

01070  
S



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
COLEGIO DE PEDAGOGIA

CONFORMACION DE LOS FUNDAMENTOS PARA  
LA INVESTIGACION CUALITATIVA EN  
EDUCACION.

28793L

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRO EN PEDAGOGIA  
P R E S E N T A:

MARIO ENRIQUE HERNANDEZ CHIRINO



DIRECTOR DE TESIS:

DR. ANGELO DIAZ BARRIGA



MEXICO, D.

2001

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
SERVICIOS REGULARES



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.



# Índice

<b>Introducción</b> .....	4
<b>Capítulo I : Antecedentes para la comprensión de la génesis de una tradición histórica:</b>	
Las Ciencias del Espíritu.....	13
Investigación cualitativa, un punto de partida y una toma de posición. ....	13
El significado de tradición como una forma de experiencia humana.....	25
La cuestión del debate sobre la demarcación de las ciencias y la centralidad de lo metodológico: Entre teoría del conocimiento y teoría de la ciencia.....	34
Paradigmas ontológicos: el Objetivismo Naturalista y la Subjetividad Trascendental. ....	38
Cultura alemana y el historicismo como antecedentes de la constitución y fundamentación de las Ciencias del Espíritu.....	46
A) Toma de dos caminos: La concepción romántica de la historia: .....	48
B) La perspectiva propiamente historicista. El debate metodológico en Alemania. ....	52
Unidad metodológica vs diferenciación.....	53
<b>Capítulo II: Génesis y fundación de las Ciencias del Espíritu a través del movimiento idealista-romántico en Alemania. ....</b>	<b>57</b>
La tradición romántica y sus aportes para las nacientes Ciencias del Espíritu. ....	60
La respuesta del romanticismo ante el devenir de la razón ilustrada. ....	64
Quiebra de la razón ilustrada y la emergencia del idealismo y el romanticismo. ....	73
El renacimiento antecedentes de la tradición humanista.....	78
La herencia espiritual del clasicismo alemán. ....	80
Experiencia negativa de la ilustración, el malestar de la cultura y la conciencia desdichada. ....	81

La conciencia desdichada y sus respuestas críticas a la constitución de una nueva civilización. ....	81
El vacío como experiencia central del sujeto. Crisis de la Subjetividad. ....	81
El desarrollo de la autoconciencia: La conciencia desdichada. ....	84
<b>Capítulo III: Dilthey: La fundamentación de las Ciencias del Espíritu. ....</b>	<b>94</b>
La fundamentación gnoseológica a través de la centralidad del concepto vivencia. ....	94
La experiencia extracientífica en el joven Dilthey: Filosofía, estética, poesía y reflexión sobre la vida. ....	95
Bases para la fundamentación gnoseológica de las Ciencias del Espíritu. ....	95
Sobre el término de vivencia. ....	102
La dimensión psicológica en el concepto de vivencia y sus derivaciones gnoseológicas. ....	109
El concepto de comprensión en Dilthey: entre reflexiones psicológicas y la propuesta de la hermenéutica. ....	119
<b>CONCLUSIONES</b> .....	<b>131</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	<b>141</b>
<b>ANEXO: ILUSTRACIONES.</b> .....	<b>149</b>

## INTRODUCCIÓN

Si bien nuestro propósito último es incursionar en algunas de las tradiciones de pensamiento que han influido y que han servido como fundamento para el ámbito de la investigación en las ciencias sociales y humanas, y muy específicamente los aportes<sup>1</sup> que éstas tradiciones han legado a la práctica de la investigación educativa en su perspectiva cualitativa; creemos necesario --antes de ingresar a lo que trata el presente estudio-- diferenciar el sentido de nuestra concepción de la educación, ya que ésta puede tener diversos significados.

Por ello, en primer lugar, entendemos *a la educación como un campo de estudio* y no como una disciplina, ello en consecuencia implica que, para su análisis y comprensión, debemos de apoyarnos en otras disciplinas para abordar y tratar diversos problemas educativos y de indagación sobre ésta.

Esto anterior nos puede llevar a la pregunta sobre las bases y el fundamento de la pedagogía, y para ello, sí bien hay una polémica al respecto, estaríamos de acuerdo con Feroso (1996:108) en que “... el sentido más obvio del problema es la búsqueda de cuanto pueda asegurar y dar validez a la ciencia de la educación, que por su evolución histórica y por su naturaleza exige apoyarse en otros saberes que garanticen su mismidad y su existencia...”.

Pero, continuando con nuestra concepción de educación, cabría destacar que concebimos al fenómeno educativo como una acción interactiva; pero esta acción en su calidad de acción educativa, tendrá una peculiaridad que la distinguirá: su intención; la cual, a nuestro parecer, será la de *conformar la subjetividad del otro*. Dicha presuposición, creemos, está ligada al concepto y a la problemática de antropogénesis y a los de formación; conceptos que, podríamos decir, provienen de una antropología filosófica de la educación.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Aportes que, sin embargo no necesariamente han sido enteramente recuperados, sino incluso olvidados o relegados por un afán pragmático o inmediatista de la práctica de la investigación.

<sup>2</sup> Así como de una concepción fenomenológica de la educación.

Por ello, si se parte del presupuesto de que la acción educativa es la conformación de la subjetividad del otro -- como formación -- y que ésta es la esencia de todo acto educativo, entonces todo conocimiento e indagación sobre la esencia del fenómeno educativo debe contemplar en su práctica cognitiva la búsqueda de estrategias metodológicas adecuadas las cuales permitan capturar procesos subjetivos e intersubjetivos que reflejen una interacción mediada por la construcción y la búsqueda de sentido. Ésta ha sido una de las tareas principales a las que se ha abocado el desarrollo de la investigación cualitativa en educación; sin embargo habría que reconocer que dichas estrategias metodológicas están ligadas a un cierto tipo de *saber* que las fundamenta y que, por lo tanto, es otra cuestión a delegar.

Consecuentemente tendríamos las siguientes interrogantes:

- Cuando en investigación educativa se opta por una perspectiva metodológica cualitativa ¿a qué tipo de saberes se está recurriendo? .
- ¿ Los tipos de saberes que nutren a las intenciones de la investigación cualitativa en educación, son siempre reconocidos explícitamente como parte de sus fundamentos?
- ¿ Qué hay de los saberes teóricos y filosóficos que provienen de nuestro pasado y que fundamentan las prácticas de investigación en educación?
- ¿Por qué parece ser que en la actualidad dichas tradiciones que contemplan saberes teóricos y filosóficos están casi olvidados o desplazados por preocupaciones de índole pragmática?

Ante estas interrogantes tendríamos algunas cuestiones que anotar. Cuando señalamos que a cada tipo de saber le corresponde cierta metodología apropiada, se está enfatizando que lo metodológico no tiene autonomía, sino que tiene una articulación con otras dimensiones,

entre ellas resaltamos el nivel epistemológico y el teórico dentro del marco de una teoría del conocimiento las cuales le otorgan una fundamentación a la misma práctica de investigación en la educación.

Tendríamos de esta manera, en cuanto a la investigación educativa, dos cuestiones a delimitar y que están relacionadas a las problemáticas de la misma práctica de investigación: A) Las preocupaciones alrededor de los métodos más adecuados para lograr ciertos fines y objetivos cognitivos, aquí han cobrado especial interés las metodologías cualitativas; y B) El acceso a los fundamentos gnoseológicos, epistemológicos y teóricos que provienen de tradiciones y saberes específicos.

Al respecto habría que apuntar que la práctica de la investigación cualitativa en educación desarrollada recientemente en México, según parece se ha enfocado en el primer aspecto arriba señalado, es decir que su desarrollo se ha caracterizado más por la transmisión -- desde otras disciplinas como la antropología-- de procedimientos metodológicos y técnicos, que por la recuperación de tradiciones de pensamiento (saberes) que provienen de nuestro pasado<sup>3</sup> y que le otorgan fundamento para sus propias problemáticas e intenciones.

En el caso de la investigación cualitativa en educación, creemos que estos saberes teórico-filosóficos provenientes del pasado, si bien no han sido enteramente olvidados, sí han sido desplazados por un afán pragmático que centra su interés por los procedimientos de indagación y, consiguientemente, en las premisas de un contexto de justificación<sup>4</sup> de la

---

<sup>3</sup> Ello quizá se deba a que en México se ha tenido mayor contacto o influencia con las prácticas de investigación educativa en Estados Unidos y al acercamiento con ciertas comunidades científicas de ese país, y muy poco contacto con las tradiciones europeas.

<sup>4</sup> Con respecto a la aproximación entre contexto de justificación y de descubrimiento recurrimos a la siguiente explicación: "Una importancia creciente otorgada al aspecto histórico, junto con un creciente interés y un notable avance en los estudios sobre historia de la ciencia, dio origen a una manera de entender la filosofía de la ciencia, que se caracteriza por considerar que las teorías son resultados de un contexto social, cultural e histórico (contexto de descubrimiento). En esta nueva filosofía de la ciencia, destacan las aportaciones teóricas de Thomas Kuhn, N.R. Hanson, P. Achinstein, Stephen Toulmin e Imre Lakatos. Todos ellos basan sus reflexiones de segundo orden sobre la ciencia en estudios de historia de la ciencia, ajenos o propios. De ellos surge una nueva imagen de la ciencia..."

"Se ha interpretado que esta nueva filosofía de la ciencia, prácticamente iniciada por Kuhn, ha sido como una «rebelión contra el neopositivismo», al entender la ciencia más bien como un proceso dinámico real que tiene aspectos históricos y sociológicos, cuyo sujeto es la comunidad de



validez de su quehacer, es decir que ese **CONTEXTO DE JUSTIFICACIÓN** *contempla el privilegio de una lógica de la validez en cuanto a la objetividad y confiabilidad del procedimiento.*

En contraste, una preocupación indagatoria que contemple ampliar su reflexión dentro de un marco del **CONTEXTO DE DESCUBRIMIENTO** implicaría entre otras cosas, *contemplar el sentido mismo del acto de conocimiento en el marco de la cultura histórica y sociológica de donde surgió.*

Lo anterior lleva necesariamente a la conceptualización de lo que es la tradición y que se caracterizará por una visión histórica que reconoce que toda tradición de pensamiento pasa por un proceso de gestación-transmisión-preservación o conservación por parte de un **PRACTICANTE-GUARDIÁN**, mismo que influye y determina normativamente en las **PRÁCTICAS** mismas de proyectos de investigación los cuales a su vez recurren a **ARTEFACTOS**, es decir, a técnicas e instrumentos para la recolección de datos.

Esto anterior, dentro de un arco histórico espacio-temporal se caracteriza no por un proceso mecánico, sino más bien, por uno dinámico en donde la apropiación de la transmisión de los saberes de esa tradición es enriquecida, reinventada o, incluso, deformada y a veces olvidada.

Es precisamente en el marco anterior del contexto de descubrimiento de una tradición intelectual en el marco de la cultura alemana en donde entre otras cosas, se da el inicio a una polémica entre lo que se conoce ahora como “**CIENCIAS DEL ESPÍRITU**” (*Geisteswissenschaften*) versus “**CIENCIAS DE LA NATURALEZA**” (*Naturwissenschaften*)

---

investigadores (contexto de descubrimiento), y no como una mera construcción lógica de fundamentación y justificación del pensamiento científico (contexto de justificación). En el distanciamiento de la epistemología respecto de las posturas mantenidas por el neopositivismo lógico, ocupan un lugar importante las críticas que Karl R. Popper dirige al positivismo lógico en su *Lógica de la investigación científica* (1934, 1959), sobre todo en lo tocante al principio de verificación y el enfoque inductivista general de la ciencia. Las nuevas tendencias epistemológicas provenientes de la sociología del conocimiento y de las ciencias cognitivas añaden nuevos argumentos a la relevancia de cualquier contexto (no sólo los de descubrimiento y justificación), iniciada por el enfoque histórico de la filosofía de la ciencia.”. Cortés y Martínez (1996).

donde se sentaron inicialmente las bases o cimientos de tradiciones que se reflejan ahora en la investigación en educación, en que se rescatan implícitamente o explícitamente fundamentos que orientan su quehacer. Por consiguiente este trabajo centra su interés en la génesis y/o desarrollo de las problemáticas y fundamentos generados dentro de un arco histórico que ubicamos en los inicios de la modernidad y que serían los siglos XVIII y XIX.

Sin desconocer el valor de ubicarse dentro de la reflexión sobre el “**contexto de justificación**” y sus aportes a la investigación cualitativa empírica, nuestro discurrir y polémica se dirigió a aquellas aseveraciones en textos actuales sobre la investigación cualitativa que excluían, por considerarlos fútiles, a las reflexiones dentro del marco del “**contexto de descubrimiento**” en donde esté presente una discusión epistemológica y filosófica en la que se resalta la problemática del sentido y dirección que hay detrás de todo acto de conocimiento dentro de un contexto histórico social. Eligiendo en el presente trabajo un recorte histórico con la propuesta de “Las Ciencias del Espíritu” llevada a cabo por Wilhelm Dilthey, y que dio lugar a la génesis de una tradición de investigación que tiene que ser reconocida como una herencia que no puede ser olvidada, sino como un legado que tiene que ser re-aprendido --vía la lectura de textos clásicos--, para que después pueda ser reinventado, renovado a la luz de nuestra contemporaneidad y de las aporías que dichas aportaciones en sus limitaciones enfrentaron.

Para poder emprender las tareas anteriores se requirió como estrategia indagatoria de este estudio, una investigación documental que permitiera recoger, dentro de ese “arco histórico”, las fuentes y raíces intelectuales de ese tiempo, con el fin de reconstruir los problemas, las sensibilidades de una época ligadas a problemáticas extra-científicas, los movimientos culturales, así como reconstruir las polémicas generadas alrededor del estatuto de las ciencias humanas y sociales, y que permitiera también documentarnos con estudios y críticas contemporáneas, sobre esas cuestiones.

Considerando la naturaleza de nuestros objetivos, así como los temas y problemas tratados en el periodo histórico que hemos elegido, la disciplina a la cuál se recurrirá será la

filosofía en diversos campos: presentamos esquemáticamente a continuación dicha aproximación:

## FILOSOFÍA

- ⊗ *FILOSOFÍA DEL CONOCIMIENTO:*
  - *Teoría del Conocimiento.*  
*Bajo la noción del saber en general.*
  - *Teoría de la Ciencia.*  
*Bajo la noción de episteme<sup>5</sup> que indica un saber tan riguroso que todos tienen que admitirlo.*
  
- ⊗ *FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN:*
  - *Antropología Filosófica de la Educación.*  
*Saber sobre el sentido del ser humano, saberes hermenéuticos. Bajo las nociones de antropos, antropogénesis<sup>6</sup>, formación, paideia y cultura.*

---

<sup>5</sup> En el caso de la propuesta de Ciencias del Espíritu de Dilthey, será un tipo de saber que le da prioridad a la función comprensiva de la ciencia.

<sup>6</sup> Ser hombre es tener que hacerse constantemente, tema que conduce a la cuestión de la antropogénesis y en ese hacerse constantemente surge la educación que realiza ese inacabable proyecto humano. Así el hombre es un animal (*animal educandum*) que tiene que ser educado, de ahí el proceso educativo como formación, como Paideia, como conformación de la subjetividad del otro.

A continuación presentamos la estructura del trabajo y, a su vez, lo que consideramos una travesía que busca presentar entre luces y sombras, un dilucidar frente a una dimensión histórica ofreciendo las posibilidades de reconstruir y captar un espíritu del tiempo que nos ofrece -- por su puesto, desde un lugar interpretativo-- el revisar y reinterpretar sentidos que le den sentido a nuestras prácticas cognitivas para aprehender nuestra realidad en una conexión que tendría su reconocimiento un legado que tiene que ser re-aprehendido, y trascendido bajo nuestra propia contemporaneidad.

### ***CAPÍTULO I: Antecedentes para la comprensión de la génesis de una tradición histórica: Las Ciencias del Espíritu.***

Consta de dos partes. La primera gira alrededor de una discusión epistemológica en torno a la naturaleza y concepción de la investigación cualitativa y su relación con *tradición, práctica y legado*; consecuentemente, aborda el debate entorno a ciertas posiciones y la relación entre sus perspectivas. La segunda parte trata de la presentación de los antecedentes históricos de un debate dentro de la cultura alemana los cuales dan a lugar a una demarcación frente a las ciencias de la naturaleza, diferenciándose dicho debate en que es una reflexión sobre la fundamentación de las ciencias frente a dos polaridades: En un polo se presentará una discusión que procede de la filosofía y que, en consecuencia, se apoya en la “teoría del conocimiento”; en el otro polo, una discusión que procederá de los propios recursos de la actividad científica, desplazándose así de una “teoría del conocimiento” a una “teoría de la ciencia”.

Ante la polaridad de dicha polémica se procede a presentar los paradigmas ontológicos en los que están sustentadas dichas discusiones, ello con la intención de aclarar las concepciones de realidad que hay detrás de cada una. Tales paradigmas ontológicos los denominamos respectivamente el “objetivismo naturalista” y la “subjetividad trascendental”.

Terminamos – en este mismo capítulo-- con el papel más específico que tendrá el historicismo alemán como el antecedente de la constitución y fundamentación de las ciencias del espíritu, donde está presente un debate metodológico que girará alrededor de una reflexión sobre la unidad metodológica o su diferenciación.

## ***CAPÍTULO II: Génesis y fundación de las Ciencias del Espíritu a través del movimiento idealista-romántico en Alemania.***

En el presupuesto de que todo saber teórico y práctico tiene una génesis y constitución histórica, recogemos aquí un rastreo de la influencia del movimiento idealista-romántico en la gestación de los fundamentos y problemas que surgirían, como base de la propuesta de Wilhelm Dilthey, de las ciencias del espíritu y que, a nuestro parecer, dan una luz mas amplia de las bases histórico-culturales de los “vasos comunicantes” que nutren a la investigación cualitativa en las ciencias sociales y la educación.

A nuestro parecer la comprensión de esta problemática histórica tiene su núcleo en distinguir la sensibilidad de esa época, sensibilidad de raigambre humanista que pone al sujeto como centro, ofreciendo así una nueva mirada al sujeto, como resultado de una experiencia negativa de la ilustración y del devenir naciente de la modernidad; de ello surgirá una primera crítica moderna de la modernidad y a su racionalidad.

El contexto del nacimiento de esa sensibilidad es la modernidad y su crítica, reconociendo sin embargo que la característica de ésta es un modo concreto en que el sujeto se relaciona consigo mismo, siendo ello el inicio o principio de una reflexión crítica sobre la subjetividad, sin embargo, esa experiencia de sí mismo, como experiencia negativa, lo es como un malestar de la cultura y que llevará a la experiencia romántica a una conciencia desdichada, a una experiencia del vacío. De ahí, ante esa crisis, surgirá el ideal humanístico de formación, así como un ideal cognitivo sensible a las experiencias extra-científicas, así como lo serían el arte, la reflexión estética, la poética y la expresión de la genialidad en el arte como comprensión universal de la condición humana; cuestiones que a su vez influirán en un ideal cognitivo afín a las intenciones de lo que serán las nacientes ciencias del espíritu.

### ***CAPÍTULO III: Dilthey: la fundamentación de las ciencias de espíritu. La fundamentación gnoseológica a través de la centralidad del concepto vivencia.***

En este capítulo buscamos aterrizar y cerrar el esfuerzo de un rodeo que permita comprender las raíces de un planteamiento que a su vez se proyecta al futuro y que ese horizonte es siempre nuestro presente, que en su aparecer quizá desdibujado en la contemporaneidad de nuestras prácticas encaminadas dentro de las intenciones cognitivas de lo que llamaríamos investigación cualitativa en educación.

Así también en este capítulo presentamos los esfuerzos de Dilthey para fundamentar su propuesta de las ciencias del espíritu. Para ello el recorrido se centra en su preocupación de carácter gnoseológico que, influenciada por el movimiento romántico, se centrará en una filosofía de la vida que lo llevará a darle centralidad al concepto de vivencia bajo el impacto de una sensibilidad de raíz humanista romántica que explora las experiencias extra-científicas dentro de la reflexión estética, el arte y la filosofía. Dicha fundamentación transcurrirá inicialmente con las bases de una psicología comprensiva y lo llevará —ante sus aporías— a una propuesta de una ciencia comprensiva sustentada en la hermenéutica.

Y por último en las *conclusiones* realizamos algunas reflexiones sobre los aportes de Dilthey y las perspectivas de su pensamiento en las ciencias sociales y humanas, a partir de su tiempo a nuestros días y de cómo ello se puede reflejar en la investigación cualitativa en educación.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Aquí entendemos la investigación cualitativa en educación, bajo una noción que está comprendida bajo una posibilidad de proceso educativo y formativo, creemos que por ello que cuando Gadamer señala que las Ciencias del Espíritu están más cercanas a la temática de formación que a la de método, se refiere a esto.

## CAPÍTULO I

### **Antecedentes para la comprensión de la génesis de una tradición histórica: Las Ciencias del Espíritu.**

#### ***Investigación cualitativa, un punto de partida y una toma de posición.***

Éste es un trabajo que centra su interés en la génesis y desarrollo de los fundamentos dentro de un arco histórico que parte de la polémica entre lo que se conoce ahora como “CIENCIAS DEL ESPÍRITU” (Geisteswissenschaften) versus “CIENCIAS DE LA NATURALEZA” (Naturwissenschaften) donde se sentaron inicialmente las bases o cimientos de tradiciones que se reflejan ahora en la investigación en educación, en el que se rescatan implícitamente o explícitamente fundamentos que orientan su quehacer. Actualmente está teniendo un repunte la perspectiva conocida como investigación cualitativa en educación, misma que ha puesto interés en las acciones educativas como procesos cotidianos que se gestan en los espacios educativos, entre ellos las aulas.

Al marcar nuestra posición en cuanto a la necesidad de abordar los fundamentos y las raíces intelectuales que dieron lugar a una constante polémica con respecto a una necesaria distinción entre “*Las ciencias de la naturaleza*” y “*Las ciencias del espíritu*” y lleva a su vez diferenciaciones metodológicas; con ello buscaríamos aclarar no solo las raíces filosófico-históricas que se heredan como tradición a la investigación cualitativa en las ciencias sociales, sino también brindar elementos para aclarar lo que podría ser una confusión alrededor de la variedad de perspectivas dentro de la misma investigación educativa, ya que algunos sostienen la tesis de que aparentemente en la práctica misma de la investigación no hay grandes diferencias metodológicas, por lo que se considera fútil una discusión o reflexión de carácter filosófico-epistemológico y, por lo tanto una discusión sobre los fundamentos.

A lo largo de este trabajo buscaremos demostrar que tal tesis no sólo es incorrecta o reduccionista, sino que responde a una actitud que más adelante ubicaremos dentro de una concepción misma de la ciencia. Pero antes procederemos brevemente a citar, en sus

propias palabras, a Gary Anderson quien manifiesta en su trabajo la tesis anteriormente señalada:

“Voy a esbozar una panorámica de la evolución del concepto de la validez en la etnografía norteamericana, presentando tres posiciones básicas y **aparentemente opuestas** que han predominado en el contexto educativo, con la intención de mostrar que, a pesar de que parten de suposiciones y axiomas incompatibles, **en la práctica no muestran grandes diferencias**”<sup>8</sup>. (Anderson, 1991: 36).

“A pesar de tanta polémica epistemológica, si pudiéramos observar a los etnógrafos...trabajando en el campo, básicamente ellos utilizarían los mismos métodos de investigación. Algunas diferencias provendrían más de la idiosincrasia que de posiciones epistemológicas”.

Finalmente, lo que el etnógrafo latinoamericano tal vez puede aprender de la polémica epistemológica norteamericana es el hecho de **evitar debates epistemológicos** porque parecen afectar poco la vida del etnógrafo elaborando métodos eficaces en el campo. (Anderson, 1991:49).

En cambio Piña resalta la dificultad en la distinción conceptual entre diversos enfoques, señalando que:

"La preocupación por marcar las diferencias, o la pertenencia a un determinado enfoque, es una paradoja que no tiene una respuesta precisa... los autores apuntan las diferencias conceptuales entre uno y otro enfoque, pero en la práctica de la investigación éstas no se muestran claramente..." (Piña Osorio,1997:42).

Ante estas cuestiones los interrogantes de Jansen y Peshkin (1992:717-718) son pertinentes:

“Las distinciones ontológicas y epistemológicas son abordadas muchas veces en el ámbito de meras palabras, ¿Pero de hecho sus practicantes ante diferentes visiones

---

<sup>8</sup> El subrayado es nuestro.



sobre la subjetividad, conducen sus investigaciones en forma diferente?. ¿Qué diferencias hacen realmente una diferencia? Si inferimos que las diferencias no hacen diferencia, **¿será porque los investigadores cualitativos no pueden traducir distinciones conceptuales hacia otras prácticas, ya que no se percatan de cómo hacer esto? ¿O será, que están fuertemente socializados ante procedimientos de conducta preestablecidos que no buscan formas alternativas de procedimiento?**"<sup>9</sup>

Una primera situación que aquí se presenta, y que habría que resaltar, es que los autores (Anderson, 1991; Piña Osorio, 1997) se ubican en una perspectiva que sólo considera una discusión en el marco de un “**contexto de justificación**” que *contempla el privilegio de una lógica de la validez, en cuanto a la objetividad y confiabilidad del procedimiento, y no se remite a ampliar su reflexión dentro de un marco del “contexto de descubrimiento” que implicaría entre otras cosas contemplar el sentido mismo del acto de conocimiento en el marco de la cultura histórica y sociológica de donde surgió;* y es aquí donde nosotros tomaremos como punto de partida, la problemática de este contexto de justificación que nos remite como elección para nuestros argumentos, a las tradiciones que fundan históricamente el ejercicio de la investigación cualitativa en educación y que, como hemos señalado, tiene su inicio en la necesidad de una demarcación entre las “Ciencias Naturales” y las “Ciencias del Espíritu”, y que, en el análisis del devenir de esa discusión, se podrá tener entre otras cosas, mayor claridad en las diferenciaciones entre diversos enfoques en la investigación cualitativa en educación donde tienen su raíz en cuestiones filosófico-epistemológicas.

Al contraponerse – estos autores- a la reflexión filosófico epistemológica, dando como argumento la aparente no-diferenciación metodológica en las mismas prácticas de la investigación, pareciera ser que el método es concebido privativamente como un procedimiento que muchas veces se entiende como mera técnica, esto es *EL MÉTODO EN SU*

---

<sup>9</sup> “Distinctions of ontology and epistemology are marked clearly at the level of words, but do practitioners with different views of subjectivity actually conduct their research differently? What differences make a difference? If, as we surmise, the differences do not make a difference, is it because qualitative researchers cannot translate conceptual distinction into practice, are perhaps unaware of how to do this, or, possibly, are so strongly socialized into established procedures of conduct that they do not even explore alternative ways of proceeding?” La traducción es nuestra y el subrayado nuestro.

*INSTANCIA INSTRUMENTAL.* Es decir que, puesto que muchas investigaciones usan como estrategia de investigación el método de observación participante y/o entrevista a profundidad desde diversos enfoques, por lo tanto –deducen – no hay diferencias sustanciales que hagan necesaria una reflexión epistemológica.

En la anterior lógica deductiva creemos que hay una fragmentación de un proceso más amplio en el conocimiento científico, en donde están implicadas y articuladas varias instancias o niveles que serían: el *ontológico-epistemológico – teórico — metodológico – - técnico*. Con ello señalaríamos que lo metodológico es tan sólo una instancia intermedia<sup>10</sup>. De esta manera se puede afirmar que el método está ya definido en las instancias que le preceden, es decir en los niveles *ontológico-epistemológico – teórico*, ya que en ellas hay indicaciones en cuanto a procedimientos de cómo entender y acceder a la realidad (nivel ontológico) y cómo conocer esa realidad. En esto anterior encontramos una concepción y definición de *MÉTODO EN SU INSTANCIA FILOSÓFICA*<sup>11</sup> y por ello abstracta, a diferencia de la concepción más concreta de método en su aspecto instrumental.

Al resaltar lo anterior deseamos enfatizar que cuando se habla de una no-diferenciación metodológica en la misma práctica de las investigaciones, se está desconociendo u ocultando una cuestión mucho más compleja. Así en nuestro ejemplo del uso de la observación participante y/o entrevista a profundidad desde diversas perspectivas, sostenemos que en el fondo tiene que haber diferenciaciones, tanto en lo que va a ser captado en las observaciones, como en el análisis e interpretación de los datos recolectados y, por lo tanto, que esa diferenciación proviene de las perspectivas que se hayan elegido, ya que cada una de ellas tiene sus fundamentos *ontológico-epistemológico y teóricos*.

---

<sup>10</sup> Alonso (1986) nos indica que el método tiene un nivel intermedio, aunque es común tanto para los empiristas como los idealistas de eliminar tal nivel. Así también señala: "Método en este sentido no es el proceso lógico general propio de toda investigación empírica, sino una etapa específica que dimana de una posición filosófica y de una teoría sociológica determinada...en la que el investigador basado en la respectiva perspectiva teórica, examina y selecciona unas técnicas concretas de investigación sociológica para conseguir un objetivo concreto", (47).

<sup>11</sup> Grawitz, Madeline. (1984) propone cuatro sentidos fundamentales con respecto a conceptualizar el método en diversos niveles, estos son: A) El método en sentido filosófico, B) Método como actitud concreta, C) Método ligado a una tentativa de explicación y, D) El método ligado a un ámbito particular.

De esta forma para ser más concretos, si la *Perspectiva asumida es Etnográfica*, de raigambre antropológica, la observación participante como recurso, se orientará a una descripción “densa”<sup>12</sup> en la que se parte de cierta concepción de hombre (como realidad) y de cultura que permitirán un análisis e interpretación de los datos en formas acordes a esas concepciones. Al contrario, si partiera en su lugar de una *Perspectiva Fenomenológico-Hermenéutica* de raigambre filosófica, recurriendo a la observación participante y/o entrevista a profundidad, la aproximación a este método y por lo tanto, el análisis e interpretación de los datos, serían abordados en forma diferente a la perspectiva etnográfica de raigambre antropológica, donde hay una construcción del contexto, la observación y el valor a la interpretación.

Siguiendo los comentarios al respecto, Schwandt (1994) hace referencia a las diversas aproximaciones en la investigación cualitativa y la comprensión de éstas, que no se logran explicar adecuadamente por medio de un examen de sus métodos, ya que éstos están más bien preocupados por cuestiones sobre *el conocimiento y el ser*, que el método por sí mismo.

Por ello enfatiza Schwandt (1994:118-119) “... no sólo los métodos son el aspecto de menor trascendencia en el trabajo interpretativo, sino que un centrarse en los métodos (técnicas para la recolección y análisis de datos) comúnmente enmascara o encubre una comprensión más completa de la relación entre método y el propósito de la indagación [...] el propósito, en cambio, se conforma a través de compromisos epistemológicos y metodológicos”,<sup>13</sup> ya que todo propósito indagatorio tiene un carácter filosófico.

Este énfasis sobre los propósitos y los métodos-técnicas es resaltado por Wolcott (1992:27) al decir: “Nosotros sentimos que la investigación cualitativa será mejor atendida no

---

<sup>12</sup> En los términos en que los plantea Geertz (1996) como una descripción densa para una teoría interpretativa de la cultura.

<sup>13</sup> La traducción es nuestra. “...not only are methods the most unremarkable aspect of interpretive work, but a focus on methods (techniques for gathering and analyzing data) often mask a full understanding of the relationship between method and inquiry purpose [...] purpose, in turn, is shaped by epistemological and methodological commitments”.

solamente ante el reconocimiento de técnicas de investigación que son comunes y compartidas entre diversas aproximaciones cualitativas, sino también, además establecer cómo estas técnicas son empleadas, adaptadas y combinadas para lograr diversos propósitos”.<sup>14</sup>

Con lo anterior desde una lógica del “**contexto de descubrimiento**” que, como se ha dicho, está inserta una reflexión histórica, nos surge por lo tanto la siguiente interrogante: ¿En la práctica de investigación lo que nos es transmitido y heredado son solamente los procedimientos para investigar, es decir, ciertos métodos? Ello implicaría tal reducción en la que el investigador tendría que recurrir a una mera elección de métodos, pero desde una perspectiva más amplia, si lo que heredamos son tradiciones que se gestaron ante ciertos propósitos y problemáticas; entonces nos preguntamos ¿Cómo llegan a ser conservadas, transmitidas, transformadas, olvidadas o desechadas esas tradiciones? Que en su conformación poseen fundamentos alrededor de las instancias y/o niveles *ontológicos-epistemológicos – teóricos — metodológicos — técnicos*.

Los estudios cualitativos en educación en muchas ocasiones fallan en mostrar evidencias o fuentes del linaje disciplinar que los gestó y de las tradiciones de las cuales provienen; es más, por ciertas circunstancias histórico contextuales predominan ciertas perspectivas y tradiciones ante otras, tal es el caso del uso extendido de la investigación etnográfica en educación sobre otras perspectivas como la hermenéutica o la fenomenológica.

Determinar lo que constituye la investigación cualitativa implica —como ya se ha dicho— desenvolverse dentro de un marco del “**contexto de descubrimiento**” que implicaría entre otras cosas *contemplar el sentido mismo del acto de conocimiento en el marco de la cultura histórica y sociológica de donde surgió*, ya que sus significados están determinados por estos diferentes momentos históricos; así la investigación cualitativa la podemos entender como una *tradicón* misma tanto como el desarrollo particular de las diversas disciplinas

---

<sup>14</sup> La traducción es nuestra. “We feel that qualitative inquiry is better served not only by acknowledging the research techniques shared in common among qualitative approaches but also by recognizing how the techniques are variously employed, adapted, and combined to archive different purposes”. (Wolcott, 1992:27)

que buscan aproximarse y entender diversas problemáticas; esto implica a su vez que se adopte un *linaje* o se adapte un procedimiento, un legado, una postura, estilos, géneros y enfoques. A continuación buscaremos aproximarnos reflexivamente a algunas definiciones que nos presenten algunos aspectos relevantes sobre cómo entender lo que constituye la investigación cualitativa.

Una revisión de los textos o materiales que tratan el tema de la investigación cualitativa nos muestra, en una primera instancia, la variedad de definiciones que se hacen con respecto a ella, sin embargo muchas veces no aclaran conceptualmente aspectos esenciales de ésta, ya que van más allá de cuestiones metodológicas, ello dificulta una aprehensión más amplia de su carácter. Veamos como ejemplo dos definiciones que contrastan en cuanto al contenido y profundidad de su conceptualización.

“...el término *investigación etnográfica* se utiliza como una denominación condensada que denota las investigaciones conocidas como etnografía, investigación cualitativa, estudio de casos, investigación de campo o investigación antropológica”. Goetz J. P. Y LeCompte, D. M. (1988:29).

“Cuando hablamos de investigación cualitativa no nos estamos refiriendo a una forma específica de recolección de datos, ni a un determinado tipo de datos, textuales o palabras, sino a determinados enfoques o formas de producción o generación de conocimientos científicos que a su vez se fundamentan en concepciones epistemológicas más profundas [...] la investigación cualitativa supone la adopción de unas determinadas concepciones filosóficas y científicas, formas singulares de trabajar científicamente y fórmulas específicas de recolección y análisis de datos, lo que origina un nuevo lenguaje metodológico”. Buendía; et, al. (1997:227-228).

Otras conceptualizaciones sobre la investigación cualitativa<sup>15</sup> presentan características definidas bajo categorías que tienen su raigambre o linaje en cierta tradición, pero ello no se manifiesta muchas veces explícitamente. Por ello, no se permite una mayor contextualización con respecto a sus raíces filosófico intelectuales. Veamos someramente algunos casos.

“La etnografía educativa... no se vincula con ninguna teoría o teorías especiales, porque lo más trascendente metodológicamente es la construcción del conocimiento a partir de la *vivencia* de los actores y no desde un concepto consagrado dentro de una disciplina o teoría”<sup>16</sup>. Piña Osorio, (1997:47). Aquí resaltamos la categoría de vivencia que proviene de una tradición, también germana, introducida por *Dilthey* como un concepto teórico-metodológico central en su percepción de lo que son las “ciencias del espíritu” y que más adelante abordaremos en otro apartado.

Encontramos entre las diferentes definiciones sobre la naturaleza de la investigación cualitativa, que esta es entendida como multi-metódica y donde además se involucran *aproximaciones interpretativas y naturalistas*<sup>17</sup> con respecto a su objeto de estudio. En estas aproximaciones habría que reconocer que tienen su *raigambre y herencia* tanto en la hermenéutica como en la fenomenología, veamos brevemente porque:

---

<sup>15</sup> No pretendemos ser exhaustivos en las características sobre la investigación cualitativa, ya que es común encontrar en diversos textos estas tipologías, véase por ejemplo, Silverman David. (1995), Rodríguez Gómez, G; Gil Flores J. y García , E.(1996) y Denzin K. N. y Lincoln Y. S. (1994), Taylor y Bogdan (1996:20), entre otros. Nuestro propósito es señalar cómo en alguna de éstas características se encuentran categorías con referencia a raíces intelectuales de diversas tradiciones.

<sup>16</sup> Subrayado nuestro.

<sup>17</sup> “El naturalismo propone que, tanto cuanto sea posible, el mundo social debería ser estudiado en su estado «*natural*», sin ser contaminado por el investigador. Procedimientos «naturales», no «artificiales» como experimentos o entrevistas formales, deberían de ser la fuente primaria de datos”. Atkinson, P. y Hammersley, M. (1994:20). El naturalismo como categoría orientadora de la práctica de investigación cualitativa proviene más bien de una tradición norteamericana e inglesa; sin embargo, para nosotros, la categoría «*Mundo de la Vida*» o «*Lebenswelt*», proveniente del una tradición germana (véase Husserl), tiene un mayor poder explicativo y orientador que el de naturalismo. Véase también Gómez-Heras, José M: G: (1989), Mèlich Joan-Carles. (1994).

En la *HERMENÉUTICA*,<sup>18</sup> porque otorga privilegio a una concepción de realidad donde ésta no es captada como una copia fiel o cuasi-fotográfica de la realidad, sino que ésta es interpretada por el sujeto y su realidad vivencial inmediata; así también, y por otro lado, la *FENOMENOLOGÍA* que resalta la conceptualización del “Mundo de la Vida” (*Lebenswelt*), como el *lugar originario* donde se gestan las prestaciones subjetivas y que en posteriores aproximaciones teóricas en ciencias sociales es señalada - consciente o inconscientemente- como el espacio de la cotidianidad en donde las acciones de los sujetos tienen que ser observadas en un *contexto natural*, de los eventos, como acciones de los actores sociales.<sup>19</sup>

Otros aspectos que se podrían rescatar como elementos característicos de la investigación cualitativa, serían:

Que los investigadores buscan encontrar sentido interpretando los fenómenos en términos de lo que las personas construyen significados en sus propios términos. Piña Osorio (1997:51) indica que “La investigación etnográfica, como las investigaciones cualitativas, busca la interpretación del sentido, esto es, la interpretación de la interpretación”. Aquí de nuevo la categoría «interpretación» ligada también con la de «comprensión», que son referidas constantemente como una característica que define a la práctica de investigación cualitativa, pero que habitualmente no se hace referencia a las *raíces intelectuales* de su procedencia, ni a sus variaciones desde diversos enfoques de la *tradición interpretativa*, y que aquí someramente indicaremos algunas que posteriormente profundizaremos.

