

CRÍTICAGADAMERIANA A LA AUTORREFLEXIÓN METÓDICA DE LAS CIENCIAS
DEL ESPÍRITU DEL S. XIX

Gadamerian criticism of the methodical self-reflection of the sciences of the spirit
of the 19th century

Milagros del Pilar Chain*

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Resumen

Gadamer en su obra Verdad y método intenta llevar a cabo su proyecto de una hermenéutica filosófica que incluye, como momento esencial, una crítica contra el ideal metodológico científico impuesto por las ciencias naturales y adoptado por las denominadas ciencias del espíritu en siglo XIX. A partir de estas consideraciones, se mostrará aquí, la objeción que el autor eleva contra un concepto fundamental que se desprende de la filosofía viquiana. Pues Verdad y método refleja un reproche tanto al principio viquiano verum-factum, constituido como la base de la teoría del conocimiento desarrollada por el napolitano para su investigación sobre la historia, como así también a la asunción que hace de este mismo postulado epistemológico el historicismo en el siglo XIX.

Gadamer entiende que las ciencias del espíritu decimonónicas no han podido desentenderse de la conciencia objetivo-racionalista que impera como ideal del conocimiento en la ciencia moderna y que se impone para el estudio del mundo histórico. Precisamente, la intención hermenéutica del autor es la de poder aclarar el fenómeno de la comprensión, mostrando que el mismo, en realidad, se refleja en todos los ámbitos humanos, es decir, se revela como el modo de entenderse y comunicarse de los individuos dentro de la vida social en general.

Palabras clave: Gadamer -Dilthey- Vico- Historicismo- Verum /factum

Abstract

Gadamer in his work Truth and method attempts to carry out his project of philosophical hermeneutics which includes, as crucial moment, a criticism against the scientific methodological ideal imposed by the natural sciences, and adopted by the so-called Geisteswissenschaft (sciences of spirit) in the 19th century. Taking these considerations into account, here we will show the objection that the author raises against a fundamental concept which is inferred from Vico's philosophy. Because Truth and method shows a reproach, not only to the viquian principle verum-factum, established as the basis for the theory of knowledge developed by the neapolitan to do research on history, but also to the assumption the historicism of the 19th century makes about this same epistemological postulate.

Gadamer understands that the nineteenth-century sciences of spirit have not been able to avoid the objective-rationalist awareness that prevails as an ideal for knowledge in modern science and is imposed on the study of the historical world. As a matter of fact, the hermeneutic intention of the author is to be able to clarify the understanding phenomenon, showing that the latter is actually reflected upon every human field, i.e., it is revealed as the way of understanding and communicating that individuals adopt within social life in general.

Keywords: Gadamer- Dilthey- Vico- Historicism- Verum /factum

*Contacto: pilarchain@hotmail.com Licenciada en Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba

1. INTRODUCCIÓN

Gadamer en su famosa obra *Verdad y método* hace un recorrido sobre las raíces que han dado lugar a las "ciencias del espíritu" en el pensar filosófico. Una de las influencias más notables se asocia a la tradición del empirismo inglés donde autores como J. Mill o D. Hume intentan encontrar legalidades y regularidades para las ciencias morales que permitan hacer predecibles los fenómenos individuales.

Así, las ciencias históricas, frente al idealismo hegeliano y su filosofía de la historia, retoman la postura de Mill y, basándose en este modelo, adoptan el método inductivo utilizado para investigar el mundo natural, a fin de poder hallar una lógica dentro del decurso histórico de la humanidad.

Sin embargo, se puede apreciar otra raíz que da también su origen a la concepción de "ciencias del espíritu": la tradición del romanticismo alemán. Esta herencia espiritual impide que estas ciencias queden solamente circunscriptas al método natural y científico, impulsado por el empirismo inglés. Precisamente, gracias a esta otra tradición se puede advertir la pervivencia del idealismo alemán en la noción de "espíritu".

