

# LA TAREA MORAL Y FILOSÓFICA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU EN EL DIÁLOGO DE LA FENOMENOLOGÍA Y LA HERMENÉUTICA

CECILIA MONTIAGUDO\*

*El conocimiento de las fuerzas que dominan en la sociedad, las causas que han provocado sus conmociones, el recurso de un sano progreso que se da en ella ha llegado a ser una cuestión vital para nuestra civilización. Por eso aumenta la importancia de las ciencias de la sociedad frente a las de la naturaleza; en las grandes dimensiones de nuestra vida moderna se realiza una variación de los intereses científicos, que es análoga a la que aconteció en los pequeños Estados griegos en los siglos v y iv antes de Cristo, cuando los trastornos en esta sociedad política originaron las teorías negativas del derecho natural sofisticado y, frente a ellas, los trabajos de las escuelas socráticas acerca del Estado.<sup>1</sup>*

En el marco de este congreso dedicado a pensar la relación entre Gadamer y las humanidades, y bajo la inspiración de esta cita de W. Dilthey expresada hace más de un siglo, me propongo en esta ponencia presentar la caracterización fenomenológica y hermenéutica de las ciencias del espíritu (ciencias del hombre y la sociedad)<sup>2</sup> como ciencias estructurantes de la historia y la cultura de los pueblos y como portadoras de una tarea moral y filosófica de primer orden. Asimismo, en este trabajo buscamos destacar la relevancia que tiene promover el diálogo de la fenomenología y la hermenéutica en torno al estatuto de dichas ciencias, en particular, de

---

\* Pontificia Universidad Católica del Perú.

<sup>1</sup> Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu: Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 38.

<sup>2</sup> La expresión alemana *Die Geisteswissenschaften* es aplicable en nuestro trabajo a todo el campo de las ciencias humanas y sociales.

cara a una visión objetivista y meramente instrumental de las ciencias humanas y sociales, todavía imperante.

Para el cumplimiento de este propósito, sin ignorar las diferencias que asisten a los proyectos filosóficos de los autores mencionados, ni los cuestionamientos que la hermenéutica gadameriana ha planteado a la fenomenología husserliana, nuestra atención se centrará más bien en los puntos de confluencia de ambas perspectivas que hacen todavía vigente el debate en torno a la singularidad de las ciencias del espíritu en nuestros días.

En este sentido, consideramos que el enfoque de las *ciencias del espíritu* que se desprende de este encuentro entre la fenomenología y la hermenéutica se muestra no sólo, por lo demás, pertinente para la *Europa espiritual* de la que hablan Husserl y Gadamer, sino en particular para nuestras sociedades latinoamericanas *convividas permanentemente*, para usar la expresión de Dilthey, por la pobreza, la violencia y la falta de solidaridad entre sus habitantes. Así también con esta ponencia esperamos mostrar que la autorreflexión a la que están llamadas en nuestros días las ciencias humanas y sociales, en tanto *ciencias del espíritu*, puede encontrar en esta confluencia de perspectivas una fuente de recursos conceptuales para entender más adecuadamente sus fines en la sociedad.

Pues bien, luego de estos comentarios introductorios, podemos señalar que nuestra exposición estará dividida en tres partes. Una primera se ocupará de presentar una aproximación a la caracterización husserliana de las *ciencias del espíritu* tomando pie fundamentalmente en algunos párrafos de su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936)<sup>3</sup> y de manera complementaria en algunos anexos del libro segundo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1912, 1928, 1952).<sup>4</sup>

La segunda parte expondrá de manera sucinta los rasgos de la concepción diltheyana de las *ciencias del espíritu* que se desprenden del proyecto de una *crítica de la razón histórica* y que luego veremos desarrollados críticamente en la hermenéutica contemporánea. En el caso de Dilthey, tomaremos en consideración de manera referencial su obra temprana, *Introducción*

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona, Crítica, 1991; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*; Walter Biemel, ed., *Husserliana Gesammelte Werke*. The Hague Netherlands, Martinus Nijhoff, 1973, t. vi.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, UNAM, 1997. Cabe señalar que Husserl comienza a escribir esta obra en 1912, pero se publicó en 1952.

a las ciencias del espíritu (1883)<sup>5</sup> y de forma preferente su texto *El mundo histórico*,<sup>6</sup> publicado en 1910, un año antes de su muerte.