En términos muy generales podemos decir que el “interpretativismo” y sus diversas dimensiones o facetas fueron conformadas fuertemente desde un desarrollo de ideas de la tradición intelectual alemana conocida como la hermenéutica, inicialmente filosófica y posteriormente apropiada por la sociología comprensiva y así también la fenomenología que contienen como núcleo la categoría de *Verstehen* o *Comprensión*; algunos de sus

---

<sup>18</sup> Como veremos más adelante en donde precisamos que no hay una sola hermenéutica sino diversas conceptualizaciones de ella.

<sup>19</sup> Con ello queremos resaltar, como ya se ha dicho con anterioridad, que la raíz intelectual de dos *tradiciones históricas*: la Hermenéutica y la Fenomenología, y que éstas ante los discursos y prácticas sobre el quehacer investigativo cualitativo en educación, no se reconocen o explicitan los orígenes que fundamentan ese quehacer.

representantes más importantes serían: Dilthey, Husserl y Schutz, así como más contemporáneamente Heidegger, Gadamer, Habermas y otros.

Pero siguiendo a Schwandt (1994) se podría indicar algunas variantes sobre la conceptualización de la categoría *Verstehen* o *Comprensión*<sup>20</sup> y su correlato la *interpretación*, y que serían: ♦ La interpretación Hermenéutica de la *Verstehen*. ♦ La interpretación Fenomenológica de la *Verstehen*. ♦ La Antropología Interpretativa (Geertz). ♦ El Interaccionismo Simbólico (Blumer-Mead). ♦ El Constructivismo psicológico.<sup>21</sup>

Así también que la investigación cualitativa implica el uso y recolección de una variedad de material empírico para lo cual se recurre a estrategias de interrogación, tales como estudios de caso, historias de vida u historia oral, entrevistas y observaciones etc. que describen desde el ámbito cotidiano rutinas o rituales, situaciones problemáticas y los significados producidos desde la **perspectiva de las vivencias del sujeto** (prestancias subjetivas), mismas que forman parte de nuestras interrogantes, por lo anterior se recurre a los métodos pertinentes para captar las mencionadas dimensiones que muchas veces no es reconocida su conexión con perspectivas filosófico-teóricas que explican y fundamentan dicha actividad práctica.<sup>22</sup>

Otra definición que busca distinguir la naturaleza de la investigación cualitativa dentro de una tradición que hace énfasis en la naturaleza ontológico-epistemológica del objeto de estudio y que remite implícitamente al origen de una problemática en la distinción que Dilthey realizó entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu la encontramos en (Stake, 1998:42) y que además marca una polarización entre la interpretación de datos directa de los acontecimientos e interpretación de los datos de las mediciones.

"La distinción fundamental entre investigación cuantitativa e investigación cualitativa estriba en el tipo de conocimiento que se pretende. Aunque parezca extraño, la distinción no está relacionada directamente con la diferencia entre datos

---

<sup>20</sup> Podemos encontrar otras conceptualizaciones en Giddens, (1997:74-92).

<sup>21</sup> Véase Gil, (1997).

<sup>22</sup> Y que podríamos rastrear no sólo en el concepto de vivencia en Dilthey sino además en sus trabajos sobre biografías.



cuantitativos y datos cualitativos, sino con una diferencia entre búsqueda de causas frente a búsqueda de acontecimientos. Los investigadores cuantitativos destacan la explicación y el control; los investigadores cualitativos destacan la comprensión de las complejas relaciones entre todo lo existente".

Tenemos así también con Denzin y Lincoln (1994:3-4), una conceptualización que remarca la complejidad de la empresa cualitativa:

"La investigación cualitativa es un campo interdisciplinario, transdisciplinario y en ocasiones contra-disciplinario. Está cruzada por las humanidades, las ciencias sociales y las físicas. Así de esta forma la investigación cualitativa es muchas cosas a la vez. Es multiparadigmática en su enfoque, sus practicantes son sensibles a la aproximación al valor del uso de varios métodos. Se dedican o se comprometen a una perspectiva naturalista y a la comprensión de la experiencia humana. Al mismo tiempo el campo es inherentemente político y conformado por múltiples posiciones éticas. La investigación cualitativa se encuentra paralelamente entre dos tensiones. Por un lado, se encuentra atraída por una visión interpretativa estrecha definida como positivista y postpositivista, humanista y naturalista sobre las concepciones de análisis de las experiencias humanas".<sup>23</sup>

Lo anterior nos indica una visión de la investigación cualitativa como un conjunto de prácticas que abrazan historias disciplinarias diversas, conllevando esto a tensiones y contradicciones que caracterizan éste tipo de investigación en donde se incluye tanto sus métodos como sus formas de indagación e interpretación.<sup>24</sup>

Otra cuestión a destacar es que la investigación cualitativa no tiene métodos distintivos que son enteramente suyos y por lo tanto ningún método específico puede anteponerse ante

---

<sup>23</sup> Traducción nuestra. "Qualitative research is an interdisciplinary, transdisciplinary, and some times counterdisciplinary field. It crosscuts the humanities and the social and physical sciences. Qualitative research is many things at the same time. It is multiparadigmatic in focus. Its practitioners are sensitive to the value of the multimethods approach. They are committed to the naturalistic perspective, and to the interpretative understanding of human experience. At the same time, the field is inherently political and shaped by multiple ethical and political positions". "Qualitative research embraces two tensions at the same time. On the one hand, it is drawn to a broad, interpretative, postmodern, feminist and critical sensibility. On the other hand, it is drawn to more narrowly defined positivist, postpositivist, humanistic and naturalistic conceptions of human experiences and its analysis."

<sup>24</sup> En contra de la visión reduccionista de Anderson.

otro, ya que además cada desarrollo histórico disciplinar se apropia en formas específicas de cada uno de ellos dándole su particularidad e enriquecimiento. Así en la antropología cultural, la etnografía adquiere ciertos tintes que varían por ejemplo en la etnografía escolar.

Los usos y diversos significados de los métodos cualitativos plantean la dificultad de definir y llegar a un acuerdo esencial ya que como se ha dicho es muchas cosas a la vez.

Por ello también últimamente encontramos dispersiones genéricas (Denzin y Lincoln, 1994) que renuevan las formas narrativas de las descripciones de eventos de las acciones humanas; tales narrativas podríamos ejemplificar como los casos de:

- Documentales que se leen como ficción (Mailer)
- Parábolas y metáforas que se presentan como etnografía (Castaneda)
- Tratados teóricos que tienen tintes de registros de viaje. (Levi-Strauss).

La investigación cualitativa ha sido evaluada bajo el criterio sobre qué es lo que nos comunica o si dice algo significativo y ello tiene que ver con cómo es conceptualizada la realidad, es decir cómo es visualizado el mundo social y lo anterior, habría que reconocer que dicho criterio tiene un valor eminentemente ontológico y epistemológico, que muchas veces es despreciado como fútil. Véase Anderson, (1991).

Lo ontológico y epistemológico como dimensiones poco prácticas, permiten a recordar a Bateson (1972:13) quien señala que se puede resaltar que todo investigador cualitativo es un filósofo, ya que en un sentido universal todo ser humano es guiado por principios abstractos que le orientan, y tales principios son un conjunto combinado de creencias ontológicas ya que implica cuestiones y preguntas de la naturaleza sobre: ¿Qué tipo de ser es el ser humano? O ¿Cuál es la naturaleza misma de nuestra realidad? Así también epistemológicas, ya que uno se pregunta sobre ¿Cómo conocemos el mundo? O la cuestión entre la relación del que pregunta y sobre aquél que queremos conocer, así también

cuestiones metodológicas, ya que nos preguntamos por el ¿Cómo conocer el mundo u las formas de obtener conocimiento sobre éste?.

Hasta ahora nuestro propósito se ha encaminado a presentar algunas conceptualizaciones sobre la naturaleza de la investigación cualitativa y de cómo en éstas se presentan categorías que poseen una conexión con raíces intelectuales que conforman tradiciones específicas que no siempre son explicitadas. Sin embargo aún no queda ampliamente claro el concepto de tradición, y por ello nos dirigimos a continuación a esa tarea.

### ***El significado de tradición como una forma de experiencia humana.***

Tradición (del latín traditio, de tradere, hacer pasar a otro, transmitir) “Como expresa la etimología de la palabra, transmisión de ideas, costumbres, creencias, prácticas y rituales religiosos, morales o simplemente de conducta social, que se realiza de generación en generación. También, las mismas cosas transmitidas. La palabra se reserva para aquellos casos en que lo que se transmite tiene cierta importancia y se considera fundamental para el presente y el futuro de la sociedad y que, en el fondo, se reverencia...”. Cortés y Martínez (1996).

De acuerdo a Cortés y Martínez (1996) “En la filosofía contemporánea la noción de tradición ha sido reivindicada por H.G. Gadamer. Para éste autor, la interpretación o hermenéutica, capaz de ofrecer la fundamentación de las diversas formas de experiencia humanas (no sólo la experiencia científica, sino también la experiencia religiosa, ética, histórica o estética) surge del estudio de las estructuras previas de toda comprensión, y es realizada por un sujeto histórico que parte de unas condiciones dadas espacio-temporales y también de unas estructuras previas de pre-comprensión...”.

La Enciclopedia Británica indica sobre la tradición: Es el agregar o incluir costumbres, creencias y practicas que le dan continuidad a una cultura, civilización o grupo social de tal manera que les da forma a sus visiones. (X-84)

Así desde una interpretación etimológica sobre el concepto de tradición, en su raíz latina *tradere* que significaría entregar; una tradición y su desarrollo podrían ser vistos desde tres elementos constitutivos:

Practicante-Guardián ----- Prácticas ----- Artefactos  
(Profesor-Investigador) (Investigaciones) (Técnicas e instrumentos).

Lo anterior nos indica una estrecha relación entre *tradición, práctica y legado* cuestión que a su vez nos permite desde una perspectiva del presente, resaltar que en estos momentos nos encontramos en una situación en donde *la investigación cualitativa en educación* y sus diversas formas de investigación aplicada o de estudio de campo con sus fundamentos y búsquedas, en cuanto a sus recursos teóricos-metodológicos, se enfrentan positivamente ante una instancia de *descubrimiento-redescubrimiento* que posibilitan formas renovadoras de mirar, interpretar, narrar, argumentar, discutir y debatir ante las posibilidades de rescate de diversas tradiciones aún dispersas, abandonadas o olvidadas; ya que las tradiciones no emergen espontáneamente, sino más bien surgen de una herencia intelectual histórico-social y por lo tanto éstas pueden ser reinventadas, rescatadas, transformadas, corrompidas o eliminadas, y por ello se hace también un énfasis entre la relación *historia, tradición y clásicos*, para abordar estudios empíricos sobre los procesos cotidianos que se presentan en los diversos espacios educativos.

Como hemos señalado los elementos de toda tradición pueden ser conservados en el sentido de que ha habido un practicante guardián que preserva la tradición y la re-transmite, aunque esa re-transmisión puede tener varias formas, una sería sistemática y por lo tanto con estructura, u otra podría ser una reelaboración sin estructura o una práctica que presenta elementos dispersados. Así parafraseando a Hamilton (1994) la historia de las tradiciones

es tanto una narrativa sin estructura --ANÁLISIS DE DIÁSPORA--<sup>25</sup> como una crónica que demuestra una no-cohabitación paralela entre lo original de la propuesta inicial y de aquella que después se da. Y de esta manera la historia de la ciencia social en su perspectiva cualitativa es un recuento de una génesis y dispersión de una constelación de ideas en las que los investigadores se posicionan; por ello uno de nuestros propósitos será recuperar dimensiones de esa dispersión y en ocasiones, olvido de la tradición iniciada por Dilthey en torno a la fundamentación de las ciencias humanas (ciencias del espíritu) frente a las pretensiones del positivismo.

La perspectiva anterior sobre la conceptualización de lo que es tradición se caracteriza por una visión histórica, que como hemos dicho, toda tradición pasa por un proceso de transmisión-preservación o conservación por parte de un PRACTICANTE-GUARDIÁN, mismo que influye y determina normativamente en las PRACTICAS mismas de proyectos de investigación que a su vez recurren a ARTEFACTOS, es decir técnicas e instrumentos para la recolección de datos. Esto anterior dentro de un arco histórico espacio-temporal se caracteriza no por un proceso mecánico, sino más bien, dinámico en donde la apropiación de la transmisión de los saberes de esa tradición es enriquecida, reinventada o incluso deformada.

De lo anterior se puede decir que cualquier intento de sistematizar o entender las tradiciones en la investigación cualitativa será necesario adoptar una perspectiva histórica que nos remita siempre a la génesis (historia de los problemas) y los orígenes de cada tradición en donde son clave sus "*guardianes*" como generadores y transmisores de ese saber y que serían considerados como clásicos. Sin embargo como Shils (1981) señala, la categoría "tradición" entendida como el aspecto normativo y o directivo como potencial investigativo que proviene del pasado ha perdido reputación entre los investigadores sociales, perdiendo así las tradiciones su valor formativo. Ya que el conocimiento proveniente de nuestros antepasados ha sido suplantado por el conocimiento científico

---

<sup>25</sup> Pudimos distinguir dos perspectivas analíticas del fenómeno sobre el desarrollo de las tradiciones y estas fueron A) El análisis de diáspora. Y, B) El análisis estructural. Véase David Hamilton (1994).

basado en el procedimiento sustentado en la experiencia de los sentidos y el racionalismo crítico.

Otra forma de abordar la problemática de la tradición bajo una perspectiva que no privilegia lo histórico, la encontramos en Wolcott (1992). Y es abordada bajo el tema de TOMA DE POSTURA: Para él, la toma de postura puede ser entendida en dos sentidos: A) En un sentido negativo a la adopción de una pose artificial. B) en el sentido positivo, tomar una postura es tomar una posición *estratégicamente hablando*, adoptar una actitud o adoptar una política.

La visión pragmática y ecléctica de Wolcott, percibe a *la toma de postura* como una tarea en que el investigador asume sus asunciones teóricas y formas específicas de trabajo tomándolas de un campo de "mercado de ideas", por lo que las tradiciones sirven como un punto o lugar que se recurre de acuerdo a las preferencias o predisposiciones del investigador. Así que la conceptualización de lo que es una tradición, no es vista tanto como algo que es heredado de una cultura del pasado, sino más bien como que es compilado, adquirido y en ocasiones inventado; y en éste proceso el investigador madura o crece ante una postura y a su vez implica la cuestión de un estilo de pensamiento y práctica.

En cuanto a *la toma de postura* Wolcott (1992) añade una serie de cuestiones y situaciones que ello implica, tales serían: ♦ Tomar *postura* está ligado con el hecho de establecer elecciones estratégicas para la investigación, pero también por una perspectiva personal que tiene que ver con la información manejada y los tipos de adscripción en asociaciones basadas en disciplinas y con comunidades. Así como el compromiso con ciertas problemáticas que nos hace abordarlos en formas particulares. ♦ La sabiduría sedentaria procedente de una tradición largamente establecida ofrece muchas veces una legitimación más que una liberación, lo cuál nos llevaría a una ruptura con las tradiciones. ♦ El empleo de enunciados como etiquetas de la perspectiva elegida (Etnografía) como recurso estratégico del problema a trabajar y la intención de crear una impresión académico metodológica. Son los propósitos de la investigación los que requerirán de una u otra estrategia de una perspectiva. ♦ La obligación de reconocer los géneros, podremos

intencionalmente adoptarlos o mezclarlos, pero no debemos indiscriminadamente desdibujarlos o ignorar las contribuciones que cada uno de ellos ha contribuido en sus formas específicas. ♦ En cuanto a sus funciones, la referencia a tradiciones y su toma de posición muchas veces viene acompañada de aquellos nombres de investigadores prominentes que han contribuido al desarrollo de algún campo académico específico. ( Marcos de referencia que permiten una mayor comunicación con nuestros lectores).

Otra perspectiva que ha surgido dentro del marco del entendimiento de las tradiciones es la de su clasificación y sistematización en donde se lleva a efectuar ya sea por países<sup>26</sup>, por raíces intelectuales, escuelas de pensamiento, prácticas y orientaciones, o por disciplinas<sup>27</sup>, etc. Un primer esbozo de un intento de ello desde una arquitectónica de lo general a lo particular lo encontraría en el señalamiento de las tradiciones *Aristotélica* y *Galileana* (Mardones y Ursúa, 1991) que a su vez nosotros ubicamos en sus fundamentos en lo que llamamos paradigmas ontológicos que sería el: **A) Objetivismo Naturalista** y **B) La Subjetividad Trascendental**, y que más adelante trabajaremos con mayor detalle.

En ese intento de clasificación, tenemos el desarrollo y elaboración de taxonomías de tradiciones, tal como lo hace Jacob (1987), al igual que Laudan (1977) entre otros, en ellos está implícita una visualización que privilegia la existencia de una confluencia entre el concepto de tradición y el concepto de paradigma<sup>28</sup> propuesto por Kuhn, y por lo tanto las

---

<sup>26</sup> Delamont Sara y Hamilton David (1978) hacen una distinción de tradiciones entre las investigaciones cualitativas norteamericanas (positivistas, con base al modelo de Flanders) y las británicas (de corte interpretativo antropológico) que tienen como atención la interacción en el aula.

<sup>27</sup> Collins Randall. (1996) por ejemplo hace una clasificación de cuatro tradiciones sociológicas que señalan: 1) **La tradición del conflicto**, 2) **La tradición racional/utilitarista**, 3) **La tradición Durkheimiana**, y 4) **La tradición microinteraccionista** como una sociología nativa norteamericana; aunque habría que reconocer sus raíces o raigambre germanas que proceden de la antropología vía Boas y la fenomenología vía Husserl-Schutz; en ellos cabe la categoría sobre el concepto de la tradición como proceso histórico antes señalada: **Practicante-Guardián**, ya que toda tradición pasa por un proceso de transmisión-preservación por parte de un **PRACTICANTE-GUARDIÁN**; así también sería el caso de miembros de la primera generación de la "*Escuela de Francfort*" que influyeron en los causes de la sociología norteamericana como Adorno o Marcuse.

<sup>28</sup> **PARADIGMA**: que forman parte de un arco dentro de sistemas filosóficos en donde se denotan formas particulares de ontologías, epistemologías y metodologías, que no permiten mucha movilidad entre ellos. **PERSPECTIVAS**: son sistemas menos estructurados y permiten una mayor movilidad entre ellos.

tradiciones más que evolucionar están restringidas, ya que están constituidas por una matriz disciplinar. Esta perspectiva se basa en un ANÁLISIS ESTRUCTURAL (en contraste al análisis bajo el concepto de diáspora arriba señalado) que no deja de presentar una serie de problemas e interrogantes que podrían ser: si estas tradiciones coexisten en armonía y ocupan diferentes espacios conceptuales, entonces ¿Cómo una tradición llega a ser remplazada por otra? O en su lugar ¿ Las tradiciones no reemplazan una a la otra, sino que emergen espontáneamente y coexisten una al lado de otra?. Así las tradiciones son presentadas como campos disciplinarios nítidamente separados que se pueden mapear o taxonomizar en una forma relativamente sencilla, sin embargo no hay ninguna referencia que lleve a una reflexión sobre los orígenes de estas tradiciones en una perspectiva histórica que muestran más que una estructura nítidamente distinguible una trama intrincada que se hace más compleja ante la investigación aplicada o estudios de campo y la diversidad de toma de posturas ante los problemas en los trabajos de campo.

Jacob (1987) desarrolla los siguientes criterios para deducir tradiciones: **A)** Asunciones sobre la naturaleza humana y la sociedad (concepciones epistemológicas), **B)** Temas prioritarios de estudio, y **C)** metodologías de investigación que aplican. De estos criterios Jacob establece las siguientes tradiciones:

- Psicología ecológica.
- Etnografía holística.
- Etnografía de la comunicación.
- Antropología cognitiva.
- Interaccionismo simbólico.

Para terminar esta sección presentaremos una serie de propuestas taxonómicas y/o de clasificación de diversos autores con respecto a la investigación cualitativa.

De acuerdo a Atkinson et. al. (1989) la elaboración de taxonomías de tradiciones tal como lo hace Evelyn Jacob puede ser contra productivo ya que comúnmente solo lleva a situaciones de controversia y ambigüedad. Así para ellos la tradición debe ser abordada



desde una instancia evolutiva e histórica en donde éstas son vistas como movimientos sociales no enteramente ordenados y que su conformación estructural o su arquitectónica es resultado de una recombinación de diferentes actividades, así como su diferenciación, divergencia y continuidad.

Ante ello los británicos Atkinson, Delamont y Hammersley, (1988:243) proponen ante la taxonomía de Jacob, tomar en cuenta dos aspectos: **A)** Las tradiciones y su tratamiento no pueden o deben ser tratadas como algo claramente definible, sino como marcos de trabajo “ligeros” que permiten demarcar o dividir cierta investigación y **B)** Una buena investigación no debe de parar ante límites nacionales.

La complejidad terminológica y la variedad de prácticas de investigación cualitativas, temáticas y campos de aplicación ha llevado al desarrollo de clasificaciones o taxonomías que ayuden a la clarificación, aunque no hay una forma de clasificación única, ni generalizada, a continuación para terminar esta primera parte presentamos algunas otras clasificaciones.

Modalidades de investigación en base de objetivos comunes:

**A)** Conocer las características del lenguaje. **B)** Descubrir regularidades en la experiencia humana, y **C)** Comprender el significado de un texto o una acción.

Clasificación de tradiciones y/o paradigmas por su *interés cognitivo*<sup>29</sup> de acuerdo a Habermas y que serían: *Predecir*, *Comprender*, *emancipar* y otros autores añaden

---

<sup>29</sup> Habermas distinguió tres intereses cognitivos “cuasi trascendentales” e irreductibles: *técnico* (*predecir*), práctico (comprender), y emancipatorio (libertad); estos intereses constitutivos del conocimiento serían como base de tres formas diferentes de conocimiento y tres tipos diferentes de disciplinas, cada una con su propio enfoque metodológico distintivo, su campo de dominio, y sus objetivos. Cada uno de estos intereses cognitivos está arraigado en una dimensión de la existencia social humana: *trabajo*, interacción simbólica, y poder, el acceso a las *ciencias empírico-analíticas* incorporan un interés cognitivo técnico, el de las ciencias hermenéutico-históricas incorpora uno práctico, y el acceso a las ciencias críticamente orientadas incorporan un interés cognitivo emancipatorio.

*desconstruir* y que correspondería a los paradigmas *Empírico-analítico, Hermenéutica Fenomenológica, Dialéctico Crítica y Post-estructuralismo*.

Las estrategias de investigación están determinadas por la naturaleza de las interrogantes de la investigación desde diversas tradiciones, en Morse (1994) encontramos la siguiente clasificación de acuerdo a un estudio empírico sobre el regreso de viajeros a su ciudad natal y su encuentro con la familia.

- Interrogantes de significado. Tradición fenomenológica.  
*¿Cuál es el significado de regresar a su tierra, a su casa?*
  
- Interrogantes descriptivo/interpretativas tradición etnográfica.  
*¿Cómo se encuentra la sala internacional de arribos cuando llega el vuelo?*
  
- Interrogantes de proceso. Tradición de la teoría fundamentada.  
*¿Cuál es el proceso de la reunión de la familia?*
  
- Interrogantes centradas en la interacción verbal y el diálogo. tradición etnometodológica  
*¿Cuál es la tipología de los viajeros?*
  
- Interrogantes de comportamiento. Tradición etnológica.  
*¿Cómo se manifiestan los comportamientos de recibimiento entre los viajeros y sus familias?*

Buendía (1997) basándose en estudios realizados en España establece la siguiente clasificación de enfoques cualitativos:

- La fenomenología hermenéutica. - La Etnografía. (En diversas modalidades) - El Interaccionismo Simbólico. Y - La Etnometodología.

Creemos que con las cuestiones problemáticas presentadas hasta aquí, podríamos retornar a un perfil histórico que nos permite tener mayor claridad con respecto a la naturaleza de la investigación cualitativa y sus fundamentos.

***La cuestión del debate sobre la demarcación de las ciencias y la centralidad de lo metodológico: Entre teoría del conocimiento y teoría de la ciencia.***

Nuestra tarea inmediata se dirigirá a puntualizar algunos aspectos sobre concepciones duales de la ciencia, éstas las abordaremos dentro de un marco de la cultura histórica de la tradición germánica en donde abordaremos reflexiones que abren una polémica que gira alrededor de la demarcación entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu y de cómo en ellas se da una polarización en cuanto a concepciones de ciencia.

En la base de esta polémica y búsqueda de fundamento tenemos una primera dualidad:

DUALIDAD  
polos

- ⊗ FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS que proceden de la filosofía, ya sea con un respaldo de la metafísica o no. En consecuencia tienen como base la “*teoría del conocimiento*”.
- ⊗ FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS que proceden con los propios recursos de la actividad científica y que por lo tanto se desplazan de una teoría del conocimiento a una “*teoría de la ciencia*”.

Con la aparición del positivismo, la polaridad arriba señalada tenderá a desdibujarse, ya que se presentará un desplazamiento de la *teoría del conocimiento* a una *teoría de la ciencia*, ello traerá una serie de consecuencias que a continuación delinearemos para una mejor comprensión del lugar que tendrá la génesis de los planteamientos que Dilthey hará en la fundamentación de las denominadas ciencias del espíritu, así como el contexto de los planteamientos del historicismo alemán.

Como señalábamos con anterioridad, será el positivismo el que marcará *el final* de la *teoría del conocimiento* como un marco para la labor fundacional del quehacer científico y por ello, en su lugar, se recurrirá con exclusividad a *la teoría de la ciencia*, ya que para los positivistas el conocimiento se encuentra implícitamente definido por la propia realidad de

las ciencias (Habermas,1990) y por ello también se privilegiará una reflexión que girará dentro de un marco de *la justificación de la validez* del procedimiento cognitivo científico, que de la *fundamentación de carácter gnoseológica*.

Tal consideración por parte del positivismo ha sido calificada como una actitud típicamente *cientifista*<sup>30</sup> que a nuestro parecer, ha traído a colación una serie de consecuencias, que a continuación brevemente delinearemos; en primer lugar se presenta una situación del “*Horror Metaphysicus*”<sup>31</sup> en el que se presenta una oposición irreconciliable entre las actividades de la “*filosofía especulativa*” y aquellas de la “*filosofía científica*” en donde ésta última —como bien señala Habermas—tiene de filosófica solamente lo necesario para inmunizar a las ciencias de la filosofía misma.<sup>32</sup>

Como ya se ha dicho que la perspectiva positivista girará alrededor de *la justificación de la validez* del procedimiento cognitivo científico; otra de las consecuencias científistas será el de otorgarle centralidad a la cuestión de lo metodológico como vital en la racionalidad científica, y por lo tanto “si una teoría del conocimiento traspasa el marco de la metodología científica, recibe el mismo veredicto de superficialidad y de falta de sentido que había atribuido antes a la metafísica”. Habermas, (1982:76). Por lo que la ciencia será entendida como un sistema de proposiciones y procedimientos, es decir como un conjunto rígido de reglas, y así de esta forma, la teoría del conocimiento queda reducida a metodología.

---

<sup>30</sup> Nuestra posición al respecto considera que la ciencia no puede entenderse a sí misma negando la credibilidad de otras formas de conocimiento, tal como podría ser la filosofía, el arte — como veremos mas adelante con Dilthey — e inclusive la religión; por ello concordamos con Melich (1994) en que “la filosofía no ha sido remplazada en modo alguno por un instrumento cognoscitivo más poderoso, el saber científico, ni los problemas filosóficos pueden ser resueltos por los métodos experimentales. De ahí la importancia, hoy de descubrir el lugar de la filosofía junto al conjunto de las ciencias humanas”.

<sup>31</sup> Ver: Kolakowski Leszek. (1990).

<sup>32</sup> Garín (1982: 21) nos recuerda que en mayo de 1928, presenta en Viena Carnap su primer libro importante “*Der logische Aufbau der Welt*”, hablando también por el grupo de pensadores vieneses y destinado a no tener poca resonancia en todo el mundo, en donde aclaró la distancia que separaba a la nueva filosofía científica de la filosofía tradicional; según su parecer se había finalmente iniciado una nueva era. “el nuevo modo de filosofar —afirmaba Carnap— se ha formado en el contacto directo con el trabajo de las ciencias especializadas, particularmente de la matemática y de la física”. Enunciado típico de una posición objetivista naturalista que más adelante abordaremos.

Otra consecuencia de la sustitución de la “teoría del conocimiento” por una “teoría de la ciencia” será que se evidencia que el sujeto cognoscente deja de funcionar como sistema referencial<sup>33</sup>, tal como venía haciéndolo la tradición alemana desde Kant a Marx, donde es tematizado como “conciencia”, “espíritu”, “Yo”, etc. y así era básico el cuestionamiento por las condiciones del conocimiento posible (Kant), siendo vital la perspectiva de la “subjetividad trascendental”, en donde la explicación del sentido de la validez de los juicios y los enunciados tendría su posibilidad sólo desde el sujeto como sistema referencial, ya que los hechos “no existen”<sup>34</sup>, sino que son constituidos por la actividad del sujeto.

Entonces en consecuencia el positivismo termina ocultando la problemática de la *constitución del mundo*<sup>35</sup>, ya que como vimos con anterioridad en su afán por un conocimiento riguroso que lo lleva a centrarse en la metodología científica como un sistema de reglas y como una forma de justificar la validez misma del procedimiento científico, presuponiendo por ello la validez de la lógica formal y de las matemáticas.

Al respecto Habermas acierta en señalar que por lo tanto para el positivismo “el sentido del conocimiento mismo se convierte en irracional” pero ello trae en consecuencia una visión ingenua en donde el conocimiento lo que hace es meramente “describir” la realidad y por lo tanto este objetivismo desplaza la cuestión trascendental acerca del “sentido del conocimiento” por la del “sentido de los hechos”.

Hasta aquí nuestro objetivo se han encaminado a mostrar implicaciones que tiene la consolidación de lo que ahora conocemos como “el paradigma empirico analítico” en el marco de un *interés cognitivo* específico, marco en el cual, como veremos más adelante se presenta una polémica en donde se buscará dar una identidad a lo que ahora conocemos

---

33 El sujeto cognoscente al dejar de funcionar como sistema referencial, y al desaparecer la problemática de la *constitución del mundo* cuestiones centrales en los fundamentos de la investigación cualitativa. Son resultado de la visión que hay detrás del objetivismo naturalista, por ello iniciaremos bosquejando este paradigma ontológico para luego llegar a visión del subjetivismo trascendental.

34 Posición que asume la perspectiva objetivista en la que ubicamos al positivismo.

35 Cuando desde las perspectivas llamadas *interpretativas* en la investigación cualitativa se habla de captar la realidad desde el punto de vista de los actores mismos, se está tocando precisamente la problemática de la *constitución del mundo*.

como “Ciencias Sociales y Humanas”, y que en la génesis de esta problemática, Dilthey denominó “*Ciencias del Espíritu*”.

Por ello consideramos pertinente hacer referencia a lo que Habermas nos señala en su trabajo “*Conocimiento e Interés*” donde afirma:

“El positivismo ha suprimido de manera tan eficaz las viejas tradiciones y ha monopolizado de manera tan efectiva la auto comprensión de la ciencia que, desde la autosupresión de la crítica del conocimiento por Hegel y Marx, la apariencia objetivista no puede ser destruida volviendo simplemente a Kant, sino sólo de forma inmanente por medio de una metodología que persiga hasta el fin sus propios problemas y, de esta suerte, se vea obligada a la autoreflexión.” Habermas, (1990:77-78).<sup>36</sup>

De acuerdo a Habermas los atisbos de tal autoreflexión de las ciencias la encontraremos en la crítica historicista de Wilhelm Dilthey en sus intentos de la fundamentación de las “*ciencias del espíritu*”, en donde se buscará una metodología que trascienda sus propias limitaciones, por ello surge de nuevo una dualidad; por el lado positivista tenemos el “monismo metodológico” y por parte de la posición diltheyana la cuestión de los métodos en plural, con base en una distinción ontológica de los objetos de las ciencias naturales y los objetos de las ciencias del espíritu y con ello a la distinción entre explicación (Erklären) y comprensión (Verstehen).

Pero antes de entrar de lleno en el contexto de la búsqueda que lleva al historicismo y con él a Dilthey a polemizar un concepto de ciencia y método, creemos necesario profundizar un poco más en caracterizar al “*objetivismo naturalista*” que define al positivismo y en contraposición al “*subjetivismo trascendental*” que define la visión distintiva de lo que será la propuesta diltheyana de las “ciencias del espíritu” y que según nuestro punto de vista constituye como tradición, una importante veta dentro de la *investigación cualitativa*.

---

<sup>36</sup> Subrayado nuestro.

Una cara de la dicotomía entre ciencias naturales y las ciencias del espíritu son aquellas que proceden de una posición que admite la necesidad de una diferenciación de carácter ontológico entre: "*El ser de la naturaleza*" y "*El ser de la vida humana*".

**\* OBJETOS de las Ciencias de la Naturaleza.**

Hechos exteriores a la conciencia, EXPLICACION. Su acceso es conceptual.

**\* OBJETOS de las Ciencias del Espíritu**

Surgen del interior de la conciencia. Comprensión (Gnoseológico).

En consecuencia el acceso a su conocimiento es a través de las vivencias, hay una CONEXIÓN INTERNA entendida como conexión estructural entre sujeto e historia.

Hay entonces una diferenciación de fondo, la distinción ontológica en cuanto a la naturaleza del objeto --éste es en el caso de Dilthey-- pero que es sólo un punto de partida en el cual no se detiene, sino que, lo lleva a la cuestión en la que se requerirían diversos métodos, ya que ello se deriva del modo en que los diferentes hechos son accesibles, y que a su vez implica una instancia filosófica, en Dilthey es desarrollada como *filosofía de la vida*.

***Paradigmas ontológicos: el Objetivismo Naturalista y la Subjetividad Transcendental.***

La historia cultural de occidente se caracteriza por ser reflexión en búsqueda permanente de valores teóricos y prácticos, y será la filosofía quien protagonice tal empresa, asumiendo una función orientadora y fundadora de la actividad científica, sin embargo ello no siempre será así, filosofía y ciencia en el desarrollo histórico mantendrán una relación ya sea distanciada, o unida, pero también así la filosofía será transformada o reducida a funciones específicas, tal es el caso por ejemplo en la filosofía analítica en el neopositivismo; pero aquí lo que específicamente deseamos desarrollar es cómo en el desarrollo del pensamiento filosófico del occidente se van conformando perspectivas filosóficas de la realidad que dan



lugar a lo que ya hemos denominado paradigmas ontológicos, hagamos un breve recorrido que delimite algunas de sus características en ese desarrollo histórico.

No es posible desconocer como en la Grecia clásica se presentan momentos cruciales en la historia del pensamiento filosófico donde se parte de un ideal de racionalidad ligada a un fin humanista en el que se busca un modo ideal de vida y reflexión. El filosofar griego aporta una primera clarificación de la razón mediante el esclarecimiento del universo en cuanto a mundo de seres, y de esta manera la filosofía adquirió la forma de ciencia universal, determinada por la universalidad de su objeto: el ser, la episteme aristotélica, y en el que también los sofistas descubren al hombre como sujeto del mundo, es decir el auto esclarecimiento de él mismo, aunque filosóficamente será posteriormente cuando el hombre como finalidad se consolidará hasta la constitución de la filosofía moderna.

En contraste, será en la modernidad y específicamente con Galileo donde se inicia el proceso de formalización-objetivación del pensamiento científico, proveyendo una propuesta para el conocimiento de la naturaleza con el apoyo de las matemáticas. Esta perspectiva conllevará posteriormente a que la filosofía deje de tener unidad y universalidad, resultado a su vez del éxito del objetivismo naturalista en las ciencias. Tenemos pues que la opción Galileana será desarrollada posteriormente por el empirismo inglés, posibilitando en las ciencias humanas la génesis por ejemplo de la psicología fiscalista<sup>37</sup>.

Será en los debates filosóficos posteriores a Descartes que se encuentra la presencia de un dualismo entre *objetividad-subjetividad*, en el que se percibirá un giro alrededor de

---

<sup>37</sup> Desde una perspectiva que busca rescatar al sujeto del «prejuicio objetivista» se consideró que la psicología fiscalista se edificaba sobre un camino errado al tratar a la subjetividad humana con metodología positivista e intentar construir conocimiento sobre el hombre imitando a las ciencias de la naturaleza teniendo las consecuencias de eliminar los componentes subjetivos. En contraposición, por ejemplo con Dilthey en una primera etapa, oponiéndose de la psicología fiscalista, habla en su lugar de una psicología descriptiva o comprensiva poniendo atención en el acontecer anímico, es decir a ese dárseos de la vida anímica y su hacerlo en la vivencia, en ello hay una reflexión immanente de la vida en donde Dilthey recupera al sujeto sin recurrir a una instancia trascendental. En una segunda etapa del pensamiento diltheyano encontramos que "no interesa... una psicología, sino una hermenéutica de la expresión humana. En la hermenéutica la

diferentes nociones sobre la *subjetividad* y el *mundo objetivo*. En estas nociones se presentan debates ontológicos que giran y polemizan históricamente sobre estas conceptualizaciones, en consecuencia se ha llegado a afirmar que en la modernidad surge una renovación del objetivismo naturalista y por otro lado aparece el subjetivismo trascendental, estos paradigmas ontológicos servirán de fundamento a su vez de los paradigmas científicos: ~ Empírico-Analítico. ~ Hermenéutico-Fenomenológico, y ~ Dialéctico-Crítico y, a su vez dichos paradigmas determinan formas metodológicas específicas que de nuevo exponen un dualismo polémico entre monismo metodológico/pluralismo metodológico y ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu.

Siguiendo a Gómez-Heras (1985) podemos profundizar sobre la cuestión de la mencionada renovación del objetivismo y su centralidad en el concepto de «*ser-en-sí*», ya que desde el desarrollo de esa tradición filosófica que proviene del pensamiento griego "es la actitud fundamental de la metafísica antigua al establecer el postulado de un «*ser-en-sí*». La racionalidad moderna llevará hasta sus últimas consecuencias ese concepto de realidad como «*ser-en-sí*». Pero a diferencia del objetivismo antiguo, el moderno posee carácter matemático en lugar de metafísico. Él «*ser-en-sí*» del mundo de la ciencia es un sistema racional unitario en el que toda singularidad concreta debe de ser determinada de modo racional. Su estructura formal es captable, en cuanto elemento anterior a la subjetividad, como estructura puramente matemática... tal es el camino del saber universal, que a partir de Galileo se impone en el pensamiento moderno." Gómez-Heras, (1989:135).