La hermenéutica contemporánea reconoce en la figura de Dilthey un heredero de la tradición alemana, cuyo pensamiento se caracteriza, incluso, por superar de algún modo al kantismo. Pues el autor logra plantear el problema epistemológico al distinguir el trabajo llevado a cabo por las ciencias de la naturaleza con independencia de las ciencias del espíritu. Gadamer advierte, sin embargo, que, si bien Dilthey trata de delimitar el campo de investigación de las ciencias históricas, no ha logrado deslindarse del todo de la influencia que ha ejercido la conciencia metódica, que predomina en las ciencias de la naturaleza como ideal cognitivo.

Esto nos conduzca tener en cuenta aquí, tanta crítica que aparece en *Verdad y método* sobre un concepto fundamental que se desprende de la filosofía viquiana: *verum y factum*, constituido como la base de la teoría del conocimiento desarrollada por Vico para su tratamiento de una filosofía de la historia; como así también, la réplica esgrimida por Gadamer a la rehabilitación que hace Dilthey de este antiguo principio viquiano, como fundamento teórico de las ciencias históricas. Pues el autor entiende, al igual que Vico, que sólo somos capaces de conocer la historia porque ella se muestra como resultado del quehacer humano.

Es decir, este escrito se propone explicar cómo Gadamer busca aclarar el fenómeno hermenéutico, a fin de superar el paradigma epistemológico en el que queda atrapado Dilthey tras su asunción del concepto viquiano *verum-factum*. Pues, para el filósofo de Marburgo, el límite de la teoría diltheyana viene dada, justamente, a partir de esta idea de conciencia cuya fundamentación parte de una certeza epistemológica (*verum/factum*) que equivale a asumir la identidad del sujeto que conoce con el objeto conocido. Es decir, se refleja como el resultado de un proceso racional fundado en la tradición que comienza con Descartes, y que precisamente la hermenéutica filosófica desarrollada por Gadamer no puede admitir.

(Argentina), desde 2015 se desempeña como docente adscrita a la cátedra de Filosofía de la Historia en la misma universidad. Ha sido miembro investigador del proyecto "Variedades Conceptuales del Poder, Prácticas Políticas y Educativas" y del proyecto "Ontología social y poder. Dimensiones conceptuales, políticas, educativas y culturales".

2. EL PROBLEMA DEL PRIMADO EPISTEMOLÓGICO MODERNO EN LAS CIENCIAS HUMANAS

Gadamer en *Verdad y método* intenta poner de relieve el problema epistemológico de las ciencias históricas y, para ello, vuelve hacia los orígenes históricos de la hermenéutica, reflejando que en realidad el arte de la interpretación y la comprensión en sus comienzos estaba demarcado a ámbitos específicos de investigación. Es decir, en la antigüedad se concebía esta preceptiva para la comprensión de textos mediante el uso de ciertas reglas. Esto significa que la filología, por un lado, se refería a la interpretación de textos antiguos de tradición grecolatina; y por otro lado, tenía que ver con la exégesis de los textos sagrados, en los que se incluía tanto el Nuevo como el Antiguo testamento.

Fue recién en el siglo XIX, con el surgimiento de las ciencias del espíritu, que se intenta buscar una justificación para el estudio del mundo histórico que logre equipararse con la fundamentación dada en el ámbito de la teoría del conocimiento de la filosofía kantiana. Justamente, "la crítica kantiana de la razón pura había justificado los elementos aprioristas del conocimiento empírico de las ciencias naturales. Esto hizo surgir un interés por proporcionar al modo de conocimiento de las ciencias históricas una justificación teórica independiente" (Gadamer 1984 599).

Schleiermacher aparece precisamente como el primer pensador que intenta profundizar sobre la labor hermenéutica, al mostrar la generalidad dentro de estas técnicas particulares. Es decir, esta preceptiva, ya no quedará acotada a los pequeños fragmentos de un texto, sino que la comprensión estará dirigida a la obra en su conjunto. Este autor, en la misma línea que Kant, intenta establecer reglas universalmente válidas en el ámbito de la comprensión, pero a esta impronta crítica se le suma también la herencia romántica, en cuanto "...recurre a una relación viva con el proceso de creación" (Ricoeur 74).