Finalmente, concluiremos con una tercera parte en la que mostraremos, a partir de la obra *Verdad y método* (1960) y de otros escritos tardíos, la manera como Gadamer, bajo los efectos de Husserl y Dilthey, radicaliza aún más la relevancia de las ciencias del espíritu de cara a los desafíos de la cultura contemporánea y a la necesidad de promover en ella la convivencia pacífica y respetuosa entre los pueblos.

## HUSSERL, LA ACTITUD CIENTÍFICO ESPIRITUAL Y LA SINGULARIDAD DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

*No las ciencias de la naturaleza, sino las ciencias del espíritu, son ciencias que conducen a las profundidades "filosóficas"; pues las profundidades filosóficas son las profundidades de lo existente último.*<sup>7</sup>

En contraste con esta valoración positiva que Husserl (1859-1938) acuña respecto a las ciencias del espíritu en la obra *Ideas II*, en el texto de la *Krisis*, que procede de los últimos años de su vida y es considerado su *testamento filosófico*, las ciencias del espíritu también quedan concernidas por la situación que Husserl denuncia respecto de las ciencias en general y de la propia filosofía. Como se sabe, en esta última obra él plantea que dicha crisis no atañe a la dimensión teórica de las diversas ciencias, sino propiamente a su pérdida de significación para la vida y a su desarraigo del mundo vital que constituye el suelo de toda forma de construcción conceptual.

Pero esta diferencia notoria en la aproximación a la temática de las ciencias del espíritu que revelan ambas obras, no debiera llevarnos a pensar en un cambio de perspectiva en Husserl respecto de la singularidad de dichas ciencias. Por el contrario, en esta última obra, al mismo tiempo que presenta la tesis de que la crisis aludida tiene su origen en el *olvido del mundo de la vida* que funda el objetivismo fiscalista del paradigma galileano de la ciencia y que se extiende a todos los campos del saber, así

<sup>5</sup> W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu: Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*.

<sup>6</sup> W. Dilthey, *El mundo histórico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

<sup>7</sup> E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Anexo XII, p. 421.

como a las prácticas culturales de la vida moderna, también destaca la necesidad de rehabilitar la singularidad de dichas ciencias frente a las ciencias de la naturaleza. Es decir, para Husserl, las *ciencias del espíritu*, en su dimensión más auténtica, siguen respondiendo a una modificación de la actitud natural que se halla a medio camino de la actitud propia de la filosofía como fenomenología y que precisamente hay que redescubrir como salida a la crisis, conjuntamente con esta última.<sup>8</sup>

Es decir, las ciencias del espíritu, en atención a su naturaleza y a su rol en el mundo de la vida histórico cultural, se hacen acreedoras a una valoración positiva, precisamente en lo que atañe al aporte que se puede esperar de ellas para el desarrollo del ser personal individual y comunitario en el que, en última instancia para Husserl, se deciden los problemas últimos de la existencia. En este sentido, la tematización husserliana del *mundo de la vida* como hilo conductor para alcanzar la meta última de la fenomenología husserliana contribuye aún más a explicitar la relevancia que adquieren dichas ciencias en el contexto de crisis de la cultura, así como a destacar lejos de todo dualismo metafísico, la necesaria distinción entre la actitud científico natural y la actitud científico-espiritual que precisamente el objetivismo científico se encargó de encubrir.<sup>9</sup>

Así, en esta misma perspectiva, la problemática husserliana del *mundo de la vida* también saca a relucir que a diferencia de las ciencias naturales que transitan desde su origen sobre el olvido del *mundo de la vida*, las *ciencias del espíritu* muestran por el contrario, una pertenencia inexcusable a este mundo. Es decir, su desarrollo parte, como en el caso de toda producción humana, de este *mundo de la vida* y al mismo tiempo lo tiene por objeto de estudio.

Ahora bien, ciertamente, el trabajo de las *ciencias del espíritu*, aún representando un nivel superior, se despliega en el plano de la reflexión natural de igual modo que las ciencias naturales. Sin embargo, por su singular carácter, estas ciencias no pueden vestir el ropaje del dualismo objetivista de la ciencia moderna, sin riesgo de traicionar su propia esencia. Es decir, en realidad ellas se hallan confrontadas a una circularidad que es la

---

<sup>8</sup> Respecto a *Crisis de las ciencias europeas* estamos tomando en cuenta los siguientes textos: primera parte: "La crisis de las ciencias como expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea", el párrafo 73; "La filosofía como autorreflexión de la humanidad, como autorrealización de la razón", y los anexos: "Actitud científico-natural y actitud científico-espiritual. Naturalismo, dualismo y psicología psicofísica" y "La crisis de la humanidad europea y la filosofía".