Con Descartes se da prácticamente la inauguración de la filosofía moderna, presentándose dos vetas, mismas que van a presentar una ambivalencia en su pensamiento, sin que ello no permita ver los aportes de su pensamiento: A) En primer lugar tenemos como el sujeto toma el centro, y esto es porque el sujeto, que es reflexión, tiene su inicio en el ego cogito, y ello remite al problema del conocimiento vinculado a la conciencia. B) Sin embargo --- Descartes --- termina Hipotecando la racionalidad del ego a una conceptualización del saber bajo una idea matemático fisicalista, que implica ser una actividad como mero complejo de

---

expresión de la vivencia es concebida como la señal de unas intenciones no expresadas y de la relación inexpressable de un yo con sus objetivaciones". Habermas, (1989:174).

datos objetivos. Y de ahí la ambivalencia entre centralidad del sujeto, la reflexión, la conciencia<sup>38</sup>, desarrollando la perspectiva del subjetivismo trascendental<sup>39</sup>, y la percepción del saber bajo una lógica físico-matemática de tradición Galileana que adquirirá un protagonismo histórico en cuanto a su predominancia, conjugándose así con la perspectiva objetivista fisicalista. Pero sobre todo, dicha ambivalencia lo es en tanto que no desarrolla coherentemente el «*postulado subjetivista*», y a pesar de ello con Descartes se inaugura una nueva forma de filosofía entendida como ciencia universal, fundamentada sobre una subjetividad también universal. (Ver anexo, Ilustraciones # 1 y 2).

En cuanto al polo de la objetividad, Bernstein (1983:8) ofrece una primera aproximación al significado del objetivismo al señalar que es "... la convicción básica de que hay o debe haber algo permanente, una matriz ahistórica o un marco de trabajo al cual últimamente podamos apelar con el fin de determinar la naturaleza de su racionalidad, del conocimiento, de la verdad, la realidad, lo bueno y lo correcto"<sup>40</sup>.

El objetivismo como pensamiento se caracterizará por operar con un supuesto básico, que será el del «*ser en sí*» objetivo también conocido como *Physis* al cual el pensamiento del hombre o sus acciones cognitivas deben ajustarse para ser consideradas como verdaderas y justas, de ahí el ideal metodológico positivista de objetividad en el quehacer científico.

La utilización de la matemática es central en la construcción de la ciencia, ya que en la lógica del método --que se basa en el cómo del conocimiento-- está la obtención de la

---

<sup>38</sup> Será posteriormente con Kant que reaparezca potentermente la «*instancia trascendental*» aunque en esa respuesta kantiana, en la interpretación husserliana, hay un olvido lamentable: el del «*mundo de la vida*» y el de la «*experiencia antepredicativa*», de ahí que posteriormente el proyecto de la fenomenología exija retornar a la experiencia originaria y precientífica de las cosas en el mundo de la vida.

<sup>39</sup> Sin embargo el ego cogito, la subjetividad en Descartes tiene una dimensión solipsista que permea en toda la subjetividad trascendental y que será superada posteriormente con Husserl y otros filósofos que inauguran la intersubjetividad trascendental, planteamientos que llevan a temas y problemas que giran alrededor de la acción, la interacción, la socialización, la sociabilidad, cuestiones centrales en los estudios de interacción en el aula en la tradición de la investigación cualitativa.

<sup>40</sup> Traducción nuestra "...the basic conviction that there is or must be some permanent, ahistorical matrix or frame work to witch we can ultimately appeal in determining the nature of rationality, knowledge, truth, reality, goodness or rightness".

certeza y la exactitud que se obtiene en consecuencia. "La matemática construye la imagen teórica del mundo, y la técnica el instrumental para su dominio... dominio que se extiende al destino de la humanidad y a la consecución de una posible «felicidad» humana" Gómez-Heras (1989:131). De esta forma el recurso a la matemática para la construcción de la ciencia moderna encontrará como campo preferente de aplicación en la física.

Los presupuestos que tiene sobre la realidad el objetivismo fiscalista serán para sus críticos un *prejuicio objetivista* que en consecuencia viciará la metodología así como el sentido que la reflexión había tenido desde la filosofía griega, tal modificación radical se da en el sentido de que la razón-reflexión deja de ser meditación de la razón en proceso de esclarecimiento de sí misma y en consecuencia pasa a ser central el procedimiento, lo metodológico, ya que proporcionará la seguridad de la verificación y comprobación que a su vez otorgará certeza y exactitud, y en consecuencia --desde cierta tradición filosófica-- la reflexión es degradada a un mero conocimiento de datos denominados como objetivos.<sup>41</sup>

Sobre la idealización y formalización de la realidad (Ver anexo, Ilustración # 3) que se dan en los inicios de la ciencia moderna y su fundamentación en las matemáticas y su aplicación en ámbito preferentemente de la física se dispondrá de una actitud naturalista ya que desde "Galileo, y posteriormente los pensadores racionalistas, absolutizan la evidencia matemática, y en la convicción de disponer del verdadero instrumento para obtener el conocimiento de la realidad construyen una imagen del mundo *more geométrico*... la ciencia se aleja progresivamente de su propio fundamento y se transforma en una técnica refinada que versa no ya sobre cosas reales, sino sobre formas abstractas de cuerpos o de experiencias. Con otras palabras: la ciencia se ocupa no de cosas sino de idealidades y el quehacer científico se aleja del horizonte de la facticidad". Gómez-Heras, (1989:123-124).

Muchas veces es común que al hacer referencia al significado de lo que es el objetivismo prevalezca confusión, ideas vagas y poco precisas y ello lleva en consecuencia a asunciones tácitas sobre lo que objetivismo y su correlato objetividad tienen de significado. Jansen y Peshkin (1992) hacen referencia a esas asunciones tácitas que están detrás de la categoría

---

<sup>41</sup> Léase como racionalidad técnica.

objetividad, y que sería: 1) erradicación de prejuicios, 2) ser justo y estar abierto a todos los puntos de vista, 3) hacer uso de procedimientos que tengan implícita la medición, y, 4) ver las cosas tal como son.

El planteamiento objetivista se ha reflejado en el esquema dual objetividad-subjetividad o objetivismo-subjetivismo, en el cual el objetivismo fiscalista se inclina por privilegiar el polo de la objetividad, implicando una concepción atemporal de la realidad, por ello el cuestionamiento proveniente de la tradición alemana en el historicismo la cuestionó, ya que consideraron --entre otras cosas-- que dicha concepción se construyó a espaldas de la *vida* y la *historia*, ya que consideran que el hombre, cuya subjetividad está constituida por la historicidad de la propia conciencia que opera sobre la experiencia de un mundo relativo y cambiante; otros de los cuestionamientos que se le hacen al objetivismo son, que al identificar lo verdadero con lo objetivo, lo real y lo verdadero, cae del lado del objeto y por lo tanto la verdad se desvincula de la subjetividad, transformándose la realidad de la subjetividad en algo *sospechoso de ilusión y arbitrariedad*<sup>42</sup>, presentando un polo opuesto más seguro y preciso, libre *de esa ilusión y arbitrariedad*, y que será el saber matemático y trae como consecuencia una pérdida de contenido humanista, como posibilidad o fin de toda actividad científica, perdiéndose así su significado para la vida humana.

Mientras que el subjetivismo parte del supuesto o la convicción de que ya sean conceptos racionales, la realidad, la verdad, las normas, deben de ser entendidas como un proceso de

---

<sup>42</sup> Traducción nuestra. "En el transcurso de debates epistemológicos y metodológicos, percibimos un notable cambio en la conceptualización y el entendimiento sobre la subjetividad, términos asociados con la subjetividad, tales como distorsión y prejuicio, encuentran competitividad frente a otras perspectivas que perciben a la subjetividad como algo único, útil y de la cualidad personal del investigador o como una característica que demarca la interacción entre investigadores y la participación de sus investigados. Cuando la subjetividad es percibida como prejuicio y distorsión, los manuales de investigación ofrecen en forma menor o mayor direcciones prescriptivas; en cambio cuando es percibida como una cualidad interactiva, aprendemos sobre cuestiones personales, reflexivas o políticas y teoréticas". Jansen, Golie y Peshkin, Alan. (1992:682). "In the course of epistemology and methodology debates, we see a noticeable shift in thinking about the understandings and definitions of subjectivity. Terms associated with subjectivity, such as distortion and bias, face competition from perspectives that see subjectivity as a unique, useful, personal quality of a researcher or as tribute that marks the interaction between researchers and their research participants. When subjectivity is seen as a distortion and bias, the literature offers more or less prescriptive advice; when seen as an interactional quality, we learn about personal, reflexive or political and theoretical stances."

construcción, relativos a esquemas conceptuales específicos, así como a marcos teóricos, formas de vida o conformaciones culturales, en otras palabras se resalta que la aprehensión de la realidad se da a través de una mediación por esquemas conceptuales, juegos de lenguaje, ideologías, etc. así también, asumen una diferenciación de carácter cualitativo entre los fenómenos naturales y los fenómenos sociales y humanos, ya que estos últimos están permeados por la intencionalidad así como de acciones orientadas hacia el futuro.

Esta construcción de esquemas conceptuales específicos que tienen su eje alrededor del sujeto y la subjetividad como centro adquiere tintes diversos, y ellos tienen su expresión implícita y particular en expresiones características en la investigación cualitativa que se expresan en perspectivas conocidas como: enfoque interpretativo, enfoque fenomenológico, perspectiva hermenéutica y que todos ellos indican una aproximación de investigación que pone como centro a los fenómenos de la subjetividad y en consecuencia a los procesos interpretativos y de significado de las acciones y expresiones de los sujetos.

En una perspectiva más contemporánea que supera esa dualidad como polaridades opuestas, se sitúa una diferenciación entre los fenómenos naturales y los fenómenos sociales y humanos, tenemos que desde una perspectiva de la teoría social Giddens señala que los objetivistas otorgan primacía a los objetos sociales, siendo estos la sociedad y sus instituciones, en contraste con los subjetivistas que se centran en el agente social o humano como entes que se caracterizan bajo la categoría de lo individual, pero enfatizando que estas dos instancias son complementarias e interdependientes.

El objetivismo al privilegiar una metodología matemático-objetivista, se desentiende en consecuencia de cuestiones de la existencia humana y de su sentido en una perspectiva histórica teleológica, renunciando por lo tanto a tomar posiciones sobre él *«mundo del deber ser»* ya que sólo se limita a cuantificar y formalizar los hechos, contraste con la tradición alemana en el neokantismo de Badem con hombres como Rickert o Windelband entre otros, que habrían de abogar por una recuperación del concepto de valor. Detrás de esta polarización de concepciones podríamos distinguir, en el caso del objetivismo

fisicalista, una «*actitud científico-natural*» mientras que desde la subjetividad trascendental se distinguiría una «*actitud científico-espiritual*» de raigambre humanista<sup>43</sup>.

Es importante resaltar que en la concepción fisicalista que opera bajo un modelo físico-mecánico de la realidad donde la relación sujeto-objeto es una relación *causal*, mientras que en la perspectiva de la subjetividad trascendental la relación que se resalta es intencional-tendencial, contraponiéndose así dos mundos, el de la naturaleza, del que se ocupan las ciencias de la naturaleza y, el mundo de la cultura, sobre el que disertaran las ciencias del espíritu: y es esta polarización la que es el punto de partida del trabajo y debate que inicia Dilthey.

Frente a las *Ciencias de la Naturaleza* seducidas ante el objetivismo naturalista y posteriormente también una buena parte de la filosofía, será sólo el idealismo que se mantendrá fiel al primado de la subjetividad. "El idealismo siguiendo el principio del ego cogito cartesiano... reconoció que la evidencia apodíctica sobre el mundo se origina en la subjetividad, en cuyo caso el sentido del mundo no puede estar ubicado fuera de la subjetividad" Gómez-Heras, (1989:99), principio mismo que orienta ontológicamente y epistemológicamente a toda la tradición de la investigación cualitativa.

Sin embargo, el idealismo no acertó en tematizar a la subjetividad como vida, y ello fue una tarea que se llevo a cabo en la segunda etapa de la modernidad, de la cual podríamos decir participó Dilthey con su *filosofía de la vida* en donde su categoría de *Erlebnis* o *vivencia* entre otras, que posteriormente junto con los planteamientos de la fenomenología se retomarán las exigencias cartesianas de apodicticidad. En estos términos, la razón, el *ego cogitante* adquiere una comprensión de sí mismo, de donde surge la hermenéutica como procedimiento para llegar a ese entendimiento de sí mismo, el «*ser-para-sí*».

De lo expuesto aquí tenemos como hemos señalado dos paradigmas ontológicos el objetivismo naturalista y la subjetividad trascendental, dentro de la cual tenemos otra

---

<sup>43</sup> El humanismo como categoría se ha convertido casi en un estribillo que ha perdido su contenido esencial, por ello mas adelante lo determinaremos.

variante que sería la intersubjetividad trascendental, de estas dos últimas podríamos afirmar que son el fundamento de toda investigación cualitativa. (Ver anexo, Ilustración # 4).

### ***Cultura alemana y el historicismo como antecedentes de la constitución y fundamentación de las ciencias del espíritu.***

Con lo hasta aquí presentado tenemos entonces el lugar que protagonizo el objetivismo y que ha tenido desde los inicios de la ciencia moderna, pero a pesar de estos inicios, prontamente se presentará un debate que marcará sus límites como resultado de una *reflexión de las ciencias*, al respecto Habermas (1991:78), señala que el objetivismo no podrá ser superado desde afuera por una teoría del conocimiento, sino por una metodología que trascienda sus propias limitaciones; y tales intentos por una "*autoreflexión de las ciencias*" se encontrarán en Wilhelm Dilthey, estando su preocupación no centrada en una teoría del conocimiento sino en una metodología de las ciencias del espíritu (léase una teoría de la ciencia), que va más allá del objetivismo y sus pretensiones de reflejar un *en-sí* de hechos legalmente estructurados que ocultan el modo de la constitución previa de los hechos y que será el lugar precisamente del sujeto y la historia.

Resumiendo podemos delinear dos rutas inmediatas a seguir: una comprensión crítica de la constitución de *teoría de la ciencia* por sustitución de una *teoría del conocimiento* y que su lógica se podrá resumir en lo que aquí llamaremos paradigma objetivista naturalista; y por otro lado el paradigma de la subjetividad que desde una teoría del conocimiento tiene al sujeto como sistema referencial.

Con Habermas podemos sintetizar lo que expone en su obra *Conocimiento e Interés* (1989) la historia de la argumentación: A) El análisis kantiano de las condiciones subjetivas necesarias de la experiencia posible, con ello se ha creado un tipo de razonamiento no-objetivista que no puede ser dejado de lado por ninguna teoría científica que se presente como teoría del conocimiento, sin una ruptura arbitraria de la reflexión. B) el positivismo desde Comte hasta Mach, ante la crisis de la teoría del conocimiento abandona totalmente la exigencia de fundamentación reflexiva del conocimiento a favor del objetivismo. C) A



partir de la reflexión sobre los procesos de investigación de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu, los principios de una teoría de la ciencia que rehabilitan la forma de la fundamentación trascendental sin recurrir, sin embargo, de modo idealista, a un sujeto del conocimiento al margen de la historia de la génesis natural y social; mencionando el trabajo de Dilthey con un *a priori* comunicativo de la experiencia en interacciones mediadas lingüísticamente.

Así se resume la tarea que Dilthey realizó en plantear una metodología que trascienda sus propias limitaciones y será una encomienda que tendrá como objetivo la delimitación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Lo anterior sin embargo tendría que ser comprendido dentro de un marco del *historicismo* y la polémica por la metodología en el contexto de la cultura alemana.

Esto nos permitirá poder distinguir las implicaciones que habría al percibir a *la investigación cualitativa en educación* y sus derivaciones metodológicas desde dos perspectivas: aquella que construye su lógica desde una visión que se constituye en una mera teoría de la ciencia y aquella que amplía sus horizontes ante una perspectiva de una reflexión desde una teoría del conocimiento.

Uno de los supuestos de los que partimos es que, lo que ahora es conocido como *investigación cualitativa* es resultado de un proceso histórico de la constitución de lo que ahora entendemos como las auténticas ciencias sociales y humanas entendidas desde un debate de la tradición alemana, y que a nuestra forma de ver son resultado de lo que llamaríamos una tradición que fue fundada a partir de un debate que se generó sobre las ciencias en la Alemania del siglo XIX y principios del XX.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> " El historicismo puede ser definido como: *la* verdad y el valor son hijos del tiempo, hijos de la historia. Surgido en Alemania hacia fines del siglo XVIII y desarrollado allí durante el XIX, el historicismo es un relativismo histórico que considera a la verdad, el derecho, las costumbres, la ética y, en general, a todas las ideas y a todos los valores, como productos de una época histórica dada, o de una civilización específica o aún de una determinada colectividad nacional o regional. Por consiguiente, estas ideas y valores sólo son válidos para las épocas, civilizaciones y, en casos extremos, sólo para las naciones o regiones que los han producido. [ ... ] El historicismo es una antítesis,- para entenderlo, ha de conocerse la tesis que niega, la del *derecho natural*, y su supuesto, el concepto de una naturaleza humana o razón humana, considerada inalterable, eterna

**El Historicismo Alemán** que para algunos autores tiene sus antecedentes a finales del siglo XVII y posteriormente su desarrollo propiamente dicho en el transcurso de la segunda mitad del S. XIX, tiene en su haber dos etapas: **A)** La concepción romántica de la historia y, **B)** El historicismo propiamente. Con ellos se da la crítica al racionalismo ilustrado y la presencia de una visión romántica de la historia, en ellas se encuentra una riqueza y variedad en sus corrientes teórico-metodológicas, así como sus posturas políticas y campos temáticos, pero que están articulados por diversos hilos conductores.

Iniciaríamos presentando el núcleo de la concepción romántica de la historia; lo que nos permitirá acceder a los fundamentos que Dilthey retomará para la fundamentación de sus ciencias del espíritu, ello a su vez nos introducirá a la polémica posterior del historicismo propiamente dicho, el cual centrará sus discusiones alrededor del método en sus diversas perspectivas, y que inician toda una tradición que hasta nuestros días podemos encontrar en formas no manifiestas o explícitas en las investigaciones actuales de corte cualitativo.

### ***A) Toma de dos caminos: La concepción romántica de la historia.***

- Con Herder - La Escuela Histórica – Ranke, vía que a continuación esbozaremos.
- El idealismo postkantiano y la perspectiva filosófica de la historia de Hegel, que aquí no tocaremos.

Una de las temáticas centrales que la escuela romántica abordará será el reconocimiento de la individualidad de todo fenómeno histórico y el de su inserción en un proceso evolutivo individual como la base del historicismo romántico ya que buscará "... una penetración concreta del desarrollo histórico, mediante el descubrimiento y empleo de instrumentos que debían permitir traer a la luz la individualidad de las formas asumidas por el desarrollo histórico." Aguilar, (1988:76), la cuestión aquí será la comprensión historiográfica y de lo anterior la cuestión del método se hará central.

---

e idéntica a través de los tiempos, las naciones, las civilizaciones y las clases sociales." Stern A., (1963:161-162).

Ante este interés es importante aclarar que el historicismo romántico alemán se delinea como una reacción a la ilustración y su filosofía de la razón (en el devenir de la ilustración como terror); para ellos, el fundamento extraído de la filosofía de la razón. -- dándole primacía a la dimensión abstracta del concepto<sup>45</sup>-- se le escapa o diluye la conexión entre lo personal y lo social de la vida y con ello la historicidad, evitando la comprensión del desarrollo histórico, lo universal y lo individual, y la relación entre lo infinito y finito, así como la identificación entre éstos, ya que entienden a la historia como la realización de un principio absoluto en donde la individualidad es vista como expresión de una fuerza universal.

Al respecto Aguilar (1988:79) nos señala: “La primacía conferida a la razón y a su concepto como lo realmente esencial y digno del hombre y de la sociedad humana, margina y desvaloriza otras dimensiones igual o más importantes y poderosas de la persona y de la sociedad, sobre todo las más profundas y actuantes, a saber las dimensiones de la intuición, la pasión, el sentimiento, el sentido común, que la razón ilustrada con toda arrogancia reduce a prejuicio, credulidad, ignorancia fuerzas obnubiladoras y esclavizantes.” .

Es interesante ver cómo ciertos autores contemporáneos presentan en su discurso conceptualizaciones que tienen como referente --explícita o implícitamente-- a esta tradición de pensamiento, como muestra estaría la siguiente referencia: "La etnografía educativa...no se vincula con ninguna teoría...porque lo más trascendente metodológicamente es la construcción del conocimiento a partir de la vivencia de los actores y NO DESDE UN CONCEPTO CONSAGRADO DENTRO DE UNA DISCIPLINA O TEORÍA." Piña Osorio (1997:46-47). El subrayado es nuestro.

**CONCEPTO – TIEMPO**  
**CONCEPTO – VIDA ACTIVA**  
**SUJETO- OBJETO**  
**RAZÓN - HISTORIA**  
**PENSAR - SER**

<sup>45</sup> Es interesante ver cómo ciertos autores contemporáneos presentan en su discurso conceptualizaciones que tienen como referente --explícita o implícitamente-- a esta tradición de pensamiento, como muestra estaría la siguiente referencia: "La etnografía educativa...no se vincula con ninguna teoría...porque lo más trascendente metodológicamente es la construcción del conocimiento a partir de la vivencia de los actores y NO DESDE UN CONCEPTO CONSAGRADO DENTRO DE UNA DISCIPLINA O TEORÍA." Piña Osorio (1997:46-47). El subrayado es nuestro.

El historicismo, tendrá la intención de reunirlos, de esta forma el romanticismo en su filosofía del conocimiento y de la historia, se elabora una perspectiva que en la que su conceptualización *no represente* sino que *expresé la realidad viviente*.

Y así surgirán instancias románticas que: "... descartan el concepto como forma posible y válida de expresión y comprensión de la realidad real, substituyéndolo definitivamente con el sentimiento, la fe, la intuición, --surgiendo así los<sup>46</sup>-- primeros precursores de la *Erlebnis* y la *Verstehen*, la vivencia y la comprensión, de los neohistoricistas posrománticos, como Dilthey." Aguilar, (1988: 83).

Así nace una nueva vinculación o identidad entre *sentimiento y vida*, entre *vivencia, ser y creación*, que permitirá conocer las formas objetivas de la actividad humana<sup>47</sup>, permitiendo entenderlas como "*objetivaciones*" y "*expresiones*".

De esta forma surgirá una "nueva teoría del conocimiento" vivo, histórico y concreto, del cual más adelante se nutrirá Dilthey para la fundamentación de su "*Ciencia del Espiritu*" y de la validación de su propuesta metodológica.

Entre los logros del historicismo romántico se pueden contar con la recuperación y revalorizar la historia humana, las historias sociales en su singularidad y diferencia, y de esta forma de acuerdo a Aguilar (1988), se posibilita: a) Construir la historia humana en un estudio digno y prioritario, en oposición a la naturaleza humana como algo abstracto b) estableció – además-- que el tratamiento intelectual de la historia social no deberá proceder según el esquema "generalizante y abstrayente, y por lo tanto mecánico-legalista, de las "*Ciencias de la Naturaleza*".

Ello sin embargo --para algunos autores- implica el costo de haber articulado demasiado la conceptualización científica con la filosofía, pero como veremos más adelante con Dilthey resaltaremos las virtudes de tal esfuerzo.

---

46 El subrayado es nuestro.

47 De ahí el carácter científico de su empresa.

Con lo hasta aquí señalado deseamos resaltar, que con la reflexión que surge de este historicismo temprano, se da el inicio de una tradición que impactará en la forma de conceptualizar la investigación, en la que definitivamente se pronunciará en contra de un esquema generalizante y abstrayente, por lo que se encaminará a proponer la atención en la singularidad y la diferencia; y con ello se abre un campo temático que nutrirá los cimientos de lo que ahora conocemos como **investigación cualitativa**.

Cuando desde una perspectiva de reflexión sobre el método parte de la teoría del conocimiento se preguntará por el sentido del conocimiento, así como resaltar el papel del sujeto cognoscente como sistema referencial. Así cuando se hable por ejemplo del método Biográfico, el punto de partida no será entenderlo como un conjunto de reglas a seguir, como mero procedimiento, sino se comenzará tal como hace Dilthey por una reflexión que entiende a la biografía como una unidad elemental del proceso vital que abarca a la especie humana.

Para Habermas (1990:158), por ejemplo la biografía “se presenta, en efecto, como el curso de la vida que limita el nacimiento y la muerte y que es, además, una conexión vivenciable que une las partes del curso de la vida precisamente mediante un «sentido». La biografía se constituyó a partir de relaciones vitales que se establecen entre, por una parte, un yo y, por otra, las cosas y los hombres que entran en el mundo del yo. Una *relación vital* fija por igual ciertos aspectos significativos de las cosas y de los hombres para un sujeto, como ciertos modos de comportamiento del sujeto en relación con su contexto”.

La tarea siguiente que retomará el historicismo será la de fundar epistemológicamente, la autonomía de las llamadas ciencias del espíritu, y será el debate sobre el método desde perspectivas gnoseológicas o desde posiciones de una teoría del conocimiento lo que distinguirá a esta etapa de discusión y fundamento.

Su reto será, por un lado, no ser reabsorbidos por la lógica racionalista-dualista y por otro no caer en una teoría idealista del conocimiento, esto ocurrirá en la segunda parte del siglo XIX con el historicismo propiamente dicho.

Por ello veremos a continuación un breve panorama general del desarrollo de esta segunda etapa del programa de la escuela histórica dentro del contexto de la cultura alemana.

### ***B) La perspectiva propiamente historicista. El debate metodológico en Alemania.***

Como ya se ha señalado ante la prevalecida reflexión en el marco de la teoría de la ciencia la cuestión de lo metodológico será una cuestión central, de esta manera encontramos en Alemania dentro de la economía, se presenta una disputa entre las formas históricas de la economía vs economía clásica, siendo 1883 con Menger, Roscher, Hildebrandt y Kines, una disputa metodológica conocida como la "*methodenstreit*".

La escuela histórica mientras buscaba un fundamento histórico no había posibilitado una investigación sociológica autónoma dado que aparentemente existía una no-posibilidad de sostener la reducción de las ciencias sociales a la filosofía, y se presentaban maneras de analizar las formas típicas de relación social, así se diferenciaría la sociología de la historiografía (Búsqueda de autonomía), (Subordinación funcional de la sociología a la consideración histórica), mientras que ya en el positivismo francés ya había emprendido el estudio sociológico; surgiendo así interrogantes sobre la conexión entre sociología e investigación histórica.

Pero fue con Simmel que el debate metodológico iniciado con relación a las ciencias históricas y económicas, que se extendió a todo el edificio de las ciencias sociales, controversia sobre el método constituida por dos posiciones a partir de 1883 por dos décadas.

## ***Unidad metodológica vs. diferenciación***

Tenemos así que históricamente se instaura una polémica entre lo que se entenderá por el estatuto verdadero de las ciencias, en donde se marcará una diferenciación entre lo que se entendería como "*Ciencias de la Naturaleza*" y las "*Ciencias del Espíritu*". En la tradición alemana podemos incluir no solo a Dilthey, sino a Rickert, a Windelband y Roscher entre otros; en donde uno de sus retos sería sostener el carácter científico de las ciencias del espíritu sin tener que adoptar el modelo o concepción mecanicista y determinista.

Lo que inicialmente aquí buscaremos desarrollar como un hilo conductor, es que en esta diferenciación entre ciencias, las naturales y las del espíritu, se marca un claro **dualismo** como elemento central de la diferenciación de las ciencias; dualismo que si bien ha sido señalado ya por varios autores como metodológico, también la diferenciación tiene un carácter ontológico-epistemológico y además como veremos más adelante estará la diferenciación en el diverso interés cognitivo.

Por lo tanto un primer objetivo que nos marcaremos, será mostrar el contexto dicotómico que hay detrás del debate entre la concepción de *Ciencias de la Naturaleza* y *Ciencias del Espíritu*.

Sin embargo hasta aquí nos podríamos preguntar sobre la relevancia de una reflexión en el marco de esta dualidad que tiene un carácter filosófico-epistemológico: ¿Qué lugar tendría esta reflexión para el debido entendimiento de la investigación cualitativa en general y en particular la investigación cualitativa en educación?.

La respuesta a esta interrogante nos lleva a dos caminos y por lo tanto a dos vías de enfrentar la cuestión de la investigación cualitativa en su perspectiva teórica y práctica. La primera que sólo encuentra un esfuerzo fútil en tales reflexiones o fundamentaciones de carácter epistemológico y por ello reduce la problemática a una cuestión de la validez ligada al proceder metodológico; la segunda partiría del hecho de que sólo desde una

perspectiva filosófico-epistemológica se podría llegar a una mayor claridad sobre el carácter e intención de la investigación cualitativa en su conceptualización y práctica.

Otras cuestiones que encontramos en el marco histórico alemán ante un debate que incluye también dualidades como las arriba señaladas, son las consideraciones de los pensadores alemanes sobre la teoría de la ciencia y en particular las ciencias sociales y las consideraciones historiográficas o una no-conexión entre éstas y por lo tanto sólo un énfasis en lo metodológico; lo encontramos de la siguiente manera:

#### CONEXIÓN ENTRE CIENCIAS SOCIALES Y CONSIDERACIÓN HISTORIOGRÁFICA.

Una búsqueda de identidad y autonomía de las ciencias sociales en oposición a las ciencias de la naturaleza.

**Dilthey** : Con la “*Introducción a las ciencias del espíritu*” (*Geisteswissenschaften*), 1883 aborda el problema desde un PLANO ONTOLÓGICO, GNOSEOLÓGICO Y EPISTEMOLÓGICO. Y que más adelante desarrollaremos.

**Rickert** : En “*Los límites de la formación de conceptos en las ciencias de la naturaleza*” 1896-1902.

Señala que en la consideración de la individualidad significa determinante, considerando una relación de valor y por lo tanto, el ámbito de la investigación histórica será el mundo cultural (*Kulturwissenschaften*) y posteriormente admitiría la noción de comprensión.



## NINGUNA CONEXIÓN ENTRE CIENCIAS SOCIALES CONSIDERACIÓN HISTORIOGRÁFICA.

Desaparece la conexión "en el momento que los primeros - en la medida que procuran establecer uniformidades, expresables en forma de leyes- son ciencias naturales lo mismo que la física y la segunda resulta, aplicable, en principio, también a sucesos carentes de relación con el hombre y sus condiciones de existencia". (Rosi, 1967; en Weber, 1993:14).

**Windelband** : Aborda el problema en el plano lógico, criticando la distinción diltheyana.

Con su "*Historia y ciencia natural*", 1894 (*Geschichto und naturwissenschaft*) hace una diferenciación según a su FIN COGNOSCITIVO y que serán:

**Las ciencias nomotéticas** (del griego nomothetikós, propuesto en forma de ley) orientadas hacia la construcción de un sistema de leyes generales. Método de investigación que, según los autores de la escuela de Baden, Windelband y Rickert es el propio y adecuado de las ciencias naturales, por oposición al método idiográfico, propio de las que Dilthey llamó ciencias del espíritu. Mientras que el método idiográfico busca la valoración de los fenómenos humanos de que tratan la sociología, la historia y las ciencias de la cultura en general, el nomotético busca la determinación de la relación causal entre hechos.

**Las ciencias ideográficas** (del griego ídios, singular, propio, y graphikós, descriptivo) orientadas a la determinación de la individualidad de determinado fenómeno. Método de investigación propio de las ciencias históricas, sociales y culturales, basado en la determinación de los valores que suponen los fenómenos singulares de estas ciencias, por oposición al método propio de las ciencias de la naturaleza, nomotético, basado en la determinación de hechos según sus relaciones causales. La distinción fue formulada por vez primera por W. Windelband, uno de los representantes, junto con H. Rickert, de la escuela de Baden<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> **Escuela de Baden.** Junto con la escuela de Marburgo, uno de los dos grupos componentes del neocriticismo kantiano, que propulsaron la «vuelta a Kant». Se denomina así por radicar geográficamente en Heidelberg y Friburgo, ciudades de la región de Baden. Sus principales

Rickert, no obstante, incluye la sociología entre las ciencias nomotéticas. La expresión ciencias ideográficas posee el mismo sentido que *Ciencias del Espíritu*, denominación utilizada por Dilthey.

Con ello la contraposición que hacía Dilthey entre explicación y comprensión ya no sería necesaria, ya que cualquier fenómeno podría ser conocido con miras a insertarlo como caso particular dentro de un conjunto de uniformidades ajustados a ley o bien dilucidar su carácter individual e irrepetible. Rosi, (1967).

Otro de los presupuestos del historicismo será que el comportamiento particular está inserto en una totalidad estructurada, y por lo tanto su teoría de una historia universal será resultado de una historiografía particular que se aboca a recoger las manifestaciones de la individualidad, ya que consideran que hay una conexión entre *vida e historia*.

Este recoger o captar las manifestaciones individuales significó tanto para Schleiermacher y Dilthey una captación del sentido intencional, ello entendiéndolo desde una perspectiva psicológica y uno de los instrumentos para lograr esto - que aportara Schleiermacher será la hermenéutica.

Ya teniendo un panorama general del historicismo y sus aportaciones, podemos pasar a los planteamientos que Dilthey desarrolla para la fundamentación de las *Ciencias del Espíritu*, y que a su vez nos llevara a demarcar las fuentes que dan a lugar a la génesis de la propuesta diltheyana.

---

representantes son Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert, y sus temas fundamentales son el historicismo y la filosofía de los valores. Las principales tesis del historicismo alemán favorecieron la consideración del carácter histórico del hombre, o de su historicidad, como una de las características antropológicas específicas con una doble proyección: ontológica y epistemológica. El hombre es constitutivamente un ser a quien la historia siempre le concierne y no puede sino conocer las cosas desde la perspectiva concreta de su tiempo. Cortés y Martínez (1996).

## CAPÍTULO II

### Génesis y fundación de las Ciencias del Espíritu a través del movimiento idealista-romántico en Alemania.

La tarea principal a la que nos abocaremos, será la demarcación del contexto histórico-filosófico en el que sentaron las bases de la génesis de las ciencias del espíritu y para ello recurriremos en rastrear las fuentes histórico intelectuales que influyeron en Dilthey para desarrollar y fundamentar lo que él llamaría ciencias del espíritu, por ello iniciaremos con un esquema de dichas fuentes para luego desarrollarlas y así demostrar con mayor claridad la lógica de la propuesta diltheyana y sus raíces filosófico intelectuales que dan origen a una tradición que marcará hasta hoy día ciertas concepciones y prácticas en la investigación cualitativa.

Ya en otro lugar hemos mencionado cómo no en pocas ocasiones la mirada a la investigación cualitativa se centra en lo metodológico y lo técnico, por ello estamos de acuerdo con Schwandt (1994:132) en que "... no es simplemente una cuestión de dominar la técnica, de copiar un método o seguir un modelo. Más bien, comprenderlo es a través de un examen epistemológico de las asunciones y reclamos de una metodología, por medio de un estudio de su conceptualización y de lo que realizaremos cuando indagamos."<sup>49</sup>, pero además añadiríamos que para una comprensión histórica sería necesario adentrarse a una sensibilidad<sup>50</sup> de la época en la que se gestaron una serie de ideas y debates que marcaran la orientación e interés de las nacientes ciencias del espíritu.

Algunas de esas ideas y debates las encontraremos en los movimientos alemanes, conocidos como el pre-romanticismo (*Sturm und Drang*), el romanticismo propiamente y de tendencias que derivan de esos movimientos y que delineando algunas, encontraríamos:

---

<sup>49</sup> Traducción nuestra. "...this is not simply a matter of mastering technique, copying a method, or following a model. Rather, understanding is to be had through an examination of the epistemological assumptions and claims of a methodology, through study of its conceptualization of what we are about when we inquire".

<sup>50</sup> No está por demás señalar que la investigación cualitativa en la actualidad ha sido marcada también por una "nueva sensibilidad", la posmoderna.

\* Crítica moderna a la ilustración y su oferta correctiva a la misma. \* Su anti-racionalismo. \* Recuperación del humanismo. \* Acercamiento a experiencias extra científicas como la filosofía, el arte, la reflexión estética, la poesía, que viene acompañada de lo denominado como “*clasicismo alemán*”. \* Y la herencia del idealismo en el mismo romanticismo en donde exalta un nuevo concepto de hombre, reivindica la importancia de la individualidad, la subjetividad y sus prestancias y con ello la atención a la corriente de vivencias como base de la conciencia y de la vida del ser humano; y por último, \* El concepto de formación (*Bildung*), que está íntimamente ligado a su recuperación humanista.

Para ello recurrimos a la distinción de ciertas tradiciones en donde recuperamos una distinción de ciertas tradiciones que se fueron generando en el desarrollo mismo de la modernidad --en sus propias contradicciones y tensiones--<sup>51</sup> y en las cuales se fueron conformando tanto sus intereses cognitivos, como también una visión ético-política particular; inserta entre éstas va aunada cierta concepción del quehacer educativo y de sus fines. A éste respecto es necesario enfatizar que las tradiciones a señalar siempre giran alrededor de la relación hombre-sociedad, asignándole cada tradición mayor énfasis, ya sea a la sociedad o al hombre, derivando de ello consecuencias importantes que se reflejarán en la estructura misma del pensamiento educativo moderno y de la investigación en educación.

Creemos que al presentar un horizonte amplio de dicha sensibilidad histórica, podrá ofrecer una mayor comprensión de aquella herencia espiritual alemana que marcará los cimientos e ideales que conformarán a las nacientes ciencias del espíritu; y que generalmente en tratados sobre investigación cualitativa solamente presentan “*briznas*” que dicen mucho y a su vez dicen poco, por ello, brevemente señalaremos algunas de éstas.

Es común encontrar que en tratados de investigación cualitativa se señale que ésta es humanista, pero ello pareciera que como tal dice todo, ¿pero qué significa humanismo? ¿Cuando éste obtiene su significado en el contexto cultural e histórico, del cual en primer

---

<sup>51</sup> Por ejemplo tensiones entre nociones de conciencia, el yo, y la subjetividad en la perspectiva cartesiana y la romántica, o tensiones entre liberalismo ilustrado y romanticismo.

lugar ha sido heredado por los griegos y renovado en el renacimiento, pero que a su vez es construido bajo el contexto histórico cultural concreto?

Veamos algunas de las “*briznas*” que encontramos en algunos tratados de investigación cualitativa: Por ejemplo en Taylor y Bogdan (1996:21) nos dicen “Los métodos cualitativos son humanistas... Si estudiamos a las personas cualitativamente, llegamos a conocerlas en lo personal y a experimentar lo que ellas sienten en sus luchas cotidianas en la sociedad. Aprendemos conceptos tales como belleza, dolor, fe, sufrimiento, frustración y amor, cuya esencia se pierde en otros enfoques investigativos... Aprendemos sobre la vida interior de la persona...”.

