

¿Modelos científicos o interpretación creativa?

Mercedes de Vega Armijo

Una de las reacciones más fuertes en contra del positivismo en el campo del conocimiento social proviene de varios representantes de la corriente fenomenológico hermenéutica, quienes han replanteado el quehacer del investigador dedicado a los asuntos humanos en el conjunto del saber que se ha considerado científico.

Esta reacción contra el positivismo se percibe en los principales postulados de la fenomenología y la hermenéutica, a los que nos referiremos brevemente en las siguientes líneas. Asimismo, abordaremos la forma en que fenomenología y hermenéutica se han articulado y planteado el problema de la interpretación en el conocimiento social y, finalmente, expondremos las ideas de cuatro pensadores representantes de estas corrientes, quienes delimitaron el campo de dicho conocimiento y definieron sus procedimientos básicos. Estos pensadores son Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert y Georg Simmel.

Contra el positivismo

El auge de la ciencia natural ha tenido hondas repercusiones en el conocimiento de la acción humana. Una ha sido pretender despojarlo de su fundamento filosófico en aras de la *cientificidad*. La consigna positivista es liberar al conocimiento de todo resabio filosófico para que adquiriera rango científico; eliminar las nociones filosóficas acerca de la naturaleza humana, precisamente lo que

otorga profundidad a su comprensión. El resultado sería un empobrecimiento radical del conocimiento social que difícilmente superaría el nivel de la descripción, y su fundamento ontológico desaparecería.¹ A diferencia de las ciencias naturales, el conocimiento social no estudia la exterioridad de los acontecimientos, sino que busca descubrir y explicar el significado de las acciones realizadas consciente e intencionalmente por los hombres.

Para el positivismo buscar el significado, el sentido o el valor de la acción humana es caer en la especulación. Postula la separación del sujeto y el objeto como condición de objetividad, y no acepta otra forma que la de las ciencias naturales. Según Edmund Husserl, las tesis positivistas plantean “un alejamiento indiferente de los problemas que son decisivos para un auténtico humanismo. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos”.² Así, aquellas excluyen el tema más candente del acontecer humano: el de su sentido o sin-sentido, puesto que la “estricta científicidad” exige al investigador no adoptar una posición valorativa.

Ha tenido que correr mucha tinta para demostrar que el modelo positivista puede tener éxito en las ciencias naturales pero no en el conocimiento social y que no existe un edificio unificado del saber habitado por objetos de conocimiento que exigen modos de aproximación radicalmente distintos, en algunos casos.

La corriente fenomenológico hermenéutica ha recuperado para el conocimiento social la dignidad que el positivismo obstinadamente le ha intentado despojar, encubierto en una imagen de neutralidad y pureza científica. Desde las últimas décadas del siglo XIX, varios filósofos alemanes iniciaron esta tarea que ha continuado hasta nuestros días revitalizando los estudios humanísticos.³

¹ Por fundamento ontológico del conocimiento social entendemos la relación del hombre con los otros hombres; el hecho de que el yo individual siempre es un yo *con y frente a* otros hombres, que manifiestan ciertas actitudes hacia los valores, su comunidad y el universo. Cfr. Goldmann, Lucien, *Las ciencias humanas y la filosofía*, Ediciones Galatea Nueva Visión, Buenos Aires, s.f., pp. 14-15.

² Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios Ediciones, México, p. 11.

³ Droysen fue el primero en fundamentar el método histórico distinguiendo los conceptos de explicación y comprensión. Cfr. Droysen, Johann Gustav, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, Editorial Alfa, Barcelona, 1983, pp. 23-41. Dilthey, discípulo de Droysen, fundamentó las ciencias que se relacionan con el hombre, en cuanto ser histórico y social, distinguiéndolas de las ciencias de la naturaleza por sus objetos y métodos de estudio. Cfr. Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978 y *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

Fenomenología y hermenéutica

La corriente fenomenológico hermenéutica lleva este nombre porque, según Paul Ricoeur, es “el injerto del problema hermenéutico sobre el método fenomenológico”.⁴ Son dos corrientes que se han unido para resolver un problema ontológico y cognoscitivo.

La fenomenología

La tradición fenomenológica está muy diversificada entre los discípulos de Edmund Husserl, a quien se le considera su fundador.⁵ Él intentó establecer un esquema filosófico que trascendiera al conocimiento empírico a partir del concepto de intencionalidad de la conciencia: la conciencia siempre es conciencia de algo, tiene un objeto que la constituye. Por ende, toda epistemología implica una ontología; el conocimiento implica al ser. De ahí que no exista una escisión entre el sujeto y el mundo, entre la conciencia que percibe y el objeto percibido.

Con su noción de dato sensorial, el empirismo no explica cómo el pensamiento llega a lo general a partir de la experiencia particular. En cambio, la intencionalidad implica un acto de ideación que hace *epojé* de las particularidades empíricas para llegar a la esencia del fenómeno, que es el conjunto de notas constantes que nos permiten reconocer un objeto; es el *eidós* o la idea de la cosa. En este sentido, la fenomenología es un saber de esencias que se descubren a partir de lo dado. A diferencia del método inductivo, que llega al conocimiento a partir de la generalización de casos concretos, la fenomenología lo hace por medio de un caso particular, de un fenómeno.

El acto de ideación es una intuición eidética, un conocimiento directo de las esencias que se logra gracias a la relación inmediata del sujeto y el objeto pensado. La intuición distingue lo esencial y lo accidental; hace *epojé*, o en otras palabras, pone entre paréntesis lo accidental para captar lo esencial. A este proceso Husserl lo

⁴ Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y estructuralismo*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1975, p. 7. Otros pensadores que se inscriben en esta tradición son Max Scheler, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty y Jean Paul Sartre.

⁵ Cfr. Husserl, *op. cit.*; Giddens, Anthony, *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, Basic Books, Inc., Nueva York, 1976; Aron, Raymond, *La sociología alemana contemporánea*, Paidós, Buenos Aires, 1965; Luna Arroyo, Antonio, *La sociología fenomenológica*, UNAM, México, 1978.

llama reducción eidética, indispensable para llegar a la conciencia del objeto.