<sup>9</sup> E. Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, pp. 302-322; W. Biemel, *Husserliana Gesammelte Werke*, pp. 294-313.

que describe la predación del *mundo de la vida* y su esclarecimiento por medio de la actividad teórica que llevan a cabo. Lo que significa que su enraizamiento en este *mundo de la vida* constituye precisamente la condición de posibilidad para la validez de todas sus producciones teóricas.

En este sentido, como lo señala Husserl, mientras en la actitud naturalista el mundo puede aparecer como una totalidad de realidades en la forma de la exterioridad y la naturaleza como el reino de las puras *res extensae*.<sup>10</sup> En la actitud científico espiritual, el hombre no es tema como realidad idéntica, cuyo ser en-sí haya que determinar objetivamente, sino que es tema el hombre histórico, en la medida en que dispone e impe-ra subjetivamente en su mundo circundante.<sup>11</sup> Es decir, aquí el hombre para Husserl es tema de reflexión, en tanto vida personal de arreglo a fines y productora de formaciones espirituales y asimismo esta actividad reflexi-va se revela también como actitud personal de primer orden. Esto quiere decir que, desde su perspectiva, las *ciencias del espíritu* en última instancia contribuyen de manera manifiesta a que la vida se configure como crea-dora de cultura en la unidad de una historicidad.<sup>12</sup>

En conexión con lo anterior, cabe aclarar sin embargo, que la diferencia entre estas dos actitudes para Husserl, si bien se corresponde con la distin-ción entre dos tipos de ciencias, de ningún modo revela campos autárqui-cos y separados, porque precisamente la crítica husserliana al objetivismo de la ciencia moderna ha dejado claro que la ciencia natural también apa-rece como una *formación espiritual o figura subjetiva*, dominada por una motivación a la que llega la cultura europea en un momento determina-do de su historia.<sup>13</sup> Al respecto, sin duda, las descripciones ofrecidas por Husserl en su obra *Ideas II* enriquecen ampliamente estos planteamientos, pero el texto de la *Krisis* nos resulta más propicio para destacar la necesi-

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 294 y 301.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 302 y 310.

<sup>12</sup> La vida considerada como vida activa, de cara a fines y que produce formaciones espirituales en la unidad de una historicidad es definida también por Husserl como el objeto de las ciencias del espíritu. (*Ibid.*, pp. 315 y 324.)

<sup>13</sup> Sobre este punto, Husserl afirma que "la naturaleza objetiva como tema, su ser-en-sí objetivamente verdadero, también es una realización personal [...], realización de un método que porta en sí la idea infinita, la idea de una perfectibilidad infinita, a saber: como el en-sí real de la naturaleza que se determina constantemente *idealiter* con el método científico natural o que se determina de forma cada vez más perfecta. Pero se trata de un correlato de una realización infinita, un peculiar correlato de la realización de aquella comunidad personal que se denomina aquí la comunidad de los científicos naturales". (E. Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 306; W. Biemel, *Husserliana Gesammelte Werke*, p. 298.)

dad de que las *ciencias del espíritu* se liberen del enfoque objetivista del saber y reconozcan su naturaleza más propia.

Lo anterior lleva a Husserl a reiterar, una vez más, que si la autorreflexión, como la define en el parágrafo 73 de la *Krisis*, caracteriza a la vida humana como vida que desarrolla un mundo personal a lo largo de su curso vital,<sup>14</sup> las ciencias del espíritu --como formas de reflexión natural sobre el mundo de vida histórico-cultural-- aparecen entonces como formas superiores de autorreflexión que tiene la propia vida histórica para configurar un sentido de su curso vital. Como tales, ellas revelan en su práctica teórica experiencias de autonomía y de autorresponsabilidad, que serán componentes fundamentales para la superación de la crisis de las ciencias y la cultura europeas.