La hermenéutica de Schleiermacher se caracteriza por tener dos momentos integradores en el proceso de comprensión, por un lado, está la interpretación *gramatical*, que hace referencia al sentido del texto y a la literalidad de lo escrito, y desde este punto de vista, sólo se pueden corregir los errores en las palabras. Por otro lado, se trata de la interpretación *psicológica* o técnica. Lo que se intenta captar en este último momento al interpretar un texto es también a su autor, es decir, en su individualidad y en su contexto histórico. Gadamer piensa en relación con estos dos momentos que:

. . . lo más genuino de Schleiermacher es la interpretación psicológica; es en última instancia un comportamiento [adivinatorio], un entrar dentro de la constitución completa del escritor, una concepción del «curso interno» de la confección de una obra, una recreación del acto creador (Gadamer 1984 241).

La interpretación psicológica que intenta captar la subjetividad del que escribe, esto es, el momento de la individualidad del genio, ha prevalecido por sobre la interpretación gramatical. Así, las reglas del lenguaje quedan sujetas al momento psicológico-subjetivo del acto de creación que el intérprete intenta comprender. Se entiende, de este modo, que el sentido del texto que se intenta alcanzar no hace referencia ". . . a su contenido objetivo, sino [que tiene que ver con] una construcción estética, como una obra de arte o

un «pensamiento artístico» (Grondin 2003 104). Esta interpretación ha sido crucial en la historia de la hermenéutica, ya que, posteriormente, se vale de ella Dilthey en el siglo XIX. Gadamer eleva una crítica contra esta teoría psicológica puesto que, al final, se termina en un acto *adivinatorio* en el que el autor establece una especie de *empatía* con el productor. Para el filósofo esto conlleva a que la metodología obtenga un lugar privilegiado y, en este sentido, el intérprete se encuentre en una posición de superioridad respecto al objeto a investigar. Es decir, se ". . . tendería cada vez más hacia la opinión del «otro», más que hacia la verdad objetiva de lo que se piensa" (Grondin 2003 98) y en este sentido, Schleiermacher "universaliza la experiencia de la extrañeza" (Id. 100).

De igual modo, Gadamer no deja de señalar que todavía en Schleiermacher lo importante era la interpretación de textos en su relación con los hechos históricos, sin embargo, el paso hacia la hermenéutica universal desarrollada por el autor anunciaba de algún modo, el camino que daba inicio a la conformación de las ciencias históricas en el siglo XIX.

La escuela histórica o historiográfica de la que formaba parte Dilthey surge como oposición al espiritualismo hegeliano y a su construcción *a priori* de la filosofía de la historia universal. Por este motivo el historicismo, apoyado en el método científico, pretende dar una visión de la historia, pero no desde la fundamentación especulativa, sino desde los instrumentos que ofrece la ciencia moderna.

Es decir, para la escuela histórica del XIX, que pretendía alcanzar la universalidad del fenómeno de la comprensión, la teoría de Schleiermacher presentaba ciertas limitaciones. Esto es, a la historiografía no le interesaba el texto más que como una fuente, su tema más bien era el del mundo histórico y las conexiones dadas entre los hechos del pasado. Así, "el texto que se va a interpretar de ahora en más, es la realidad misma y su encadenamiento" (Ricoeur 77). Dilthey es una de las figuras más representativas de la escuela histórica, que lleva a cabo este paso entre hermenéutica e historia, la cual posteriormente será concebida como *historicismo*.

La reflexión historiográfica llevada a cabo por el autor se enmarca también dentro del debate epistemológico kantiano. La crítica de la razón pura y la fundamentación que Kant otorga en el ámbito de las ciencias naturales sirvió como punto de partida para la pregunta acerca de *cómo se llega al conocimiento en las ciencias del espíritu*. Dilthey, desde aquí, pretende elaborar una "crítica de la razón histórica" que pueda constituirse como base teórica para legitimar el conocimiento del mundo histórico como tal.

Ahora bien, Dilthey tiene como punto de partida el kantismo, pero también se diferenciará de él, puesto que el autor advierte una incompatibilidad fundamental entre los problemas a los que debe encontrar solución el científico en el ámbito de las ciencias naturales y el investigador del mundo histórico. Pues, contra la filosofía especulativa hegeliana y su concepción apriorística de la historia, Dilthey pretende hacer valer el derecho de la propia "historicidad interna" de toda experiencia histórica como resultado de un proceso vital (Gadamer 1984).