Raymond Aron apunta que la fenomenología de Husserl sirve a la historia y al conocimiento sociológico para “despejar los tipos puros, con ayuda de la intuición, sin recurrir a una generalización partiendo de lo singular... Captar de un modo directo sentimientos fundamentales... Distinguir las significaciones diferentes de una actitud exteriormente semejante... Adaptar a los fenómenos espirituales de la vida en común una lógica no espacial... Abarcar los conjuntos de una sola mirada sin proceder por composición a partir de los elementos”.⁶

Los anteriores son algunos puntos que permiten a la fenomenología fundamentar el conocimiento social y explicar el sentido del mundo vital.

La hermenéutica

Originalmente la hermenéutica se planteó como un problema de exégesis o disciplina que se propone comprender un texto a partir de su intención. De la exégesis brotó el problema de la interpretación: en vista de que ha sido escrito un texto, en qué tipo de sociedad, bajo qué tradición de pensamiento y, simultáneamente, desde qué tipo de sociedad y bajo qué tradición de pensamiento se está interpretando. La hermenéutica plantea el significado de los hechos humanos, la necesidad de vencer distancias temporales, espaciales y culturales y unir horizontes; es decir, pone en juego el ejercicio de comprensión.

En el siglo XIX, con los trabajos de Schleiermacher, Droysen y Dilthey, la hermenéutica se transformó de un asunto de exégesis en un problema filosófico más general de índole epistemológica, teniendo como punto de partida la reflexión en torno a las ciencias históricas.

Dilthey intentó fundamentar las “ciencias del espíritu” con el empleo de la hermenéutica concebida como el arte o la técnica de la interpretación y la comprensión. El reto de estas ciencias era otorgar a lo singular validez universal y hacer de la comprensión de las realidades internas un conocimiento válido, semejante al de las ciencias de la naturaleza. La interpretación sería el medio para que las ciencias del espíritu adquirieran validez universal.⁷

⁶ Aron, *op. cit.*, pp. 44-45.

⁷ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 322-ss. y 336.

La interpretación y la comprensión están estrechamente vinculadas; por tanto, según Ricoeur, “el problema hermenéutico se encuentra, así colocado, en el ámbito de la psicología: comprender es, para un ser finito, transportarse a otra vida; la comprensión histórica pone así en juego todas las paradojas de la historicidad: ¿cómo un ser histórico puede comprender históricamente la historia? A su vez, estas paradojas envían a una problemática mucho más fundamental: ¿cómo puede la vida, al expresarse, objetivarse? ¿Cómo, al objetivarse, actualiza significaciones susceptibles de ser retomadas y comprendidas por otro ser histórico que sobrepasa su propia situación histórica?”.⁸

La articulación de fenomenología y hermenéutica

¿De qué manera se insertó el problema hermenéutico en el método fenomenológico? A Martin Heidegger se debe la fusión de ambos conceptos a través de su categoría del *Dasein*.

Heidegger avanzó sobre los trabajos de Dilthey y pasó de una epistemología de la interpretación a una ontología de la comprensión. El punto de partida es el método fenomenológico que Heidegger sintetiza en la máxima “¡a las cosas mismas!”. En sentido etimológico, la fenomenología es la ciencia de los fenómenos, lo que se muestra en sí mismo, lo patente, lo dado. Fenomenología quiere decir “permitir ver lo que se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo”. El *Dasein* o el *ser-ahí* (términos con los que Heidegger se refiere al ser humano), se muestra a sí mismo como “comprender”. “En el comprender —señala este pensador— reside existencialmente la forma de ser del ‘ser-ahí’ como ‘poder ser’”. El hombre existe bajo el modo de comprender el ser; por ende, la comprensión no es un método, no es un postulado de la teoría del conocimiento, tampoco es el medio para lograr un conocimiento objetivo. La comprensión es el modo en que el ser humano existe; existe en el comprender y su modo de ser es el comprender.⁹

Según Ricoeur, la fundamentación fenomenológica de la ontología heideggeriana se encuentra en la última obra de Husserl, *La Crisis de las ciencias europeas y de la fenomenología trascendental*, cuya aportación a la hermenéutica radica en la crítica al objetivismo y al intento de convertir a las ciencias naturales en el único modelo vá-

⁸ Ricoeur, *op. cit.*, p. 9.

⁹ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, pp. 35-49 y 160-166; Ricoeur, *op. cit.*, p. 11.

lido de las ciencias espirituales. Asimismo, en haber puesto atención en "el mundo de la vida como olvidado fundamento de sentido de la ciencia natural". Husserl desaprobó la sustitución del mundo real (aquél efectivamente dado por medio de la percepción, el mundo de la vida cotidiana) por un modelo matemático efectuada por la ciencia galileana y aceptada por algunos filósofos que intentaron aplicarla a las ciencias humanas. La aportación husserliana radica en haber descartado la noción de un sujeto idealista y colocar en su lugar a un ser vivo "que tiene —según Ricoeur— como horizonte de todas sus intenciones, un mundo, el mundo".¹⁰

Husserl y Heidegger contribuyeron a fijar las bases de la corriente fenomenológica hermenéutica. El comprender es esencial a la constitución ontológica del hombre y, por ende, es mucho más que un método: es el modo de ser del hombre en el mundo. El objetivismo al que han aspirado las ciencias naturales y, por imitación, las ciencias humanas, es inalcanzable para ambas. El único fundamento válido del conocimiento radica en el mundo de la vida, el mundo cotidiano, en el que podemos ir a las cosas mismas tal como ellas se muestran directamente. Esta corriente rescata la comprensión, desecha el objetivismo y coloca al conocimiento en el seno del mundo cotidiano, bases sobre las que se erige el conocimiento social.

La interpretación en el conocimiento social

A partir de la toma de conciencia de la dimensión histórica de la vida humana, gestada en el Siglo de las Luces y consolidada en el siglo XIX por varios filósofos e historiadores alemanes, la hermenéutica se hizo presente en el conocimiento social.