Ciertamente, para Husserl la superación de la crisis sólo se cumple cabalmente en la puesta en marcha de la filosofía como fenomenología transcendental. Pues ella expresa el impulso vital más elevado de la humanidad en tanto que manifiesta la exigencia de autorreflexión y autorresponsabilidad universal, pero las *ciencias del espíritu* se hallan a medio camino de esta voluntad por la autonomía y la responsabilidad, con lo que evidencian también en su caso la confluencia de motivaciones éticas y epistemológicas.

De otro lado, en el contexto propiamente del proyecto fenomenológico de recuperación del *mundo de la vida*, las *ciencias del espíritu*, aun en el plano de la reflexión natural, contribuyen, sin duda, a hacer patente este mundo. En este sentido, en el horizonte de un auténtico desarrollo, ellas son capaces de contribuir tanto a desmontar el olvido del mundo de la vida sedimentado en nuestra visión científico-moderna de la realidad como al proyecto de una renovada cultura racional y humanista.

Con lo desarrollado hasta aquí queda claro cómo más allá de la contribución general de la fenomenología husserliana a los debates filosóficos actuales, su aproximación a las *ciencias del espíritu* no ha sido suficientemente aprovechada y, en este sentido, consideramos que su encuentro con la perspectiva hermenéutica que pasaremos seguidamente a exponer puede potenciar la fecundidad de sus planteamientos.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 272 y 280.

## WILHELM DILTHEY, AUTORREFLEXIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU Y ESTRUCTURACIÓN DEL MUNDO HISTÓRICO

*El significado de las ciencias del espíritu y de su teoría no puede residir, primeramente, sino en que nos ayuden en lo que tenemos que hacer en el mundo, en lo que podemos hacer de nosotros mismos, en lo que podemos abordar con el mundo y el mundo con nosotros.*<sup>15</sup>

Como lo señalamos al inicio de nuestra exposición, en los límites de esta ponencia nos abstenemos de discutir los contrastes que subyacen a los proyectos filosóficos de Wilhelm Dilthey (1833-1911) y Edmund Husserl y que hoy, por lo demás, están siendo replanteados a la luz de los escritos póstumos de ambos autores.<sup>16</sup> De otro lado, en cuanto a la diferencia entre las ciencias naturales y las *ciencias del espíritu*, tampoco abordaremos la polémica distinción de Dilthey entre *explicación y comprensión*, que pese a sus esfuerzos no logra escapar a las resonancias de un dualismo metafísico, que Husserl recusó radicalmente.<sup>17</sup> Sin embargo, en atención al esclarecimiento de la singularidad y relevancia de las *ciencias del espíritu* para la cultura, consideramos que pese a las diferencias reconocidas entre estas dos propuestas filosóficas, es posible encontrar también fructíferas conexiones para esclarecer la problemática de la autorreflexión en la práctica científica de dichas disciplinas.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> W. Dilthey, *El mundo histórico*, p. 302.

<sup>16</sup> Existe hoy una amplia bibliografía que reactualiza esta relación. Desde un texto temprano como el de G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl* (Leipzig und Berlin, Teubner Verlag, 1931), hasta textos más recientes como los de E. W. (Hrsg) Orth, *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart* (Freiburg/München, Alber Verlag, 1985) y R. Cristin, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl* (Madrid, Akal, 2000), entre otros, se puede ver el interés por ir más allá de la crítica que Husserl hace a Dilthey en su obra *La filosofía como ciencia estricta* (Buenos Aires, Nova, 1973).

<sup>17</sup> A pesar de que Dilthey insiste, en numerosos escritos, en que la diferencia propuesta por él atiende más al tipo de experiencia que da lugar el proceso del conocimiento y no alude a una distinción ontológica, puesto que los objetos de estudio en los dos tipos de ciencias son siempre constituidos. Su posición poco sistemática no escapa a cierta ambigüedad destacada por sus críticos.

<sup>18</sup> Debe destacarse aquí que, para muchos autores contemporáneos, Dilthey aparece como el filósofo de las ciencias del espíritu. Es el caso de R. Makkreel, *Dilthey. Philosopher of the Human Studies* (Princeton, Princeton University Press, 1975) y de J. Owensby, *Dilthey and the narrative of History* (Ithaca, Cornell University Press, 1994).

