pasados es fundamental por sí misma y no porque nos conduzca al futuro deseado. Por eso, una de las principales críticas a este movimiento es su carácter conservador y poco crítico. Este tipo de críticas han

llegado hasta nuestros días dirigidas a la hermenéutica, que es la heredera de algunos de los postulados románticos.

4. Pero lo que reconozco más importante del primer capítulo fue que a partir de estos cuatro momentos de la filosofía de la historia, se han construido dos tendencias en el campo de la teoría histórica: la crítica y la hermenéutica. El pensamiento crítico se ha caracterizado por la búsqueda de la transformación social a partir de la construcción histórica. La hermenéutica ha buscado dilucidar el fenómeno histórico a partir de la comprensión.

Como mi tesis se enfocó en mayor grado a la segunda tradición; la hermenéutica, decidí entonces dedicar el capítulo II y III a la indagación del origen, desarrollo y situación actual de esta disciplina, sobre todo con relación a la reflexión histórica.

En el capítulo II se trabajó concretamente la génesis y el desarrollo de la hermenéutica. Este desarrollo estuvo marcado por los momentos de cambio de enfoque que históricamente ha dado esta disciplina. En primer lugar se hizo el recuento de la hermenéutica clásica, se pasó después a los aportes de la hermenéutica lingüística de Schleiermacher y por último se resalta la hermenéutica como base metodológica de las ciencias del espíritu. Aquí se destacó la importancia que tuvo la Escuela histórica en la construcción de la historia como ciencia del espíritu, sobre todo desde el pensamiento de Droysen y Dilthey. La perspectiva teórica de la Escuela histórica está influenciada por tres situaciones: la filosofía de la historia, principalmente la hegeliana y el romanticismo, la hermenéutica y el propio trabajo historiográfico de sus historiadores. De todo este recuento podemos concluir que la Escuela Histórica y principalmente Dilthey fueron encaminándose a la construcción de un método propio en la forma de abordar el problema de la historia, tanto en lo epistemológico como metodológicamente. La Escuela histórica tomó distancia del positivismo y las filosofías especulativas de la historia: del positivismo por pensar que los problemas de la historia deben abordarse siguiendo los mecanismos de las ciencias nomológicas, de la filosofía especulativa por su falta de concreción en el tratamiento de la historia.

Estas razones hicieron que la Escuela histórica tomara seriamente en cuenta a la hermenéutica que ya había sido trabajada por el romanticismo, principalmente por Schleiermacher. Sin embargo a la hermenéutica

metodológica de la Escuela histórica, le faltaba explorar el sentido fenomenológico de la propia comprensión, y en ese sentido, quitarse de una vez la carga positivista que no dejó de estar presente en su valoración de la Historia. Para Gadamer la hermenéutica como metodología se mostró insuficiente para situar la dimensión histórica del hombre en su real valor. A partir de esta aseveración, Gadamer trabajó en *Verdad y Método I*, el problema de la comprensión vista desde su dimensión fenomenológica y la aplicación de esta concepción en el problema de la historia. El capítulo III de esta tesis estuvo dirigido en su totalidad a vislumbrar los problemas de la comprensión histórica en Gadamer.

De este capítulo se concluyó que la hermenéutica fenomenológica de Gadamer ha significado la posibilidad de un cambio en la forma de concebir la historia por las ciencias sociales ó ciencias del espíritu.

En primer lugar ha mostrado que la concepción de los procesos históricos (*res gestae*) no puede ser lineal ni unidireccional, sino que obedece a un tiempo fenomenológico existencialista donde el presente juega un papel fundamental. Esto significa, abrir la posibilidad de diferentes interpretaciones hacia un mismo hecho histórico.

A demás logró hacer una crítica profunda a los enfoques objetivistas de las historiografías de corte positivista que llevaban en su seno una buena parte de los fundamentos de la tradición ilustrada del siglo XVIII. Esta crítica la logró perfilar también a las corrientes historiográficas de tradición hermenéutica que se comportaron como la cara opuesta de la moneda ilustrada y que finalmente siguieron a la saga del positivismo, tratando de buscar una objetividad que, en palabras de Gadamer, las ciencias del espíritu no tienen porque buscar, ya que tienen una naturaleza y enfoque distinto.