Según Hans Georg Gadamer, el romanticismo alemán fue precursor de la formación de una conciencia histórica al trastocar la imagen del pasado y producir una tarea "profundamente hermenéutica". La Revolución Francesa produjo ese trastocamiento que rompió con la tradición unificada del mundo político cristiano europeo.

Herder, representante del romanticismo alemán, sostuvo la necesidad de entender los acontecimientos en su propia individualidad y desarrollo, porque cada cultura tiene un centro de gravedad propio y no puede estudiarse mediante la aplicación dogmática de reglas que, supuestamente, tienen validez universal. La unicidad y

¹⁰ Husserl, *op. cit.*, pp. 25-27, 38-54, 54-59 y 65-73; y Ricoeur, *op. cit.*, pp. 12-13.

originalidad de cada cultura es lo que las hace florecer; la uniformidad es su muerte.

La Ilustración produjo la crisis de la conciencia europea tradicional, pero a su vez, Herder en Alemania y Vico en Italia, iban contra ella. Negaron sus principios medulares (la universalidad, la objetividad y la racionalidad a que debía aspirar todo conocimiento) y su capacidad para solucionar los problemas genuinos de la vida.¹¹

Esta contracorriente obligó a diseñar un método que superara el abismo entre el presente y el pasado, a realizar un ejercicio hermenéutico que permitiera captar el sentido original y propio de cada cultura sin distorsionarlo con la perspectiva del investigador. El supuesto de irrepitibilidad de toda cultura exigía entenderla desde ella misma.

Según Gadamer, las aportaciones de Ranke, Droysen, Schleiermacher y Dilthey a la hermenéutica y su rechazo a comparar las ciencias sociales con las naturales, no constituyeron el paso decisivo. Contrariamente, Gadamer opina que él sí dio el paso al enlazar la hermenéutica con la filosofía práctica y concederle a la primera significado universal. La interpretación no es —como lo fue para Dilthey— aclarar o hacer la exégesis de un texto. “La interpretación —afirma— se transforma en una expresión del ir más allá de los fenómenos y datos manifiestos”. La hermenéutica moderna, o sea la de Gadamer, considera que todo enunciado es una respuesta a una pregunta tácita e implícita, y para que el intérprete comprenda el enunciado debe hacer expresa y explícita esa pregunta.¹²

Aplicando esta afirmación a los hechos sociales, diríamos que si el investigador opta por la hermenéutica, debe hacer explícito lo que subyace a los acontecimientos que estudia: su propia lógica. En este sentido la hermenéutica es fenomenología porque hay que ir a los hechos para descubrir su esencia, permitiendo que hablen por sí mismos. Pero esto requiere del genio del intérprete.

La hermenéutica moderna se interesa más por las preguntas que por las respuestas, lo que significa que el ejercicio hermenéutico debe orientarse a la comprensión de lo que se esconde detrás de las preguntas formuladas. El sentido de los acontecimientos se hará

¹¹ Berlin, Isaiah, *Contra la corriente. Ensayo sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 71-77.

¹² Gadamer, Hans Georg, *La razón en la época de la ciencia*, Editorial Alfa-Argentina, S.A., España, 1981, pp. 68-75. En estas páginas Gadamer reconoce el mérito de Heidegger por haber acuñado un nuevo concepto de hermenéutica y se considera a sí mismo su heredero.

presente en la medida en que el investigador tenga conciencia del sentido de lo que pregunta.

La hermenéutica hace explícito lo implícito, tangible lo intangible, presente lo oculto y consciente lo inconsciente. Pero es un ejercicio siempre inacabado y limitado por la inagotabilidad del significado de un texto o acontecimiento y por las mediaciones del acto cognoscitivo. Por ello, "la comprensión, cuando se logra, es una interiorización que penetra como una nueva experiencia en el todo de nuestra propia experiencia espiritual. Comprender es una aventura y es, como toda aventura, peligroso. Hay que admitir plenamente que el procedimiento hermenéutico, precisamente porque no se conforma con querer sólo aprehender lo que se dice o está dado, sino que se remonta a nuestros intereses y preguntas rectoras, tiene una seguridad mucho menor que la que alcanzan los métodos de las ciencias naturales. Pero uno acepta que la comprensión es una aventura, precisamente porque ofrece oportunidades especiales. Puede contribuir a ampliar de manera especial nuestras experiencias humanas, nuestro autoconocimiento y nuestro horizonte del mundo. Pues todo lo que la comprensión proporciona está proporcionado con nosotros mismos".¹³

En suma, el romanticismo alemán rechazó la visión unificada del saber de la Ilustración y separó los terrenos de las ciencias humanas y las ciencias naturales. Esta separación fue resultado de la toma de conciencia de la dimensión histórica del ser humano, que exigió un ejercicio hermenéutico que acercara culturas diferentes y uniera en la comprensión al pasado con el presente.

A partir de la tradición romántica, varios historiadores y filósofos alemanes del siglo XIX fundamentaron las ciencias espirituales en la hermenéutica pero construyeron su aplicación a la interpretación de los textos. Gadamer asimiló y reelaboró el pensamiento heideggeriano y el de otros predecesores; formuló una hermenéutica que traspasa los límites de la interpretación de los textos y se convierte en filosofía, más concretamente en filosofía práctica, en la que teoría y praxis mantienen una relación recíproca. Quiere decir que la hermenéutica es "una actitud teórica frente a la praxis de la interpretación, de la interpretación de textos; pero, también, de las experiencias interpretadas en ellos y en las orientaciones del mundo que se desarrollan comunicativamente. Pero esta actitud teórica hace consciente lo que está en juego en la experiencia práctica de

¹³ *Ibid.*, pp. 77 y 78-79.

la comprensión".¹⁴ Por tanto, hay dos elementos inseparables en la hermenéutica: la conciencia teórica de la experiencia de la comprensión y la praxis de la comprensión.