Con respecto a las reflexiones estéticas y el lugar del arte como experiencias extra científicas que introduce el romanticismo, encontramos en Taylor y Bogdan (1996:23) que señalan : “La investigación cualitativa es un arte. Los métodos cualitativos no han sido tan refinados y estandarizados como otros enfoques investigativos. Esto es en parte un hecho histórico que está cambiando en la publicación de libros... por otro lado, también es un reflejo de la naturaleza de los métodos en sí mismos”.<sup>52</sup>

En Ruiz Olabuénaga (1996:13) encontramos que señala que el científico social privilegia el paradigma cualitativo, distinguiendo en contraste al hermeneuta que interpreta todos los sucesos inmediatos en el sujeto, y señala dos planteamientos, el positivista y el humanista, como característico de la investigación cualitativa, distinguiendo las siguientes características del planteamiento humanista: **\*Focos de estudio:** únicos, ideográficos, centrados en lo humano, lo interior, lo subjetivo, significado y sentimiento. **\*Epistemología:** fenomenología, relativista y perspectivista. **\*Tarea:** interpretar, comprender, describir, observar. **\*Estilo:** suave, cálido, imaginativo, válido, real, rico. **\*Teoría:** inductiva, concreta, cuenta historias. **\*Valores:** comprometida ética y políticamente, igualitarismo. De estas “*briznas*” esperamos que en lo que sigue quede más

---

<sup>52</sup> Creemos que una de las características de la interpretación romántica al introducir la reflexión estética y del arte en las ciencias es expresar la vida misma. En su naturalidad, a través del recurso narrativo literario realista, que ya hoy día es común en las investigaciones cualitativas.

claro con la presentación de una sensibilidad histórica que demarca las raíces intelectuales que marcan las bases de la investigación cualitativa.

### ***La tradición romántica y sus aportes para las nacientes ciencias del espíritu.***

Un punto de arranque corresponde a profundizar en la **tradición alemana**, misma que si bien está íntimamente ligada al espíritu moderno de la ilustración, alternará también con otro movimiento denominado romanticismo. El espíritu ilustrado alemán posee características diferentes, debido al particular desarrollo económico-social diferente al de Francia o Inglaterra, pero que por lo mismo le llevan a pensar tanto con la ilustración como contra cierto devenir negativo de la misma, de tal manera que conduce a diversos planteamientos en donde, entre otras cosas, la educación no es vista como mero instrumento para un fin en donde predomina la dimensión social como fin en sí mismo, sino que su mira se centrará en el sujeto mismo; y en este sentido se desarrollará una dimensión antropológica en el pensar educativo que considerará, cómo se verá, la necesidad de la formación del hombre BILDUNG.

Para ello, sin embargo, será necesario dar un largo rodeo para comprender el origen o las raíces del problema sobre la necesidad histórica de conceptualizar lo que dentro de cierta tradición filosófica humanista se ha denominado **LA FORMACIÓN DEL HOMBRE**; y que no sólo se planteara conceptualmente el problema, sino que además se preguntará por la proposición práctica de esta tarea.

En ese sentido compartimos con Gadamer el aserto de que las ciencias del espíritu están más cercanas a la idea de formación que al ideal metodológico que orienta a la ciencia moderna<sup>53</sup>, y con ello se podría decir que en el afán de comprensión que hay como finalidad en las ciencias del espíritu y en consecuencia en el desarrollo de las prácticas de

---

<sup>53</sup> La formación gira alrededor de por el sujeto, y la consideración por la individualidad. "Lo que desde Aristóteles se había considerado como fuera de los alcances de la ciencia, lo individual, se convierte en clave del conocimiento." Imaz, (1946:45). Para las ciencias del espíritu.

investigación de corte cualitativo, será la de producir conocimiento para el auto-conocimiento, la «autognosis» del hombre y de esa comprensión se abre la posibilidad de nuestro trascender, por que ello posibilita nuestra formación como algo constitutivo del ser humano.

Como en el inicio se ha anotado, el contexto socio-histórico del cual partiremos será el de la modernidad y el desarrollo de algunos de sus elementos contenidos en los discursos que la fundamentan y que identificamos, en primer lugar, con la llamada *filosofía de la ilustración* y luego con el *movimiento romántico* en su versión alemana, que en mucho comparte principios ilustrados pero que también significará la quiebra de la razón ilustrada.

Por ello, es a partir de estos objetivos y de su contexto, que recurriremos para fundamentar el particular recorte aquí elegido, y que a la vez nos permita acercarnos a un análisis y comprensión de lo que como inicio entendemos *como una necesidad histórica de formar al hombre*. Ante esto, nuestro recorte en principio se fundamentará, dentro de una perspectiva que consideramos hegeliana, ya que esta anota cierta comprensión sobre la esencia de la modernidad que como veremos, Habermas delinea muy claramente en su trabajo *El discurso filosófico de la modernidad*.

El primer aspecto que rescatamos de las reflexiones que Habermas hace sobre Hegel, es que éste caracteriza a la modernidad como un modo particular en que el *sujeto se relaciona consigo mismo* y que él denominará **SUBJETIVIDAD**. Por ello, Habermas anotará que: "A partir de ese principio --Hegel-- explica simultáneamente la superioridad del mundo moderno y su propensión a la crisis; ese mundo hace experiencia de sí mismo como mundo del progreso y a la vez del espíritu extrañado."<sup>54</sup> (1989:28).

De lo anterior tomamos, como punto de partida y como fundamento de las tesis que aquí plantharemos, dos cosas: A) El *principio de la subjetividad*, o lo que en otras ocasiones denominaremos *interioridad o individualidad*, es lo que nos llevará lentamente a comprender las raíces del movimiento romántico, y lo que parcialmente nos permitirá

---

<sup>54</sup> Subrayado nuestro.

arribar a su articulación con el problema de la Formación como necesidad histórica; B) La propensión a la crisis del mundo moderno y que tal como aquí la interpretamos, se debe a esa experiencia de sí mismo (autoreflexión) que bajo ciertas condiciones materiales de la nueva civilización devenida de la misma modernidad (sociedad industrial), se experimenta como *espíritu extrañado de sí mismo* y que para Hegel, ante ésta crisis que representa el desgarramiento de la vida habrá que presentar una respuesta, y será el romanticismo el que la ofrecerá influyendo como hemos visto en el historicismo y que estará en los trasfondos de la labor de fundamentación que desarrolla Dilthey para con las ciencias del espíritu.

De esta forma, nuestro punto de partida como eje problemático comprensivo es el del *desgarramiento* --como conciencia--, mismo que propicia y origina la crisis del mundo moderno y que de acuerdo a las tesis que aquí queremos sustentar, es el planteamiento de la **NECESIDAD DE FORMACIÓN COMO PROBLEMA EDUCATIVO**, --que además estará definido antropológicamente, tiene su conformación en la modernidad como resultado de una crisis que implica el extrañamiento de sí mismo, del sujeto moderno y que tiene su base en una era que renuncia a la totalidad. La consecuencia, en términos más precisos, será la manifestación de la contradicción entre "*el mundo del progreso*" y "*el espíritu extrañado*", la sociedad y el hombre; y que en la polémica sobre el estatuto de la ciencia en el siglo XIX y que se presentará en la dualidad: "*Ciencias de la naturaleza*" vs "*Ciencias del espíritu*".

Es a partir de la tensión arriba señalada que desde una perspectiva filosófico-antropológica se genera y padece una *conciencia histórica que se reconoce escindida* -- que recurriendo a Hegel denominaremos *conciencia desdichada*-- y es en este reconocimiento, de escisión, de pérdida de pertenencia a la totalidad, presenciada desde el interior del sujeto, que es lo que lo va a llevar a un sentimiento de crisis y desdicha; y por ello, este sujeto desdichado (esencia del alma romántica) llevará a cabo una crítica que estará encabezada por el movimiento romántico alemán, y que entre otras cosas, a través del concepto *Alienación*, junto con la búsqueda de respuestas a la superación de sus consecuencias, encontrará su fundamento en una filosofía de la unificación o también denominada de la reconciliación, que le llevará a proponer diversas vías de reconciliación en las que el concepto de



formación como problema tendrá diversas aproximaciones, una de esas vías de reconciliación la encontraremos precisamente en la defensa de unas auténticas ciencias del hombre y la cultura a través de Dilthey, Droysen y otros que anteriormente hemos señalado.

Antes de proceder a describir los recortes específicos del presente estudio, cabe enfatizar que la intención que acompaña a las tesis aquí señaladas, sería el de pretender aportar algunas bases sobre los orígenes histórico-sociales de un pensamiento filosófico que se enmarca dentro de una tradición hermenéutico-comunicativa.<sup>55</sup>

A nuestro parecer esta tradición Hermenéutico-Comunicativa no ha sido suficientemente enfatizada en el campo de la investigación educativa; ello se debe a que el concepto de formación, está más cercano a un interés práctico en la forma de comprender y clarificar ciertas condiciones del sujeto mismo como proceso cognitivo, mientras que predominantemente en ciertas teorías, en un sentido estricto, buscan explicar, prescribir, bajo un interés interventivo de carácter más pragmático y tecnológico.

Ante ello, el curso que tomaremos y que se sustenta en la búsqueda de orígenes sobre el problema de la formación del hombre, nos llevará a un recorrido ligado más a lo filosófico, y ligado en el sentido de concebirlo como historia de los problemas, y que, por lo tanto, nos llevará a trabajar autores que no son considerados pedagogos, pero que sin embargo tendrán una vasta influencia en el pensamiento pedagógico y en el desarrollo de modelos de investigación y pedagógicos, allegados a estas tradiciones.

Brevemente describiremos el camino a seguir: en primer lugar, abordaremos la particular transición que se da entre lo que aquí denominaremos *razón* y *racionalidad* o si se quiere constitución de racionalidades. Y que estarán entrecruzadas por la articulación histórica entre *razón* y *poder*, así como la respuesta ante ella de un renacimiento humanista.

---

<sup>55</sup> Cuando hablamos de la tradición hermenéutico-comunicativa, estamos haciendo referencia a cómo a partir del romanticismo y su preocupación por el problema de la estética, se vinculará a ésta con un interés hermenéutico, dado que a través del arte se buscará encontrar sentido y comprensión sobre diversas cuestiones de la existencia humana. Pero además, por la vía del arte se buscará una forma de expresión y comunicación de esa búsqueda y encuentro de comprensión y sentido de la existencia misma.

En segundo lugar, se procederá a delinear al romanticismo --a través de sus principios y problemas-- como un movimiento de rebelión, guiado por la desdicha producida a partir de una experiencia negativa de la Ilustración. Y que en consecuencia buscará la constitución de una razón superior, que desde el humanismo pretenderá una mayor comprensión del hombre. Así, este primer esfuerzo culmina con lo que creemos son algunos de los aportes que encontramos en la «*Fenomenología del Espíritu*» de Hegel.

### ***La respuesta del romanticismo ante el devenir de la razón ilustrada.***

Aquí hacemos énfasis en una lectura del *fenómeno ilustrado*, desde una perspectiva hegeliana que pone de relieve la carga emancipadora de la Razón ilustrada<sup>56</sup>, pero que además, desde el espíritu romántico, esta lectura del *fenómeno ilustrado*, pone énfasis en él **DESGARRE Y LA DESDICHA** ante el hecho --entre otras cosas-- de una modernidad carente de modelos y del reconocimiento ante cierto devenir social en el cual se comenzará a visualizar el proceso del ser o el ser como proceso, con un asombro ante el hecho del cambio de las cosas —la perversión de la esencia del hombre— y en consecuencia, la necesidad de encontrar un principio que pueda explicarlo y encontrar las especies de causa, o en su lugar con una actitud de rebelión que rechazará el desarrollo de cierta razón perversa, inherente al mismo devenir de la razón ilustrada y que tiene que ver con la hermandad entre **RAZÓN Y PODER, RAZÓN Y DOMINACIÓN**. Pero que a fin de cuentas conllevará a la quiebra de la razón ilustrada.

A diferencia de las sugerencias normativas del pasado que quedan relegadas a extramuros, la modernidad se enfrentará al problema del autocercioramiento, “El desasosiego ante el hecho de que una modernidad carente de modelos tenga que lograr estabilizarse a sí misma dejando atrás las desgarraduras que ella misma genera...”. Habermas, (1989:28).

---

<sup>56</sup> Bernstein (1991:31) señala que existen por lo menos dos conceptos de reflexión lógicamente distintos; *el primero* se deriva del sentido kantiano de la autoreflexión de la razón acerca de **las condiciones de su uso**; mientras que *el segundo* concepto de autoreflexión **es el que aspira a liberar al sujeto de la dependencia de los poderes hipostasiados**, teniendo un sentido enfático y emancipatorio de la autoreflexión. Concepción que será ligeramente modificada por Hegel y después por Marx.

De lo anterior Hegel va a concebir la necesidad de la filosofía como fuente conciliadora y comprensiva de la crisis que la modernidad enfrentará constantemente, opción que Dilthey adoptará en su perspectiva de las "*Ciencias del Espíritu*", es decir que su fundamentación de éstas tendrán un punto de partida filosófico.

Sin embargo, creemos importante resaltar que ese **DESASOSIEGO**, que es el impulso o la fuerza que guiará a la reflexión como necesidad filosófica, buscará la comprensión y la conciliación; y será ésta búsqueda lo que consideraremos aquí típicamente característico del espíritu alemán correspondiente a la sensibilidad romántica que estará presente tanto en el movimiento que lleva ese nombre como en los filósofos idealistas. Esto traerá como consecuencia --a finales del siglo XVIII-- un desplazamiento del centro de investigaciones filosóficas que hasta ese momento se ubicaba en Francia e Inglaterra.

Al hablar del desasosiego y su origen como resultado de la crisis de la modernidad, en principio no dice mucho, habrá que abordar varios aspectos para precisar las dimensiones o la naturaleza de ese desasosiego; pero hay mucho más. Lo anterior es sólo el punto de partida para poder comprender el surgimiento en la modernidad del *problema de la formación como finalidad* bajo la tradición idealista-romántica alemana que establece un nuevo concepto de hombre desde una renovación del humanismo que ofrece el romanticismo.

Una muestra de este nuevo concepto de hombre lo encontramos en Herder (1989:62) en su obra "*La idea de humanidad*" publicada en 1881<sup>57</sup>, en donde indica que el hombre "... debe de ser educado hasta alcanzar el carácter de su género...", ya que "*La humanidad es el carácter de nuestro género, que, aunque es en nosotros innato, sólo ésta como proyecto y, en realidad, tiene que ser formado. No la traemos al mundo realizada, pero en el mundo tiene que ser el fin de nuestros esfuerzos, la suma de nuestros ejercicios, tiene que ser nuestro valor...*". Y en ese mismo texto hace referencia al papel central que fungirá en ello

---

<sup>57</sup> J. G. Herder. *Briefe zur beförderung der humanität*, cartas 27 y 28.

la filosofía y lo que él llama las “*Ciencias formativas*”, en las que “... mediante ellas, se transmitió después hereditariamente.”, para mantener, “...vivo el recuerdo de los hermosos fines originarios, que las ciencias debían fomentar. No queremos olvidar estos fines ni abandonarlos nunca, con o sin la palabra humanidad, ya que no podemos llamar con justicia humanas a las ciencias actuales...”. (65).

Y siguiendo en la línea de una propuesta de un nuevo hombre bajo los ideales del concepto de formación como perfeccionamiento y como una crítica a la ilustración bajo una mirada de una sensibilidad hermenéutica inminente del naciente romanticismo, creemos pertinente el pensamiento de Friedrich Schiller (1759-1805) que señala: “Por tanto, no es suficiente que toda ilustración del entendimiento sólo se haga respetar en tanto que actúa sobre el carácter; en cierta manera, ella parte del carácter puesto que el camino hasta la mente tiene que estar abierto a través del corazón. La educación de la capacidad de sentir es, pues, la más urgente necesidad de la época, no simplemente porque es un medio para hacer efectivo *una comprensión mejor de la vida*, sino, incluso, porque despierta *la comprensión para el perfeccionamiento*”.<sup>58</sup> Schiller, (1989:109).

Y que nosotros ante tales palabras no podemos evitar una interpretación histórica que extendemos más adelante del tiempo de Herder y Schiller, cuando Dilthey denominó a las “*Ciencias del Espíritu*”, entendiéndolas precisamente como “*Ciencias formativas*”, y en ese sentido enfatizamos que el fin de la investigación cualitativa está ligado a estas denominadas “*Ciencias formativas*”, que buscan *una comprensión de la realidad humana* para trascender en la práctica, vía la formación, lo que posibilitará una autocomprensión hermenéutica para nuestra superación y perfeccionamiento.

Pero continuando con el espíritu romántico, las dimensiones a considerar como determinantes del origen de esa sensibilidad que está acompañada por la sensación del desgarrar del sujeto moderno, nos llevará necesariamente a un largo rodeo; por ello --y para permitir mayor claridad en el discurrir de lo que aquí se discernirá-- enunciamos algunos de los ejes principales a desarrollar:

---

<sup>58</sup> Subrayado nuestro.

A) **LA SUBJETIVIDAD** como principio de la modernidad, de aquí derivamos —entre otras cosas— la polarización de dos actitudes contrapuestas de esa subjetividad; aquella que ya hemos denominado como desasosiego y que como consecuencia de ello busca el autocercioramiento *de raíz romántica* y la otra —o cuando menos parte de ella—, la que se encumbra bajo la autoridad que la razón se da a sí misma y que busca la legitimidad de una acción que conlleva al dominio, ya sea de la naturaleza, o de la misma realidad *de raíz ilustrada*. De estas dos actitudes de la subjetividad y de la contradicción en sus intereses cognitivos tenemos pues la confrontación de la siguiente dualidad: **DESASOSIEGO-AUTOCERCIORAMIENTO VS. RAZÓN Y PODER**, y la consecuencia de este encuentro será lo que llamaremos **LA QUIEBRA DE LA RAZÓN ILUSTRADA**. Que a su vez como ya hemos señalado, abre lugar para la polémica entre “*Ciencias de la Naturaleza*” y “*Ciencias del Espíritu*”.

Hegel calificará a la **subjetividad** como un reconocimiento principal de la edad moderna, añadiendo que ésta está caracterizada por cierto modo de relación del sujeto consigo mismo, ligado a este principio —*relación del sujeto consigo mismo*—, está la contemplación de la necesidad de libertad de la subjetividad y con ello su desarrollo, que implica “... su derecho a todos los aspectos esenciales que están presentes en la totalidad espiritual”. Habermas (1989:29).

De lo hasta aquí dicho, en cuanto a **LA SUBJETIVIDAD** como principio de la modernidad, podemos resumir lo siguiente: por un lado, será explicada como **REFLEXIÓN**, misma que —desde cierta interpretación— es promovida por el desasosiego y la necesidad de autocercioramiento, y por otro, como **LIBERTAD** inherente al desarrollo o al movimiento mismo de la subjetividad y el reconocimiento como derecho a desarrollar sus aspectos esenciales que están presentes en la totalidad espiritual. Hegel al respecto señala: “la grandeza de nuestro tiempo consiste en que se reconoce la libertad, la propiedad del espíritu de estar en sí cabe sí”.<sup>59</sup> Habermas, (1989:29).

---

<sup>59</sup> Citado por Habermas. H tomo 20, 329. También Habermas señala el resumen que hace Hegel en el párrafo 124 de su Filosofía del derecho «El derecho de la libertad subjetiva constituye el punto

Entonces, considerando lo anterior y dependiendo de esta relación del hombre con sí mismo, se proyectará hacia la REFLEXIÓN y la LIBERTAD, o en caso contrario —aunque no es fácil hacer la delimitación entre sus fronteras—, se dirigirá hacia la autoridad que su razón le da y se instalará en la legitimidad de la misma; en lo anterior ya no hay desasosiego, en su lugar está la certidumbre y seguridad que la razón se da a sí misma, y esto implica lo que los románticos calificarán como perversión.

Lo anterior se reflejará en la centralidad que adquiere el método en la ciencia moderna en donde opera en la lógica de la verificabilidad de los enunciados teóricos, para que de ello se pueda proceder a la predicción y por lo tanto al control y dominio de la realidad natural y humana, en contraste con la finalidad práctica y comprensiva de las ciencias hermenéuticas que en el auto-conocimiento se persigue como finalidad la libertad.

Es esta problemática que en carne propia se va a desarrollar entre la ilustración y el romanticismo, y que en lo que vendrá trataremos de dilucidar, ya que ello nos llevará a comprender el surgimiento del PROBLEMA DE LA FORMACIÓN COMO EDUCACIÓN, entendiendo así el concepto y su génesis en la modernidad como una necesidad histórica.

El reconocimiento del derecho de la libertad de la subjetividad en la modernidad le lleva al problema de extraer todo lo normativo de sí misma, y entonces se tendrá que plantear la cuestión de si el principio de la subjetividad y la estructura de la autoconciencia que le subyace, bastan como fuente de orientaciones normativas, de ello basta no sólo «fundar» la ciencia, la moral y el arte en general sino a estabilizar una formación histórica que ha roto con todas las ligaduras tradicionales.

Señala Habermas (1989) al respecto: “La cuestión que ahora se plantea es si de la subjetividad y de la autoconciencia pueden obtenerse criterios que estén extraídos del

---

de inflexión y el punto central en la diferencia entre la Antigüedad y la época moderna... Entre sus configuraciones más próximas, figuran el amor, lo romántico, la meta de la felicidad eterna del individuo, etc.».

mundo moderno y que simultáneamente valgan para orientarse en él, es decir que simultáneamente valgan para la crítica de una modernidad en discordia consigo misma."

Para la ilustración, lo que está aquí en cuestión, es cierta dinámica que implica la reflexión y que requiere a su vez de un impulso crítico que no se presenta como un proceso natural, sino que necesita que el mismo sujeto deba implementar, de ahí el *Sapere Aude*<sup>60</sup> Kantiano «*Ten valor de...*». Lo que está en cuestión es la posibilidad de Ilustración de la ilustración, o las consecuencias de que esto no se realice.

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad.<sup>61</sup> La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencias sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Ten valor de servirte de tu propia razón!* : he aquí el lema de la ilustración.  
Kant, (1987:25).

Creemos necesario en este momento, señalar que pensamos que históricamente se dieron formas particulares de realizar el *Sapere Aude* kantiano. Y tal como lo vemos, es definiéndolo desde la perspectiva de tradiciones de pensamiento que distinguimos anteriormente en Inglaterra, Francia y Alemania.

De esta manera, el interés que aquí nos preocupa se centra en el pensamiento alemán, ya que es importante como contraste delinear en forma general lo que creemos como las

---

<sup>60</sup> Que significaría, "la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad". Immanuel Kant. "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? En: V.V.A.A. *¿Qué es la ilustración?*. Madrid, Ed. Tecnos, 1989, P.P. 17-29.

<sup>61</sup> Aquí nos interrogamos si desde una perspectiva hegeliana esta incapacidad que está determinada por encontrarse ante la tutela del otro —de acuerdo a Kant—, no está determinada antropológicamente, en el sentido de que el sujeto para servirse de su propia inteligencia requiera del otro en un sentido dialéctico que se es la mediación, ¿es necesario ver al maestro como intelectual?, establece entre los sujetos en la búsqueda del reconocimiento. Lo anterior, **en la perspectiva de la educación**, nos preguntamos: ¿requiere el estudiante de la razón del otro, en este caso del maestro, para la dinámica de su propia razón y ejercer la autonomía, la crítica?; ¿Es el saber la mediación que hay entre el reconocimiento del maestro y el estudiante?. ¿Si lo anterior es así, y el saber es la mediación que hay entre el reconocimiento del maestro y el estudiante?. ¿Es necesario ver al maestro como intelectual?.

formas específicas de llevar a cabo el *Sapere Aude*, en tanto tradición de la ilustración en Francia e Inglaterra.

Inicialmente en el caso particular de Francia, podemos ver que su definición de la ilustración o Iluminismo proviene de una metáfora tomada del lenguaje teológico, “luz, iluminación” ella hará referencia a un “siglo de las luces” que se contrapondrá a la barbarie y al oscurantismo. Lo anterior, programáticamente, les llevará a un COMPROMISO CON LA CULTURA, muy en particular con la CULTURA TEÓRICA<sup>62</sup>, misma que se consolidará en el proyecto enciclopedista, que coadyuvará a superar el obstáculo en contra del mismo movimiento ilustrado.

Lo anterior —y esto es válido también para Inglaterra—, vendrá acompañado por una necesidad pragmática de conocimientos que dará lugar a un desarrollo predominante en la ciencia moderna que a través de la formalización matemática<sup>63</sup> del saber empírico y de la cada vez mayor especialización del conocimiento, fijará su esperanza en el progreso indefinido, y determinará la conformación de cierta racionalidad que al romper con el pasado implicará la liquidación de la tradición metafísica, religiosa y moral, surgiendo así como antes ya se habló, la renovación del naturalismo objetivista.

Esta forma específica de llevar a cabo el *Sapere Aude* —o si se quiere reinterpretación— tiene una inclinación por lo social más que por lo individual, está en juego un nuevo programa social que está sustentado en la ciencia como técnica que para su desarrollo requiere libertad de pensamiento y tolerancia en las creencias y así el proyecto enciclopédico exigirá una desmitologización de la religiosidad popular. Así, la autonomía desde esta perspectiva se interpretaría como autonomía para proceder y producir otro sistema social, autonomía para legitimar, donde el sujeto en parte es visto como un medio para el fin anterior y por lo tanto tiene “autonomía” con predeterminación de la ley que

---

<sup>62</sup> De ello la tendencia racionalista y en ocasiones formalista que el romanticismo denunciará y que en el historicismo ya vimos, y que con Dilthey veremos más adelante su acercamiento a experiencias extra-científicas.

<sup>63</sup> En contraste con la lógica matemática del objetivismo naturalista tenemos la siguiente percepción romántica que moldeará las aspiraciones de las ciencias del espíritu: “El universo se parece más a



legítima.<sup>64</sup> En otras palabras, desde esta perspectiva para que se dé la unidad del sujeto y de la historia, se establecería una disyuntiva en donde, o bien fuera a expensas del sujeto o a expensas del mundo, y es así que no sólo el sujeto es el que sale perdiendo, sino que también toda consideración sobre el todo es relegada.

Por ello, concordamos con Gómez-Heras (1985:16) que «Ilustrar significa no sólo iluminar las inteligencias y mejorar el individuo, sino también *transformar la sociedad mediante un ORDENAMIENTO LEGAL inspirado en la razón y en la libertad*».

Ante la problemática que aquí se plantea NO ES LA RAZÓN COMO TAL LO DECISIVO, ES EL PODER DE LEGITIMARSE QUE TIENE ANTE SÍ MISMA. Ya que no hay garantía externa<sup>65</sup>, porque la razón tiene una función en sí misma, «carece de toda sustancialidad fuera de sí. La razón como constante de la humanidad tiene un denominador común: su continua autoconstrucción, su continua autocrítica. Éste es el momento ilustrado siempre insatisfecho». Maestre, (1989:XIII).

Como una expresión de la modernidad, este momento de insatisfacción ilustrada se convertirá en una dificultad inherente a un razonamiento, o si se quiere a la misma lógica interna del desarrollo de lo que serán las diferentes racionalidades que construyen sus propios «*fundamentos*», y no como se podría atribuir con exclusividad a un estado subjetivo de incertidumbre o error.

Con lo anterior se podría afirmar que el citado momento de insatisfacción se convierte en **APORÉTICA Y POR ELLO DEBE SER DEFINIDA ANTROPOLÓGICAMENTE**, es decir, tiene una condición esencialmente humana, y por ello mismo aparece en el escenario la duda racional

---

un poema que a una máquina; si hubiera que elegir, para concebirlo, entre la imaginación y el espíritu matemático, la imaginación se acercaría más a la verdad." Ímaz. (1946:48).

<sup>64</sup> En consecuencia el sujeto pasa a ser objeto, y llevando esto a la consecuencia de la escisión y enajenación del hombre. Hoyos (1992:25) señala: «El Iluminismo burgués estuvo siempre expuesto a la tentación de cambiar la libertad por el ejercicio de la autoconsecración»; o lo que Jaime Feijóo (1990:XIII) señala al decir: «Esa dialéctica de la sociedad burguesa ilustrada, que proclama a la vez la emancipación del individuo en su vida privada, y se la niega en la praxis social».

<sup>65</sup> Ya que la religiosidad desplazada se refugiará en los espacios de la subjetividad humana.

como una duda objetiva<sup>66</sup>, que es la expresión de la efectiva dificultad de un razonamiento; y en consecuencia, todo ello derivado de un reconocimiento --como ya se ha señalado-- característico de la modernidad: La entrada a escena del hombre, que se reconoce como sujeto y objeto de saber, pero también así, se puede reconocer como sujeto extraño a sí mismo, como sujeto escindido, y será aquí el punto de partida para la búsqueda de una razón absoluta, de una razón conciliadora y unificadora.

Desde la perspectiva de la ilustración y muy en particular de la tradición inglesa y francesa, la cuestión de la verdad es cuestión de la ciencia, y son sus fundamentos racionales los que nos llevan a ella; pero, sin embargo desde la problemática arriba señalada, habría que distinguir entre *la verdad* y *el conocimiento verdadero*, ya que éstos son distintos. En el primer caso, desde la perspectiva de los griegos la "Verdad" como *Aletheia* o descubrimiento, develación, fue sustituida por las ciencias modernas, por lo que se conoce como teoría de la verdad, y de esta forma el verdadero conocimiento como "lo correcto" pasa a ocupar el lugar de la verdad, y que metodológicamente como hemos visto, deriva en la verificabilidad que da precisamente el método, y la verdad se transforma en certeza.

Por ello ante esta cuestión Agnes Heller (1989:23), ha señalado que "El conocimiento verdadero puede convertirse en verdad, pero no puede convertirse en verdad presentándose a sí mismo como conocimiento verdadero".

Lo anterior viene a lugar, ya que deseamos hacer énfasis en que en el desarrollo histórico del proyecto ilustrado, la razón toma diversos caminos --el de las racionalidades--, ya mencionamos el momento ilustrado por excelencia, presente siempre de insatisfacción, debido a la necesidad constante de autoconstrucción, y la autocritica continua.

¿Pero qué sucede cuando la legitimación cesa de autoconstruirse y auto criticarse? O ¿Qué sucede cuando la legitimación que se fundamenta, se legitima como la verdad por ser la voz misma de la razón?.

---

<sup>66</sup> Con ello aparece la temática de lo apodíctico en pensadores como Descartes o Husserl.

O bien, qué decir ante la interrogante que se formula Eduardo Subirats: ¿El mundo exterior, con los objetos y dispositivos técnicos, con la acumulación de fuerzas productivas y de bienes, el mundo objetivo con sus leyes y costumbres, ofrece el correlato adecuado a la realidad del individuo empírico, a sus necesidades y deseos?. Pensamos que estas interrogantes como problema han sido heredadas como base problemática del quehacer en la investigación cualitativa.

Pero históricamente las respuestas a estas interrogantes nos llevan a uno de los temas centrales del romanticismo —y que trabajaremos más adelante— como primera crítica a la modernidad, y que llevará a la quiebra de la Razón Ilustrada: LA RAZÓN PERVERSA, porque en su reflexión y comprensión estará el reconocimiento de la ruptura de la armonía entre la subjetividad y el mundo objetivo, el hombre y la sociedad. Cuestión que llevará al alma romántica a percibirse como escisión, incompletud y enajenación y que la liga --al querer su superación-- a la determinación del *ideal clásico de humanidad*. Cuestión que a su vez nos permitirá recorrer el camino para **comprender las raíces del problema de la formación como necesidad histórica**.<sup>67</sup>

### ***Quiebra de la razón ilustrada y la emergencia del idealismo y el romanticismo.***

Hay así una relación ambigua entre el principio ilustrado de autoconstrucción, de autocrítica, y aquél en donde la razón establece la legalidad que se legitima por ser racional, ambigüedad que nos lleva al reconocimiento de una relación entre **ILUSTRACIÓN Y PODER O ILUSTRACIÓN Y DOMINACIÓN**, y que, de acuerdo a algunas reflexiones, esta dualidad metafóricamente expresada desde su origen es vista como el nacimiento de unos siameses, que hasta la actualidad no han podido ser separados ni con el más fino bisturí. A propósito

---

<sup>67</sup> Las consecuencias de esto para la pedagogía son presentadas en el trabajo de Carlos Ángel Hoyos Medina. "Epistemología y discurso pedagógico. Razón y aporía en el proyecto de modernidad".

de esta problemática, Adorno y Horkheimer (1987:22) señalarán que «El surgimiento del sujeto se paga con el reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones».

Por ello mismo, una de las problemáticas que se derivan de lo anterior en el pensamiento ilustrado ha de ser la conciencia de sus propios LÍMITES, cuestión que lleva a la vez a una exigencia ética intelectual: rechazo a cualquier pretensión de concepción conclusa del mundo. Ya en Kant se presenta la preocupación por el conocimiento desde las perspectivas de su alcance, sus ámbitos legítimos y su valor, formulándose las preguntas: ¿Qué puedo saber? «La crítica de la razón pura», ¿Qué debo hacer? «La filosofía moral y el derecho», y ¿Qué puedo esperar? «La filosofía de la historia y la de la religión».

Así, desde la constitución polémica de la Ilustración desde su tradición alemana, la crítica y la ética constituirán la esencia de la ciencia<sup>68</sup>, pero como veremos más adelante otras dimensiones tales como el arte, jugarán un papel primordial en el desarrollo del idealismo<sup>69</sup> y el espíritu romántico de donde se conformará la *filosofía de la conciencia* que se cuestiona por lo que es verdadero para la conciencia; así como la *filosofía de la intersubjetividad*, que se preguntará por lo que es verdadero para el hombre, la humanidad.

El espíritu alemán ante la EXPERIENCIA NEGATIVA DE LA ILUSTRACIÓN concebirá lo que se ha llamado la "*dialéctica de la ilustración*" que en cuanto al problema de los límites reconoce una dimensión positiva de la misma, que les lleva a centrarse en el sujeto y una negativa que reconoce el lado perverso de la razón y que los lleva a la negación de todo aquello que imposibilita el normal desarrollo de sus capacidades, cuestión que a su vez los lleva a la pregunta ¿qué es el hombre? y de ¿cómo éste y su naturaleza han sido pervertidos? y también, cómo reconciliar las contradicciones que los lleva entre otras cosas al *problema de la formación*.

---

<sup>68</sup> Así, el romántico Novalis señalará: «El sentimiento moral es en nosotros el sentimiento de la potencia absoluta de crear, de la libertad productiva, de la personalidad infinita del microcosmo, de la divinidad que hay en nosotros»; Por otro lado, habría que considerar desde la perspectiva idealista-romántica, en una posición reflexiva y crítica a Fichte y su obra *Doctrina de la ciencia*.

<sup>69</sup> Las relaciones entre historicismo, idealismo y romanticismo son muy estrechas y son fuentes que inspiran los fundamentos de la investigación cualitativa; "La embriaguez metafísica del idealismo alemán, es una de las épocas mayores de la especulación humana, debe sus inspiraciones y extravíos al nuevo vino del espíritu, que es un espíritu histórico." Ímaz (1946:53).

Tenemos así que la modernidad impondrá nuevos límites, y como ya se ha señalado, en las tradiciones inglesa y francesa, la metafísica y la religión son puestas al lado. Ante esto se puede decir que se dio lo que se ha llamado la **PÉRDIDA DE UN HOGAR METAFÍSICO**. Que trae como consecuencia un desplazamiento de ciertas dimensiones características de la constitución histórica que hasta ese momento se habían construido sobre la cultura y el hombre. Por ejemplo, un aspecto común entre *la razón y la religión* será que *ponen fuera de los límites el principio de la magia*, “aún en la separación respecto a la realidad, en la renuncia del arte, ese principio continúa siendo deshonoroso; quien lo practica es un vagabundo, un nómada superviviente, que no hallará más patria entre los que se han convertido en estables”. (Adorno y Horkheimer, 1987:33).

Por ello —en contraposición al ilustrado—, para el romántico, *la dimensión estética*, la obra de arte, la creación artística posee en común con la magia el hecho de instituir *un ciclo propio y cerrado en sí, que se sustrae al contexto de la realidad profana, en el que rigen las leyes particulares*. Y es en este hecho particular, el ir más allá de los límites, el sustraerse de las leyes de esa realidad profana, es que encontraremos **EL MÁXIMO VALOR ILUSTRADO: LA AUTONOMÍA DE LA SUBJETIVIDAD**, y que el romanticismo llevará a sus extremos, que con ello, a su vez, se rescatará una racionalidad hermenéutica que como “función”, o más bien como *intención*, se encaminará hacia la búsqueda y la construcción de sentido y comprensión de la existencia humana, del propio *"en sí"* como una acción genuina de una práctica de libertad, que implica una visión específica de una acción emancipadora. Es decir, --como se ha señalado-- de una forma específica de llevar a cabo el *Sapere Aude* kantiano.

Ante la razón que impone los límites, más allá de éstos está la conjuración de lo desconocido, lo incognoscible, y cuando --por angustia-- sólo queda mirada para lo conocido, lo que la ciencia nos ofrece es la certidumbre, y así el hombre ilustrado tendrá la ilusión de que nada hay ya desconocido. Esta actitud Adorno y Horkheimer (1987:29) la han calificado como **“la angustia mítica vuelta radical”**, ya que —desde el punto de vista

de los frankfurtianos— para el iluminismo ya no debe de existir nada afuera, puesto que la simple idea de un afuera es la fuente misma de la angustia.

Es ante estos límites establecidos por la autoridad de la razón, que serán impuestos al hombre y a la isla en donde éste quedará confinado. Ante esto es que se escuchará el resonar de los románticos como respuesta subversiva, ya que para ellos no abrá angustia ante lo que queda afuera, al contrario, habrá asombro, inquietud, seducción. Así, la frontera en Kant es el lugar de un nuevo comienzo y será lo que se le ha llamado campo de una profundización reflexiva en el límite. “El concepto negativo del *Noúmenon* se levanta precisamente en ese esfuerzo ahondante”. (Ballestero,1990:14). El resultado será una búsqueda de LIBERTAD ANTE LOS LÍMITES<sup>70</sup> --*libertad que la razón ilustrada no había impuesto--*, la aventura hacia lo ilimitado, lo infinito y la vía para lo ilimitado será la dimensión estética, vía el juego con la apariencia y que más adelante veremos cómo Dilthey es influido por ello.

Así tenemos que el movimiento romántico se relacionará dialécticamente «*con y contra la ilustración*» y esto a su vez implicará también «*un con y un contra Kant*»<sup>71</sup>, ya que para algunos estudiosos (Ballesteros), Kant no detiene su reflexión en el suelo demasiado seguro de la experiencia, ora que por ella y desde ella, desde sus condiciones y exigencias internas LEVANTA EL PENSAMIENTO HACIA LO QUE ESTÁ AFUERA DEL CONOCIMIENTO POSIBLE, hacia la totalidad, hacia la cosa en sí, hacia la libertad. De esta forma las consecuencias del giro copernicano implícito en las reflexiones kantianas y que tienen su centro en la

---

<sup>70</sup> La formación estética consistirá, en muchos sentidos, el trabajar en esa dimensión humana que se relaciona con lo sin forma, lo ilimitado, mientras que los pedagogos ilustrados se enfocarán en la preocupación por los límites y la razón, por ello, surgen problemas como el orden y la disciplina. Para la investigación cualitativa que implica trabajar con esa dimensión humana desarrolla esquemas o diseños investigativos flexibles que permitan aprehender esa realidad.