Precisamente, la comprensión histórica del mundo se va construyendo -como se ha señalado más arriba- bajo la influencia de la hermenéutica romántica, pues el concepto de *vivencia* que desarrolla Dilthey tiene su referente en la noción de *expresión* de origen estético-panteísta. Para el autor, se entiende la vivencia, no sólo como la expresión de un

autor, sino más bien, como expresión de una época o de una tradición.

Ahora bien, este conjunto de vivencias se va a estructurar en unidades de significado que son susceptibles de ser interpretadas por otros. Esta teoría diltheyana tiene como punto de partida la estructura del *psiquismo* descrita por Schleiermacher, pero recibe su fundamentación en la noción de *intencionalidad* desarrollada por Husserl. En relación con la noción de significado husserliana se puede decir que, "al propio psiquismo no se puede llegar, pero se puede captar aquello a lo que se dirige, el correlato objetivo e idéntico en el cual el psiquismo se manifiesta" (Ricoeur 79).

En Dilthey, el psiquismo que se intenta captar se traslada a la historia como estructura, es decir, como encadenamiento de acontecimientos, y el proceso hermenéutico está referido a poder conquistar esos signos escritos que forman parte de lo objetivo. La interpretación, en este sentido, parte del propio yo, por eso, puedo interpretar al otro, por lo tanto "todo autoconocimiento es mediato, a través de signos y obras" (Ricoeur 80). La objetividad, precisamente, se fundamenta sobre la base de este encadenamiento histórico.

Cabe aclarar aquí que, a diferencia de Husserl, en Dilthey la noción de significado no hace referencia a un concepto lógico, sino que, más bien, encuentra su fundamentación en la vida misma. Precisamente, la concepción hermenéutica que intenta desarrollar el autor se basa en esta idea de la vida que se *autointerpreta*.

Así, la teoría diltheyana, sigue en esto a la regla hermenéutica tradicional y muestra que: ". . . el nexo estructural de la vida, igual que el de un texto, está determinado por una cierta relación entre el todo y las partes. 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" (Gadamer 1984 283).

Ahora bien, toda la reflexión teórica de la investigación histórica del siglo XIX y más precisamente la de Dilthey, ha tenido como principal preocupación alcanzar la universalidad en las ciencias humanas, intentando legitimarlas epistemológicamente y dotándolas de una objetividad que las iguale en dignidad al rango de las ciencias exactas. Precisamente, Dilthey ha intentado sobreponerse al propio condicionamiento histórico que supone toda forma de vida humana. Para ello, y frente al saber histórico totalizante hegeliano cuyo espíritu objetivo se conoce a sí mismo en la autotransparencia de la razón, propone una *conciencia histórica* que encuentra su fundamento en el principio gnoseológico viquiano *verum /factum*. Para el autor, justamente, sólo somos capaces de *conocer la historia porque nosotros somos seres históricos*.

En realidad, todo el intento diltheyano de hallar una justificación filosófica para las ciencias históricas encuentra su confirmación en este antiguo principio epistemológico enunciado por Vico a comienzos del XVIII. Este es uno de los puntos principales que nos interesa destacar aquí, puesto que en este argumento viquiano Dilthey encuentra la condición de posibilidad para llevar a cabo una ciencia histórica.

Precisamente, el autor basándose en este principio del *verum ipsum factum*, muestra que la historia y los hechos del pasado, a diferencia de los fenómenos de la naturaleza que se presentan como incognoscibles para el individuo, admiten una comprensión de sí mismos. Y esto se debe a que en realidad el mundo histórico no es más que el resultado de lo que fue creado y producido por el espíritu humano.

Recuérdese que Vico en la modernidad se opone al racionalismo cartesiano y a la predilección del método matemático y geométrico como única vía de acceso al conocimiento y a la verdad. Frente a esto, el napolitano propone como postulado gnoseológico para su investigación del mundo histórico el principio *verum /factum*.