Si el positivismo despojó a las ciencias humanas de su fundamento filosófico, la corriente fenomenológico hermenéutica se los restituyó y les abrió la posibilidad de mantenerse ligadas a la práctica y a la vida. Por otro lado, el pensamiento de los representantes de esta corriente giró básicamente en torno al quehacer de la historia; fue en esta disciplina, en tanto que cimiento de las ciencias humanas, donde se plantearon los problemas ontológicos, epistemológicos y metodológicos más trascendentes. Por ello, todo conocimiento social debe estar arraigado en la historia para evitar la especulación hueca y abstracta.¹⁵

La distinción entre las ciencias

Los pensadores de la fenomenología hermenéutica rechazan el monismo metodológico del positivismo y se han rehusado a tomar el patrón establecido por las ciencias naturales como ideal de todo conocimiento. Por esta razón, han distinguido a las ciencias naturales de las ciencias del espíritu o culturales. Las siguientes líneas abordan algunas ideas de Droysen, Dilthey, Rickert y Simmel sobre el tema.

—Johann Gustav Droysen

Droysen, filósofo e historiador, parece haber sido el primero en señalar la dicotomía metodológica que hay en el conjunto de las ciencias. Sus reflexiones sobre la historia reconocen la imposibilidad de reducirla a una ciencia natural y la necesidad de buscar formas de conocimiento distintas que correspondan a la peculiaridad de los fenómenos que investiga. La dicotomía metodológica se funda en las categorías de espacio y tiempo y en la duplicidad del ser humano, sensitivo y espiritual a la vez. Esta duplicidad "fundamenta los grandes ámbitos del conocimiento científico que elabora el espíritu humano". Por una parte, los conocimientos cuyo punto de

¹⁴ Gadamer retoma la filosofía aristotélica para la cual teoría y praxis son elementos insolubles que se implican recíprocamente. Gadamer, *op. cit.* pp. 80-81.

¹⁵ Cfr. Goldmann, *op. cit.*, capítulo 1. Para que la sociología y la historia sean disciplinas explicativas debe existir entre ellas una estrecha unidad y vincularse con la filosofía.

partida es lo sensorial; por otra, los que tienen un elemento espiritual.¹⁶

La distinción metodológica de Droysen en un principio fue una tricotomía compuesta por el método filosófico, el método físico y el método histórico. Sus objetivos eran conocer, explicar y comprender, respectivamente. Fue Droysen quien acuñó los términos de explicación y comprensión para distinguir las ciencias naturales (cuyo fin es explicar) de las ciencias históricas (cuyo fin es comprender).¹⁷

Droysen quiso otorgar a la historia el rango de saber científico a pesar de que la “empiría histórica” sólo ofreciera lo que acontece en el tiempo y en el espacio, es decir, cuestiones fácticas y singulares. Para que adquiriera ese rango había que agregar a lo singular algo general “que explique lo que es y acontece, por qué es y acontece —algo general y necesario que no se conozca bajo la forma de intuiciones sino mediante el pensamiento.” En la medida en que la historia proporcione verdades, en esa medida es ciencia, pues la verdad es la esencia de la ciencia. Droysen encuentra las verdades históricas —lo necesario y general— en la continuidad del devenir humano que está “ascendiendo constantemente, ampliándose y construyéndose hacia arriba”, y en la creación histórica progresiva. “En esta continuidad y aumento tiene el mundo histórico su verdad y su pensamiento, y nuestra empiría trabaja en explorar los detalles del pasado, en la medida en que son empíricamente aprehensibles, para constatar en ellos cada vez más de manera empírica esta continuidad y para presentar los miembros individuales en la cadena de este progresar, y por cierto en todas las direcciones del ser espiritual-sensorio de la naturaleza humana”.¹⁸

La intención de Droysen es clara. Reconoce la especificidad del conocimiento histórico y la imposibilidad de reducirlo al modelo de las ciencias naturales, pero simultáneamente percibe la necesidad de encontrar un principio que lo haga general como condición de científicidad. Si bien ambos tipos de ciencia son diferentes, en un punto se unen: en la búsqueda del saber general, único que puede considerarse científico.

¹⁶ La concepción del tiempo y el espacio de Droysen tiene una clara influencia kantiana; de ahí que los conciba como formas puras de la sensibilidad que ordenan los datos sensoriales. Droysen, *op. cit.*, pp. 8-14.

¹⁷ Cfr. Von Wright, Georg Henrik, *Explicación y comprensión*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 23, nota de pie de página.

¹⁸ Droysen, *op. cit.*, p. 36, 38 y 39.

Pero, ¿acaso es válido el principio que Droysen postula como garantía de la generalidad del conocimiento histórico? ¿La marcha histórica del hombre es necesariamente progresiva?

—Wilhelm Dilthey

Para Gadamer, Dilthey fue “el que hizo sonar la hora filosófica de la hermenéutica” al construir una fundamentación para las ciencias del espíritu y oponerse a la corriente epistemológica que estaba haciendo el mismo intento desde la óptica de la escuela neokantiana. En un principio esta fundamentación la buscó en la psicología para luego llegar a la hermenéutica al reconocer que el mundo histórico de las ciencias del espíritu estaba construido sobre un nexo de sentido que supera la vivencia interior del individuo. Así fue como su pensamiento evolucionó de una hermenéutica psicológica a una hermenéutica cultural.¹⁹

Dilthey planteó el problema de la demarcación de las ciencias del espíritu con respecto a las ciencias de la naturaleza. Las primeras se refieren a los hombres, a las relaciones que establecen entre sí y con la naturaleza exterior. Se fundan en la vivencia, en la expresión de vivencias y en la comprensión de esta expresión, y las tres constituyen el fundamento de todos los juicios, conceptos y conocimientos propios de las ciencias del espíritu.