<sup>71</sup> Para comprender con mayor claridad el «con y contra Kant» del romanticismo; qué mejor que la expresión figurativa: “La linterna sorda de Kant, a pesar de no lanzar rayos por el espacio del incondicionado, da golpes contra la puerta herméticamente cerrada” Ballesteros.(1990:15) El «con» es el reconocimiento de la frontera, “la puerta”; el «contra» romántico será el rechazo a esa puerta herméticamente cerrada, y por ello su aventura será su apertura y exploración, de lo que está detrás, de lo indeterminado. Lo anterior implicará el reconocimiento de cierta naturaleza del hombre que le permite vincularse con lo indeterminado.

subjetividad trascendental<sup>72</sup>, terminan por concederle al sujeto una “orientación «práctico-objetiva» hacia la cosa en sí o hacia la libertad”. Ballesteros, (1990:14).

Es entonces el pensamiento de Kant —que es todo menos unívoco o unilateral— el que servirá como plataforma del impulso romántico para su aventura hacia lo incognoscible, hacia la ciega «*intuición intelectual*», hacia la oscuridad y la nada, *El Noúmenon* como concepto negativo representará un reto para la reflexión que se metamorfosea en un impulso insurreccional, subversivo, que se dispersa hacia lo incondicionado, ahondando para romper con los límites y explorar lo «*incondicionado*». Así el impulso romántico contiene una profunda raíz de constitución negativa y crítica, ya que se mantiene en oposición a todo lo establecido, porque se sostiene en EL PRINCIPIO DE LA SUBJETIVIDAD ABSOLUTA, que en su más escondido interior «DESENTIERRA TESOROS DE OBJETIVIDAD Y DE VIDA, DE MATERIALIDAD Y DE MUNDO».

Lo anterior es románticamente expresado por Manuel Ballesteros al señalar lo siguiente: «...la subjetividad, incendiada en su propio vacío, en su interna materia fantasmal, nunca vuelve atrás; quema las naves como único medio de garantizar el viaje, penetra más adentro, disfrazada de noche profundiza en la noche, siempre a lo tenebroso en busca de iluminación que flamea en lo imposible».

Así será que a la dimensión estética se le otorgará un estatuto legítimo de encuentro con la verdad<sup>73</sup>, en donde “El conocimiento de la realidad se opera mediante una pura

---

<sup>72</sup> Así, tanto la **subjetividad trascendental** kantiana como la **subjetividad absoluta** romántica, contrastarán abiertamente --ante la totalidad-- con aquella “**subjetividad despotenciada**” de los liberales ingleses que se centran en un flanco francamente hedonista; y que muy daramente podemos encontrar en la filosofía utilitarista, que en cuanto a la relación sujeto-objeto se contraponen a la actitud de la filosofía alemana que rechazará a la posición utilitarista; ya que --de acuerdo a Hegel-- una característica típica del utilitarista es que insiste “...*en que las cosas sean determinadas como cosas que son, no en sí, sino para otra cosa*”. Hegel G. W. F. (1963:401) o lo que Adorno y Horkheimer señalan: “El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal suerte el *en sí* de éstas se convierte en *para él*” Ballesteros. (1990:22).

<sup>73</sup> Esta va a ser una de las tesis que Gadamer va a defender en su trabajo *Verdad y Método* y su entendimiento en cuanto a las ciencias del espíritu.

contemplación interior, por medio de una **experiencia vivida**",<sup>74</sup> (Bèguin,1981:78) estatuto --conocimiento de lo verdadero-- que por demás con la ilustración<sup>75</sup> quedaba asignado con exclusividad al ejercicio sistemático de la razón, a través de la práctica científica y de sus instrumentos técnicos que como interés cognitivo pretenderá pragmáticamente explicar y predecir, antes que comprender filosóficamente las complejidades de la realidad humana.

En lo anterior, es evidente la preocupación antropológica y humanista que hay detrás de la sensibilidad del movimiento romántico y que a continuación vincularemos con una tradición que proviene desde los griegos.

### ***El renacimiento, antecedentes de la tradición humanista.***

Un factor común para el humanismo GRIEGO, así como para el RENACENTISTA, es que "El hombre es la medida de todas las cosas", esto significará en el siglo XVI, que el hombre es el "microcosmos", el resumen del universo, que tiene su unidad completa, como el universo tiene la suya, que, por consiguiente, lo real sólo es cognoscible por el conocimiento de nosotros mismos y por la analogía de su ser con el nuestro" (Reale y Antiseri,1988:27).

Sobre el origen del concepto Humanismo, ya en el siglo XIV se había hablado de *Studia Humanitatis* y *studia Humaniora* y señalaba las disciplinas: las letras, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía. Para los autores Latinos —Cicerón, por ejemplo— **Humanitas** significaba algo similar a lo que **Paideia** significaba para los griegos; y que era, educación y formación del hombre, en donde además las letras jugaban un papel importante en la formación. Ellas buscaban estudiar lo más específico del hombre, **prescindiendo de toda utilidad pragmática**, pero pretendían dar a conocer "... la naturaleza peculiar

---

<sup>74</sup>El tema de **la vivencia** será un punto de partida metodológico para la investigación educativa que comparte la preocupación por lo cualitativo en perspectivas como la etnografía o el interaccionismo simbólico, y que abordaremos mas adelante.

<sup>75</sup> En la crítica a la ilustración y a su concepción de ciencia, responden los románticos e historicistas, señalando: "Porque el hombre es más que "luces", es fuego-luz interior-, "entusiasmo", del que tanto aborrecen los "ilustrados". Ímaz, (1946:42).



# ESTA TESIS NO SALE DE LA BIBLIOTECA

del hombre mismo para incrementarla y potenciarla... disciplinas para hacer que el hombre sea aquello que debe hacer...". (Reale y Antiseri, 1988:21).

Se ha afirmado que el humanismo renacentista no fue tanto una tendencia o un sistema filosófico, cuanto un **programa cultural y pedagógico**. Y lo mismo se podría decir del movimiento Romántico del siglo XVIII y XIX. Así como la concordancia de objetivos programáticos, con respecto a la cultura.

Lo que define al humanismo es la actitud que asume frente a la cultura del pasado y frente al pasado, es una peculiaridad que se define en una conciencia histórica bien definida. "El humanismo mira el pasado con ojos nuevos, con los ojos de la historia..." Reale y Antiseri (1988:28). Esta nueva sensibilidad proseguida por los románticos, los va a diferenciar de los netamente ilustrados, ya que los últimos poseen una perspectiva de ruptura con cierto pasado que los hace desligarse de ciertas cuestiones que los románticos --el asombro será la parte vital del hombre para ellos-- nunca harán y que por ejemplo se vislumbra en su interés en que se le devuelva un valor profundo a los mitos. Entre ellos estará: el de LA UNIDAD UNIVERSAL.

Por ello la señal distintiva de este humanismo será la de dar un nuevo sentido al hombre y sus problemas. "Este nuevo sentido culmina en las celebraciones teóricas de la dignidad del hombre como ser en cierta forma extraordinaria con respecto a todo el resto del cosmos... estas reflexiones teóricas no son más que representaciones conceptuales, cuyos correlativos visuales y fantástico-imaginativos están constituidos por las representaciones de la pintura, de la escultura y de gran parte de la poesía." Reale y Antiseri, (1988:21). Por ello, va a ser comprensible como va a ser la **dimensión estética** el dominio principal de las preocupaciones del romanticismo y de sus reflexiones sobre la educación o la formación del hombre, y lo que despertará en Dilthey un interés por fundamentar desde otros lugares a las *Ciencias del Espíritu*.

### ***La herencia espiritual del clasicismo alemán.***

Los románticos desarrollaron una conciencia de ser los guías para llevar a cabo un verdadero humanismo. Y con ello, no sólo lograron una renovación de las letras y en general el papel central otorgado a la cultura, incluyendo las dimensiones de la crítica ligada a la reflexión estética, mismas que coadyuvaron - como Gadamer (1988:37) señala - a la superación del absoluto ideal del gusto barroco y del racionalismo de la ilustración, sino que además añadió al ideal de humanidad de la razón ilustrada un contenido enteramente nuevo, preparando el suelo sobre el que podrían desarrollarse en el siglo XIX las ciencias del espíritu.

En la perspectiva de Gadamer, la raíz que se desprenderá de este humanismo será precisamente **el concepto de formación**. Sin embargo, la tesis que aquí se sostiene hace un mayor énfasis en que los orígenes del problema de la formación no son enteramente conceptuales o de mera herencia, con ello queremos decir que es precisamente la vía del sentimiento, o si se prefiere como con anterioridad hemos señalado: es **la conciencia desdichada** la que despertará una necesidad de superación de la escisión del hombre, y es ese sentimiento de desarraigo o de desdicha el que le llevará a planteamientos filosóficos conceptuales de herencia romántico-idealista que propiciarán un giro alrededor de la problemática de **la formación con todo y su herencia humanista de procedencia griega y renacentista**.

También así, deseamos resaltar que **la FORMACIÓN como problema está muy ligado a la preocupación hermenéutica por la comprensión**, en contraposición a cierto afán por la búsqueda de la explicación científica de relación causa-efecto, o de encuentro con las causas eficientes, y que a su vez centrará la cuestión de la verdad y el conocimiento exclusivamente alrededor del método.

Por ello, se podría decir que el concepto de **FORMACIÓN** parte de una tradición aristotélica, en el sentido de que tiene una **intención teleológica**, busca llegar a las últimas causas, a un fin último, que en este caso es **la reconstitución del estado de completud del hombre**. Dado que el punto de partida es desde una conciencia desdichada que sufre históricamente la pérdida de las completud, o lo que hemos llamado la escisión del hombre; formar al hombre como un fin en sí mismo; y esto además le da un carácter de índole antropológico.

***Experiencia negativa de la ilustración, el malestar de la cultura y la conciencia desdichada.***

***La conciencia desdichada y sus respuestas críticas a la constitución de una nueva civilización.***

***El vacío como experiencia central del sujeto. Crisis de la Subjetividad.***

“Allí donde el sujeto socializado se define exclusivamente por su capacidad racional de dominación de la naturaleza y por la pureza de su rigor ético racional, allí también acecha la experiencia de la depresión y el hastío, o la figura trágica del suicidio”. Subirats, (1969:23).

El concepto de **conciencia desdichada** al que aquí se hace referencia y a las figuras que en el romanticismo se representan, proviene principalmente de la **teoría filosófica hegeliana sobre la infelicidad del hombre moderno**. Misma que tiene un punto de partida histórico objetivo y que es en la figura romántica donde adquiere una constitución rebelde de cierta subjetividad y es por ello que Subirats (1969:11) anota: “El sufrimiento humano no es una realidad aislada en su soledad o en su encapsulamiento social, tiene una realidad institucional, espiritual, social.”.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> De acuerdo con Subirats, esta dimensión histórica del dolor fue ignorada por la interpretación existencialista de Hegel, así en Kojève, y también esta ausente en Hyppolite. Más adelante tomaremos las interpretaciones de estos dos últimos autores.

Por lo tanto, el análisis de éste fenómeno denominado "*conciencia desdichada*", debe ser mirado desde una perspectiva histórica que comprenda una doble dimensión del dolor; aquélla conceptualizada como realidad interior y subjetiva y aquélla otra que tiene su origen en la realidad social y objetiva. Ésta última conlleva también a una tarea que estará encaminada a la lucha por la supresión de ese dolor o lo que de aquí en adelante se podría designar como *Alienación*, misma que en nuestros términos no es otra cosa que el sufrimiento individual en su aspecto social y objetivo.

Va a ser ésta la manifestación principal del movimiento denominado romanticismo. Pero habrá que reconocer que esta tarea no siempre es vista principalmente como una tarea histórica, sino que la conciencia recae en su interioridad subjetiva y desde ella en una forma crítica y subversiva impugnará las distintas formas del racionalismo ilustrado y que debemos entenderla como una primera crítica moderna de la modernidad.

Esta crítica como se analizará más adelante está encaminada como constante a la denuncia de cierto *devenir perverso* en que la *Razón* ha caído en los albores de la civilización industrial y que el romanticismo alemán buscará superar en una *Razón más completa*, apelando entre otras cosas a escuchar la *Voz del corazón*<sup>77</sup>, que los encaminará al énfasis de la dimensión estética; pero en ellos estará siempre presente la interrogante sobre el porqué de la desdicha del hombre moderno, y el impuso abstracto de querer aunque sea fugazmente trascenderlo por la vía del arte.

Lo anterior da origen a una racionalidad muy diferente a la científico-técnica que se centra, entre otras cosas, en las causas eficientes y que deja al lado niveles de integración concernientes al sentido de la representación totalizadora del ente en tanto que ser posible, por ello mismo y en contraposición a lo anterior la pregunta por la desdicha del hombre moderno será como aquel estado de malestar resultante de su constitución racional, tiene algo de pregunta por las últimas cosas. Pone en cuestión los principios de la constitución de

---

<sup>77</sup> El Pre-romanticismo en Rousseau apela a lo intuitivo del corazón "... de la superada realidad Hume-Rousseau, que es la realidad clave del XVIII. Rousseau le enseña a Kant el buen camino, pero también a Herder y a Goethe, aunque la vereda es distinta. Se trata de las famosas "razones del corazón" preludio de aquella distinción y de esta otra de *Erklären* y *Verstehen*". Ímaz (1946:42).

nuestra cultura y, por ello mismo, tiene presente, sin poderla desarrollar concretamente, la posibilidad objetiva de otra cultura, y de una formación individual nueva". Subirats, (1969:24).

Se podría decir que la problemática anterior parte de una tradición aristotélica, en el sentido de que tiene una intención teleológica, busca llegar a las últimas causas, a un fin último, que en este caso es la reconstitución del estado de completud del hombre. Dado que se parte de una conciencia desdichada que sufre históricamente la pérdida de la completud, o lo que se podría llamar la escisión del hombre.

Es de esta forma que del planteamiento de la desdicha se pasará a una articulación con la problemática educativa de la formación que se formula como búsqueda de superación de esa pérdida de totalidad o escisión y que girará alrededor de la necesidad de "Formar" al hombre como un fin mismo y esto, como se verá, le dará un carácter de índole antropológica.

Ya que se harán planteamientos que los llevará a la afirmación de que no hay duda de que el hombre sólo es lo que debe ser mediante la formación, que tiene un carácter de índole netamente antropológico.

Adjunto a lo anterior, deseamos señalar brevemente algunos aspectos sobre Hegel y su crítica a la determinación epistemológica del sujeto trascendental kantiano, ya que esto nos permite comprender mejor la perspectiva de la conciencia romántica, y de su propuesta de una necesidad de "*la educación estética del hombre*". Pero antes, lo que hay que destacar, como común tanto en Kant como en Hegel es el aspecto de la autoproducción del sujeto humano como un proceso de producción del mundo objetivo y que esto a su vez implica resaltar **LA CAPACIDAD CREADORA Y PRODUCTIVA DEL HOMBRE** y que los románticos --a diferencia de Hegel que lo centra en el trabajo-- lo plasmarán en la dimensión estética y en el concepto del genio y el artista.

Una de las diferencias, la vamos a encontrar en **LA CONCIENCIA DE LAS INSUFICIENCIAS** que Hegel pone de manifiesto y que implicará una crítica de las limitaciones que en la sociedad encuentra el individuo en el proceso de su realización, y que demarcan las limitaciones y la negatividad y el dolor que habita en esta determinación del sujeto, de ahí el tránsito entre la conciencia de la desdicha y la tensión de su supresión, o lo que es lo mismo, la dialéctica del dolor y su supresión. Al determinar esto, Hegel está más cercano a la sensibilidad romántico-idealista --consciente de las contradicciones sociales del mundo-- y además terminará contrastando con la identidad intelectual y abstracta del sujeto trascendental Kantiano que se encuentra fijado a la finalidad del entendimiento cognoscente.

### ***El desarrollo de la autoconciencia: La conciencia desdichada.***

De lo hasta aquí anotado, se ha realizado un mayor énfasis en la constitución de la razón y de la reacción que el romanticismo tiene ante ella, pero para comprender la forma de llegada a esto, es necesario tocar el tema de la autoconciencia. Ya que, si bien se ha señalado que ante la prioridad del progreso del mundo, el sujeto es el que pierde, habría que considerar la dialéctica del proceso mismo, es decir, la capacidad del sujeto de negar tal situación y la posibilidad de trascender tal posición, ya que el hombre es autoconciencia.

Pero antes de continuar deseamos explicitar tres niveles de articulación y de interrogación con respecto a la problemática central que aquí estamos trabajando y que su referencia está en la formación, como historia de un problema. Para ello, hemos iniciado en el desarrollo de este trabajo con:

A) La pregunta histórica que busca dar razón de cómo un movimiento como el romanticismo surge confrontándose con la Ilustración y su devenir, es decir, como una respuesta a su época en donde antepone una vía de corrección, y que para ello **la idea de formación como educación tendrá un papel principal en su programa correctivo.** Lo

anterior se fue dando como el resultado de cierta autoconciencia del romántico y que la hemos denominado “conciencia desdichada”.

A) Partir de lo anterior buscamos interrogar un segundo nivel de articulación con la problemática que nos lleva a:

B) Indagar por la forma y constitución específica de la autoconciencia que llevó a la quiebra de la razón ilustrada y que, por lo tanto requiere de una mayor explicación sobre la naturaleza de la autoconciencia y de su proceso como devenir al ser, a un ser que a su vez se constituye históricamente.

El tercer nivel contempla no tanto el proceso mismo de la autoconciencia, sino al resultado de la misma:

C) Aquí en este caso es el resultado específico de la conciencia desdichada y que lo interpretamos como la necesidad de la formación del hombre.

**Entender la necesidad de formación del hombre como un resultado de la conciencia desgarrada**, requiere en principio ciertas aclaraciones, en primer lugar, es importante entender el resultado —la formación— no como una cosa o “producto terminal” en el sentido de objetivo técnico. Y por ello esta concepción difiere de una concepción puramente utilitaria y pragmática.

En segundo lugar, la formación como resultado implicará siempre un proceso comprensivo de la autoconciencia y, por lo tanto ésta no es un auténtico objetivo ya que no viene de afuera —en el sentido de que es otorgado por alguien—, proviene de adentro, de la autoconciencia o, si se quiere, del mismo devenir del ser.

Aunque es necesario reconocer que parte de lo que se entiende por **formación** es «el cultivo de capacidades», el desarrollo de algo dado, otorgado por el otro; éstas «capacidades» no son un fin en sí mismo, sino más bien un medio. De esta manera la

formación es concebida como un fin en sí mismo que busca conservar y por ello es un concepto histórico. Así, tenemos que la autoconciencia es el proceso que designa el devenir al ser, mientras que la formación designa el resultado de éste proceso del devenir, por ello, formación es ganar un sentido de sí mismo, es la acción de la conciencia que se encuentra a sí misma.

Gadamer (1988:40) al respecto señala: “...en la formación uno se apropia por entero de aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma. En esta medida todo lo que ella incorpora se integra en ella, pero lo incorporado en la formación no es como un medio que haya perdido su función. En la formación alcanzada nada desaparece, sino que todo se guarda”.

Retomando así la interrogación por la autoconciencia y recordando que si bien antes dijimos que no es la razón como tal; lo decisivo, es el poder que tiene ante sí misma de legitimarse, también subrayamos que no es el análisis de la razón misma la que nos permitirá explicar la autoconciencia, o una de sus formas, la conciencia desdichada. Seguimos en esto a Kojève (1987:11) que nos dice: «...el análisis del “pensamiento”, de la “razón”, del “entendimiento”, etc., de manera general: del comportamiento cognitivo, contemplativo, pasivo de un ser o de un “sujeto cognoscente”, no descubre jamás él por qué o el cómo, del nacimiento de la palabra “yo” y, por consiguiente, de la autoconciencia, es decir, de la realidad humana».

Entonces, de la misma forma no es el problema de la razón perversa como tal lo que nos permitirá conceptualizar desde una perspectiva histórica el origen moderno de la necesidad de *formación del ser humano*, sino más bien —junto a ella—, el comprender el proceso del devenir de la autoconciencia --y, sus motivaciones o experiencias-- y por lo tanto de sus aprehensiones —ontológicas e históricas—, sobre la realidad humana y que, entre otras cosas, en este caso, es la perversión de la razón, por un lado y, por otro, el reconocimiento de la escisión del hombre.



Profundizando en lo anterior, seguimos presentando ciertas afirmaciones de Kojève (1987:11) «El hombre que contempla es “absorbido” por lo que él contempla, el “sujeto cognoscente” se “pierde” en el objeto conocido. La contemplación revela el objeto y no el sujeto» y entonces —nos— revela la clave: «El hombre “absorbido” por el objeto que contempla no puede ser “vuelto hacia sí mismo” sino por un deseo... Es el deseo de un ser el que constituye este ser en tanto que Yo y lo revela en tanto que tal y lo impulsa a decir: “Yo”...».

Lo anterior nos lleva a una problemática central del romanticismo que rechaza abiertamente el racionalismo ilustrado, al reconocer en el hombre una fuerza infinita en la cual la razón es sólo un aspecto; el sentimiento --para los románticos-- triunfa donde la razón fracasa. ¿Pero cómo entender el deseo que moviliza a la conciencia desdichada en la figura del romanticismo?. Retomando de Kojève en lo siguiente creemos ahondar en ello: «Al contrario del conocimiento que mantiene al hombre en una quietud pasiva, el deseo lo torna in-quieto y lo empuja a la acción. Nacida del deseo, la acción tiende a satisfacerlo, y sólo puede hacerlo por la “negación”, la destrucción o por lo menos la transformación del objeto deseado...»<sup>78</sup> (1987:12) considerando lo anterior va a ser muy significativo, metafóricamente hablando, cómo el movimiento pre-romántico alemán se autodenominará “*Sturm und Drang*” que ha sido traducido como “ímpetu tempestuoso”.

¿Cuál es el objeto deseado de los románticos? Retomando lo que hemos señalado con anterioridad; creemos que es el retorno a la totalidad, esto como resultado de la experiencia negativa de la Ilustración que, como ya hemos señalado, trae como consecuencia el reconocimiento de la escisión del hombre, la ruptura de la armonía entre hombre y mundo, sujeto y realidad. Por ello, la acción que los románticos buscarán llevar a cabo es la reconciliación de tal contradicción entre hombre y sociedad; esa reconciliación que buscará superar la imposibilidad del sujeto de reconocerse en el mundo, superar el “extrañamiento de sí”; por ello, la reconciliación presentada en una de sus formas estará depositada en el ideal de la formación del hombre, entendiendo ésta inicialmente como «el acto de trascender lo dado que le es dado y que es él mismo», Kojève (1987:13) y donde la cultura

---

<sup>78</sup> El subrayado es nuestro.

jugará un papel central; tal como hemos visto en el historicismo con Rickert y las denominadas ciencias de la cultura, las *KulturWinssenschaften*.

Reconocemos que lo anterior es, sin embargo una reducción que requiere un tanto de mayor rodeo, por lo cual tocaremos el tema de la galería de figuras de la desdicha y de la transición que se da en ésta como autoconciencia.

Hegel concibió la desdicha del sujeto bajo una perspectiva histórica muy amplia, de la cual desarrolla un análisis de lo que será una galería de figuras descritas en su *Fenomenología del espíritu*. Estas formas de la conciencia desdichada las identifica históricamente e inicialmente en el judaísmo y en el cristianismo.

Para ello, Hegel desarrollará dos grandes problemas: a) aborda la figura de la desdicha como el estudio o la interpretación filosófica del dolor humano, de su infelicidad. Esto implicará necesariamente un análisis de la realidad y b) plantea el proceso histórico real que se lleva a cabo para la superación de esa infelicidad; en lo anterior estará hablando de delinear lo que llamaríamos los proyectos de superación de esa realidad, y que a nuestro entender lo interpretamos como las diversas formas de filosofías de la reconciliación. Y de lo que aquí queremos --insistentemente-- demostrar es que una de esas vías de superación que tiene como mira al "espíritu como sustancia ética", es el problema de la formación como educación y que tiene como proyecto una superación planteada --como tradición típicamente alemana-- desde diversas perspectivas, y que enfatizaremos el papel de la cultura desde una visión sobre la problematización de la dimensión estética.

Algunos autores han comentado que la conciencia desdichada<sup>79</sup> es el tema fundamental de la *Fenomenología* y que en ella aparece constantemente bajo diversos sentidos. Por ello Jean Hyppolite nos dice «... la conciencia como tal, en tanto que todavía no ha llegado a la identidad concreta de la certeza y de la verdad, suponiendo, por consiguiente, un más allá de ella misma, es siempre por principio conciencia desgraciada; y la conciencia desgraciada

---

<sup>79</sup> En diferentes textos sobre el tema y en las diversas traducciones de *La fenomenología del espíritu* de Hegel vamos a encontrar el concepto de "conciencia desdichada", traducida también como "conciencia desventurada" y "conciencia desgraciada".

es, o bien una conciencia ingenua que ignora todavía su desgracia, o bien una conciencia que ha superado su dualidad y ha vuelto a encontrar la unidad por encima de la separación» Hyppolite, (1991:172).

Aquí es donde la subjetividad debe descubrir su insuficiencia que se da al vivir el dolor de sí misma que no llega a la unidad consigo misma, en palabras de Hegel tenemos «La conciencia de la vida, de su ser allí y de su acción es solamente el dolor en relación con este ser allí y esta acción, ya que sólo encuentra aquí la conciencia de su contrario como la conciencia de la esencia y de la propia nulidad». Hegel, (1987:129).

En esta contradicción es que se determina la desdicha de la autoconciencia, y que encontramos en una dualidad a superar en el sujeto; estarán presentes siempre dos polos contradictorios y que podemos definir en diversos términos: *Lo perdurable-lo inperdurable, lo finito-lo infinito, lo singular-lo universal*,<sup>80</sup> *lo determinado-lo indeterminado, lo esencial-lo inesencial*; pero a fin de cuentas lo que resaltamos es el proceso por el cual la conciencia es duplicada. «Esta conciencia—señala Hegel—, es, por tanto, ese *desatino* inconsciente que consiste en pasar a cada paso de un extremo a otro, del extremo de la autoconciencia igual a sí misma al de la conciencia fortuita, confusa y engendradora de confusión y viceversa. Ella misma no logra aglutinar estos dos pensamientos de ella misma; *de una parte*, reconoce su libertad como elevación por encima de toda la confusión y el carácter contingente del ser allí y, *de otra parte*, confiesa ser, a su vez, un retorno a lo *no esencial* y a un dar vueltas en torno a ello». Hegel, (1987:27).

**LA CONCIENCIA DESDICHADA** es la subjetividad que **ASPIRA AL DESCANSO DE LA UNIDAD**, pero como dualidad es la conciencia de sí como de la vida y de lo que es superior a la vida, pero *a fortiori* ha de pasar por esos dos momentos y que significará *la in-quietud* subjetiva que no encuentra en ella su verdad. Tenemos así al yo **escindido en él mismo**; a ello Hyppolite dice: «La desgracia de la conciencia es la contradicción, alma de la dialéctica, y la contradicción es propiamente la desgracia de la conciencia». Hyppolite, (1991:177).

---

<sup>80</sup> Lo singular, la individualidad será innegablemente un foco de interés en la propuesta de las ciencias del espíritu, en contraste con la búsqueda de generalidades de las ciencias naturales.

Pero el sentido que deberá adquirir la dialéctica de la conciencia desdichada es la propia superación de la desgracia y el movimiento de esa superación la encontramos en Hegel en la sucesión o el tránsito de tres aspectos de ese movimiento: a) la conciencia desdichada como conciencia mutable frente a la conciencia inmutable, luego, b) la figura de lo inmutable para esta conciencia, lo universal concreto para la subjetividad y c) finalmente el problema de la unificación de la realidad y de la autoconciencia y que de acuerdo a Hyppolite será «LA EDUCACIÓN DE LA CONCIENCIA» como la profundización de la subjetividad que conduce de nuevo a la conciencia del ser.

Ese transitar de la conciencia atravesada por la contradicción ya señalada, no va a estar fijada en uno de los polos de esa contradicción, ya que se va a descubrir como el movimiento para superar esta dualidad; y así tenemos *la potencia productiva o creativa del hombre, el deseo lo torna in-quieto y lo empuja a la acción*. De ello es necesario hacer la distinción que hace Hegel entre LA RAZÓN OBSERVANTE que sólo quiere hallarse como cosa y LA RAZÓN ACTIVA que quiere producirse a sí misma —como libertad— y que a nuestro juicio el concepto de formación debe comprenderse bajo esta perspectiva, es decir, el hombre y su formación como la acción, con su esencia inquieta, que busca producirse a sí misma y que busca como aspiración --como utopía si se quiere-- el descanso de la unidad por la vía de la libertad.<sup>81</sup>

Esta acción que busca producirse a sí misma —como formación—, y que la entendemos aquí como acción emancipadora, va a concretizarse en el papel que tendrá la cultura en toda la tradición alemana y que está plasmada en el concepto mismo de *formación*, como BILDUNG;<sup>82</sup> y que buscaremos definir más concretamente en otro capítulo.

---

<sup>81</sup> Aquí la interpretación romántica Kantiana del Sapere Aude.

<sup>82</sup> Ana A. Aparicio y Rafael de Agapito, traductores de la obra *Verdad y método* de Gadamer, anotan lo siguiente sobre la traducción del concepto Bildung: «El término alemán Bildung, que traducimos como "formación", significa también la cultura que posee el individuo como resultado de su formación en los contenidos de la tradición de su entorno. Bildung es, pues, tanto el proceso por el que se adquiere cultura, como esta cultura misma en cuanto patrimonio personal del hombre culto. No traducimos dicho término por "cultura" porque la palabra española significa también la cultura como conjunto de realizaciones objetivas de una civilización, al margen de la personalidad del individuo culto, y esta suprasubjetividad es totalmente ajena al concepto de Bildung, que está

Ahora creemos oportuno para abrir un paréntesis e incurrir en ciertas conceptualizaciones que sintetizan en su complejidad los rasgos --en coincidencia con lo hasta aquí anotado-- del espíritu romántico y su búsqueda.

Geovanni Reale y Dario Antiseri delimitan el fenómeno en tres categorías: 1) la moral, 2) la Psicológica y, 3) la ideal.

En la primera se distingue a «La actitud romántica que consiste en una condición de disensión interior, en un sentimiento de aflicción siempre insatisfecha, que se halla en contraste con la realidad y que aspira a algo más que sin embargo, se le escapa una y otra vez» (Reale y Antiseri, 1988:34), y como se puede ver, en ésta contrasta el aspecto de la disensión interior con el enfrentamiento de la realidad, y que anteriormente ha quedado clarificada en la descripción de la conciencia desdichada.

En cuanto a la categoría “psicológica” se anota: “En calidad de hecho psicológico, el sentimiento romántico no es aquel que se afirma por encima de la razón...es un hecho de sensibilidad [...] En la sensibilidad romántica predomina el amor por la irresolución y las ambivalencias, la inquietud y el desasosiego que se complacen en ellos mismos y en ellos mismos se azotan”. Reale y Antiseri, (1988:34).

El estado de ánimo descrito arriba es rastreado en el término alemán SEHNSUCHT que lo podemos entender como *RECONCOMIO*, es decir como deseo ardiente, ansia, anhelo apasionado, y que *no es* lo que expresa la palabra *HEIMWEH*, que significaría la añoranza, o nostalgia que expresa el deseo de regreso a una felicidad antes poseída. Lo anterior trata

---

estrechamente vinculado a las ideas de enseñanza, aprendizaje y competencia personal. Y a propósito de lo anterior, se quiere subrayar que desde nuestro punto de vista y desde el discurso que se ha ido armando, un carácter que el concepto de formación debe tener es el de la acción que busca producirse a sí misma, y que ésta contempla tanto la experiencia singular de esa autoconciencia que ya no quiere encontrarse sino hacerse, es decir, realizarse a sí misma, pero también así reconoce que debe producir su realidad en lo otro (la alteridad) que le permitirá en términos hegelianos elevarse a la universalidad, y así la formación implica un ascenso a la generalidad.

más bien de "...un *DESEO* que jamás puede lograr su propia meta, porque no la conoce y no quiere o no puede, conocerla: es la búsqueda (*SUCHT*) del deseo (*SEHEN*) ...el *SEHNSUCHT* es realmente...un deseo sentido como algo inextinguible...". Reale y Antiseri, (1988:34-35).<sup>83</sup>

De lo anterior puede quedar claro que el romanticismo no es un sistema conceptual —a la manera del racionalismo ilustrado— pero que en él está presente una nueva racionalidad que tiene como eje problemas que parten de la desdicha del hombre moderno y que entre otros conceptos está cruzada por categorías como la incompletud, el vacío, lo infinito; y ello nos lleva a la tercera categoría que describe el fenómeno romántico, y que es su determinación como ideal, como una búsqueda, una aspiración. "Todo romántico experimenta una sed de infinito, y aquel reconcomio —que es deseo irrealizable— lo es justamente porque lo que en realidad ansía es lo infinito...". Reale y Antiseri, (1988:35).

Aquí lo infinito —interpretable de formas muy diversas— es expresado como el sentido y la raíz de lo finito y que el término *STREBEN* se refiere a un perenne tender que jamás conoce pausa. De esta sed de lo infinito y de la eternidad, encontraremos en los románticos su tendencia por un sentimiento profundo por la naturaleza, ya que ésta es vista como vida que crea eternamente y que, por lo tanto, es la fuerza misma de lo divino, presentando ser un momento orgánico con el todo, dando un sentido de pertenencia al uno-todo.

Otras instancias brindarán satisfacción a este anhelo de lo infinito, y que diversas perspectivas románticas lo encontrarán ya sea en el sentimiento religioso que se basa en la fe o en la exaltación de la intuición y la fantasía plasmada en la experiencia del arte y su reflexión elaborada desde la estética, y por supuesto, en el amor como pasión que junto con lo anterior va a representar una aspiración mística al infinito. Geymonat, (1985).

---

<sup>83</sup> Subrayado nuestro, aquí deseamos anotar el sentido hermenéutico que hay detrás de ello, ya que está presente la búsqueda de sentido, y con ello deberá estar presente la comprensión. comprensión que sin embargo —en un sentido dialéctico—, escapa, escapa, escapa... Y por ello, la formación será un proceso siempre inacabado.

Humanismo, arte, experiencia estética, formación, crítica a la ilustración y el racionalismo, serán las fuentes que nutrirán a Dilthey para “armar” su propuesta de las “*Ciencias del Espíritu*”, cuestión que desarrollaremos en el próximo apartado y que será presentar el edificio en el que Dilthey desarrolla la fundamentación de esas “*Ciencias del Espíritu*”.

## CAPÍTULO III

### Dilthey: la fundamentación de las Ciencias de Espíritu.

#### *La fundamentación gnoseológica a través de la centralidad del concepto vivencia.*

Es común que se señale que la investigación cualitativa posee un carácter diferente a la investigación de carácter positivista, de ello se resalta el carácter rígido de la investigación denominada como cuantitativa, contrastando con la cualitativa que no pocas veces sin desconocer su fundamento científico se le compara con la flexibilidad y apertura que caracteriza a la actividad artística<sup>84</sup>.

Ante esas afirmaciones consideramos que la investigación cualitativa está cruzada por dos lógicas en su procedimiento: la científica, y la correspondiente a la producción artística. Entender esta encrucijada requiere comprender las raíces que conformaron lo que ahora entendemos como investigación cualitativa, y en ello creemos que se puede encontrar el desarrollo y fundamentación del trabajo que desarrollo Dilthey alrededor del concepto de *vida y vivencia* en la fundación gnoseológica de las “Ciencias del Espíritu”. Ello tiene su punto de partida de la experiencia extracientífica de Dilthey que le brindó las bases para el desarrollo de su proyecto y por ello daremos un rodeo que permita una mirada histórica comprensiva.

Antes, sin embargo, creemos necesario hacer mención de que la investigación cualitativa en educación siempre ha estado ligada precisamente a la categoría de vida<sup>85</sup> y vivencia, en donde en ocasiones el término de cotidianidad abraza también dichas categorías, tan sólo habría que ver trabajos en diversas investigaciones educativas que tienen como centro esa problemática que es abordada desde diversas disciplinas como la antropología o en las

---

<sup>84</sup> Véase por ejemplo Taylor y Bogdan (1996:23), que señalan que la investigación cualitativa es un arte.

<sup>85</sup> Véase por el ejemplo un trabajo pionero influenciado desde la antropología en Jackson (1991).



sociologías denominadas de la vida cotidiana<sup>86</sup>, con autores como Erving Goffman, Harold Garfinkle o Harvey Sacks entre otros.

***La experiencia extracientífica en el joven Dilthey: filosofía, estética, poesía y reflexión sobre la vida.***

***Bases para la fundamentación gnoseológica de las Ciencias del Espíritu.***

Antes de comenzar con las reflexiones estéticas que se dan en el movimiento romántico y que permea la visión que conformará en Dilthey su reflexión sobre la naturaleza del espíritu humano y de su experiencia vital y de esta manera en consecuencia los fundamentos de su propuesta de “Ciencias del Espíritu”, abordaremos cómo en el joven Dilthey y su pasión por la literatura y en particular la poesía, se entretujan reflexiones centrales que le llevarán a establecer un eje central para las “Ciencias del Espíritu” y que será la idea de vivencia o experiencia vital.

El joven Dilthey se encamina a estudiar la “trayectoria de la literatura europea en la época moderna”<sup>87</sup> y en ello descubre una nueva actitud bajo el imperio de la razón que orienta a la sociedad moderna, nos dice al respecto:

“Se inicia con la desintegración del sistema teológico que hasta entonces envolvía el cielo y la tierra con la urdimbre de sus formas y sustancias ficticias, de cuya red es prisionero todavía Dante, y termina en el momento en que, a partir de Galileo y Keplero, la ciencia de la naturaleza y la filosofía modernas interponen entre la realidad y la poesía su nueva ordenación de los conceptos. He aquí porqué esta poesía ya no busca el sentido de la vida en el reino de los cielos ni se afirma todavía, por obra de los hábitos del pensar científico, en el nexo causal de la realidad. Partiendo de las tramas vitales y de la experiencia de la vida que procede de ellas, esta poesía se lanza a construir una conexión de sentido en que se perciba el ritmo y la melodía de la vida” Dilthey. (1953:18).

---

<sup>86</sup> Véase por ejemplo Wolf Mauro. (1994) o Coulon. (1988).

<sup>87</sup> En *Vida y Poesía*. (1953). Obras de Dilthey, IV, Fondo de Cultura Económica, México.