En cuanto a Dilthey, autor de una obra extensa pero fragmentaria y poco sistemática, nos limitamos únicamente a destacar lo que consideramos la motivación fundamental de la *crítica de la razón histórica*, tal como ésta fuera formulada en la obra *El mundo histórico* (1910). Respecto de dicha motivación que, en términos generales, apunta a una exigencia de autorreflexión en las ciencias del espíritu y a la asunción de sus tareas tanto epistemológicas como éticas, consideramos que precisamente ella logra un mayor esclarecimiento en confluencia con la invocación husserliana a *un retorno al mundo de la vida* como forma de enfrentar la crisis de las ciencias y de la cultura.

Dicho brevemente, y más allá del carácter fundacional del proyecto filosófico de Dilthey y del influjo del historicismo alemán en su filosofía, la *crítica de la razón histórica*, ya desde su primera formulación en la obra *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) hasta el *Mundo histórico* (1910) intenta afrontar el impacto de la conciencia histórica en el surgimiento de las *ciencias del espíritu*. Es decir ella se confronta con la conciencia de la relatividad de lo histórico y al mismo tiempo con la revelación de las posibilidades que tiene el hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y la historia creada por él.<sup>19</sup> En tal sentido, dicha *crítica*, aun cuando aparece bajo el propósito de superar las aporías del historicismo y procurar una fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu, se muestra más fecunda en el esclarecimiento sobre la actividad singular de las *ciencias del espíritu* y su conexión ontológica con la propia naturaleza de la vida histórica.

En cuanto a la singularidad de las *ciencias del espíritu* frente a las ciencias naturales, ésta es destacada fundamentalmente por el modo de comportamiento del sujeto cognoscente respecto de su objeto y con ello se muestra también claramente la actitud personal como característica de las *ciencias del espíritu*. También para Dilthey, en estas ciencias la realidad no se le aparece al científico espiritual como un objeto que se le opone, sino que, por el contrario, ella se le abre desde su propia experiencia de

---

<sup>19</sup> Así, señala Dilthey, "Si la naturaleza humana quiere poseerse a sí misma en su realidad y poder, en la plenitud de posibilidades vivas de la existencia, sólo podrá hacerlo dentro de la conciencia histórica, tendrá que cobrar conciencia, de una manera comprensiva, de las manifestaciones máximas de sí misma y sacar de aquí los ideales concretos de un porvenir más bello y más libre [...] Sólo cuando acogemos en nosotros todas las formas de vida del hombre, desde los pueblos primitivos hasta el presente, es posible resolver el problema de encontrar en lo relativo la validez universal, en el pasado un futuro firme, de enlazar la potenciación del sujeto por la conciencia histórica". (*El mundo histórico*, pp. 409-410.)



vida.<sup>20</sup> En tal sentido, todo el ámbito de experiencias pre-científicas acumuladas que en Dilthey adquiere el carácter de *vivencias* y en Husserl refiere al material del *mundo de la vida*, constituye precisamente el fondo desde el cual se articula toda pre-comprensión y presupuesto científico.<sup>21</sup>

Por otro lado, para Dilthey, la vida histórica también está marcada por un impulso a la *autognosis* o a la autorreflexión que se desarrolla gradualmente, y en tanto tal, tiene a las *ciencias del espíritu* como una fase superior. En este sentido afirma: “la historia nos muestra cómo las ciencias del espíritu que hacen referencia al hombre se hallan comprendidas en un proceso de aproximación constante a la meta lejana de una reflexión del hombre sobre sí mismo, de un percatarse de sí, de una autognosis”.<sup>22</sup>

De este modo, la *crítica de la razón histórica* aparece en este proceso como un punto aún más elevado, pero incapaz de agotar aquello que se propone conocer. Incluso, en palabras de Dilthey, en tanto *autognosis* lógico-epistemológica, ella se configura como una tarea permanente que acompaña a la historicidad misma de dichas ciencias.<sup>23</sup> De otro lado, si bien es cierto que este autor no visualiza la alternativa de un enfoque trascendental, sin embargo, de alguna manera es consciente de que la *crítica* que se propone deberá formar parte de una teoría del saber más general en la que se asimilen las consecuencias de la conciencia histórica y, en suma, de la historicidad en todas las formas de saber y de praxis.<sup>24</sup>