Puso también en su real dimensión el uso de las metodologías en la reflexión histórica, al argumentar que esta reflexión pertenece en primera instancia a una búsqueda que antecede a la ciencia y que también la trasciende. Es decir, que el problema de la historia nos pertenece en un sentido social y existencial y que en todo caso las metodologías que ocupa la ciencia deben estar vinculadas a esta condición existencial histórica.

Ahora bien, las críticas más recurrentes a Gadamer y su hermenéutica fenomenológica están dirigidas a su falta de aplicación real tanto en las ciencias sociales como en la Historia, y también a su visión un tanto conservadora que imposibilita la crítica y la transformación social.

Sin embargo, en mi consideración personal, esta más que una crítica tendría que ser un tema a desarrollar en los distintos campos de los estudios sociales e históricos. Gadamer dejó una gama de posibilidades que pueden emplearse en la construcción de nuevas formas de vislumbrar los problemas que constantemente surgen tanto en la hermenéutica como en la crítica.

En el capítulo final de esta tesis expuse cuatro ejes de reflexión y crítica dirigidas al pensamiento filosófico de Gadamer: la teoría crítica de Habermas, los cuestionamientos de Emilio Betti con respecto a la falta de sistematicidad científica de la hermenéutica gadameriana, y los distintos enfoques sobre Historia en Koselleck y Paul Ricoeur. La reflexión concluyente de cada uno de estos debates se encuentra al final de cada apartado del capítulo. Así pues sólo resta comentar que estos debates son una de las partes más fructíferas del desarrollo de la hermenéutica y de su aplicación al plano de las diferentes disciplinas sociales y humanistas. La discusión con estos autores ha creado puentes teóricos y vetas para futuras investigaciones en el campo hermenéutico y social.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL:

- Aguilar Rivero, Mariflor (coord), **Diálogos sobre filosofía contemporánea. Modernidad, sujeto y hermenéutica**, UNAM, México 1995.
- _____, **Confrontación crítica y hermenéutica**. UNAM, México 1998.
- Arriarán, Samuel, **La fábula de la identidad perdida**. Una crítica a la hermenéutica contemporánea, Editorial Itaca, México 1999.
- Barthes, Roland (comp.) **Análisis estructural del relato**, editorial Premia la red de Jonas, México 1991.
- Barthes, Roland, **Lo obvio y lo obtuso**, ediciones Paidós, Barcelona 1995.
- Beuchot, Mauricio y Pereda Carlos, (coord) **Hermenéutica, estética e historia. Memoria. Cuarta jornada de hermenéutica**, UNAM, México 2001.
- _____, **Interpretación y realidad en la filosofía actual**, UNAM, México 1996.
- Brauer, Daniel, **La filosofía idealista de la historia, en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía**, Tomo 5, filosofía de la historia, editorial Trotta, España 1993.
- Bubner, Rüdiger, **La filosofía alemana contemporánea**, Cátedra, edición Teorema, Madrid 1991.
- Caparrós, José Domínguez, **Orígenes del discurso crítico. Teorías antiguas y medievales sobre la interpretación**, editorial Gredos, Madrid 1993.
- Carsten, Dut, **En conversación con Hans-georg Gadamer**. Hermenéutica-estética-filosofía práctica, Técnos, Madrid 1998.
- Cassirer, Ernest, **Filosofía de la ilustración**, F.C.E 3º edición, México 1975.

Collingwood, R,G, **Idea de la historia**, Fondo de Cultura Económica, México 1975.

Descombes, Vicent, **Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa 1933-1978**, Cátedra colección teorema, Madrid 1998.

Droysen, Gustav Johann, **Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia**, Traducción, Garzón Valdés y Rafael Gutiérrez Girardot, Editorial Alfa, Barcelona 1983.

Dussel, Enrique, **Introducción a la filosofía de la liberación**, editorial Nueva América, Bogotá 1995.

Echeverría, Bolívar, **La ilusiones de la modernidad**, UNAM-El equilibrista, México 1995.

Eco, Umberto, **Los límites de la interpretación**, Lumen, Barcelona 1998.

Engels, Federico, **Dialéctica de la naturaleza**, editrial Grijalbo, México 1961.

Ferraris, Mauricio, **La hermenéutica**, Taurus México 2000.

Fromm, Erich, **Marx y su concepto de hombre**, Fondo de Cultura Económica, México 1981.

Gadamer Hans-Georg, **Verdad y método**, ediciones Sígueme, Salamanca 1997.