Con lo anterior se está marcando la entrada de la modernidad resaltando el impulso de la ilustración que va a traer una nueva forma de lenguaje y con ello una nueva sensibilidad en la literatura en pleno siglo XVIII, trayendo con ello nuevos contenidos, nuevos valores y nuevas metas que parten teniendo como centro a la ciencia y el conocimiento de la realidad, “La mirada del poeta se orienta hacia una captación de la vida que ha pasado por la escuela de la ciencia” Dilthey (1953:24), pero ello estará trabado con la lógica de los nexos causales, una trabazón con las cosas en el espacio y en el tiempo y en la causalidad.

La realidad humana será expresada literariamente a través de un método realista que en su expresión se manifestará “la tendencia a enfocar la abigarrada variedad de la existencia humana... en su conexión con la naturaleza común del hombre y con su ideal de humanidad” Dilthey (1953:24), esta nueva mirada que resulta en las vivencias de los poetas en esta nueva época trae nuevos temas y géneros a la poesía y así “El nuevo drama tiene por base *la observación de la vida*<sup>88</sup>; sus motivos van implícitos en los problemas del tiempo y su acción brota del antagonismo que late en la sociedad existente... sin embargo... se halla ausente la relación entre los conflictos del momento y la tragedia de la existencia humana”. Dilthey (1953:25-26).

En las reflexiones iniciales que realiza Dilthey sobre la literatura y la poesía, percibimos dos vetas a destacar y que están conectadas de tal forma que lo llevarán a desarrollar su fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu; la primera es, cómo en la literatura moderna surge una dirección de expresión por la vida concreta misma, aunque como hemos visto, está encauzada por una perspectiva de nexos causales y que será superada mas adelante con los poetas alemanes dentro del movimiento romántico en donde la expresión artística es forjada directamente frente a la vida misma, como resultado de sus vivencias; la segunda, es la reflexión sobre la obra de creación artística en sí, que siguiendo a Aristóteles cae dentro del campo de la actividad formadora, y ello lleva necesariamente a la reflexión estética ligada a la necesidad de la comprensión de la obra artística como algo que, en tanto que forma, da dirección a un ideal de humanidad.

---

<sup>88</sup> Subrayado nuestro.

El joven Dilthey se adentra al significado filosófico sobre la vida y a la profundidad del significado de *vivencia* en sus estudios sobre los poetas alemanes; veamos algunas de sus apreciaciones en su ensayo "*Goethe y la fantasía poética*" en donde nos dice: "La poesía es representación y expresión de la vida. Expresa la vivencia y representa la realidad externa de la vida... En la vida se me da mi yo dentro de su medio ambiente, el sentimiento de mi existencia, una actitud y una posición ante los hombres y las cosas en torno... En todo lo que me rodea revivo lo que he experimentado antes" Dilthey (1953:127-128), Aquí ya está presente la idea que unifica a las ciencias del espíritu<sup>89</sup> y que será la de una captación de la realidad humana como una totalidad que no puede ser fragmentada, sino aprehendida holísticamente, una mirada de conexión entre lo individual como experiencia vivencial y la realidad externa<sup>90</sup> en un medio ambiente cultural construido históricamente por la acción humana no carente de finalidades, valores y prestancias subjetivas. (Ver Ilustración # 5).

La expresión literaria que se expresa antagónicamente con el espíritu moderno literario ilustrado, que si bien comienza a observar la vida y a describirla bajo nexos causales, la encontramos en la manifestación pre-romántica de Jean-Jacques Rousseau, muy en particular en sus obras como "*La nueva Eloísa*" o "*Las ensañaciones del paseante solitario*" donde están presentes las *VIVENCIAS* como una experiencia interior y *EXPRESIÓN DE LA SUBJETIVIDAD* del autor, en donde están presentes el soliloquio, el ensañar como adherencia total a la interioridad de lo particular y sobre todo la rememoración de experiencias y estados emocionales vividos en el pasado. Aquí ya con Rousseau encontramos un interés o sensibilidad que si bien en él es como expresión artística, es como herencia de una sensibilidad cognitiva que busca el expresar y captar la dimensión

---

<sup>89</sup> Y que se distancia de las Ciencias de la Naturaleza que fragmenta la realidad en su captación a través del manejo de variables como parte de un procedimiento metodológico que da control y precisión para la predicción.

<sup>90</sup> La idea de conexión entre lo individual y lo histórico está presente en el siguiente pensamiento de Dilthey, pero además creemos que se inaugura una problemática que será abordada posteriormente por otros autores como Weber en relación con la acción, la interacción y el problema de la alteridad, "Entre estas experiencias de la vida se encuentra también la urdimbre en la que la «mismidad» del yo se entrelaza con otras personas y con los objetos externos. La realidad de este yo, de las otras personas, de las cosas en torno nuestro y de sus relaciones regulares constituye el armazón de la experiencia de la vida y de la conciencia empírica que se va formando en ella. Podemos designar el yo, las personas y las cosas en torno como los factores de la conciencia empírica, y ésta encuentra su cuerpo en las relaciones entre estos factores" Dilthey (1954:117).

interpretativa del sujeto y sus vivencias, que hoy en día encontramos en la literatura sobre la investigación cualitativa como “*el punto de vista del actor mismo*” con la finalidad de que empáticamente y/o comprensivamente se acceda a lo particular de la realidad humana, como una conexión de la totalidad histórica.

En esa sensibilidad cognitiva que busca el expresar y captar la dimensión interpretativa del sujeto y sus vivencias está presente una problemática ligada a la cuestión del tiempo humano, del tiempo subjetivo, lo que para algunos autores es el tiempo kairológico<sup>91</sup> en oposición al tiempo cronológico, y esta temática es la de la memoria que implica *retener, olvidar y recordar*, Gadamer, por ejemplo nos señala “La memoria tiene que ser formada; pues memoria no es memoria en general y para todo. Se tiene memoria para unas cosas, para otras no, y se quiere guardar en la memoria unas cosas, mientras se prefiere excluir otras. Sería ya tiempo de liberar al fenómeno de la memoria de su nivelación dentro de la psicología de las capacidades, reconociéndolo como un rasgo esencial del ser histórico<sup>92</sup> y limitado del hombre” (1988:45), con ello surgen nuevos elementos para explorar la dimensión subjetiva en un contexto global que se revertirá en el desarrollo de técnicas para la investigación cualitativa.<sup>93</sup>

En las metodologías cualitativas que buscan captar esa expresión de lo interior, se destaca por ejemplo el recurso autobiográfico, las historias de vida, la historia oral<sup>94</sup>, que permita al investigador la comprensión del punto de vista del actor mismo. En los inicios de la literatura moderna como expresión artística se encuentra análogamente esta intención que está ligada en una instancia, a la autognosis y a develarse ante la mirada del otro para la comprensión de la situación particular en un contexto biográfico y dentro de un contexto así

---

<sup>91</sup> Véase Mèlich. (1994).

<sup>92</sup> “... lo que soporta la construcción del mundo histórico no son los hechos... su base es la historicidad interna propia de la misma experiencia. Esta es un proceso vital e histórico y su modelo no es la constatación de hechos sino la peculiar función de recuerdo y expectativa en un todo que llamamos experiencia y que él adquiere en la medida en que se hace experiencia.”. Gadamer (1988:281).

<sup>93</sup> Cuando en investigación cualitativa se habla de entrevista a profundidad, ello está ligado a ciertas teorías sobre lo humano, tal como con Gadamer hemos señalado y que también por ejemplo desde el psicoanálisis surgen cuestiones álgidas que orientaran una entrevista.

también histórico-cultural como conexiones de lo humano; veamos un pasaje de las “*Las ensoñaciones del paseante solitario*” de Rousseau:

Heme aquí pues, solo en la tierra, sin más hermano, prójimo, amigo ni compañía que yo mismo. El más sociable y el más amante de los humanos ha sido proscrito por un acuerdo unánime. Han buscado, en los refinamientos de su odio, el tormento que sería más cruel para mi alma sensible, y violentamente han cortado todos los lazos que me ataban a ellos. Habría amado a los hombres a pesar de ellos mismos. Sólo cesando de serlo han podido sustraerse a mi afecto. Helos ahí ahora, extraños, desconocidos, nulos al fin para mí puesto que lo han querido. Pero yo, desligado de ellos y de todo, ¿qué soy yo? He ahí lo que me queda por averiguar.  
Rousseau (1988:12).

Del anterior pasaje resaltamos como ejemplo lo que creemos que refleja la intuición que lleva a Dilthey a no solamente distinguir las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu desde una perspectiva ontológica que distingue la naturaleza de los objetos, sino a la fundamentación por un lado gnoseológica que consistirá en el conocimiento de las formas específicas de cómo aprehender las realidades del espíritu, y por otro a la fundamentación de un método comprensivo que sería la hermenéutica.

En la fundamentación gnoseológica tendrá como eje la categoría de *vivencia* como expresión y captación esencial de la subjetividad como algo interior e individual que caracteriza a lo humano, y por otro un procedimiento comprensivo que está ligado como conexión entre lo individual y el contexto histórico-cultural<sup>95</sup> que brindan una totalidad holística sobre lo humano a través del método hermenéutico<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> Véase por ejemplo en educación el trabajo de Sitton, Mehaffy y Davis. (1989), en Ciencias Sociales, entre otros Plummer, (1989), o Balan, Angell y otros (1974), o Aceves, (1996), Pujada, (1991), Peneff, (1990) y Joutard, (1988).

<sup>95</sup> El pasaje que presentamos aquí de Rousseau no puede ser comprendido ampliamente sin una mayor atención a su acontecer vivencial y a su vez sin una referencia de su tiempo histórico y el contexto cultural de la ilustración y la tarea enciclopédica de su tiempo, ambos momentos metodológicos de la comprensión hermenéutica que encontraremos mas adelante en Dilthey.

<sup>96</sup> Aunque como veremos más adelante en el joven Dilthey antes de su aproximación hermenéutica ligará la categoría de *vivencia* con la dimensión psicológica comprensiva.

A pesar de lo anotado con anterioridad, ligado con el concepto de *vivencia* parecería de entrada extraño cómo este concepto está ligado en primer lugar con el surgimiento de la modernidad, pero sobre todo con el desarrollo y debate de teorías estéticas que se enfrentan ante una nueva sensibilidad en el arte y su expresión, por ejemplo en la poesía, en la cual el joven Dilthey se aboca a estudiar. Por ello a continuación se dará un espacio a lo que se devela en ese debate sobre concepciones estéticas que nos lleva a las temáticas sobre la vivencia.

Tales discusiones estéticas se reflejan en dos concepciones que evolucionan las reflexiones sobre lo estético, una de ellas será la perspectiva kantiana que gira alrededor del *GUSTO* y de la *capacidad de juicio*, y la otra perspectiva de origen romántico girará alrededor del concepto de *GENIO*; un análisis histórico de este fenómeno lo encontramos brillantemente expuesto en el trabajo de Gadamer *Verdad y Método* y lo que aquí haremos brevemente es sintetizar las ideas centrales de esa problemática, tratando de conservar la fidelidad de lo ahí expuesto.

La crítica a una estética que pone como centro el concepto de *gusto* ante el fenómeno del arte, pasando en su lugar al concepto de *genio*, parte de un cuestionamiento que señala que el *gusto* evita por lo general lo que se sale de lo habitual y en este sentido su criterio además de ser selectivo proviene desde afuera de la obra creadora o su mismo proceso, y en este sentido su punto de vista es el de la *recepción*, por lo tanto evade en entrar en lo original de una obra artística y el punto de vista subjetivo del creador; ese criterio selectivo que hay detrás del *gusto*, termina representando una condición restrictiva de lo bello, eliminado su auténtico principio, principio que tiene su origen en la subjetividad del artista y su producción artística como una *creación* genial, ya que en esa genialidad de la creación corresponde una genialidad de la comprensión de las vivencias experimentadas y de la expresión de éstas que reflejan a su vez la situación humana en una dimensión universal, y de ahí la genialidad y particularidad<sup>97</sup> de una obra.

---

<sup>97</sup> La particularidad aquí la entendemos como la expresión de algo único y distintivo.

Desde esta perspectiva el gusto siempre ha de ser buen gusto, y además algo que caracteriza a éste, es su carácter cambiante, ya que está ligado a los valores y sensibilidades de un tiempo histórico, resulta por lo tanto mejor partir de un principio estético universal a través del concepto de genio y en ese sentido la estética se hace posible como filosofía del arte, porque en ello la dilucidación de lo genial está ligada a un encuentro del hombre consigo mismo en las obras de arte.

Surgen en estas discusiones una serie de temáticas centrales para el desarrollo mismo de las Ciencias del Espíritu, entre ellas señalaríamos, que ligada a la expresión genial de una obra estará la expresión de un *sentimiento vital* que tiene su origen en las vivencias, ello conlleva a la fundamentación de una estética autónoma y libre<sup>98</sup> del baremo conceptual, cuestión que a su vez lleva a plantear la problemática de la cuestión de la verdad en el ámbito del arte, derivándose de ello en que, en la subjetividad trascendental está toda validez objetiva, destacándose el concepto de vivencia como el verdadero hecho de la conciencia.

El hecho de que estas reflexiones estéticas se develen a la vivencia como el verdadero hecho de la conciencia, nos lleva a preguntarnos que si esto fue así, entonces querría decir que el mismo concepto de vivencia tiene una aparición en estos momentos históricos y no antes, como el sentido común no nos podría indicar; Gadamer (1988) hace un rastreo histórico del término que nos da a luz el significado que va adquiriendo y que a nuestro parecer es ilustrativo para delinear el significado teórico y metodológico que va a tener en la investigación cualitativa, por ello presentaremos brevemente este análisis.

---

<sup>98</sup> Tarea hacia que el trabajo de fundamentación de las Ciencias del Espíritu que realiza Dilthey tiene la misma intención, unas ciencias humanas autónomas y libres de los preceptos de las Ciencias de la Naturaleza.

### **Sobre el término de vivencia.**

El término *vivencia* fue propuesto por Ortega para traducir el término alemán *Erlebnis*<sup>99</sup>, el cual a su vez es la forma sustantiva del verbo *Erleben* que representa la forma transitiva del verbo *vivir*. *Vivencia* será un concepto opuesto a la experiencia como algo mediado y de acuerdo a lo señalado arriba, el artista al producir arte, expresa inconscientemente sus vivencias, sus huellas vitales y en la genialidad de ello, da pauta a que el hombre se encuentre a sí mismo y en ello se forme.

Pero procedamos a la historia del término *vivencia*, ya que ello nos da elementos conceptuales que pensamos orientan el trabajo metodológico y técnico de la investigación cualitativa. Gadamer encuentra que éste concepto falta por completo en el siglo XVIII, sólo aparece el término base *Erleben* (*vida*) y señala que su introducción verbal en el habla, tiene que ver con su empleo en la literatura biográfica; por ello *Erleben* significa «estar todavía en vida cuando tiene lugar algo», por lo tanto "... adquiere una matiz de comprensión inmediata de algo real, en oposición a aquello de lo que se cree saber algo, pero a lo que le falta la garantía de una vivencia propia... Lo vivido, *das Erlebte* es siempre lo vivido por uno mismo". Gadamer (1988:96-97).

El significado de *Erlebnis* o *Vivencia* está ligado a dos dimensiones; una que tiene que ver con la inmediatez que precede a toda interpretación, elaboración o mediación, es decir es el soporte para la interpretación, y la otra dimensión, es el resultado permanente como efecto de esa vivencia, es decir, que algo se convierte en vivencia no sólo por que es vivido, sino porque ha tenido tal efecto que le ha otorgado un significado duradero. Y es en esta doble

---

<sup>99</sup> "Erlebnis (vivencia). Término alemán que designa lo vivido o la experiencia vivida. En contraposición a los animales y las plantas, que tienen vida (*Leben*), sólo el hombre tiene conciencia de sus experiencias vitales. Para Dilthey, que usa esta noción como instrumento esencial para la comprensión histórica, la *Erlebnis* es directamente revelada a la experiencia interna, y manifiesta una unidad estructural de actitud y contenido. También es utilizada en la tradición fenomenológica por autores como Husserl (que la considera como un hecho de conciencia y uno de los contenidos del cogito), Scheler, Moritz Geiger y otros. En general, esta noción va ligada no sólo al ámbito de la experiencia vital, sino también al ámbito de los valores, especialmente de los valores estéticos, y se opone a la noción de conocimiento marcado por la dualidad entre sujeto y objeto. Ortega y Gasset lo tradujo como *vivencia*". Cortés, y Riu (1996).



dimensión que conecta lo que es vivido como inmediatez de la experiencia subjetiva, con la permanencia o durabilidad de ésta, que además tiene un nexo con el significado construido o adquirido, tenemos pues la *permanencia*, el *peso* y el *significado* como características de la vivencia, y que se distinguen de otros aspectos efímeros del vivir. Así la vivencia<sup>100</sup> adquiere una nueva posición óptica ante el arte y la investigación en las ciencias humanas y sociales.

Lo propio de la vivencia es que en ella hay un *Innewerden*, un estar dentro de la realidad que en ella se da, “El conocer y lo conocido es una misma cosa. Cuando yo tengo un sentimiento cualquiera, digamos, una antipatía súbita, de su *realidad*, de lo que este sentimiento es, nada se me escapa, pues que la vivo. Se me podrán escapar sus causas y también sus aplicaciones, pero esto ya es harina de otro costal”. Ímaz (1944:IX).

Vivencia tiene siempre un carácter de *actualidad vivida*, en esa actualidad marcan su presencia vivencias pasadas, estructuralmente unidas a la actualidad, de esta manera la vivencia se encuentra demarcada por otras porque constituyen un todo, por lo que la vivencia adquiere una dimensión especial debida a la gravitación del pasado sobre el presente, y es en ello que adquiere sentido el significado de conexión estructural que no posee la visión positivista, y así la *vivencia*, en el sentido de una experiencia humana propia, es percatarse, cerciorarse, estar dentro de la realidad.

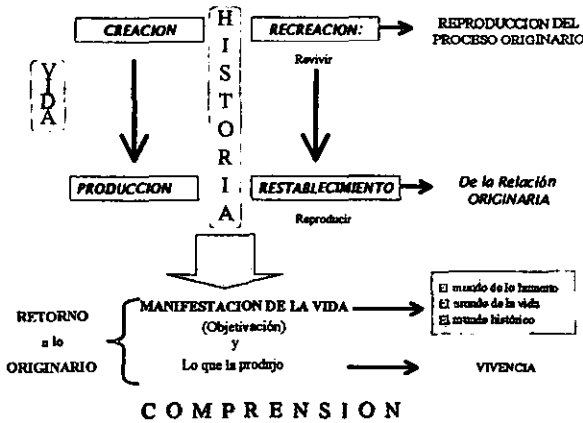
Dilthey será uno de los primeros que a través de sus estudios literarios le dará al término vivencia un carácter categorial; a través de estas dos dimensiones, su lugar conceptual lo llevará al ámbito de las Ciencias del Espíritu, pero detrás de ello está el descubrimiento de una nueva forma de hacer poesía, y que percibe comparando a Goethe con Rousseau, para describir esta nueva forma, que consistirá en partir de sus experiencias internas, de expresar sus vivencias. Poesía por lo tanto es representación y expresión de la vida, expresa la

---

<sup>100</sup> Gadamer (1988:100) nos indica que dentro del campo semántico de término vivencia entran sinónimos como acto vital, sentimiento propio, libre determinación del ánimo, lo originalmente interior, etc.

vivencia y representa la realidad externa de la vida y que a su vez da comprensión de la misma.

Esquemáticamente presentaríamos dicho proceso de la siguiente manera:



En las temáticas abordadas encontramos la presencia de un rechazo al racionalismo ilustrado<sup>101</sup> y al devenir de la sociedad moderna que ya hemos señalado con anterioridad, y que termina dándole una nueva validez al concepto de vida, aunque no se pueden negar las críticas a esta conceptualización, que señalan un sustrato metafísico de procedencia idealista que implica una vinculación con lo infinito y la totalidad; sin embargo este antirracionalismo se expresa en la antinomia entre *sentimiento vivo* y *frialdad de la razón*.

Ya no será la conclusión desde *lo general* y la demostración por causas, ya que éstas no pueden bastar porque aquí lo decisivo es la circunstancia.

Lo anterior nos ayuda a comprender el sentido que tienen ciertos preceptos metodológicos en la investigación cualitativa en donde se indica como precepto, que en el inicio de toda

investigación no debe de estar la teoría o un desprendimiento de las categorías teóricas<sup>102</sup>, enfatizando un procedimiento inductivo, pero no a la manera del positivismo clásico de recolectar particularidades de objetos u cosas, sino de proceder inductivamente de lo particular y único o permanente de la vivencia del sujeto y el significado que le ha otorgado, no es la razón-teoría el punto de partida, sino la experiencia subjetiva inmediata del sujeto y el significado otorgado que le da permanencia; en esto anterior podría —como de hecho lo llega a ser— pensarse que se cae en un declarado subjetivismo, pero habría que tener claro que en el concepto de vivencia siempre está presente una conexión entre lo particular y lo general, lo externo y lo interno y por lo tanto en toda vivencia siempre hay un nexo temporal y espacial que está ligado con la cultura y la historia.

Hacemos énfasis de que el origen del concepto vivencia está ligado a su momento histórico que dentro de un marco del espíritu alemán conformado dentro del movimiento romántico y de la filosofía idealista; encontramos, como ya hemos señalado, una crítica a la modernidad con miras a una superación de sus aporías; ello tiene como eje expresivo la sensibilidad alemana en el sufrimiento<sup>103</sup> bajo el complicado aparato de una civilización transformada por la revolución industrial, ese sufrimiento como conciencia histórica trajo con ello un hambre de vivencias y de la expresión de éstas a través del arte y que tiene como centro el extrañamiento.

---

<sup>101</sup> Al respecto Gadamer (1988:99) nos señala: "...los precedentes de una protesta contra la moderna sociedad industrial que convirtió a comienzos de nuestro siglo las palabras vivir y vivencia en palabras redentoras de resonancia casi religiosa."

<sup>102</sup> Al respecto pensamos en la necesidad de una distinción entre las *categorías teóricas* que cumplen una función explicativa de la realidad y una *trama categorial* que no tiene como primordial función la explicación, sino la orientación para la aproximación a la realidad. También creemos necesario explicitar que este proceder que implica un desprendimiento de categorías teóricas es dentro de la investigación cualitativa es tan sólo una orientación ligada a una tradición que aquí hemos ido desarrollando y que está ligada a ciertas intenciones, pero que esto de ninguna manera es la única postura o necesidad cognitiva, por ello coincidimos con Díaz Barriga (1998:22-23) que ello puede tener limitaciones, y ello lo adjudicamos a las intenciones que existen detrás de la investigación cualitativa, ya sean éstas construcción teórica de la didáctica o los procesos de la educación dentro de un marco de rescate del sujeto.

<sup>103</sup> En Hegel, como hemos visto con anterioridad, hay toda una teoría de la infelicidad, de la desdicha del hombre moderno y que ahora traducimos como sus venas invisibles que permean el quehacer del hombre en el arte y la ciencia en el siglo XIX; ahora en la era de la posmodernidad como sensibilidad, no será la desdicha lo que marca los quehaceres de los hombres en el arte o la ciencia, sino se suplanta el dolor por el vacío en la creencia, por la desestructuración de lo que no ha tenido aparentemente estructura, pero ese es una problemática que aquí no podremos abordar. Véase Subirats (1979).

Ese extrañamiento lleva a diversas vías, una que tiene implícito la alienación, el desconocimiento de lo propio humano y el reconocimiento del mundo externo; tal como hemos expuesto en la visión del *naturalismo objetivista*, por ello es reveladora la siguiente reflexión de Gadamer, “Es esto lo que caracteriza precisamente el desarrollo de las conciencias del espíritu en el siglo XIX: que no sólo reconocen externamente a las ciencias de la naturaleza como modelo, sino que, procediendo ellas mismas del mismo fundamento del que vive la ciencia natural, desarrollan el mismo pathos de experiencia e investigación que ella.” (1988:101).

El extrañamiento nacido de la sociedad moderna ante la naturaleza halla su expresión epistemológica a través de Hegel con el concepto de *autoconciencia* y en el ámbito del proceder cognitivo Descartes brindó como regla metodológica la “*percepción clara y distinta*”, las Ciencias del Espíritu en el siglo XIX llevaron la atención a las creaciones espirituales del pasado, el arte y la historia, con una intención de actualización y superación del género humano en su devenir. De esta manera “En el ámbito de las ciencias del espíritu los datos revisten un carácter bastante especial, y es esto lo que Dilthey intenta formular en el concepto de la vivencia. Enlazando con la caracterización cartesiana de la *res cogitans* determina el concepto de la vivencia por la reflexividad, por la interiorización, e intenta justificar epistemológicamente el conocimiento del mundo histórico a partir de este modo particular de estar dados sus datos. Los datos primarios a los que se reconduce la interpretación de los objetos históricos no son datos de experimentación y medición, sino unidades de significado” (1988:101-102), y éste es uno de los significados últimos del término vivencia.

Gnoseológicamente el acceso de la realidad humana es a través de las vivencias, entonces la inmanencia<sup>104</sup> de nuestro estar en el mundo se constituye en el núcleo del pensamiento

---

<sup>104</sup> **Inmanencia, Inmanente.** (Del latín *inmanere*, *inmanens*) Característica, opuesta a la trascendencia y a lo trascendente, de todo aquello que se sitúa en el interior del mundo o dentro del límite de la experiencia humana. Cuando se opone explícitamente a lo trascendente, subraya que no existe un orden de cosas distinto, que esté más allá o por encima de lo que se denomina universo. Cuando inmanencia se opone a transitividad, significa que la acción de una causa, o de un fenómeno, permanece en ellos mismos; no es transeúnte, La vida, por ejemplo, es un fenómeno inmanente”. Cortés, y Riu (1996).

filosófico de Dilthey. De esta manera tenemos una nueva dualidad en el modelo mecánico causal que procede del naturalismo objetivista, los nexos a abordar son causales, mientras que en el modelo de la subjetividad trascendental o, como lo pondría Dilthey, de relaciones del mundo espiritual, serían los nexos psicológicos que provienen de la realidad psíquica.

La identidad del significado puede asignarse a un sujeto trascendental si surge de la realidad histórica de la vida, ya que se funda en el nexo de la vida, en la significatividad de determinadas vivencias, se desarrolla como es revivido y comprendido conforme a unidades comprensibles en el conocimiento biográfico de los demás, tal tarea se enfocaría hacia la búsqueda de conexiones para la producción de enunciados científicos de las Ciencias del Espíritu.

Relacionado con ello Ímaz nos señala:

Gnoseológicamente tendrá que determinar las categorías sui generis que regulan el conocimiento en las ciencias del espíritu por imposición de la índole especial de su objetivo: La vivencia y lo contenido en ella. Para determinarlas tendrá que abordar primero el hecho bruto de las ciencias del espíritu examinándolas en su vivo funcionamiento conexo y autónomo frente a las ciencias de la naturaleza. Ímaz (1944:XIV).

Por ello toda posible fundamentación de las Ciencias del Espíritu estará encaminada hacia la atención a ése dársenos de la vida anímica (lo dado a la conciencia) y su hacer en la vivencia, y su comprensión. De esta manera para Dilthey la vida anímica es el único y último fundamento y justificación de toda proposición.

“Las Ciencias del Espíritu constituyen un nexo cognoscitivo, mediante el cual se trata de alcanzar un conocimiento real y objetivo de la concatenación de las vivencias humanas, en el mundo histórico-social humano”. Dilthey (1944,a:5). Y es precisamente esta cuestión de alcanzar como meta lo real y objetivo lo que le da estatuto de científicidad.

El sentido que tendrá la objetividad será lograr un sentido de comprensión entre la conexión de vivencias (*sentidos*) y mundo histórico (*valor*). Lo que acontece y lo acontecido como una unidad que está referida a una trama de valores llena de sentido; así el conocimiento científico --las ciencias del espíritu-- tratará de avanzar cada vez más a esa conexión.

En este conocimiento que tiene su fundamento en vida psíquica y su nexa con el mundo histórico, tenemos como resultado la producción de un saber, y lo relevante será --en cuanto a Ciencias del Espíritu -- que implicará a su vez un saberse a sí mismo<sup>105</sup>, autognosis y por lo tanto aparece la dimensión filosófica, así tendremos una unidad entre ciencia y filosofía. Gadamer señala precisamente que "... la determinación fundamental del espíritu histórico es la reconciliación con uno mismo, el reconocimiento de sí mismo en el ser otro". Gadamer (1988:42). Esta cuestión aclara de nuevo el sentido de las definiciones de la investigación cualitativa que resaltan su carácter humanista, así tenemos un objetivo humanístico en donde lo que se busca alcanzar, es la comprensión del hombre, herencia que viene desde el mismo concepto de *paideia* en los griegos y ligado a ello la idea de antropogénesis y formación.<sup>106</sup>

Tenemos así una articulación entre:

- **Ciencia:** Conocimiento objetivo de la realidad.
- **Filosofía:** Reflexión sobre lo que el hombre es, en una perspectiva hermenéutica de la comprensión, o si se quiere bajo una conciencia filosófica.

---

<sup>105</sup> Este saberse a sí mismo al principio pareciese para Dilthey dirigirlo hacia un método introspectivo.

<sup>106</sup> Si vemos a la educación como un proceso antropogenético, es decir que nos hacemos hombre, nos hacemos humanos, por la actividad educadora, es también similar en las ciencias del espíritu, nos hacemos hombres en la medida de la actividad de investigación que nos da autognosis como proceso comprensivo y por lo tanto formador. Véase Mèlich, (1994-b). Y Fullat (1997).

### ***La dimensión psicológica en el concepto de vivencia y sus derivaciones gnoseológicas.***

Retomamos ahora con mayor claridad el significado que adquiere el término de vivencia y sus implicaciones gnoseológicas para las ciencias del espíritu. En primera instancia cabe recordar que lo característico de la vivencia que, si bien implica percatarse, cerciorarse es que además hay en ella un *Innewerden*, es decir un *estar dentro de la realidad*. Ello significa en consecuencia que el conocer y lo conocido son una misma cosa, y así, entonces, epistemológicamente significará el borrar la aparente dualidad entre objeto y sujeto, es decir, “el sujeto y el objeto, el yo y el mundo, se dan correlativamente, no uno antes y otro después. Ímaz (1944:XI). La vivencia, por lo tanto posee una dimensión privilegiada ya que en ella hay una presencia del mundo y de otras personas.

La vivencia significa un estado de conciencia como algo inmediatamente dado y para Dilthey esos estados de conciencia son dimensionados como *lo psíquico de la vida* como una de las características que demarcan a las ciencias del espíritu. La vivencia no es algo aislado sino que posee una conexión que se mantiene a lo largo de todo el curso de nuestras vidas y esa conexión a su vez abarca nuestras representaciones, nuestras fijaciones de valor y de fines, en otras palabras, con la intencionalidad.

Pero veamos con más detalle el sentido de la conexión de vivencias, si bien es cierto que toda vivencia tiene siempre un carácter de actualidad vivida, en esa actualidad siempre está la huella o marca de vivencias pasadas, en otras palabras, se afirmaría que las vivencias pasadas están estructuralmente unidas a ésta actual, ello significa siempre hay una gravitación del pasado sobre el presente. “La vivencia se halla demarcada de otras porque constituye un todo, inmanentemente teleológico...”. Ímaz (1944:X).

Este gravitar de las vivencias del pasado y de la actualidad de otras lleva necesariamente a una problemática de índole psicológica de donde surgen los temas como el de la *memoria*, el *olvido*, el *recuerdo*, la *revivencia* y la *retención* entre otras; el joven Dilthey recurre inicialmente a la aplicación de un método introspectivo para acceder al significado y comprensión de lo humano a través de sus vivencias.

Lo anterior para Dilthey tiene significado ya que para él, en el *erleben*, el ser interno y el contenido que es aprehendido internamente, constituyen una misma cosa, y para las Ciencias del Espíritu es un tipo específico de conocimiento que además no se agota en la experiencia interna del sujeto sino que se integra en la comprensión de los otros, por medio del revivir y el reproducir.

Tenemos así en Dilthey el siguiente proceso cognitivo: **REVIVIR** (*Nacherleben*), **REPRODUCIR** (*Nachbilden*) y el **COMPRENDER** (*Verstehen*). Teniendo siempre en mente al hombre como un ser histórico, es decir que éste está ligado siempre a un presente conectado al pasado y a su vez siempre está en una situación histórica.

Es común que se señale en Dilthey y sus apreciaciones psicológicas basadas en la doctrina psicologista de la empatía<sup>107</sup>, señalando el reduccionismo que hay detrás de ello, sin embargo no siempre se señala como el mismo Dilthey se percató de sus aporías y de cómo busca resolverlas precisamente con el desarrollo de la fundamentación hermenéutica; por ello a continuación se señalarán aspectos más específicos de su dimensión psicológica que posteriormente se complementará con la hermenéutica.

Hasta ahora hemos mostrado el interés de Dilthey por los estados de conciencia a través de la vivencia como una experiencia interna del sujeto, y de cómo ello sirve de fundamento del conocimiento propio de las ciencias del espíritu, ello procede del hecho de que Dilthey asegura que para entender y explicar las acciones y emisiones verbales o no, de los seres humanos y para ello señala la necesidad de aprender a ver la realidad desde la perspectiva de otras personas y de otras culturas, es decir el desarrollar la capacidad de situarse en el lugar de otras personas, conocido como empatía; ya que ello permitirá conocer los motivos, las intenciones, las creencias de otras personas para comprender sus acciones.

Ello trae implícito el presupuesto gnoseológico y epistemológico de que el conocimiento de las ciencias del espíritu descansa en la inmediatez de la experiencia, de la vivencia y de su

---

<sup>107</sup> Véase por ejemplo Mardones y Ursúa (1991) o Von Wright (1979).



certeza, en ello encontramos una veta de la filosofía cartesiana y lo implícito que hay detrás de la reflexión sobre el ámbito del *cogito*; un estado de conciencia como es una vivencia propia es inmune al error, ya que su inmediatez e irreductibilidad conllevan a una certeza y por lo tanto es inmune al error; Dilthey nos señala: “La conciencia de una vivencia y su índole, su estar-presente-para-mí y lo que en ella me está presente son una sola cosa: La vivencia no se opone al que la capta como un objeto, sino que su existencia para mí es indiscernible de *lo que* en ella existe para mí.”. Citado en Moya Espí (1986:8).

Lo que se resaltaría entonces sería una distinción entre objetos y de acuerdo a Dilthey los procesos y estados psíquicos darán vida y significado al objeto de la historia —cuestión muy diferente a los objetos físicos— por lo que una objetivación histórica estará siempre constituida por estados de conciencia o vivencias.

Antes de continuar con el desarrollo de los fundamentos en los que están sustentadas las ciencias del espíritu y que en el pensamiento de Dilthey se da una transición entre sus supuestos psicológicos o más bien psicologistas --aunque no toda su reflexión esta basada en una psicología reduccionista-- a una perspectiva más amplia a través de la hermenéutica. Veamos algunas críticas a lo que se ha llamado su reduccionismo psicológico.

El centro de una crítica a los supuestos psicológicos diltheyanos gira alrededor de las limitaciones de la perspectiva cartesiana en las que se basa para fundamentar a las ciencias del espíritu, apelando a la inmediatez de la vivencia; ya que nos señala Moya Espí (1986:8-9) “Independientemente de que la experiencia inmediata de los estados psíquicos constituya o no conocimiento propiamente dicho, independientemente de que quepa o no hablar de certeza en relación con ellos, la experiencia en cuestión y su incorregibilidad se limitan, desde la lógica interna a esta perspectiva, a la primera persona. Cualquier avance hacia el conocimiento de los estados de conciencia de *otras* personas partiendo de esta base pierde *ipso facto* las supuestas ventajas epistemológicas que caracterizarían la experiencia en primera persona”.

Otra cuestión que es señalada, es que esa incorregibilidad de los enunciados en primera persona por parte de los sujetos en cuanto a sus propios estados de conciencia, no son suficientes o tienen la capacidad para suministrar la base para un conocimiento objetivo del propio sujeto que los formula.<sup>108</sup> Es más, la certeza e inmediatez de las vivencias en primera persona conducen finalmente al solipsismo.

A continuación nos parecería pertinente delinear sintéticamente lo que se podría llamar una primera etapa del pensamiento de Dilthey con respecto a sus esfuerzos por fundamentar a las ciencias del espíritu. Dicha etapa muchas veces es señalada como psicologista<sup>109</sup>; sin embargo creemos que la dimensión psicológica está presente en toda la obra fundadora de las ciencias del espíritu, aunque en ello estuvieron presentes elementos psicologistas, aunque creemos que esta primera etapa del pensamiento de Dilthey estaría mejor comprendida bajo un rubro que ha sido denominado como: *El concepto de vivencia desde la perspectiva cartesiana*, por ello puntualizaremos algunos aspectos clave de esta perspectiva inicial en el pensamiento de Dilthey.

## 1ª ETAPA DEL PENSAMIENTO DE DILTHEY. VIVENCIA BAJO LA PERSPECTIVA CARTESIANA.

- Dependencia del significado con respecto a los estados psíquicos de conciencia o de vivencias, que a su vez habla de una equivalencia entre esencia y apariencia.
- Partir del hecho de que la presencia y el contenido de la vivencia son una sola cosa.

---

<sup>108</sup> "Supongamos, en efecto, que estoy meditando acerca de mi vida, con el fin de conocer mi carácter o mi personalidad. Supongamos, además, que en el curso de esta meditación pienso que soy pesimista. El pensamiento en cuestión, como un estado de conciencia, está caracterizado por la coincidencia de esencia y apariencia: si estoy pensando que soy pesimista y afirmo que lo estoy pensando, no puedo equivocarme. Es indudablemente cierto que *pienso* que soy pesimista. Pero eso no decide la cuestión decisiva: si *realmente soy* o no pesimista". Moya Espí (1986:9).

<sup>109</sup> Inclusive muchas veces no es vista como una etapa y sólo se señala el reduccionismo psicológico de Dilthey sin reconocer cómo fue que superó ese psicologismo y la idea de empatía. Véase por ejemplo Mardones y Ursúa (1991).

- La afirmación de la inmediatez de los procesos psíquicos conscientes y por lo tanto la seguridad de la certeza por el hecho de la incorregibilidad de sus enunciados.<sup>110</sup>
- Partir de la idea de que los procesos y estados psíquicos dan vida y significado al objeto de la historia. (Calificado como una reducción).
- Conllevando lo anterior a una primera idea de comprensión (también reduccionista) que implicaría que la comprensión o el significado de una objetivación humana consistirá en revivir los estados psíquicos que se expresaron en ella.
- Partir del hecho de que ese proceso de revivencia con el fin de llegar a la comprensión, es parte del trabajo del científico social con el fin de alcanzar los procesos y estados psíquicos o internos que se expresan externamente, viéndolos como parte de y en analogía con los propios del investigador, es decir como parte de un proceso empático. Remitiéndonos a Dilthey encontraríamos el siguiente texto: “La revivencia de lo extraño sólo se hace posible remitiéndose a las vivencias de la propia persona”.