En su obra temprana *La primitiva sabiduría de los italianos*, Vico recurre a los orígenes de la lengua latina y pone al descubierto que “. . . en latín los términos *verum y factum* «lo verdadero» y «lo hecho» se toman el uno por el otro o como dicen los escolásticos, se convierten” (1939 27).

Esto significa para los sabios de la antigua Italia que el hombre puede pensar sobre el mundo de la física, pero no puede conocerlo, porque el mundo físico no es resultado del hacer humano, sino de Dios, sólo Él posee esta ciencia; en cambio al hombre le resta conocer las verdades de las matemáticas, como así también las del mundo histórico, puesto que ambos forman parte del quehacer humano.

Este mismo principio alcanza un desarrollo pleno en la obra viquiana *la Ciencia nueva*. En esta obra el autor distingue, entre los dos objetos de la filosofía, el mundo natural y el mundo humano. El autor insiste en que Dios posee la ciencia del mundo natural, porque Él la ha creado. Por este motivo les reprocha a los filósofos que sólo se hayan preocupado por investigar el mundo físico. A esto Vico le contrapone una investigación sobre el mundo de las naciones y su devenir histórico.

Es decir, para el napolitano, lo único asequible al conocimiento humano y que puede tener como verdadero, es aquello que se presenta como su producto, por lo que la naturaleza sólo puede ser pensada por el hombre, pero no puede ser conocida por él. En cambio, el hombre puede hallar los principios del mundo civil, porque éstos se encuentran dentro de las modificaciones que ha sufrido la mente humana a lo largo de los años.

Dilthey, por su parte, repetirá la misma fórmula viquiana puesto que para el autor, precisamente, se puede dar un tratamiento científico del devenir histórico en tanto que “. . . yo mismo soy un ser histórico, el que investiga la historia es el mismo que el que la hace. Dilthey, *Gesammelte Schriften* VII, 278” (citado en Gadamer 1984 281-282). Para el autor, “lo que hace posible el conocimiento histórico es la homogeneidad dada entre sujeto-objeto” (Gadamer 1984 282).

En este sentido, se puede decir que Dilthey no parte de un sujeto ideal o trascendental, como en Hegel o Kant, sino más bien de un sujeto histórico. Para él se puede comprender la historia porque los hombres somos seres finitos y concretos. Del mismo modo, la historia puede ser comprendida por los hombres porque ella se estructura en unidades de significado que surgen de la *realidad histórica de la vida misma*.

Esta tesis diltheyana se cristaliza en la noción de conciencia histórica elaborada por el autor, que tiene como propósito principal poder sobreponerse al relativismo que es propio del acontecer histórico. Aquí se entiende esta conciencia como la de nuestro propio condicionamiento histórico y la de nuestra propia finitud. Sin embargo, para Dilthey, esta misma conciencia es la que permite poder elevarnos por encima de toda particularidad y de toda contingencia y así, obtener un conocimiento objetivo del pasado y de otras tradiciones. En relación con esto, se podría decir que la teoría de la comprensión que define el autor pone de manifiesto

. . . que un nexo estructural se comprenda desde su propio centro es algo que responde al viejo postulado de hermenéutica y a la exigencia del pensamiento histórico de comprender cada época desde sí misma y de no medirla con el patrón de un presente extraño a ella. Según este esquema -así Dilthey- podría pensarse el conocimiento de nexos históricos cada vez más amplios y extenderlo hasta un conocimiento histórico universal, del mismo modo que una palabra sólo se comprende desde la frase entera y ésta sólo desde el contexto del texto entero e incluso desde la totalidad de la literatura transmitida (Gadamer 1984 292).

Asimismo, Gadamer expone en su obra *Verdad y método* una serie de críticas contra la filosofía universal de la vida desarrollada por Dilthey y, más precisamente, contra su concepción de conciencia histórica.

Para Gadamer el límite de la teoría de la comprensión que Dilthey formula para fundamentar las ciencias del espíritu, radica efectivamente en la apropiación que hace el autor del principio gnoseológico viquiano.