Las diferencias entre las ciencias del espíritu y las naturales radican en: los conceptos directivos con los que operan; para cada grupo de ciencias la realidad tiene un sentido distinto; las categorías de la vivencia y la comprensión, propias de las ciencias del espíritu, tienen especificidad propia; y la objetividad que persiguen y los métodos que emplean para alcanzarla son diferentes. Las ciencias del espíritu tienen leyes propias que se fundan en la naturaleza de lo vivible, expresable y comprensible, y todas tienen un mismo objeto: el género humano.²⁰

Las ciencias del espíritu mantienen una dependencia recíproca y desarrollan la investigación en una especie de círculo que va de las partes al todo y viceversa. Al estudiar un acontecimiento lo debemos ubicar dentro de la totalidad en la cual adquiere significado; pero simultáneamente, la comprensión de tal significado está condicionada por una visión anticipada del conjunto. En las ciencias del

¹⁹ Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1977, p. 600.

²⁰ Dilthey, *op. cit.*, pp. 91-97 y 101-102.

espíritu no es posible analizar los hechos aisladamente porque la vida, su objeto último de estudio, no se puede fragmentar. Entender cualquier fase de la vida exige tener presente todo el devenir y conocer sus leyes.

Las ciencias del espíritu se distinguen de las naturales por sus objetos de estudio, por la manera en que éstos se nos presentan y por la conducta que el sujeto asume ante ellos. En las naturales el sujeto percibe los objetos en función de la explicación y de la práctica. En las del espíritu el sujeto adquiere conciencia de sí mismo, en tanto que son expresión de la vida y se caracterizan por el comprender.

Para Dilthey fue Schleiermacher quien ofreció por vez primera los medios para captar y resolver el problema hermenéutico, porque con él surgió el arte o técnica de la interpretación. Por ello retoma de su antecesor la idea de que la comprensión es la base para fijar las reglas de la interpretación, que posibilita interpretaciones universalmente válidas porque unifica las opiniones humanas. Sin embargo, todo ejercicio de comprensión es siempre relativo y jamás puede agotarse o proclamarse poseedor de la verdad última.²¹

La posibilidad de alcanzar un conocimiento con validez universal en el campo de las ciencias del espíritu radica en la validez universal de la interpretación, sostenida en la comprensión. Por ello “esta doctrina de la interpretación constituirá un eslabón importante entre la filosofía y las ciencias históricas, una parte capital de la fundamentación de las ciencias del espíritu”.²²

¿Qué significa comprender? Es conocer en el sentido más amplio. Es un proceso que busca conocimientos con validez universal. Es el método fundamental de todas las operaciones de las ciencias del espíritu. Sin embargo, el análisis epistemológico, lógico y metodológico de la comprensión representa una de las tareas principales para fundamentar estas ciencias, sobre todo en lo que respecta al análisis de su validez universal.

Dilthey apunta los obstáculos que enfrenta la búsqueda de un conocimiento con validez universal en las ciencias del espíritu y se pregunta: “¿cómo es posible que una individualidad logre una comprensión objetiva y universalmente válida de las manifestaciones de vida individuales extrañas que se le dan sensiblemente?”; a lo que responde que “la condición a que se halla ligada esta posibilidad nos dice que en ninguna manifestación individual extraña

²¹ *Ibid.*, pp. 333-336.

²² *Ibid.*, p. 336.

se puede presentar algo que no se contuviera también en la vida que trata de captarla. En todos los individuos encontramos las mismas funciones y las mismas partes constitutivas y sólo por el grado de su fuerza se diferencian las disposiciones de los diversos hombres".²³ En otras palabras, la universalidad del conocimiento se logra porque la estructura cognoscitiva de los hombres contiene las mismas características y entre ellos hay una comunidad de experiencias que les permite reflejar el mundo exterior de la misma manera.

Las ciencias del espíritu versan sobre toda expresión o exteriorización de la vida, sobre toda realidad sensible en la que el espíritu imprime su huella y en la que ha devenido objetivo. Un poema, el mármol esculpido, el cultivo de una flor, una sonrisa, en fin, toda expresión sensible de vida que es objetivación del espíritu. Si bien la influencia de Hegel es evidente, Dilthey no habla del espíritu como manifestación de lo universal y de la razón, sino como manifestación de la vida psíquica en tanto que el sujeto de la evolución es la vida misma. Por tanto, el objeto de las ciencias del espíritu es todo aquello que se ofrece a nuestros sentidos y es susceptible de ser comprendido.²⁴

La teoría de Dilthey origina varios interrogantes. ¿Puede ser la comprensión el fundamento de la objetividad y la validez universal de las ciencias del espíritu y el medio para romper con el relativismo si se le concibe desde una posición claramente subjetiva? ¿Cómo trascender el relativismo histórico del intérprete y del objeto interpretado para alcanzar la universalidad del conocimiento? ¿Cómo garantizar la objetividad del conocimiento histórico? ¿Puede la comprensión romper la barrera espacio-temporal que divide al intérprete de sus objetos de estudio?

—Heinrich Rickert

En su crítica a Dilthey, Rickert sostuvo que la oposición naturaleza/espíritu no explicaba las diferencias entre las ciencias naturales y lo que él llama ciencias culturales. Aceptar esta oposición significa colocarnos en el camino del sicologismo, que ha exagerado el papel de la vida psíquica en la configuración de las ciencias culturales.

Rickert rechaza el punto de partida de Dilthey para clasificar las ciencias, centrado en la oposición naturaleza/espíritu, porque en la

²³ *Ibid.*, p. 339.

²⁴ Aron, Raymond, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1950, pp. 71-73.

realidad no existe nada que pueda sustraerse, en principio, a la investigación formal que utiliza la ciencia natural. "Sólo puede hablarse de una ciencia empírica —escribe Rickert— puesto que sólo hay una realidad empírica. La realidad, en su totalidad, esto es, como conjunto de toda existencia corporal y espiritual, puede y debe considerarse de hecho, como un todo unitario o, como gustamos de decir hoy, 'monísticamente'. En consecuencia, hay que investigarla, en todas y cada una de sus partes, por medio de disciplinas particulares con uno y el mismo método. Si se hace así resultará que las ciencias indagan los procesos culturales y las que estudian la vida anímica estarán también unidas estrechamente por intereses comunes".²⁵

Para Rickert la distinción entre ciencias de la naturaleza y otras ciencias radica en el significado especial de los objetos de la cultura, que generan la oposición de intereses y separan en dos grupos a los investigadores. Por ende, propone abolir la distinción ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu y en su lugar plantea la distinción ciencias de la naturaleza/ciencias culturales, basada en una división formal y no material del saber.