Antes de continuar delineando otros aspectos psicológicos en el trabajo de Dilthey creemos necesario anotar una serie de cuestiones que muestran una actitud antipsicologista en Dilthey y que lo llevan a superar las reducciones y problemáticas presentadas en su caracterización de lo que demarca el trabajo de las ciencias del espíritu y que lo llevará a la reflexión sobre los procesos interpretativos y el lugar de la hermenéutica en ello.

Una aproximación más amplia al desarrollo del pensamiento de Dilthey sobre su trabajo de fundamentar a las ciencias del espíritu y en particular sobre la centralidad de la vivencia, la podríamos bosquejar esquemáticamente de la siguiente manera:

---

<sup>110</sup> Véase el ejemplo en la nota 37.

**1ª ETAPA :** El concepto de vivencia desde la perspectiva cartesiana. En donde la presencia de la vivencia y el contenido de ésta son lo mismo. De la cuál hemos delineado sus problemáticas y características que están determinadas por el calificativo de psicologismo.

**2ª ETAPA :** El concepto de vivencia desde la perspectiva del significado. En donde la presencia de la vivencia y el contenido de ésta *no* son lo mismo. ( Y que supera a la 1ª).

Un reconocimiento básico que lo lleva a la superación de los problemas arriba señalados será que empieza a ver que el significado de las acciones humanas se va a caracterizar por su autonomía con respecto a los estados de conciencia o a los procesos psíquicos del sujeto; nos señala al respecto Moya Espí (1986:10) “Mi vida, mi acción, mi sentimiento, poseen un significado que sobrepasa los estados de conciencia que pudieron acompañarlos o aquellos que ahora se dan en mi reflexión. La certeza inmediata de que yo *creo* que el significado de mi acción fue tal o cual no es relevante para que éste sea el significado real de dicha acción”.

El significado de las palabras, los gestos y las acciones humanas se caracterizan entonces por su autonomía frente a los estados de conciencia o procesos psíquicos del sujeto, esa independencia del significado con respecto a los estados de conciencia, se plasman en sus objetivaciones de la vida humana.

Lo anterior conlleva a varias cuestiones, si el significado de mis acciones sobrepasa la inmediatez de mis vivencias, si el significado no se remite a la exclusividad de mi experiencia interna, sino que el significado tiene su propia autonomía, entonces esto nos llevará a reconocer que, detrás de esa autonomía del significado, tiene que ser acompañada por *un proceso de interpretación*<sup>111</sup> que posea sus propias exigencias autónomas con respecto a la inmediatez de los procesos psíquicos conscientes, y esto llevará a Dilthey a

---

<sup>111</sup> Es común que en textos sobre investigación cualitativa se señale la importancia del papel de la interpretación, sin embargo no siempre hay una precisión sobre el significado de ésta y desde que tradición se presenta su conceptualización. Véase por ejemplo Piña, Osorio (1997).

una reflexión sobre el papel de la hermenéutica como un método interpretativo que resuelva dicha problemática.

Lo que se puede concluir de estas aseveraciones es que lo que antes daba certeza como resultado de la incorregibilidad de la experiencia interna y vivencial del sujeto no es suficiente para la validez u objetividad de una interpretación y comprensión; y por lo tanto en la medida en que la comprensión del significado de las acciones humanas no descansa o tiene fundamento de su objetividad en la certeza inmediata del *cogito*, cuestión que lleva a reconocer el hecho de que no poseemos como dueños absolutos nuestras vivencias y nuestras expresiones vitales, sino que éstas poseen y adquieren significado independientemente de la conciencia que las acompañó.

Y ahora, como hemos visto la presencia y el contenido de la vivencia no son la misma cosa, en la perspectiva psicologista o cartesiana de la propuesta de Dilthey existía una pareja conceptual central y que destacaba a la *vivencia* y a la *comprensión*; sin embargo al incluir en sus reflexiones la autonomía del significado que está ligado a un proceso de objetivación, es decir en los objetos producidos por el sujeto, una carta, un poema, un ensayo, etc. Se señala que éstos pueden alcanzar dimensiones y recibir interpretaciones que no me están ni me estarán nunca presentes y en esto se supera la perspectiva de estados psíquicos conscientes.

Lo anterior significara que Dilthey introduzca un nuevo elemento para el proceso cognitivo que caracterizará a las ciencias del espíritu, y que Moya Espí (1986:11) señala diciendo lo siguiente: “La expresión, la objetividad de la vida alcanza ahora una autonomía específica frente a la conexión psíquica de su creador. Por ello Dilthey introduce, en la última etapa de su producción, *la expresión* como un tercer elemento que, junto con la vivencia y la comprensión...”. Ahora la comprensión deja de ser la revivencia de estados psíquicos y pasa a ser como resultado de la independencia del significado frente a los estados mentales que conlleva a entender a la comprensión como una aprehensión del significado de una expresión vital que va más allá del ámbito de los estados mentales o psíquicos del sujeto mismo. De esta forma tenemos como dirección tres tareas centrales dentro del trabajo de las

ciencias del espíritu que las distinguen de las ciencias de la naturaleza: **VIVENCIA, EXPRESIÓN y COMPRENSIÓN.** (Ver, Anexo, Ilustración # 6).

Otro aspecto a resaltar con relación a la conceptualización entre la relación entre las categorías de vivencia y significado, estaría relacionada con la concepción de experiencia que hay detrás del concepto de vivencia, ya que aquí experiencia no deberá de ser entendida como el “contenido” de un acto reflexivo consciente por parte del sujeto, sino más bien en ese acto; como experiencia se va a caracterizar una instancia pre-reflexiva que está presente como un acto que está ligado, en ese momento con el significado, pre-reflexivamente, pre-categorialmente, es la naturaleza misma en que el sujeto enfrenta la vida, será solamente después, que esa experiencia se convierte en objeto de reflexión. Aquí hay una clara separación entre él “pensar” o “reflexionar” y la vida misma.

Esta determinación del significado del concepto de vivencia como experiencia en Dilthey, será calificada como una aproximación que ni está marcada por el realismo, ni por el idealismo, sino será más bien una aproximación de carácter fenomenológico. Palmer (1969).

Esto anterior apunta a señalar una dimensión peculiar de la realidad humana como vida<sup>112</sup>, tiene una característica que podríamos calificar como elusiva, pero que definiría lo que se tendría que entender como *vida cotidiana*, y que sería una cuestión central en el desarrollo posterior del pensamiento fenomenológico en Husserl<sup>113</sup> y Heidegger, bajo el concepto de “*Lebenswelt*” o “*El mundo de la vida*” y el “*Dasein*” heideggeriano.

Y es aquí donde Dilthey consolida sus esfuerzos de delimitar metodológicamente un procedimiento específico de las ciencias del espíritu, en contraste con las ciencias de la naturaleza; en donde se visualizará a la hermenéutica como un método interpretativo de los

---

<sup>112</sup> Gadamer (1988:102) señala: “Una universalidad análoga revestirá la función epistemológica que posee el concepto de la vivencia en la fenomenología de Husserl. En la quinta investigación lógica (segundo capítulo) se distingue expresamente el concepto fenomenológico de vivencia de su concepto popular.”.

significados de las expresiones de vivencias u estados psíquicos, pero que no se centrará con exclusividad en el nexo psíquico, sino por sus relaciones en un contexto histórico-social, y por lo tanto "... la revivencia no se refiere tanto a los procesos psíquicos del creador como a la actualización de ese contexto histórico cuyas partes determinan recíprocamente su significado". Moya Espí (1986:12).

La llegada de Dilthey a esta denominada perspectiva del significado y que conllevó a la superación de su perspectiva cartesiana con tintes psicologistas, creemos, se debe a sus reflexiones estéticas sobre el concepto de arte y creación, desarrolladas en el romanticismo, ya que en ellas la presencia del concepto de *genio* le brindarán las posibilidades de realizar su idea de que el significado es independiente de los estados de conciencia, y ello es porque en el romanticismo la genialidad de una creación artística sólo puede ser comprendida no por intenciones conscientes, sino que en toda creación artística, hay para el creador una experiencia de ser poseído y dominado por una realidad que le sobrepasa y que por lo tanto no se puede reducir la comprensión de la obra, de creación a sus meros estados de conciencia. Dilthey entendió que esa realidad que sobrepasa al sujeto es precisamente el contexto sociocultural de su época.<sup>114</sup>

Hemos visto no solamente la complejidad del significado de vivencia y someramente el de comprensión junto al de revivencia, sino también como en Dilthey el significado de éstas categorías en el desarrollo de su pensamiento, de cómo éstas adquieren dimensiones diversas y hasta opuestas, ya que ahora desde la perspectiva del significado, por ejemplo, la comprensión, no es aprehender en el revivir los estados psíquicos a través del método introspectivo, sino que comprensión será ahora el aprehender el significado de una expresión vital y que "... sobrepasa el ambiente de los estados psíquicos de su creador y puede incluso —debe— rebasar el significado que tenía para él. Una expresión posee significado no por su referencia a un nexo psíquico, sino por su lugar en un contexto

---

<sup>113</sup> Para profundizar en esta problemática dentro de un marco de la realidad educativa es recomendable el apartado intitulado "*La construcción de la realidad humana en el horizonte de la vida cotidiana*", en: Mèlich, (1994).

<sup>114</sup> Al respecto, algunas reflexiones sobre esta cuestión la podemos encontrar en Gadamer (1988), o Moya Espí (1986).

histórico-social, por sus relaciones con otras objetivaciones vitales". Moya Espí (1986:11-12).

Antes de continuar con una aproximación al concepto de comprensión, deseamos anotar — entre paréntesis— que hemos observado en algunos textos sobre la investigación cualitativa (Piña, 1997; Taylor y Bogdan, 1996) algo común al tratar de definir la naturaleza y características operativas y metodológicas de la investigación cualitativa, en donde se señala que su interés cognitivo gira alrededor de la vivencia, la comprensión y la interpretación entre otras, pero que al hacerlo se simplifica su significado, por el hecho del descontextualizar el proceso y significado que han adquirido en un marco de la historia de las ideas, y que a su vez están insertas en un marco histórico-social que está demarcado, además, dentro de tradiciones específicas que han marcado el quehacer del trabajo investigativo en las ciencias humanas y sociales.<sup>115</sup>

Como hemos podido ver, en las reflexiones gnoseológicas de Dilthey para fundamentar el quehacer de las ciencias del espíritu, llega a través de un largo camino a una cuestión central para implementar una metodología propia de estas ciencias, y será precisamente el concepto de comprensión el que servirá para desarrollar tal encomienda; dicha metodología buscará ser apropiada para poder comprender las expresiones humanas o manifestaciones vitales.

---

<sup>115</sup> De nuevo aquí refutamos la tesis de Anderson (1991), en el sentido de su señalamiento de que toda reflexión filosófica y epistemológica no tiene sentido para el ejercicio de la misma práctica de investigación, cuando aquí hacemos evidente como de las reflexiones filosófico epistemológicas en Dilthey se derivan cuestiones centrales para el procedimiento metodológico y técnico.



***El concepto de comprensión en Dilthey: entre reflexiones psicológicas y la propuesta de la hermenéutica.***

El concepto de comprensión, y su labor de fundamentación y de implementación adecuada para las ciencias del espíritu, tendrá --desde nuestro punto de vista-- dos vetas: una será el fundamento psicológico que orientará esa aprehensión; y la otra, la hermenéutica que orientará el proceso mismo de interpretación, como proceso metódico cognitivo. Por ello, para adentrarnos en el significado del concepto de comprensión, delinearemos algunas cuestiones de carácter psicológico en Dilthey, para luego abordar aquellas de carácter hermenéutico.

El concepto de comprensión que Dilthey va desarrollando tiene implícita la necesidad de una preconcepción de la dimensión psicológica del hombre que posibilitará como fundamento otorgar las bases en que el método de las ciencias del espíritu deben descansar, ya que la comprensión representa el instrumento para captar la realidad humana y por ello desarrolla una psicología descriptiva<sup>116</sup> como fundamento gnoseológico. La comprensión en la hermenéutica de Dilthey prefigura o es concebida como un modo de conocimiento frente al explicar y por ello la establece como un método, pero a su vez perfila la idea de que es un modo fundamental del ser humano.<sup>117</sup>

En esa realidad psíquica --de acuerdo a Dilthey-- entran en juego tres actitudes típicas que serán: la intelectual, que implica el representar, la captación de objetos; la afectiva que está relacionada con el sentir y los valores; y la volitiva<sup>118</sup>, que está ligada con el obrar, el querer.

A estas actitudes psíquicas les corresponde también tres estados de conciencia que se expresan contantemente en gestos, ademanes y palabras que a su vez tienen su objetividad en instituciones y que a su vez producen tres tipos de enunciados, el conjunto de ellas

---

<sup>116</sup> Véase la obra de Dilthey, (1894). *Ideas para una Psicología descriptiva y analítica*.

<sup>117</sup> Aunque será posteriormente con Heidegger que se desarrolle esta idea que conformará lo que se denomina la ontologización de la hermenéutica.

<sup>118</sup> Para rastrear el significado del concepto de lo volitivo véase White, (1976).

conjugan lo que Dilthey denominó como una conexión estructural psíquica, veamos cómo quedan expresadas:

- A) **El Conocer.** Produce enunciados sobre la realidad, ya sea en la forma de juicios o predicados sobre la realidad. Consiste en la captación de objetos y es el representar. Su dimensión es intelectual.
- B) **El Sentir.** Que produce enunciados alrededor de los valores. Su dimensión es afectiva.
- C) **El Obrar.** Que produce enunciados que giran alrededor de los fines. Su dimensión es volitiva.

Paralelamente a esta conceptualización tendríamos la presencia de varias manifestaciones de la vida (*Lebensausserungen*) como expresiones que no son una mera realidad personal ya que hay una conexión histórica, pero tendríamos entonces los siguientes tipos de expresiones: 1.- Las Ideas (que se dan en el conocer) que incluyen como hemos señalado conceptos, juicios y formas más amplias de pensamiento como las teorías o la filosofía. 2.- Acciones (que son resultado del obrar) y que están ligadas con el desarrollo de fines. 3.- Las expresiones vitales (*Erlebnisausdrücke*) (que forman parte del sentir) y que se relacionan con las expresiones espontáneas de la vida interior de los individuos, tales como las exclamaciones y los gestos.

Lo anterior es lo que Dilthey llama *conexión estructural psíquica* y en ello resalta que “Para la mera representación el mundo exterior no es más que un fenómeno, mientras que para nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se nos da, al mismo tiempo que nuestro yo y con tanta seguridad como éste, la realidad exterior... por lo tanto, se nos da como vida y no como mera representación.” Dilthey (1944,b:6), esto anterior evidencia que Dilthey abandona el camino trascendental que consistiría en la deducción a partir del sujeto, de las condiciones *a priori* de la realidad y con ello presupuestos de la filosofía idealista, su camino estribará en una búsqueda basada empíricamente, en la realidad dada de la vivencia, en la correlación de yo y mundo, la unidad del espíritu. Ímaz (1944).

En esta correlación del yo y el mundo se establece una pareja conceptual entre lo “*externo*” y lo “*interno*” y que “Designan la relación que existe, en la «comprensión», entre la manifestación sensible exterior de la vida y lo que la produjo, lo que se manifestó en ella. Sólo allí donde existe comprensión se da esta relación de lo externo con lo interno...”. Dilthey (1944,a:104).

Para Dilthey el individuo es un punto de cruce de numerosos nexos en los que se desenvuelve la vida, en estos nexos efectivos se encuentran *el significado, el valor y el fin* (Ver Anexo, Ilustración # 7) que tienen su base en la vida y la experiencia como vivencia y por ello hay que recurrir a la revivencia, es decir, a su comprensión, entendiéndola como “... aquel tipo de esclarecimiento que marcha de una manifestación sensible de la vida a la interioridad que la provoca.” Ímaz (1944:XXII), con ello Dilthey afirmará que el método de las ciencias del espíritu será exclusivamente el de la comprensión, método denominado como hermenéutico (Ver Anexo, Ilustración # 8), con ello también podríamos afirmar que la hermenéutica de Dilthey está sustentada en una filosofía de la vida y que se diferenciará de otras hermenéuticas que le precedieron.

Si revivencia es comprensión y ésta es un método de las ciencias del espíritu, ella implica un proceso interpretativo, ¿cómo entiende esto Dilthey?. Recurramos a un pasaje que ilustra su concepción:

¡Con qué claridad vemos en el revivir de lo extraño y lo pasado que la comprensión descansa en una especial genialidad personal; Pero como constituye una tarea importante y duradera como fundamento de una conciencia histórica, esta genialidad personal se convierte en técnica y esta técnica se desarrolla con el desenvolvimiento de la conciencia histórica. Se halla vinculada al hecho de que la comprensión tiene por delante manifestaciones de vida fijadas en perennidad, de suerte que puede volver de continuo a ellas. Denominamos “interpretación” a la comprensión técnica de manifestaciones de vida permanentemente fijadas. Como la vida espiritual encuentra sólo en el lenguaje su expresión perfecta, exhaustiva y que, por lo tanto, hace posible una captación perfecta, así también la interpretación se completa con la de los vestigios de existencia humana que se contienen en las obras

escritas. Este arte constituye la base de la filología. Y la disciplina correspondiente se llama *hermenéutica*. Dilthey (1944,a:241).

Con lo anterior podríamos resaltar que –para Dilthey– los motivos del autor de una obra o de una acción, están permeados por su conocimiento, su sentir y su obrar y éstos serán motivos vivenciales de origen psicológico, es decir, tienen su gestación en su naturaleza individual y particular que es la que mueve y da sentido a sus manifestaciones y /o expresiones concretas en el mundo. Pero además concibe que estas motivaciones individuales y particulares de prestancia psicológica no son del todo conscientes por parte del mismo sujeto, es decir, su origen no es del todo transparente.<sup>119</sup>

Hasta aquí podríamos señalar otras de las distinciones que Dilthey desarrolla entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu y que serían en el primer caso como se establecen *nexos causales*, mientras que en las segundas se establecen *nexos psíquicos vivenciales* y es en éstos últimos que Dilthey apela a la idea de estructura para destacar con ello el carácter vivido de los nexos psicológicos con respecto a los nexos causales del acontecer natural; al respecto Gadamer resalta que “ lo que caracteriza lógicamente a esta estructura consistía en la referencia a un todo de relaciones que no reposa sobre la sucesión temporal del haberse producido, sino sobre relaciones internas.”. (1988:282).

La conceptualización que hay bajo esta teoría de la estructura la podemos entender junto con Gadamer como que constituye su unidad desde su propio centro, es decir, que un nexo estructural se comprende desde un centro que responde a un viejo postulado de la hermenéutica y a su vez de la exigencia del pensamiento histórico de comprender cada época desde sí misma y no de medirla con el patrón de un presente extraño a ella; es decir “Cada parte expresa algo del todo de la vida, tiene por lo tanto una significación para el todo del mismo modo que su propio significado está determinado desde este todo. Es el viejo principio hermenéutico de la interpretación de los textos que vale también para el nexo de la vida porque en él se presupone de un modo análogo la unidad de un significado

---

<sup>119</sup> Ello como concepción proviene de la teoría del genio en la concepción estético romántica que abre una problemática que sólo posteriormente será abordada con profundidad por la teoría psicoanalítica.

que se expresa en todas sus partes". Gadamer (1988:283), ello atina a lo que se ha denominado como "*El círculo hermenéutico*" presente en la hermenéutica romántica que se irá develando en el progreso de lo que aquí exponemos.

Bosquejando esa estructura como totalidad, podríamos presentar lo siguiente:

- ◆ **Experiencia del individuo:** Como historicidad interna del sujeto que tiene su punto de referencia en el recuerdo y la revivencia y de ella surge el *significado* como expresión de la vida misma, es decir, la vivencia concreta, perfilándose lo que hemos denominado una *perspectiva inmanente* y que se opone desde sus raíces románticas con la *perspectiva intelectualista* de la ilustración.
- ◆ **Experiencia histórica:** Percibe el significado como una totalidad o estructura ligada como totalidad, es decir el mundo de la historia como producido por el hombre como humanidad, destacándose así lo cultural conformado como normas y cánones que están presentes en una tradición.

Bajo esta perspectiva de una concepción de estructura o totalidad, la tarea hermenéutica de comprender resulta inagotable. Pero además toda interpretación que pretenda ser verdaderamente comprensiva deberá de estar enraizada en reglas y cánones que están estructurados en una tradición de una época histórica, de una cultura histórica, sentándose así un principio metodológico.

Aquí llegamos a un lugar donde surgen interrogantes sobre el mismo concepto de hermenéutica en un desarrollo y contexto histórico que el mismo Dilthey no desconoció, sino más bien previó, ya que fue uno de los primeros en preocuparse por la génesis e historia de la hermenéutica; al desarrollar esto creemos que nos permitirá una mayor conceptualización de la hermenéutica como una tradición alemana que nos posibilitará una mayor comprensión de sus intenciones y problemáticas que culminan con una propuesta específica para una propuesta metodológica de las ciencias del espíritu en Dilthey, y correlativamente para comprender una perspectiva que permea una tradición de

investigación cualitativa que se ha desarrollado muy incipientemente en la investigación educativa.<sup>120</sup>

De hecho ya varios de los elementos de la hermenéutica que hemos señalado y que Dilthey retoma y enriquece muestran varias cuestiones de lo que aquí llamaremos *hermenéutica romántica*; sin embargo Dilthey describe y polemiza con lo que se denominaría la *prehistoria de la hermenéutica romántica* y de la que a continuación haremos un breve bosquejo.

Una distinción central entre esa prehistoria de la hermenéutica romántica y la propuesta hermenéutica que procederá con Schleiermacher<sup>121</sup> y luego en Dilthey será que se buscará una dimensión universal y científica de la hermenéutica. Veremos que se distinguen dos vertientes en esa etapa “prehistórica” de la hermenéutica:

- ♦ **TEOLÓGICA**, que dará lugar a una hermenéutica bíblica, que tendrá como centro la autodefensa de la comprensión reformista de la Biblia y por lo tanto su objeto serán los:

#### **ESCRITOS SAGRADOS:**

Bajo el precepto de que los textos deben de ser comprendidos desde sí mismos. El teólogo cristiano buscaba la correcta proclamación del evangelio. Hermenéutica teológica que se basa en la unidad de contenido de la tradición, aplica y no busca, ya que está determinada por el contenido de lo que se trata de comprender.

---

<sup>120</sup> Sin desconocer que posteriormente a Dilthey se han desarrollado otras concepciones de hermenéutica que no están enmarcadas dentro de una cuestión metodológica; como sería después con Gadamer, Heidegger y la ontologización de la hermenéutica o Habermas y Apel, dimensionando la perspectiva dialógica de la función hermenéutica entre otros. Lo que desarrollamos está dentro de un marco de historia de las ideas hasta Dilthey, pero que presenta un panorama inaugural para posteriores desarrollos sobre la hermenéutica.

<sup>121</sup> En cuanto a historia de la hermenéutica tenemos: “El concepto y la cuestión de la hermenéutica surgen por primera vez en un contexto de problemática filosófica en Friedrich Schleiermacher. Este toma la palabra del uso lingüístico teológico, pero sitúa el problema bíblico-hermenéutico de la comprensión e interpretación correctas de la Sagrada Escritura en el horizonte más amplio de la comprensión histórica y literaria (más tarde se dirá comprensión propia de las ciencias del espíritu) que él intenta dilucidar filosóficamente.” Coreth, E. (1998:296)

- ♦ **FILOLÓGICA**, que dará lugar a una hermenéutica filológica que se fijará como instrumental para los intentos *humanísticos* de redescubrir la literatura clásica, y por lo tanto su objeto será los:

#### ESCRITOS PROFANOS:

Bajo el precepto de la liberación de la hermenéutica con respecto al dogma, y en su lugar aparece la idea de comprender desde el contexto del conjunto.

Una primera distinción que podríamos resaltar es que sobre todo en la hermenéutica teológica lo que predominará es la intención de una unidad dogmática del canon en oposición con Dilthey que buscará la restauración histórica del nexo vital, como momentos individuales e históricos; pero hasta antes de ello, no existía una hermenéutica bajo principios universales, lo que había eran hermenéuticas o lo que podríamos denominar como una regionalización de las hermenéuticas en donde prevalecía un principio dogmático en contraste de un principio universal y científico.

Lo que se da en Schleiermacher y la propuesta Diltheyana es un *giro hermenéutico* que tiene sus raíces en la hermenéutica filológica y que busca superar el servicio de la hermenéutica a una tarea dogmática, sino más bien ponerse al servicio de un órgano histórico, Dilthey toma conscientemente la hermenéutica romántica y la aplica hasta hacer de ella una metodología histórica, más aún, una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu.

En Schleiermacher tenemos que “la comprensión se ha convertido en una tarea en un sentido nuevo, y que con ello lo adquiere también la reflexión técnica. Ésta ya no es una preceptiva al servicio de la praxis del filólogo o del teólogo. Es verdad que el propio Schleiermacher acaba dando a su hermenéutica el nombre de preceptiva (*Kunstlehre*), pero lo hace con un sentido sistemático completamente distinto. Lo que él intenta es fundamentar teóricamente el procedimiento que comparten teólogos y filólogos, remontándose, más allá de la intención de unos y otros. A una relación más originaria de la comprensión de las ideas.”. Gadamer (1988:231).

Como hemos visto, la propuesta diltheyana de fundamentación de las ciencias del espíritu estará orientada por la comprensión, que a su vez adquiere una dimensión metodológica que tiene en su origen un motivo *estético hermenéutico* que se orienta a la comprensión de la verdad en el arte, orientada por una teoría de la creación a través del concepto de *genio*, de ahí se gesta una *hermenéutica romántica*<sup>122</sup>, Dilthey aplica ésta hasta hacer de ella una metodología histórica para su propuesta de ciencias humanas; en donde ésta hermenéutica tenía como trasfondo una metafísica panteísta<sup>123</sup> de la individualidad y que Dilthey la regenera ante esa cuestión de la individualidad<sup>124</sup> y en consecuencia le da a lo particular una dimensión ligada con la expresión, que tiene como fondo una vivencia que a su vez tiene un nexo productivo con lo histórico.

Otro tema que encontramos en la determinación del pensamiento diltheyano con respecto al romanticismo y que hemos visto anteriormente, sería el tema de la *escisión del sujeto moderno* o lo que en otra parte hemos denominado *conciencia desdichada* que está caracterizada románticamente en el reconocimiento de una extrañeza de sí mismo, de una extrañeza entre espíritu y mundo, y que llevará a los románticos a una aventura estética que buscará —en su caso— una comprensión en forma de diálogo interno y expresable vía del arte para un encuentro comprensivo que dé a luz la naturaleza de esa escisión entre mundo e individuo; mientras que en Dilthey se superara esa dimensión solipsista y la llevará a una propuesta de método comprensivo para el entendimiento de una totalidad temporal e histórica.<sup>125</sup>

Traemos a cuestión una sensibilidad histórica como el romanticismo en donde —entre otras— surgen temas problemáticos como los de escisión y extrañeza por que pensamos que

---

<sup>122</sup> Otra "vena comunicante" presente en el romanticismo y la hermenéutica sería la temática de la finitud y el ideal de encontrar su presencia a través de la expresión artística y de la comprensión como anhelo romántico idealista.

<sup>123</sup> Panteísmo. Doctrina que sostiene que todo está, o existe, en Dios. El término fue creado por Karl Christian Krause, filósofo panteísta que recurrió a diversos neologismos para precisar sus ideas: el de «panteísmo» lo aplicaba a un sistema intermedio entre el panteísmo y el teísmo.

<sup>124</sup> Aquí habría que explorar diversas perspectivas que dan a lugar a lo que se podrían llamar teorías de la individualidad, que serían centrales para delimitar aspectos metodológicos y técnicos en la investigación cualitativa.

<sup>125</sup> En ese sentido encontramos en Dilthey una ambivalencia entre el romanticismo y su perspectiva de una filosofía de la experiencia de corte inmanente.



tienen un hilo conductor aparentemente invisible que lleva a cuestiones más específicas sobre la hermenéutica que giran sobre otros temas que orientan el mismo núcleo que la mueve y que serían los temas de *incomprensión* y *malentendido* que pasarán a ser elementos problemáticos que otorgarán su dimensión universal a la hermenéutica, por ello a continuación procederemos a delimitar esta nueva situación en los aportes de Schleiermacher y Dilthey.

Una situación que se percibe en hermenéuticas como las teológicas, es que orientan su interpretación bajo un canon dogmático y de ello lo que se llega a cuestionar es que, a fin de cuentas, toda hermenéutica que se interroga, vía la interpretación, tiene que estar ligada con el concepto de verdad, por ello Gadamer nos señala "... siempre que alguien se esfuerza por comprender —por ejemplo, respecto a la sagrada escritura o respecto a los clásicos— está operando indirectamente una referencia a la verdad que se oculta en el texto y que debe llegar a la luz. Lo que se trata de comprender es en realidad la idea no como momento vital, sino como una verdad. Este es el motivo por el que la hermenéutica posee una función auxiliar y se integra en la investigación de las cosas.". (1988:239).

Pero la cuestión de la verdad no puede estar sujeta a un dogma, sino a una dimensión que tenga un referente de prestancia universal. Y serán precisamente los temas de extrañeza ligados a la incomprensibilidad, y junto con la incomprensión, el malentendido e inclusive la distorsión lo que orientará teóricamente lo que se denominará como hermenéutica universal. Por ello ahondemos en estos temas demarcados muy particularmente por Schleiermacher.

Ante temáticas como la extrañeza, la incomprensión, el malentendido, es que surgirá el problema de su centralidad como carácter universal, y esto estará ligado con lo denominado como el "giro hermenéutico", es por ello la hermenéutica hilará su conceptualización sobre la tarea del comprender como un principio que girará alrededor del entenderse humano; como una relación de entenderse unos con otros y con ello nacerá un ideal dialógico, ya que ello significará siempre un acuerdo —no como dogma, sino como construcción que lleva a

la verdad— y eso, como ideal, tendrá como interrogante: ¿Cómo ha llegado el otro a su opinión?

Bajo esta perspectiva, la hermenéutica percibirá a la *incomprensión* como una dimensión técnica, que busca superar la extrañeza de lo no propio, de lo desconocido; “En un sentido nuevo y universal, la extrañeza está dada indisolublemente con la individualidad del tú... El arte de comprender es honrado con una atención teórica de principio y con cultivo universal.”, Gadamer (1988:232) mientras que la *distorsión* característica de una posición dogmática gira en el referirse conjuntamente a las mismas cosas que están dentro de un canon.

Con ello se puede afianzar que dentro de la variedad de nuestras acciones humanas, entre ellas, una de las más características, la comunicación interpersonal, surgiría una interrogante central desde la hermenéutica: ¿Cómo podemos comprendernos ampliamente si no hemos vivenciado o experimentado las influencias que dieron forma a las vivencias del otro?

Debido a estas cuestiones, se podría llegar a la conclusión de que la *incomprensión* y el *malentendido* es el proceso básico y universal de toda relación interpersonal, lo cual requerirá que en toda comprensión hermenéutica deba de estar un proceso dialógico. Concluyendo que el malentendido tiene una dimensión universal en la hermenéutica, y con ello para Dilthey surge la necesidad de un método para la comprensión.

De esta manera Schleiermacher introduce una nueva concepción de la práctica hermenéutica, de acuerdo al sentido estricto de que toda teoría hermenéutica deberá de proseguir la máxima de que lo que procede naturalmente es el malentendido y por lo tanto tiene que estar en la base de toda interpretación, y por lo tanto ese será el arte metódico del entendimiento. Grondin (1995).

Aunque en una manera más precisa para Schleiermacher el malentendido podría definirse como: “La consecuencia del apresuramiento o del prejuicio. La primera es un momento

aislado. La última es una equivocación más profunda, es una preferencia unilateral que se cierra a un círculo de ideas cercanas al individuo y a su vez el rechazo a lo que está fuera y de esta forma uno explica desde adentro o afuera, pero que no está en el autor".<sup>126</sup> Schleiermacher (1998:23), de esta manera se podría entender a la hermenéutica como el arte de la superación del malentendido.

Con lo anterior consideramos que llegamos a delimitación de un bosquejo del significado histórico de la hermenéutica y la conceptualización de lo que Dilthey hace de ella. Para concluir podríamos junto con San Martín (1988) cerrar con algunas características principales de la hermenéutica, y que serían:

- ◆ La Hermenéutica, tal como nos ha sido legada, implica de que siempre está presente una ruptura de la comunicación, y por ello nos enfrentaremos como una comunidad que se enfrenta a textos o acciones que se nos han alejado o que no entendemos, por que están dados en un tiempo lejano o que se nos escapa. Por ello la hermenéutica tiene una función que se dirige a un saber que se pregunta por el cómo actuar dentro de un marco que no posee una univocidad operativa, es decir en dominios no técnicos.
- ◆ La hermenéutica, por ello se refiere fundamentalmente a *relaciones sociales* y que a su vez están reguladas por la tradición, como totalidad histórica y cultural. Y en ello tendríamos que resaltar que la hermenéutica está cruzada por un *compromiso práctico*.
- ◆ La hermenéutica se basa en la comprensión, lo cual quiere decir que ésta opera bajo lo único que poseemos como posibilidad, y que es la interpretación, entendiendo a esta como la proyección de un presentido. Es decir, la hermenéutica se enraza en la autoreferencia a nuestra propia vida como una estructura de significado, y de esta forma el vivir abiertos al significado es la condición misma de la hermenéutica.

---

<sup>126</sup> "Misunderstanding is either a consequence of hastiness or is prejudice. The former is an isolated moment. The latter is a mistake which lies deeper. It is the one-sided preference for what is close to the individual's circle of ideas and the rejection of what lies outside it. In this way one explains in or explains out what is not present in the author". Traducción nuestra.

Con lo anterior llegamos, no a una puerta del desarrollo de la historia de las ideas, sino a una ventana que nos presenta un horizonte de posibilidades que proyectan perspectivas que enriquecen lo antes expuesto, pero que tienen su génesis y origen en lo que fueron los aportes de las ciencias del espíritu en Dilthey, y que nuestra intención ha sido exponer para repensar una tradición que aunque viva, a veces pareciera olvidada o distorsionada a pesar de sus aporías, o desvanecida por los impulsos de una contemporaneidad que ya no anhela más que lo inmediato de una práctica de investigación bajo una lógica técnica y metodológica que encuentra su sentido en el quehacer mismo de un simple procedimiento repetitivo que lleva a una certeza verificativa lógica, pero autocomplaciente.

## CONCLUSIONES

### SOBRE LAS INTENCIONES Y OBJETIVOS.

Inicialmente deseamos recordar algunos de nuestros objetivos e intenciones, mismos que se orientaron hacia el análisis de un horizonte histórico, una tradición de pensamiento y de polemizar ante ciertas concepciones sobre la investigación cualitativa en educación, creemos que hasta este punto logramos desarrollar tales objetivos de tal manera que dieran a luz una serie de cuestiones que inviten a la reflexión y que enriquezcan las prácticas de investigación en el campo de la educación.

- El núcleo analítico de nuestro trabajo fue indagar dónde se sentaron inicialmente las bases o cimientos de tradiciones que se reflejan ahora en la investigación en educación, por lo que el interés se ubicó en la génesis y desarrollo de los fundamentos dentro de un arco histórico que da su inicio ante la polémica entre lo que se conoce ahora como “Ciencias del Espíritu” (Geisteswissenschaften) versus “Ciencias de la Naturaleza” (Naturwissenschaften).
- Partimos de la idea de que en la actualidad lo que es conocido como *investigación cualitativa* es resultado de un proceso histórico de la constitución --tal como hoy entendemos-- de las auténticas ciencias sociales y humanas entendidas desde un debate de la tradición alemana, y que a nuestra forma de ver son resultado de lo que llamaríamos una tradición que fue fundada a partir de un debate que se generó sobre las ciencias en la Alemania del siglo XIX y principios del XX.
- Fundamentar una estrategia argumentativa que se remite a ampliar su reflexión sobre el quehacer científico en las ciencias sociales y humanas dentro de un marco del “**contexto de descubrimiento**” que buscaría *contemplar el sentido mismo del acto de conocimiento en el marco de la cultura histórica y sociológica de donde surgió*, en contraste con aquellos que se ubican en una perspectiva que sólo considera una

discusión en el marco de un “**contexto de justificación**” que *contempla el privilegio de una lógica de la validez, en cuanto a la objetividad y confiabilidad del procedimiento.*

## PRESUPUESTOS QUE ORIENTARON ESTE TRABAJO Y LA CONCEPCIÓN DE EDUCACIÓN SUBYACENTE.

Un primer señalamiento conclusivo con respecto a la *acción educativa* y la *acción de investigación* en educación, sería el destacar la finalidad común entre ellas y que señalamos bajo los temas de formación, conformación de la subjetividad y antropogénesis. Con ello deseamos resaltar que la investigación cualitativa en educación, desde una perspectiva teleológica tiene una finalidad de carácter antropológica que centra sus interrogantes sobre la conformación histórica y concreta de la condición de ser hombre y que como tal es siempre posibilidad, a partir de educación, a partir de formación.

Si la forma del *anthropos* es a partir de educación y es a su vez historicidad concreta, la investigación cualitativa en educación tendría una doble tarea: a) La indagación sobre el horizonte histórico en donde se ha desarrollado una conformación particular de ese *anthropos* --configuración específica de una subjetividad—en una doble dimensión, una bajo la perspectiva de una totalidad espacio-temporal y la otra bajo la particularidad de la experiencia vivencial de los sujetos en cuestión; b) La indagación en nuestro presente, de nuestra contemporaneidad que no sin más tiene conexiones con nuestro pasado, sin olvidar que entre lo acontecido y nuestro continuo acontecer, entran en juego consonancias y disonancias para un proyecto, para una posibilidad de ser hombres a base de educación, a base de formación.

Ante esta problemática y finalidad de la investigación en educación, cualquier reflexión o preocupación dirigida a las cuestiones prácticas de su ejercicio tendrá --como hemos intentado demostrar-- que estar mediada por la cuestión esencial de sus fundamentos y sus raíces intelectuales que proceden de una tradición histórica que tiene sus “*guardianes*” que funcionan como generadores y transmisores de ese saber y que a su vez serían considerados como clásicos.

Lo que aquí nosotros postulamos es una proposición práctica de una tarea histórica que es la formación y que creemos se puede encaminar a través de la investigación en educación y del uso de sus productos cognitivos comprensivos. Y si ello es así, tendrá que centrar su interés --hermenéutico comprensivo-- en la producción de conocimiento que propicie una dialéctica entre teoría y práctica, en otros términos, que posibilite el enriquecimiento de la teoría pedagógica y de la práctica educativa.

Ante lo anterior tan sólo recordamos algunas cuestiones que refuerzan lo arriba dicho. Dilthey denominó a las "*Ciencias del Espíritu*", entendiéndolas precisamente como "*Ciencias formativas*"<sup>127</sup>, y en ese sentido enfatizamos que el fin de la investigación cualitativa está ligado a estas denominadas "*Ciencias formativas*", que buscan una *comprensión de la realidad humana* para trascender en la práctica, vía la formación, lo que posibilitará una autocomprensión hermenéutica para nuestra superación y perfeccionamiento.