Precisamente, para la hermenéutica filosófica uno de los problemas fundamentales que presenta la teoría del conocimiento desarrollada por Vico viene dada, justamente, a través de lo *factum* que es aquello hecho por los hombres, y el *verum* que es lo que el científico conoce acerca de lo hecho. Es decir -para Gadamer- pese a la crítica que Vico eleva contra el subjetivismo moderno, en el primado cognoscitivo pensado por el napolitano sigue operando de fondo una identidad entre lo que el científico investiga con el objeto a dilucidar.

Del mismo modo, Dilthey pretende legitimar el conocimiento histórico retomando la tesis viquiana. El autor entiende que se puede tener ciencia del mundo histórico porque éste ha sido hecho por los hombres. Para Gadamer, la legitimación de las ciencias humanas a partir de esta certeza epistemológica equivale a asumir un proceso racional fundado en la tradición que comienza con Descartes. Retomando los propios términos de Gadamer,

”Pues que el hombre tenga que ver aquí consigo mismo y con sus propias creaciones (Vico) sólo es una solución aparente al problema que nos plantea el conocimiento histórico. El hombre es extraño a sí mismo y a su destino histórico de una manera muy distinta a como le es extraña la naturaleza, la cual no sabe nada de él” (1984 343).

Este problema puede verse más en detalle a partir del intento diltheyano de transpolar el psicologismo de Schleiermacher al conocimiento de la historia. En este punto, Gadamer se pregunta si la hermenéutica diltheyana realmente ha podido sustraerse a los presupuestos especulativos que predominan en la filosofía de Hegel.

Ciertamente, la hermenéutica filosófica advierte que la concepción de conciencia histórica diltheyana muestra una contradicción que se hace patente entre la idea de finitud humana y entre la universalidad, que es ganada mediante esta conciencia de la finitud que no representa un problema ni una limitación para conocer el pasado histórico. Según Gadamer, esta conciencia presupone de fondo un “autoconocimiento” que no deja

de admitir préstamos idealistas, y que termina siendo en última instancia un cartesianismo (Grondin 2003 115).

Esto también se ve reflejado en otro de los problemas con los que se enfrenta Dilthey, y se refiere a la aporía dada entre su tendencia marcadamente positivista, en cuanto se puede comprender los fenómenos sólo desde sí mismos, y entre su legado romántico, en cuanto que lo particular (de los hechos) sólo se entiende desde lo general (el contexto histórico). De este modo, se acusa a Dilthey de *estetizar o filologizar* la historia tras aplicar el modelo para la comprensión de texto a la historia. Nuevamente, aquí se refleja una profundización del problema del primado de la subjetividad de la hermenéutica de Schleiermacher, puesto que los hechos se terminan comprendiendo como *expresión de una época*. Y para Gadamer esto representa una pérdida con el presente al que pertenece el historiador.

Efectivamente, se puede decir entonces, que lo único que realmente separa a Dilthey de Hegel ". . .se reduce a un sólo aspecto: que según Hegel en el concepto filosófico se lleva a término en el retorno del espíritu a sí mismo, mientras que para Dilthey el concepto filosófico no tiene significado cognitivo sino expresivo" (Gadamer 1984 289).

Por último, *Verdad y método* muestra que la filosofía de la vida supera de algún modo el neokantismo y el modelo del método científico que rige en el ámbito del conocimiento del mundo natural, cuando asume el espíritu objetivo que le aporta Hegel. En cierto modo, el espiritualismo hegeliano le otorga mayor amplitud a la teoría diltheyana, y esto se debe a que ". . . el espíritu no se realiza sólo en la subjetividad de su acción actual, sino también en la objetivación de instituciones, sistemas de acción, y sistemas de vida como la economía, el derecho y la sociedad, y se convierte así, como «cultura», en objeto de posible comprensión" (Gadamer 1998 312).

Sin embargo, la cultura y la tradición en Dilthey no dejan de padecer cierta estrechez. Gadamer afirma que éste, como gran heredero del psicologismo de Schleiermacher, queda atrapado tanto en la fundamentación epistemológico-científica, como en el pensamiento estético que se desprende de la hermenéutica romántica para la justificación de las *humaniora* o ciencias humanas.