En todo proceso cultural hay valores producidos y reconocidos por el hombre. En cambio, los procesos naturales pueden considerarse sin referencia a valor alguno. Cuando un objeto cultural es despojado de su valor, queda reducido a mera naturaleza. Por tanto, hay objetos naturales y culturales; los primeros son libres de toda relación a valores y los segundos hacen referencia a valores. De esta distinción surge la del método. Las ciencias naturales, orientadas al mundo corpóreo, a lo "nacido en sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento", utilizan el método naturalista; las culturales, orientadas a la vida cultural, que es todo aquello "producido directamente por un hombre según fines valorados", utilizan el método histórico.²⁶

Rickert sostiene que los procesos culturales son valorados por un ser psíquico. Sin embargo, distingue el acto de valorar de la validez de los valores y rechaza el uso del concepto de lo psíquico para trazar los límites entre las ciencias.

Las ciencias naturales proporcionan un conocimiento generalizador donde lo individual no tiene cabida. Sus leyes son juicios universales que prescinden de todo aquello que le da un carácter único

²⁵ Rickert, Heinrich, *Ciencia cultural y ciencia natural*, Espasa Calpe, Madrid, 1965, pp. 40-41.

²⁶ *Ibid.*, pp. 46 y 47.

a la realidad. Por ello tienen capacidad de predicción: "Si el mundo no estuviera simplificado por generalización, no cabría nunca contarlos y dominarlos".²⁷

Las ciencias históricas no se proponen establecer leyes generales ni formar conceptos universales; exponen la realidad en su individualidad. A la historia no le interesa generalizar al modo en que lo hacen las ciencias naturales; no obstante, lo individual puede exponerse científicamente cuando el objeto que se investiga se presenta como un todo. En esto consiste el método histórico que utilizan las ciencias culturales; su proceder es individualizador y en este sentido el conocimiento que produce es ideográfico. Por contraposición, el proceder de las ciencias naturales es generalizador y su conocimiento nomotético. Pero ambos tipos de ciencia versan sobre la misma realidad, que se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal, y se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo individual.²⁸

Rickert señala que el arte y la historia mantienen una relación estrechísima porque coinciden en incitar a la imaginación para producir intuiciones. Para reconstruir los hechos, el historiador efectúa una reviviscencia del suceder singular ligada a la intuición. Sin embargo, los elementos intuitivos tienen una importancia secundaria, porque la historia busca el concepto, mientras que el arte se queda en la intuición. La historia busca transformar la intuición inmediata en concepto, pero conservando la individualidad.

He aquí uno de los problemas del método histórico planteado por Rickert y que él mismo reconoce no haber resuelto. ¿Acaso no es contradictorio hablar de conceptualización individualizadora? ¿De qué manera podemos garantizar el respeto a la individualidad al formular conceptos?

Condición de objetividad del conocimiento histórico es el proceso que Rickert llama valoración. La historia no es un saber valorativo, "los valores no entran en consideración, sino en cuanto que son hechos valorados por sujetos y, por ende, en cuanto que hay ciertos objetos que de hecho son considerables como bienes. Así, pues, aun cuando la historia tiene que ver con los valores, no por eso es una ciencia valorativa; se limita tan sólo a establecer lo que es".²⁹ Entonces la historia avalora, refiere los hechos a valores sin censurarlos.

²⁷ *Ibid.*, pp. 76 y 77.

²⁸ *Ibid.*, pp. 90-94.

²⁹ *Ibid.*, p. 134.

La objetividad del conocimiento histórico descansa en la universalidad de los valores culturales que evita “el capricho individual en la concepción histórica... Lo históricamente esencial no ha de ser importante sólo para este o aquel individuo aislado: debe serlo para todos”. Rickert sostiene que la historia rebasa lo singular y alcanza lo universal a través de los valores universales. “Lo históricamente ‘universal’ no es la ley natural universal o el concepto universal, para quien todo lo particular es un ‘caso’ entre muchos otros casos: es el valor cultural, que no puede desenvolverse paulatinamente sino en lo singular e individual, esto es, enlazándose con realidades de tal suerte que éstos se transforman en bienes culturales”.³⁰

Por tanto, las ciencias culturales tratan de objetos referidos a valores culturales universales que son condición de su objetividad. Y en tanto que son ciencias históricas, exponen la evolución singular de estos objetos en su individualidad. La objetividad en las ciencias culturales se logra en la medida en que exista una idea precisa de la unidad y objetividad de los valores que valoramos.

La influencia kantiana hizo creer a Rickert que era imposible conocer la realidad como es en sí misma y que sólo podía verse a través de las categorías. Asimismo, le impidió resolver el problema de la objetividad en el conocimiento social. El pensamiento de Rickert es poco original porque sus ideas son una simple traducción de hechos ya reconocidos por los filósofos que le antecedieron. Aron sostiene que su distinción del saber en ciencias naturales y ciencias culturales no está anclada en un conocimiento serio ni de unas ni de otras y que intenta resolverla en el plano abstracto.³¹

Rickert postula una concepción ahistórica de los valores sobre la que pretende fundamentar la universalidad de las ciencias culturales. Pero, ¿acaso es posible construir un conocimiento histórico y universal a partir de un elemento ahistórico?

—Georg Simmel

En su *Sociología*, Simmel se pregunta por el surgimiento de esta disciplina y su relación con las otras ciencias humanas. La delimitación de su campo de conocimiento ha sido difícil porque todo lo que no fuera ciencia de la naturaleza exterior caía en el ámbito de

³⁰ *Ibid.*, p. 146 y 147.