En ese sentido también compartimos con Gadamer el aserto de que las Ciencias del Espíritu están más cercanas a la idea de formación que al ideal metodológico que orienta a la ciencia moderna. Y con ello se podría decir que en el afán de comprensión que hay como finalidad en las Ciencias del Espíritu, de esa comprensión, se abre la posibilidad de nuestro trascender, porque ello posibilita nuestra formación como algo constitutivo del ser humano.

#### LA PROPUESTA DE DILTHEY: UN NUEVO HORIZONTE PARA LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS.

La conclusión de este trabajo nos lleva a la presentación de un panorama con respecto a la propuesta desarrollada por Dilthey, en consecuencia es pertinente anotar que dicho

---

<sup>127</sup> Entendiendo a las "*Ciencias formativas*" como disciplinas para hacer que el hombre sea aquello que debe hacer y que debe ser y *formación* como problema que está muy ligado a la preocupación hermenéutica por la comprensión, formación es entonces ganar un sentido de sí mismo.

panorama, más que concluir se caracterizará por una apertura de horizontes para aquellas disciplinas consideradas dentro de las Ciencias del Espíritu<sup>128</sup>

Si tuviéramos que develar uno de los elementos centrales en el pensamiento de Dilthey y que éste a su vez fuera de tal magnitud en cuanto a su aporte para las ciencias sociales y humanas, pensamos que tendría que ser lo que llamaríamos el “*giro hermenéutico*” que se dio para el pensamiento filosófico-social que le siguió. Tal afirmación la sustentamos ante el hecho de que a partir de ese momento, todas las disciplinas pertenecientes a las Ciencias del Espíritu --y que se ubican bajo el interés de comprensión-- se ubicarán bajo lo que hoy día es plenamente reconocido como “perspectiva interpretativa.

Este *giro hermenéutico*, como consecuencia de los aportes y reflexiones de Dilthey, va a tomar caminos y desarrollos diversos, de los cuales creemos que dos serían los centrales. Primero, el desarrollo dentro de la filosofía del pensamiento hermenéutico, y en segundo lugar, la influencia de la perspectiva interpretativa-hermenéutica en las diversas disciplinas sociales y humanas hasta nuestros días. A continuación quisiéramos presentar brevemente ese panorama, ya que en su devenir permite no solamente percibir cierta constitución de la filosofía contemporánea y de las búsquedas y encuentros de diversas disciplinas sociales y humanas que inspiran y alimentan el mismo quehacer de la investigación en educación.

Como hemos señalado con Dilthey se consolida el llamado “*giro hermenéutico*” por el cual toda disciplina humana o social en su proceso cognitivo comprensivo girará alrededor de un fin interpretativo cuyo fundamento y justificación radicará en la “necesidad psicológica” (individual y colectiva) de una integración comprensiva en un corpus de verdades y creencias que conforman la tradición cultural, y que se presentará como una tarea metodológica y técnica y con ello se dibuja la *hermenéutica clásica*.

---

<sup>128</sup> Aunque en la actualidad dicho término esté prácticamente en desuso.



## EL DESARROLLO DE LA HERMENÉUTICA Y LA FILOSOFÍA EN UNA PERSPECTIVA MODERNA Y POSMODERNA.

La *hermenéutica clásica* o *hermenútica de las ciencias humanas* es planteada desde la historicidad, como una exploración de la realidad histórica del ser humano y que a su vez trata de dar cuenta de la posibilidad de comprender su sentido. Esa historicidad como vimos, es entendida como **Experiencia del individuo**, como historicidad interna del sujeto que tiene su punto de referencia en el recuerdo y la revivencia y de ella surge el *significado* como expresión de la vida misma, es decir, la vivencia concreta, perfilándose lo que hemos denominado una *perspectiva inmanente*, así también la **Experiencia histórica** que percibe el significado como una totalidad o estructura ligada como totalidad, es decir el mundo de la historia como producido por el hombre como humanidad, destacándose así lo cultural conformado como normas y cánones que están presentes en una tradición.

Dicha perspectiva clásica de la hermenéutica y que fue la que presentamos en este trabajo quedaría ubicada dentro del ideales del proyecto de la modernidad, pero más adelante como veremos a continuación surge la hermenéutica bajo un nuevo giro que será ontológico y en consecuencia lingüístico bajo el pensamiento posmoderno. No obstante tocar esta temática bajo su propia complejidad nos impide tratarla con justeza, pero delineamos algunas cuestiones ya que creemos que tanto el pensamiento posmoderno y la neo-hermenéutica como una expresión de esa sensibilidad llegan a trastocar la misma práctica de la investigación cualitativa en las ciencias sociales y humanas, trastoque que pone en cuestión los cimientos del mismo proyecto de la modernidad y que en consecuencia no se puede simplemente “voltar la mirada”.

En vistas al problema hermenéutico ya preparado por Dilthey y por la fenomenología de Husserl que buscará sustituir la perspectiva de la historicidad por un nuevo enfoque que tome como punto de partida el lenguaje y la lingüisticidad del ser humano<sup>129</sup>, y que será

---

<sup>129</sup> De acuerdo a Lanceros (1998:47) “No se trata aquí de un reduccionismo que elevaría la proposición *todo es lenguaje* a categoría metafísica; se trata, sin embargo, de consolidar la afirmación de que todo se da en un lenguaje ontológicamente cualificado, a la vez creado y creído, lenguaje que articula y constituye el sentido y se manifiesta como *cultura* en la cual se pueden especificar hechos, objetos, acontecimientos y establecer las necesarias relaciones.”

realizado por Martin Heidegger, ya no se tratará sólo de una comprensión psicológica del otro y de sus exteriorizaciones de vida, la comprensión en su lugar será una comprensión más originaria que será dada por el mismo “*ser de la existencia*”.

En el trabajo de Heidegger la interpretación no será vista como un modo de conocimiento, sino como el modo de ser, y por ello se podría hablar de una “*hermenéutica del ser-ahí*”. Y se ha señalado que de la analítica existencial heideggeriana se fundamenta “*el ser-ahí*”, como “*ser-en-el-mundo*” y como una totalidad hermenéutica; ligadas a estas situaciones está la noción de “*ser -para-la-muerte*”<sup>130</sup> y que vendrá a dar respuesta a la pregunta por la fundamentación de esta constitución hermenéutica del “*ser-ahí*”.

Bajo el impulso de Heidegger será Gadamer el fundador de la *neo-hermenéutica* o de lo que también se califica como la ontologización de la hermenéutica, y será principalmente en su obra *Verdad y método* 1960 en donde lleva a cabo una reivindicación de la pretensión de verdad y de la fundamentalidad de aquellas formas de experiencia, como la estética, la ética y la lingüística<sup>131</sup>.

## HERMENÉUTICA, PERSPECTIVA INTERPRETATIVA Y LAS DISCIPLINAS EN LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES.

La influencia del pensamiento de Dilthey y de la perspectiva interpretativo-hermenéutica aparece en las diversas disciplinas de las ciencias sociales; veamos por ejemplo en la

---

<sup>130</sup> La constitución hermenéutica del hombre, su modo de ser interpretativo, se ofrece así, como una consecuencia de su radical finitud, de su condición permanente amenazada por la muerte, por la nada. La interpretación resulta ser siempre un ejercicio de finitud. Queremos resaltar que en este trabajo tuvo importancia la sensibilidad romántica para influir en lo que sería la propuesta de Dilthey, ahora en las propuestas postmodernas encontramos también la presencia de una sensibilidad que está relacionada con la constatación o vivencia del vacío o la nada, hay un desencanto un desgarre por el sinsentido.

<sup>131</sup> Una cuestión central que distingue al pensamiento postmoderno del moderno, es que desaparece el *fundamento* y *ahora*, entonces “El lenguaje reemplaza, por tanto, al sujeto trascendental y el ser deja de ser para venir acontecer: un acontecer que tiene lugar en el lenguaje y como lenguaje. Correlativamente, la *interpretación* queda enmarcada en el interior de una circularidad sin conclusión a la que no es posible escapar (fundamentar).” Garagalza (1998:203).

*antropología hermenéutica*<sup>132</sup> que se centra alrededor de los sistemas simbólicos como marco en el que se constituyen los valores y comportamientos básicos de un grupo. Algunos de los autores más representativos que tienen un acercamiento hermenéutico a la cultura, serían: Geertz, C. (1996); Turner, V.<sup>133</sup> (1984), Clifford, Ortiz-Osés, A. (1973) o San Martín, J. (1988).

Dentro de la antropología tenemos también a Franz Boas que fue influenciado por las ideas de la psicología comprensiva del primer Dilthey, así estarían Lowie y Kroeber discípulos de Boas y su dependencia de la escuela neokantiana de Badem con Windelband Y Rickert. Estos antropólogos brindarán a su vez los cimientos en los que se *levantará la escuela de cultura y personalidad* con Mead y Ruth Benedict. Luego se determinaron las orientaciones de signo *mentalista*: la etnometodología y el interaccionismo simbólico<sup>134</sup> entre otros.

No podríamos olvidar en éste breve recorrido la temática de la *etnografía como hermenéutica* y ante ello tendríamos que considerar que la tarea etnográfica dentro del trabajo de campo implica --según los antropólogos postmodernos-- que el investigador incide en su objeto pero también es alterado por él. Ello da cuenta de lo que sucede cuando en él encuentro con alguien se produce una modificación-incorporación<sup>135</sup> en el sujeto, que impone a su vez interpretaciones dialógicas o también lo que se ha llamado “juego entre interlocuciones” y por lo tanto no habrá ni “ganadores” ni “vencidos”, ante este “juego” y al margen del método etnográfico *surge una tercera figura* que será la de la *evocación narrativa* a que se vuelca el explorador o etnógrafo de lo distinto. Delgado (1998).

Lo aquí señalado respecto al trabajo del etnógrafo<sup>136</sup> es que éste transcurre inicialmente de un principio de observación participante que se podría entender como “experiencia

---

<sup>132</sup> La antropología hermenéutica fija su atención en los sistemas simbólicos porque en ellos las culturas se exponen, y con ellas los hombres y los mundos.

<sup>133</sup> Delgado (1998:65) señala “El camino que recorre Víctor Turner desde su militancia en la escuela funcionalista de Manchester a la antropología de la experiencia y a la *performance* que elabora tomando como base a Dilthey, pasa sin duda por Ricoeur.”

<sup>134</sup> Perspectivas que estarán ubicadas más dentro de la sociología.

<sup>135</sup> Gadamer llamo a esto “fusión de horizontes”.

<sup>136</sup> Con respecto a la tarea de etnógrafo cabe la siguiente reflexión: “El etnógrafo, en efecto, incluso aquel que parte de distinciones ajenas a toda voluntad interpretativa y que se limita a

sensorial” o “observación al tránsito de una “experiencia dialógica o comunicacional” que necesariamente estará implicada por la *comprensión*, proceso que culminará en una *DESCRIPCIÓN*<sup>137</sup> y una *NARRACIÓN*, y que de esta manera se podría definir a *la etnografía como una hermenéutica*.

En cuanto a la hermenéutica sociológica tenemos como antecedentes los aportes de la fenomenología en Husserl y los trabajos posteriores de Heidegger, mientras que en la fenomenología hermenéutica entraría también Paul Ricoeur<sup>138</sup>, de ahí vendrían las interpretaciones o apropiaciones de esos aportes en sociología, tal como lo llevo a realizar Schutz. Otra ruta dentro de la sociología sería Weber y la centralidad del concepto de acción social e interacción, y que en la actualidad podemos encontrar una revisión y renovación en trabajos que ponen su atención en la acción pedagógica como sería Mèlich o Octavi Fullat.

Existe así también una conjugación entre sociología, lo psicosocial y antropológico, de donde se pone atención a las formas simbólicas y de como se representan en una objetivación que proviene de estructuras institucionalizadas, tales como el estado-nación, las estructuras familiares, las organizaciones eclesíásticas, etc. Y por otro lado estarán las formas de la cultura y sus símbolos, arquetipos y mitos y su cristalización objetiva, como sería en el trabajo de Adorno y su análisis de las industrias culturales.

En la cultura académica norteamericana, tenemos la presencia e influencia de alemanes como Boas, Schutz o Marcuse que como practicantes-guardianes de la tradición alemana que hemos desarrollado en este trabajo, influyen en lo que en Estados Unidos se llamará la “*Tradicción microinteraccionista*”.<sup>139</sup>

---

registrar acontecimientos que presume significativos, no puede evitar una puesta en comillas casi mecánica, y una reformulación luego, de sus anticipaciones iniciales y de las experiencias concretas de las que fueron producto.” Delgado (1998:64).

<sup>137</sup> Desde una perspectiva hermenéutica, la narración tendrá por un lado la cualidad exegética y la calidad interpretativa.

<sup>138</sup> Que ensambla su hermenéutica desde los discursos de Husserl, Gadamer y Habermas; así como desde la psicología con la obra de Freud, de ahí su trabajo *De la interpretación: ensayo sobre Freud*.(1965).

<sup>139</sup> Véase por ejemplo el trabajo de Collins, Randall. (1996).

El recuento sobre la influencia de los aportes del pensamiento de Dilthey y de lo que hemos llamado el *giro hermenéutico* en las ciencias sociales y humanas, merece por supuesto un análisis con un rigor y amplitud la cual aquí no podemos realizar, por ello para culminar, tan sólo quisiéramos exteriorizar algunas anotaciones con fines prácticos para la investigación educativa desde una perspectiva interpretativa.

Pero antes quisiéramos decir algunas palabras sobre la investigación educativa en México y su desarrollo bajo la perspectiva cualitativa o interpretativa. Pensamos que, si bien en las últimas dos décadas el interés por esta perspectiva ha avanzado, habría que analizar con mayor detalle las formas de este desarrollo y, bajo una mirada rápida podríamos decir que ésta se ha encaminado ante el predominio de su atención, a la etnografía y a su vez ésta -- quizá en cierto plano-- ha estado influenciada por las prácticas de investigación en Estados Unidos.<sup>140</sup> En cuanto al pensamiento hermenéutico en México<sup>141</sup> pensamos que éste ha tenido una flagrante ausencia, mientras que en el resto del mundo ha significado una “atractiva e interesante dificultad”.

#### INVESTIGACIÓN EDUCATIVA DESDE UNA PERSPECTIVA INTERPRETATIVA: ALGUNAS ANOTACIONES PRÁCTICAS SOBRE SU QUEHACER.

Desde una perspectiva de lo que se a desarrollado en este trabajo, consideraríamos que como una *tarea hermenéutica*, sería necesaria una reconstrucción e integración de la realidad cotidiana y vivencial de los sujetos que participan en el diario acontecer de los procesos educativos.

Los fines prácticos de tal *tarea hermenéutica* podrían entre otras cosas, abocarse a:

---

<sup>140</sup> A veces sin considerar que esas prácticas en sí mismas han tenido una influencia de la tradición alemana, pero que su “*americano etnocentrismo*” no lo explicita.

<sup>141</sup> Si uno pone atención en aquellos textos recientes sobre metodología de investigación cualitativa encontraríamos algunas excepciones que retoman la perspectiva fenomenológica y hermenéutica. Es interesante encontrar en una publicación reciente en el ámbito internacional sobre hermenéutica

- La organización de cuerpos académicos para la implementación de proyectos educativos que den vitalidad a la experiencia educativa, en el sentido de recuperar el conocimiento sobre las experiencias vivenciales de su comunidad educativa.
- La comprensión de la realidad educativa para el desarrollo de didácticas que posean un trasfondo comprensivo que oriente, crítica y reflexivamente la misma práctica educativa.
- La posibilidad de una vinculación entre teoría y práctica, partiendo desde una realidad primera y que sería la aprehensión misma del ejercicio cotidiano y pre-reflexivo del quehacer educativo en sus dimensiones de nexos vivenciales e históricos.
- La posibilidad de una práctica educativa orientada por una teoría pedagógica que tenga como fundamento la realidad primera de las vivencias de los sujetos que como individuos participan o deberán participar en esa acción pedagógica desde un lugar crítico y por lo tanto reflexivo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aceves, Lozano. (1996). *Historia oral e historias de vida. Teoría, métodos y técnicas. Una bibliografía comentada*. México, CIESAS.
- Agnes Heller. (1989). "De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales", En: *Historia y futuro*. Madrid, ed. Península.
- Aguilar Villanueva, Luis F.(1988). *Weber: La idea de ciencia social. La tradición*. Vol. I México, UNAM/Porrúa.
- Alonso, Antonio. (1986). *Metodología*. México, edicol.
- Anderson, Gary L. (1991). "La validez de los estudios etnográficos: implicaciones metodológicas" En: Rueda, Mario; Delgado, Gabriela. et. al. (Coords.). *El aula universitaria aproximaciones metodológicas*. México, CISE/UNAM.
- Atkinson, P. y Hammersley, M. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona, Paidós.
- Atkinson, P.; Delamont, S. y Hammersley, M. (1988). "Qualitative research traditions: A British Response to Jacob", En: *Review of educational research*. 58 (2), 231-250.
- Balán, Jorge; Angell, Robert; et. al. (1974). *Las historias de vida en ciencias sociales*. Buenos Aires, ediciones nueva visión.
- Ballester, Manuel. (1990). *El principio romántico*. Barcelona, ed. Anthropos.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. New York, Ballantine.
- Bèguin, Albert. (1981). *El alma romántica y el sueño*. México, Fondo de Cultura Económica. (1ªed. en español 1954).
- Bernstein J. Richard (1983). *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics and praxis*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Bernstein J. Richard y otros. (1991). *Habermas y la modernidad*. Madrid, ed. Cátedra.
- Beuchot, Mauricio. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica*. México, UNAM-FFyL.
- Buendía Eisman, Leonor; Colás Bravo, Pilar; Hernández Piña, Fuensanta. (1997). *Métodos de investigación en psicopedagogía*. México, ed. McGraw-Hill.
- Carr, Wilfred y Kemmis Stephen. (1988). *Teoría crítica de la enseñanza*. Barcelona, Martínez Roca.

- Collins, Randall. (1996). *Cuatro Tradiciones Sociológicas*. México, ed. UAM-I.
- Coreth, E. (1998). "Historia de la hermenéutica" En: En: Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.) *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- Cortés, Morató Jordi y Martínez Riu, Antoni. (1996). *Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Barcelona, ed. Herder.
- Coulon, Alain. (1988). *La Etnometodología*. Madrid, ed. Cátedra.
- Coulon, Alain. (1995). *Etnometodología y educación*. Madrid, ed. Paidós.
- De Santiago, Luis E. (1997). *Hans-Georg Gadamer (1900- )*. Madrid, Ediciones del otro.
- Delamont, Sara y Hamilton, David. (1978). "Investigación en el aula: Una crítica y un nuevo planteamiento". En: Stubbs, Michael y Delamont, Sara (Eds.). *Las relaciones profesor-alumno*. Barcelona, Oikos Tau.
- Delgado, M. (1998). "*Antropología interpretativa*". En: Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.) *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- Denzin, K. Norman. (1992). *Symbolic Interactionism and cultural studies. The politics of interpretation*. Cambridge USA, Blackwell.
- Denzin, K. Norman y Lincoln Yvonna S. (1994). "Entering the field of qualitative research". En: *Handbook of qualitative research*. California, Sage publications.
- Descartes, René. (1996). *Meditaciones Metafísicas*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Díaz Barriga, Angel. (1998). "La investigación en el campo de la didáctica. Modelos históricos". En: *Perfiles Educativos, Tercera Época, Volumen XX, Números 79-80*, CESU/UNAM.
- Dilthey, Wilhelm. (1944,a). *El mundo histórico*, Obras de Wilhelm Dilthey VII, México, Fondo de Cultura Económica, traducción y prologo de Eugenio Ímaz. Título original: "*Der Aufbau Dergeschichllichen Welt in den Geisteswissenschaften*". [1923].
- Dilthey, Wilhelm. (1944,b) *Introducción a las ciencias del espíritu*. Obras de Wilhelm Dilthey I; México, Fondo de Cultura Económica, traducción, prologo, epílogo y notas de Eugenio Ímaz. Título original: "*Einleitung in die Geisteswissenchaften*", [1883].



- Dilthey, Wilhelm. (1953). *Vida y Poesía*. Obras de Wilhelm Dilthey, México, Fondo de Cultura Económica, traducción y prólogo de Eugenio Ímaz. Título original: "*Erlebnis und die Dichtung*". [1905].
- Dilthey, Wilhelm. (1954). *Teoría de las concepciones del mundo*. Traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, Wilhelm. (1986). *Crítica de la razón histórica*. Barcelona, ediciones Península. Prólogo y traducción de Carlos Moya Espí. Título original: "*Texte zur kritik der historischen vernunft*".
- Feijóo, Jaime. (1990). Estudio introductorio. En: Schiller, Friedrich. *Allias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona, ed. Anthropos, Ministerio de educación y ciencia.
- Fermoso Estébanez, Paciano (1996). *Teoría de la educación*. México, ed. Trillas.
- Fullat, Octavi. (1997). *Antropología filosófica de la educación*. Barcelona, ed. Ariel.
- Gadamer, Georg-Hans. (1988). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, ed. Sígueme. Tomo I.
- Garagalza, Luis. "Hermenéutica filosófica". En: Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.) *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- Garagalza, Luis. (1998). "Fundamento". En: Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.) *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- Garín, Eugenio. (1982). *La filosofía y las ciencias en el siglo XX*. Barcelona, ed. Icaria.
- Geymonat, Ludovico. (1985). *Historia de la filosofía y de la ciencia*. Barcelona, Editorial Crítica.
- Geertz Clifford. (1996). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa editorial.
- Giddens, Anthony. (1997). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Gil, Antón. (1997). *Conocimiento científico y acción social. Crítica epistemológica a la concepción de ciencia en Max Weber*. Barcelona, ed. Gedisa.
- Ginzo, Arsenio. (1998). "Romanticismo" En: Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.) *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.

- Ginzo Arsenio. (1985). *La ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*. Madrid, ed. CINCEL.
- Goetz, J. P. Y LeCompte, D. Margaret. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid, ed. Morata.
- Gómez-Heras José M<sup>a</sup>. (1985). Prologo En: Ginzo Arsenio. *La ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*. Madrid, ed. CINCEL.
- Gómez-Heras, José M<sup>a</sup>. (1989). *El Apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y la técnica*. Barcelona, ed. Anthropos.
- Gómez-Heras, José M<sup>a</sup>. (1998). "Explicación y comprensión". En: Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.). *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- Grawitz, Madeline. (1984). *Métodos y técnicas de las ciencias sociales*. México, Editia mexicana.
- Grondin, Jean. *Sources of Hermeneutics*. (1995). Albany, University of New York Press.
- Habermas, Jürgen. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Barcelona, Taurus.
- Habermas, Jürgen. (1989). *Conocimiento e Interés*, Barcelona, Taurus.
- Habermas, Jürgen. (1993). *La lógica de las ciencias sociales*. México, Red editorial latinoamericana.
- Hamilton, David. (1994). "Traditions, preferences, and postures in applied qualitative research". En: Denzin, K. Norman y Lincoln Yvonna S. *Handbook of qualitative research*. California. Sage publications.
- Hegel, G. W. F. (1963). *Lecciones de historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, (7<sup>o</sup> reimpresión).
- Herder, J.G. y otros. (1989). *¿Qué es la ilustración?*. Madrid, ed. Tecnos.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1987). *Dialéctica del iluminismo*. Argentina, ed. Sudamericana.
- Hoyos Medina, Carlos Angel. (1992). "Epistemología y discurso pedagógico. Razón y aporía en el proyecto de modernidad" En: *Epistemología y objeto pedagógico. ¿Es la pedagogía una ciencia?*. México, ed. UNAM-CESU.

- Hyppolite, Jean. (1991). *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona, Ediciones Península.
- Ímaz, Eugenio. (1944). *Introducción y traducción* En: Dilthey, Wilhelm. (1944). *El mundo histórico*. Obras de Wilhelm Dilthey VII, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ímaz, Eugenio. (1946). *El pensamiento de Dilthey*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Jackson, Philip W. (1991). *La Vida en las aulas*. Madrid, Ediciones Morata.
- Jacob, Evelyn. (1987). Qualitative research traditions: A review. En: *Review of educational research*, 57, 1- 50.
- Jansen, Golie y Peshkin, Alan. (1992). "Subjectivity in qualitative research", En: LeCompte, D. Margaret, Millroy L. Wendy y Preissle, Judith. (Eds.). *The Handbook of Qualitative Research in Education*. New York, Academic Press.
- Joutard, P.; Portelli, A.; et. al. (1988). *Historia Oral e Historias de Vida*. México, ed. FLACSO.
- Kant, Immanuel. (1987). "¿Qué es la ilustración", En: *Filosofía de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Kojeve, Alexandre. (1987). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires, Ed. Pléyade.
- Kolakowski, Leszek. (1990). *Horror metaphysicus*. ed. Tecnos, Madrid.
- Lanceros, Patxi. (1998). "Antropología hermenéutica", En: Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.) (1998). *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- Laudan, L. (1977). *Progress and its problems: Toward a theory of scientific growth*. Berkeley, University of California Press.
- LeCompte, D. Margaret, Millroy L. Wendy y Preissle Judith. (Eds.). (1992). *The Handbook of Qualitative Research in Education*, New York, Academic Press.
- Maestre Sánchez, Agapito. (1989). "Notas para una nueva lectura de la Ilustración". Estudio preliminar. En: V.V.A.A., *¿Qué es la ilustración?*. Madrid, ed. Tecnos.
- Mardones, J.M. (1998). "Razón hermenéutica". En: Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.) *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- Mardones y Ursúa. (1991). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. Barcelona, ed. Anthropos.

Mèlich, Joan-Carles. (1994). *Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana*. Barcelona, ed. Anthropos.

Mèlich, Joan-Carles. (1994.b). (Coord.) *Octavi Fullat. Una filosofía crítica y fenomenológica de la educación*. Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura. N° 160, Septiembre, Barcelona, ed. Anthropos.

Merriam, B. Sharan. (1988). *Case study research in education. A qualitative approach*. California, Jossey-Bass publishers.

Morse. (1994). "Designing funded qualitative research". En: Denzin, K. Norman y Lincoln Yvonna S. *Handbook of qualitative research*. California, Sage publications.

Moya Espí, Carlos. (1986). *Prologo y traducción*, En: Dilthey, Wilhelm. *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, ediciones Península.

Ortiz-Osés, A. (1973). *Antropología hermenútica*. Madrid, ed. Aguilera.

Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.) (1998). *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.

Palmer E. Richard. (1969). *Hermeneutics. Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evaston, Northwestern University Press. Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy.

Peneff, Jean. (Coord.) (1990). *Myths in life stories*. London, Ed. Routledge.

Piña, Osorio J.M. (1997). "Etnografía Educativa" En: Perfiles Educativos # 78, Vol. XIX, Tercera Epoca, México, CESU/UNAM.

Plummer, Ken. (1989). *Los documentos personales. Introducción a los problemas y la bibliografía del método humanista*. Madrid, Siglo XXI.

Pujada Muñoz, Juan José. (1991). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. México, ed. Centro de investigaciones sociológicas.

Pujol A. Gabilondo. (1988). *Dilthey: Vida, Expresión e Historia*. Prologo de J. M. Navarro Cordón. Madrid, Editorial Cincel.

Reale, Geovanni. y Antiseri, Dario. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. tomo II: Del humanismo a Kant, Barcelona, Ed. Herder.

Robert Jauss, Hans. (1992). *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*. Madrid, Taurus.

- Rodríguez Gómez, Gregorio; Gil Flores, Javier y García Jiménez, Eduardo. (1996) *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga, ed. Aljibe.
- Rosi, Pietro. (1967). "Introducción". En: Weber, Max. (1993). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu editores.
- Rousseau Jean-Jacques. (1988). *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Madrid, Alianza Editorial.
- Ruiz Olabuénaga, José Ignacio. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- San Martín, Javier. (1988). "Antropología, hermenéutica e historia". En: *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*. Barcelona, ed. Anthropos.
- Schenk, H. G. (1983). *El espíritu de los románticos europeos*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Schiller, Friedrich. (1989). "Sobre las fronteras de la razón" En: Herder, J.G. y otros. *¿Qué es la ilustración?*. Madrid, ed. Tecnos.
- Schleiermacher, Friedrich. (1998). *Hermeneutics and Criticism and other writings*. Cambridge, Cambridge University Press. Traducción y edición de Andrew Bowie.
- Schökel, Luis Alonso; Bravo, José María. (1997). *Apuntes de hermenéutica*. Madrid, Editorial Trotta.
- Schwandt, A. Thomas. (1994). "Constructivist, interpretivist approaches to human inquiry" En: Denzin K. Norman y Lincoln Yvonna S. *Handbook of qualitative research*. California, Sage publications.
- Schwartz, Howard y Jacobs, Jerry. (1995). *Sociología cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*. México, ed. Trillas.
- Shils, Ed. (1981). *Tradition*, Boston, Faber & Faber.
- Silverman, David. (1995). *Interpreting qualitative data. Methods for analysing talk, text and interaccion*. California, Sage Publications.
- Smart, Barry. (1977). *Sociology, Phenomenology and Marxian analysis*. Boston, Routledge & Kegan Paul.
- Stake, R. E. (1998). *Investigación con estudio de casos*. Madrid, ed. Morata.
- Stem, A.. (1963). *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, Buenos Aires, Eudeba.

- Subirats, Eduardo. (1979). *Figuras de la conciencia desdichada*. Madrid, Ed. Taurus.
- Taylor y Bogdan (1996). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona, Paidós.
- Thad, Sitton; Mehaffy, G. L. Y Davis, O. L. (1989). *Historia oral. Una guía para profesores (y otras personas)*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Turner, V. (1984). *La selva de los símbolos*. Madrid, ed. Taurus.
- Turner, V. (1985). *On the edge of the bush. Anthropology of experience*. Tucson, The University of Arizona press.
- Vásquez Bronfman, Ana y Martínez, Isabel. (1996). *La socialización en la escuela. Una perspectiva etnográfica*. Barcelona, ed. Paidós.
- Velasco Maillo, Honorio y Díaz de Rada, Ángel. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid, ed. Trotta.
- Velasco Maillo, Honorio; García Castaño, Javier y Díaz de Rada, Ángel (eds.). (1993) *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid, ed. Trotta.
- Vattimo. (1977). *El fin de la modernidad*. Barcelona, Gedisa.
- Von Wright, Georg Henrik. (1979). *Explicación y Comprensión*. Madrid, Alianza Editorial.
- Waldenfels, Bernhard. (1997). *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona, ed. Paidós.
- White, Alan R. (1976). *La filosofía de la acción*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Wittrock, C. Merlin. (1997). *La investigación de la enseñanza II. Métodos cualitativos y de observación*. México, Paidós.
- Woods, Peter. (1998). *Investigar el arte de la enseñanza. El uso de la etnografía en la educación*. Barcelona, ed. Paidós.
- Wolcott, F. Harry. (1992). "Posturing in qualitative research". En: LeCompte, D. Margaret, Millroy, L. Wendy y Preissle, Judith. (Eds.). *The Handbook of Qualitative Research in Education*. New York, Academic Press.
- Wolf Mauro. (1994). *Sociologías de la Vida cotidiana*. Madrid, ed. Cátedra.

***ANEXO: ILUSTRACIONES.***

**SUBJETIVIDAD  
TRASCENDENTAL**

**YO**


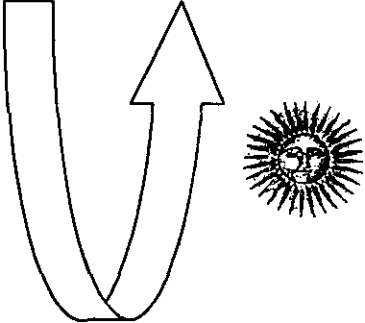
Solipsismo

**DESCARTES**

COGITO ERGO SUM

"PIENSO, LUEGO EXISTO"


Con esta declaración la  
**SUBJETIVIDAD** se sitúa en el  
centro de la escena.



**En una relación conmigo mismo reconozco que pienso y por lo  
tanto deduzco que soy.**

**Por ello la conciencia es aquello de lo que puedo tener mayor  
certeza, de lo cuál no puedo dudar.**

**Realidad primera**





# INTERSUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL

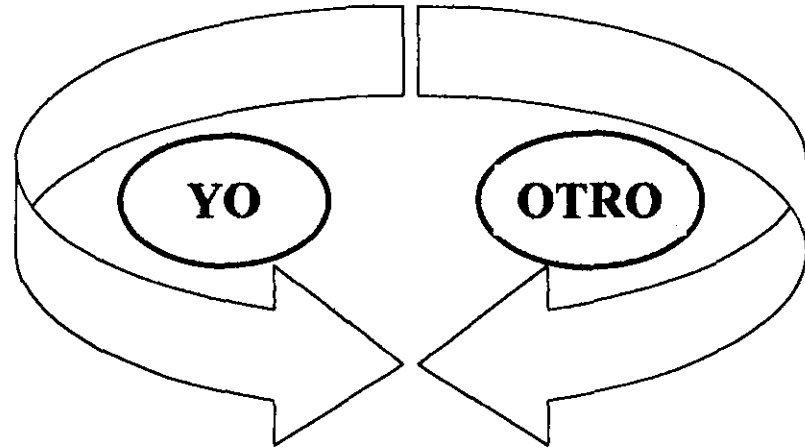


**HUSSERL- SARTRE**

**COGITO**

**ES ACTIVIDAD**  
Como parte constitutiva del  
**YO**

**El descubrimiento de mi YO**  
**en el OTRO**



**“Somos una comunidad de *yoes* que existen unos con *otros* y unos para otros; es decir, mi yo implica al otro y no puedo prescindir de él para sentirme y sentir al mundo, para pensarme y pensar al mundo.”**

**EMPIRISMO**

**RACIONALISMO**



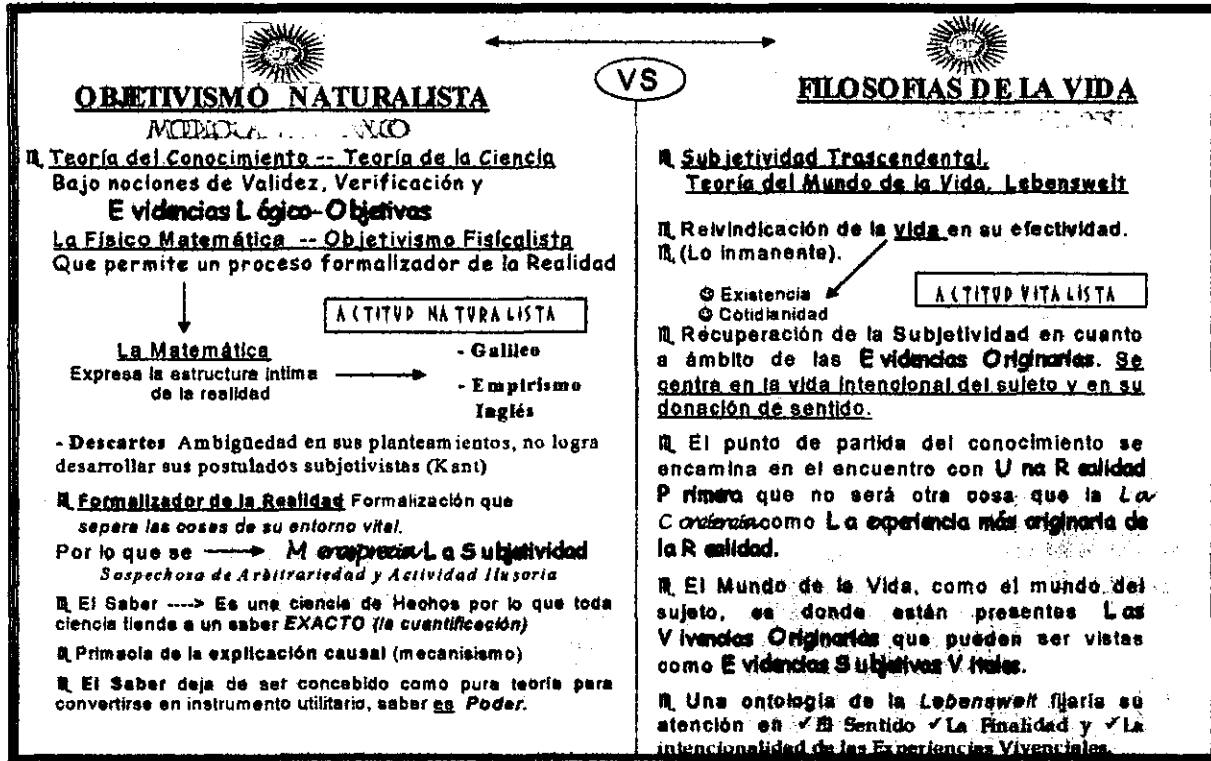
**OBJETIVISMO NATURALISTA**

**Fisicalismo**

**Formalización  
de la realidad**

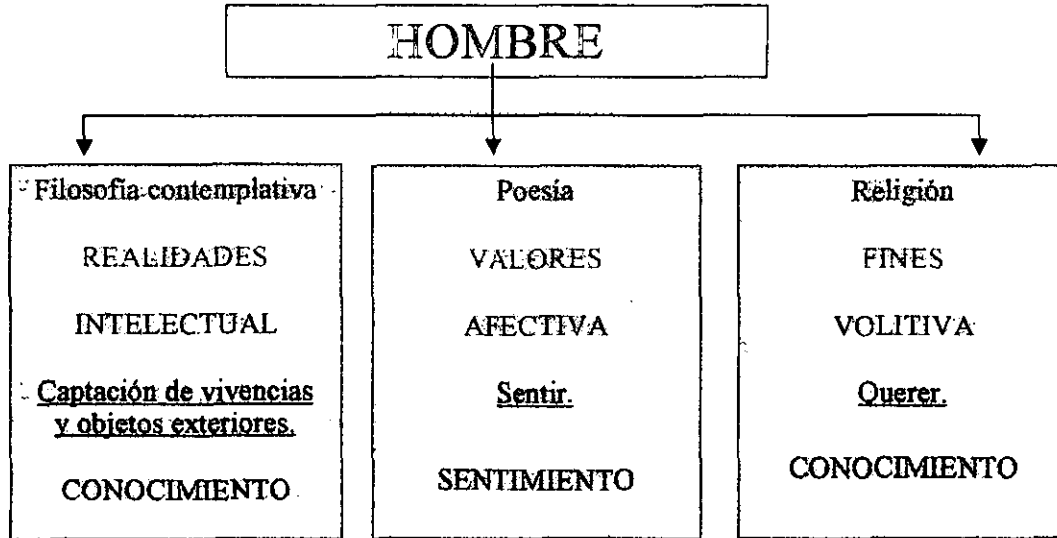
*POSITIVISMO*

**POSITIVISMO - NEOPOSITIVISMO - RACIONALISMO  
CLASICO - FILOSOFIA ANALITICA - CRITICO (Popper)**



<sup>142</sup> Habría que explicitar que la perspectiva que Dilthey adopta, es desde la aprehensión de la subjetividad en una perspectiva Inmanente.

Ilustración # 5



**METODO HERMENEUTICO DE LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU**