_____, *"Texto e interpretación"* en Domínguez Caparrós José (coom), **Hermenéutica**, Arco-libros, serie lecturas, Madrid 1997.

_____, **Acotaciones hermenéuticas**, Editorial Trotta, Madrid 2002.

_____, **Arte y verdad en la palabra**, Paídos, Barcelona 1998.

_____, **El estado oculto de la salud**, Gedisa, Barcelona 2001.

_____, **El problema de la conciencia histórica**, Tecnos, Madrid 1993.

_____, **Verdad y método II**, ediciones Sígueme, Salamanca 1998.

Garaudy, Roger. **El pensamiento de Hegel**. Barcelona, Seix Barral, 1974.

Habermas, Jürgen, **Conciencia moral y acción comunicativa**, Ediciones

Península, Barcelona 1996.

_____, **La lógica de las ciencias sociales**, Tecnos, Madrid 1996.

_____, **Perfiles filosófico-políticos**, Taurus, España 2000.

_____, **Teoría y Praxis**. Estudio de filosofía social, Tecnos, Madrid 1997.

Hegel, G.W.F. **Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal**. Madrid, Revista de Occidente, 1974.

Kant, Immanuel, **La paz perpetua**, Tecnos, Madrid 1985.

Koselleck, Reinhart y Gadamer Hans-Georg, **Historia y hermenéutica**, Paidos, Barcelona 1997.

Koselleck, Reinhart, **Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia**, Paídos, España 2001.

López Pedraza, Rafael, **Hermes y sus hijos**, Anthropos, Barcelona 1991.

Marcuse, Hernbert. **Razón y Revolución**. Madrid, Alianza, 1972.

Marx, Carlos y Engels, Federico, **La ideología alemana**, ediciones de cultura popular, México 1974.

_____, **Manuscritos económico-filosóficos de 1844**, editorial Pluma, Bogotá 1980.

McCarthy, Thomas. **La teoría crítica de Jürgen Habermas**, Madrid, Tecnos 1998.

Palmer, Richard E, **¿Que es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer**, Arco-libros, Colección Perspectiva, Madrid 2002.

Pérez Tapias, José Antonio, **Filosofía y crítica de la cultura**, editorial Trotta, Madrid 1995.

Ricoeur, Paul, **Historia y narratividad**, Paidos, Barcelona 1999.

_____, **Relato, Historia y Ficción**, Dosfilos, México 1994.

_____, **Sí mismo como otro**, editorial Siglo XXI, México 2003.

_____, **Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido**, Siglo XXI-Universidad Iberoamericana, México 1995.

_____, **Tiempo y narración I. Configuración del Tiempo en el relato histórico**, editorial Siglo XXI, México 1995.

_____, **Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción**, editorial Siglo XXI, México 1995.

_____, **Tiempo y narración III. El tiempo narrado**, editorial Siglo XXI, México 1995.

Sánchez Vázquez, Adolfo, **Estética y marxismo. Tomo I**, ediciones Era, México 1983.

_____, **Filosofía de la praxis**, editorial Grijalbo, México 1980.

Schnädelbach, Hebert, **Filosofía en Alemania 1831-1933**, editorial Cátedra, Madrid 1991.

Sevillam José M, "*El concepto de filosofía de la historia en la modernidad*", en, **Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía**, Tomo 5, filosofía de la historia, editorial Trotta, España 1993.

Vargas Lozano, Gabriel (copilador), **Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx**, UAP, México 1980.

Vargas Lozano, Gabriel, "**Perfiles filosófico-político de J. Habermas**" en Aguilar Rivero, Mariflor (edit), *Crítica del sujeto*, UNAM-FFyL, México 1990.

Vattimo Gianni, **El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna**, Gedisa, Barcelona 1990.

_____, **Ética de la interpretación**, ediciones Paidós, 1991.

Velasco Gómez, Ambrosio, **Tradiciones Naturalistas y Hermenéuticas en las filosofías de las Ciencias Sociales**, UNAM, México 2000.

Vico, Giovanni Battista, **Obras**, Anthropos, Barcelona 2002.

Wilhelm, Dilthey, **El mundo histórico, Tomo VII**, Traducción Ímaz Eugenio, F.C.E, México 1978.

_____, **Introducción a las ciencias del Espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de las sociedades y de la historia**, Revista de Occidente, Madrid 1996.