³¹ Aron, R., *La philosophie critique de l'histoire...*

la ciencia de la sociedad y “lo que ocurrió fue, simplemente, que se echaron en un gran puchero todas las ciencias históricas, psicológicas, normativas, y se le puso al recipiente una etiqueta que decía: Sociología”.³²

Esta aseveración obliga al sociólogo a cuestionar la razón o sinrazón de su disciplina y al historiador le advierte que la historia quedó absorbida en un nuevo método inaugurado por la sociología, que es un auxiliar de la investigación “para llegar, por nuevas vías, a los fenómenos que se dan en aquellos campos del saber” (los de las otras ciencias sociales). La sociología es un nuevo método científico para el cual el hombre debe concebirse como ser social y la sociedad como la base de todo el acontecer histórico. No constituye una ciencia en sí misma, pues todos sus temas son abordados por el resto de las ciencias. No obstante, su aparición ha obligado a que los hechos histórico-sociales sean sometidos a una nueva abstracción y ordenamiento. Simmel reconoce, además, que la historia es el fundamento de la sociología y que a partir de ella se construye, aunque advierte contra todo reduccionismo sociológico o histórico.

La sociología estudia las acciones recíprocas y las formas de socialización en la sociedad; es decir, el influjo mutuo de los hombres, la acción de unos sobre otros y la evolución de la coexistencia aislada de los individuos hacia la coexistencia bajo formas de colaboración. Para que la sociología sea un conocimiento cierto debe “separar por la abstracción estos dos elementos (la socialización y la acción recíproca), unidos inseparablemente en la realidad; sistematizar y someter a un punto de vista metódico, unitario, las formas de acción recíproca o de socialización, mentalmente escindidas de los contenidos que sólo merced a ellos se hacen sociales, me parece la única posibilidad de fundar una ciencia especial de la sociedad”.³³ Este tipo de abstracción distingue a la sociología de las demás ciencias histórico-sociales.

Simmel compara la sociología con la geometría en tanto que establece con las otras ciencias histórico-sociales el mismo tipo de relación que la geometría establece con las ciencias físico-químicas. “La Geometría considera la forma merced a la cual la materia se hace cuerpo empírico, forma que en sí misma sólo existe en la abstracción. Lo mismo sucede en las formas de la socialización. Tanto la Geometría, como la Sociología, abandonan a otras ciencias la in-

³² Simmel, Georg, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1939, p. 10.

³³ *Ibid.*, p. 15.

vestigación de los contenidos que se manifiestan en sus formas o de las manifestaciones totales cuya mera forma la Sociología y la Geometría exponen".³⁴ Por tanto, la sociología es una especie de geometría del mundo social, orientada al estudio de las formas sociales creadas por la acción recíproca que, en última instancia, explica la psicología porque todos los acontecimientos e instintos sociales tienen su origen en el alma: la socialización es un fenómeno psíquico.

La historia es la disciplina que no mira hacia las formas sino hacia los contenidos concretos; estudia el material de las formas sociales. Intenta subsumir los hechos particulares bajo leyes generales que den explicaciones causales y en esto consiste la explicación histórica. La comprensión permite conocer los motivos de los actores antes de subsumir los casos individuales en leyes generales.³⁵

¿Cómo se produce la comprensión histórica? Simmel tiene dos respuestas. La primera tiene un carácter netamente psicológico y consiste en revivir las condiciones históricas que llevaron a un actor a la toma de una decisión. Ésta es la comprensión interpretativa. La segunda respuesta distingue el revivir las motivaciones de un actor de la capacidad de atribuirles un significado cultural. Simmel transita de una psicología hermenéutica a una hermenéutica cultural que consiste en la configuración del contexto cultural de un actor.

En una primera fase, Simmel propuso como ideal del conocimiento histórico al modelo nomológico deductivo; la historia debía apuntar hacia explicaciones nomológicas al modo como lo hacen las ciencias naturales. En la segunda fase, reconoció que las leyes históricas no podían alcanzar la misma regularidad y exactitud que las naturales y que sólo podían tener un carácter heurístico.

Simmel intentó hacer de la historia un conocimiento nomológico, una ciencia estricta al modo de las ciencias naturales, pero su pensamiento giró para concluir que aquélla está más cerca de la estética que de la ciencia natural. El objeto histórico se construye igual que un objeto artístico. El historiador está en un punto intermedio entre el artista y el científico y construye su objeto mediante una pluralidad de formas a las que Simmel adjetiva con los nombres de corrientes artísticas (realista, surrealista, expresionista, etc.). Cada forma presenta una perspectiva y un valor propio; por ello no puede sostenerse la superioridad de ninguna. Sin embargo, Simmel

³⁴ *Ibid.*, p. 19.

³⁵ Aron, *op. cit.*, p. 178.

intentó evitar el relativismo señalando que todo acontecimiento tiene un significado inmanente, independiente de sus repercusiones y que no se agota en su reconstrucción genética, o sea, en la interpretación del contexto que rodea al surgimiento de un hecho.

Al final de su evolución intelectual, Simmel aceptó abiertamente la relativización del conocimiento histórico en su teoría de la pluralidad de las formas. Cada una tiene valor propio y es irreductible a otra. No planteó la superación de este relativismo a través de la búsqueda de un principio absoluto.

Cientificismo o creación

Una de las aportaciones más importantes de la corriente fenomenológica hermenéutica es haber deslindado los campos de las ciencias naturales y las ciencias sociales y reconocido que las segundas tienen un modo propio de proceder en la búsqueda de la verdad. Para esta corriente, el positivismo no ofrece ningún medio para llegar a un cabal entendimiento de la vida humana y es digno de consideración su intento de fundamentar filosóficamente las ciencias sociales para brindar profundidad a los problemas que abordan.

Los pensadores que hemos estudiado coinciden en rechazar al positivismo del ámbito de las ciencias humanas, pero ninguno se liberó de la influencia del modelo de las ciencias naturales al elaborar sus planteamientos en torno a la construcción del conocimiento social. Esa influencia es particularmente notoria en su preocupación por formular leyes universalmente válidas en las ciencias sociales para que se les reconozca su carácter científico. Esta exigencia no se deriva de las características de sus objetos de estudio, sino de lo que tradicionalmente se ha considerado "conocimiento científico": el conocimiento nomológico de las ciencias naturales.