Recuérdese que Gadamer, justamente, recibe la impronta de su maestro Heidegger y de los análisis que éste realiza en su famosa obra *Ser y tiempo* sobre el *Dasein*, es decir, el estar-ahí humano. *Verdad y método*, bajo la influencia de la ontología heideggeriana, muestra que la labor hermenéutica no queda limitada a la antigua disciplina que servía como técnica auxiliar para la comprensión de textos (teológicos, jurídicos e históricos), sino que tiene que ver con ". . . la estructura universal de nuestro modo de estar en el mundo y en la historia" (Volpi 267).

En este sentido, la comprensión no se remite simplemente al trabajo metodológico que lleva a cabo el investigador del mundo histórico, sino que, más bien, se relaciona con el comportamiento del sujeto, es decir, con el modo de ser del propio estar-ahí marcando su finitud y su especificidad abarcando al conjunto de la experiencia del mundo.

Esta inserción en la dimensión fáctica elaborada por Heidegger ha significado el impulso más preponderante en la hermenéutica filosófica concebida por Gadamer. El autor muestra que cuando el historiador intenta interpretar un texto no lo hace como un sujeto imparcial, sino que siempre está proyectando una *anticipación de sentido* en

el texto. Esta proyección tiene que ver, justamente, con la pertenencia del intérprete a su propia tradición, esto es, con la propia situación hermenéutica que determina al que interpreta.

Así, tras el giro ontológico propuesto por Heidegger, el filósofo de Marburgo desarrolla su teoría de la *conciencia de la historia efectual*, que se entiende como la conciencia del saberse situado y perteneciente a una tradición, y en este sentido, como conciencia de la finitud humana.

La concepción de *conciencia de la historia efectual*, por tanto, no sólo queda delimitada desde su constitución ontológica, sino también, desde la dimensión práctica de la aplicabilidad. Así, el autor retoma el problema hermenéutico fundamental y el saber que se desprende de la *phrónesis* de Aristóteles ¹, puesto que le permite fundamentar y sustentar el concepto de *aplicación*, como elemento constitutivo de la comprensión e interpretación.

Pues, si se piensa en los antiguos modelos prácticos teológicos y jurídicos, lo que se entiende como la *aplicación* de un sentido general a una situación concreta y determinada representa un momento integral en el acto de comprensión, pero –como se señala anteriormente– este momento tiende a desaparecer en la hermenéutica moderna tras la imposición de una concepción puramente metódica de la interpretación.

Es decir, el autor vuelve hacia la hermenéutica tradicional con el propósito de mostrar que, en el momento de la aplicación, se encuentra el modelo de intelección de las ciencias humanas, en tanto que tiene en cuenta la *pertenencia* del intérprete que se ve implicado en aquello que interpreta. La perspectiva hermenéutica-filosófica, por tanto, no entiende a la aplicación como una tercera instancia en el momento de la comprensión e interpretación, sino que representa un momento integrado dentro del proceso de comprensión misma tras determinarla “desde el principio y en su conjunto H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977, p.396” (citado en Beuchot 441).

Para Gadamer, la labor hermenéutica no tiene que ver con el ideal metódico que prima en el conocimiento de las ciencias estrictas, sino que se refiere, más bien, a una *praxis* y su universalidad yace, justamente, en que el condicionamiento histórico y el saberse situado no implican una limitación sino, más bien, una apertura hacia lo otro, hacia la tradición y otras culturas. Esto último se realiza a través de lo que el autor entiende como *fusión de horizontes y experiencia hermenéutica*.

3. CONCLUSIÓN

Ahora bien, no se ha pretendido en este escrito explayarse mucho más, en relación con la solución propuesta por la hermenéutica filosófica en torno al problema de la concepción cientificista del conocimiento histórico, puesto que la tarea que nos ocupó aquí fue la de exhibir la crítica que Gadamer eleva a las ciencias del espíritu decimonónicas y, más precisamente, a la idea de conciencia histórica diltheyana, conformada bajo el lema

¹Phrónesis -empleando el término aristotélico- se refiere a la sabiduría práctica como opuesta al conocimiento conceptual abstracto puramente teórico (García 306-307).

viquiano *verum /factum*.