¿Pueden las ciencias sociales aportar conocimientos universalmente válidos? Nosotros sostenemos que no es posible y que esta pretensión es el resultado de un problema mal planteado. Los autores que hemos analizado definen las ciencias humanas por contraposición a las ciencias naturales, en referencia a ellas; y éste es precisamente el error. Mientras no se reconozca que las disciplinas sociales pueden plantarnos en la realidad con instrumentos distintos a los de las ciencias naturales, y por ello no menos válidos, seguiremos intentando infructuosamente fundamentarlas.

Este afán por formular conocimientos universales opaca relevantes aportaciones de la misma corriente fenomenológico hermenéutica: el rescate de la dimensión histórica del hombre y el concepto de círculo hermenéutico.³⁶ Todo conocimiento de la sociedad se construye en la historia y a partir de la historia, en el seno del devenir, que está condicionando cada vez nuevas interpretaciones del pasado y el presente, y simultáneamente, al sujeto que lo está construyendo y que ya de por sí es esencialmente histórico. ¿Cómo extraer un conocimiento universal de las fases del devenir humano que siempre están siendo interpretadas de diferente manera por sujetos que, al ser históricos, están en permanente evolución? El torbellino de la historia, que todo lo envuelve —incluidos los sujetos que la elaboran y los conocimientos que producen— es el obstáculo para lograrlo. Las características inmanentes a la historia imposibilitan un conocimiento de alcance universal en las ciencias sociales cuyo fundamento, como hemos visto, es la misma historia. Creer que tenemos “el conocimiento universal” sería tanto como pretender detener la marcha de la historia; sólo bajo esta condición, de suyo irrealizable, lo podríamos construir.

Para alcanzar la universalidad, nuestros autores echan mano de principios que no están anclados en la historia. Droysen cree que el progreso hacia el que marcha la humanidad entera aporta el principio de universalidad; Dilthey lo encuentra en la comprensión y la comunidad de experiencias de todos los hombres; Rickert en los valores universales; y Simmel, en su primera etapa, en el modelo nomológico deductivo de la ciencia natural. En suma, sólo sustrayéndose a la historia podían hacer de ella un conocimiento universal.

La validez de las ciencias sociales no puede girar en torno al problema de la universalidad y aquí es oportuno rescatar varias ideas originales de la hermenéutica, o más bien, hacer del conocimiento histórico-social una auténtica hermenéutica. El conocimiento social sólo puede aspirar a interpretar la realidad y el intérprete debe ser consciente de todas las mediaciones que se le interponen para reflejarla. A mayor conciencia de ellas, mayor grado de verdad. Los hechos sociales no se agotan en una sola interpretación, siempre presentan aspectos aún no descubiertos y surgen nuevas maneras de interpretarlos. Por esta razón, las diferentes interpretaciones de

³⁶ Sobre el concepto de círculo hermenéutico véase, De Vega, Mercedes. “La construcción del conocimiento sociohistórico”. *Polis 90. Anuario de Sociología*, UNAM-I. pp. 275-292.

un mismo hecho no son necesariamente excluyentes y pueden ser complementarias. El reto es identificar la interpretación más cercana a la realidad, la que mejor se apega al curso real de los acontecimientos.

Esto no significa caer en el relativismo y creer que todas las interpretaciones de un mismo hecho son verdaderas; significa reconocer la peculiaridad de los hechos sociales. Cada interpretación ofrece una faceta de la verdad, no la verdad completa, y habrá que reconocer lo verdadero y lo falso en cada una. Además, insistimos, siempre hay interpretaciones que se adecuan más a la realidad y el investigador debe mostrar capacidad para identificarlas, así como para permitir que los acontecimientos se muestren para descubrir su propia lógica, en estricto sentido fenomenológico. La tarea no es sencilla, sobre todo porque el conocimiento social está expuesto a múltiples mediaciones.

Pensamos que no hay razón para que el conocimiento social adopte como método exclusivo a la comprensión y descarte otros procesos mentales. Cuando el investigador está reconstruyendo un hecho no sólo está comprendiendo, captando sentidos o significados, valores y fines. Aplica toda su capacidad cognoscitiva que lo lleva a inducir, deducir, explicar, imaginar, predecir, empatizar; es decir, trabaja indistintamente con la operación mental que le resulte útil. Los científicos de la naturaleza indudablemente hacen lo mismo. El conocimiento social no se puede restringir a una operación mental y tampoco puede plantearse como disyuntiva comprender o explicar, pues ambas operaciones se pueden realizar a un mismo tiempo. Los hechos marcarán si podemos encontrar sus causas, o bien, descubrir sus valores y fines; en esto la disponibilidad y características de las fuentes del investigador son cruciales. En ocasiones, la imaginación puede constituir el elemento clave para reconstruir un acontecimiento a falta de fuentes, o para aventurar hipótesis que orienten la investigación.

La hermenéutica auténtica, o sea el arte de la interpretación, orilla al investigador a echar mano de lo que esté a su alcance para acercarse a su objeto de estudio. Si la hermenéutica es un arte, al sociólogo o al historiador no le servirán de mucho los modelos, métodos y técnicas, aunque deba conocerlos; en última instancia, el trabajo será resultado de su capacidad creativa a la que muchas veces le estorban los "instrumentos metodológicos" y el afán de "cientificidad". En este sentido defendemos el paralelismo que Dilthey, Rickert y Simmel establecen entre el trabajo del artista y el

del conocedor de la sociedad. En ambos casos se requiere el dominio de la técnica, pero ésta no garantiza la calidad de los resultados. Por esta razón Dilthey habla de la genialidad del intérprete y Simmel compara la actividad del historiador con la del artista. El hacedor de conocimientos sociales está en medio de un dilema: ¿cientificismo o creatividad?