De este modo, pudimos ver que, pese a los intentos del historicismo del siglo XIX de no caer bajo la teoría psicológica de Schleiermacher, no logra, sin embargo, desentenderse ni de la teoría hermenéutica romántica, ni tampoco de la concepción universal del espíritu absoluto hegeliano, que se había propuesto criticar. Es decir, para el filósofo de Marburgo, ". . . lo cierto es que la concepción histórica del mundo, cuya gran meta era comprender la historia universal, se apoyó de hecho en la teoría romántica de la individualidad y en su correspondiente hermenéutica" (Gadamer 1984 253).

Gadamer entiende que la hermenéutica de Dilthey no deja de ser una variante de la teoría del conocimiento que, en realidad, no ha hecho más que profundizar la aplicación del método en las ciencias históricas que ha tomado del modelo epistemológico de las ciencias naturales. Aclarando un poco más esta cuestión, se puede decir que la hermenéutica filosófica ha intentado reflejar que las ciencias históricas del siglo XIX tienen sus raíces, tanto en la tradición romántica, como en la ciencia moderna. De la tradición romántica heredan la filosofía de Hegel y de Schleiermacher y este legado del espíritu alemán alcanza su máxima expresión en la figura de Dilthey.

De igual modo, contra la conciencia histórica diltheyana y su fundamentación epistemológica en el principio *verum/ factum* viquiano, Gadamer señala que el hombre no dispone de una razón idealizada dueña de sí misma que le permita conocer científicamente el mundo histórico como producto de su hacer, como su obra. El individuo es un ser finito y se halla atravesado por un conjunto de tradiciones y por un conjunto de prejuicios que han sido admitidos a lo largo de la historia.

Por lo cual, no se puede pretender, como Vico y también Dilthey, una identidad entre la conciencia y el objeto, puesto que no se tendría en cuenta el carácter finito de la existencia humana. En este sentido, con Gadamer pudimos pensar que la aplicación del ideal científico moderno a las ciencias históricas, lo único que revela es una objetivación a tal punto que pierde todo vínculo con la propia historicidad de la experiencia.

Por ello, la rehabilitación que hace Gadamer de la hermenéutica tradicional y más precisamente del saber que se desprende del momento de la aplicación, le significa poder liberarse de la conciencia metódica-objetivante que ha prevalecido en las ciencias históricas decimonónicas. Evidentemente, para el autor, la labor hermenéutica tiene que ver con el ideal racional que prevalece en el conocimiento de las ciencias estrictas, sino que se refiere más bien a una *praxis* y cuyo medio de realización es el lenguaje.

En conclusión, podemos decir, que la hermenéutica filosófica muestra contra la hegemonía del ideal epistemológico científico -un ideal que incluso se advierte hasta en nuestros días- que la comprensión se refleja en todos los ámbitos humanos, por lo cual, traspasa los límites impuestos por el concepto de método de la ciencia moderna. Para Gadamer, antes de cualquier tipo de objetivación o sujeto cognoscente, está primero la comprensión que tiene que ver con la relación del *hombre y el mundo*.

4. BIBLIOGRAFÍA

Beuchot, Mauricio. “La “frónesis” gadameriana y una hermenéutica analógica”. El legado de Gadamer, ed. Juan J., Acero, et al. España: Universidad de Granada, 2004. 439-450. Impreso.

Gadamer, Hans-Georg. Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca: Sígueme, 1984. Impreso.

—. Verdad y método II. Salamanca: Sígueme, 1998. Impreso.

García, Dora Elvira. “Gadamer y la conciencia histórica. La callada herencia viquiana”. El legado de Gadamer, ed. Juan J., Acero, et al. España: Universidad de Granada, 2004. 306-307. Impreso.

Grondin, Jean. Introducción a Gadamer. Barcelona: Herder, 2003. Impreso.

Ricoeur, Paul. Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2001. Impreso.

Vico, Giambattista. Sabiduría primitiva de los italianos: Desentrañada de los orígenes de la lengua latina, traducido por Jacinto J. Cuccaro. Buenos Aires: Instituto de Filosofía, 1939. Impreso.

Volpi, Franco. “Hans-Georg Gadamer: El logos de la Era Hermenéutica”, Endoxa: Series filosóficas 20 (2005): 265-294. Impreso.