Respecto de lo anterior y dicho de manera sucinta, si Dilthey, en la *Introducción*, recusando todo modelo de fundamentación metafísica, califica su trabajo como a medio a camino entre la teoría del conocimiento y la psicología, en *El mundo histórico*, la *crítica de la razón histórica* desemboca en una *hermenéutica de la vida*. En dicha hermenéutica, sin duda, Dilthey no llega a superar las ambigüedades de su planteamiento y menos aún a plasmar una fundamentación sistemática de las ciencias del espíritu. Sin embargo, en ella sí se consolida su aproximación a las ciencias del espíritu

<sup>20</sup> En ellas dice Dilthey, “el sujeto del saber es una misma cosa con su objeto y éste es el mismo en todas las etapas de su objetivación”. (*Ibid.*, p. 215.)

<sup>21</sup> En este sentido, Dilthey señala que lo común a todas las ciencias del espíritu es que ellas se fundan en la vivencia, en la expresión de vivencias y en la comprensión de esta expresión. (*Ibid.*, p. 92.)

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>24</sup> Al respecto, señala Dilthey: “No nos queda pues otro remedio que ir destacando de todo el campo de la fundación filosófica un nexo de proposiciones que satisfaga a este objeto nuestro de cimentar las ciencias del espíritu. Ningún ensayo podrá esquivar el riesgo de unilateralidad en esta etapa de la teoría del saber”. (*Ibid.*, p. 7.)

como estructurantes del mundo histórico cultural, así como sus ideas más sustanciales en torno a la facticidad de la vida y a las posibilidades que ésta tiene de constituir un sentido de la historia.<sup>25</sup>

Llegado a este punto, se hace patente la confluencia entre el llamado husserliano a un *retorno al mundo de la vida* y la invocación de Dilthey a "comprender la vida desde sí misma",<sup>26</sup> representando ambos mandatos formas de compromiso con la vida histórica y con los desafíos que ella plantea cada vez.

Así también consideramos que en el horizonte de este mandato, Dilthey también se encuentra con la paradoja de un mundo histórico pre-dado, que es, asimismo, aquel que las *ciencias del espíritu* aspiran a conocer y que contribuyen con sus producciones conceptuales a que se siga edificando. Del mismo modo que para él, en el contexto de la crisis que también ve gestarse desde las últimas décadas del siglo XIX, las ciencias del espíritu adquieren una relevancia singular, precisamente porque ellas no se atienen únicamente a un deseo de saber, sino también a la tarea de conducir la vida individual y comunitaria.<sup>27</sup>

Como puede verse entonces, desde los aportes de Husserl y Dilthey las *ciencias del espíritu* ya habían alcanzado para la década de los treinta del siglo pasado las condiciones para una autocomprensión clara de su carácter eminentemente moral y de su rol en la cultura. Sin embargo, las secuelas del objetivismo científico en las prácticas culturales del siglo XX aún no han perdido su hegemonía. En este sentido, consideramos ampliamente justificado el llamado gadameriano a reivindicar una vez más las *ciencias del espíritu*, como ciencias capaces de fomentar una cultura del diálogo y de la tolerancia, y donde *los otros*, parafraseando la expresión de Husserl en las primeras páginas de la *Krisis*, no sean tratados como *meros hombres*, ni la naturaleza reducida a *meros hechos*.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Respecto a las dificultades para caracterizar la filosofía diltheyana sigue siendo un texto clásico e iluminador la obra de uno de sus más cercanos colaboradores: O. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine philosophie*. Leipzig y Berlin, Teubner Verlag, 1936.

<sup>26</sup> "Das leben soll aus ihm selber gedeutet werden", en W. Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Gesammelte Schriften*. (Bd V, Leipzig y Berlin, Teubner Verlag, 1927, p. 370.)

<sup>27</sup> W. Dilthey, "Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu", en *Psicología y teoría del conocimiento*. México, FCE, 1978, p. 294.

<sup>28</sup> La expresión de Husserl es: "Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos". (E. Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 6.)

## GADAMER Y LA TAREA MORAL Y FILOSÓFICA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

*Así, la ciencia del ser humano deviene para todos nosotros, y en toda su variedad, tarea moral y filosófica.*<sup>29</sup>

A la luz de todo lo anterior, no hace falta pues detenernos en la cuestión de que más allá de las discrepancias que Gadamer (1900-2002) confronta con los autores tratados, resulta indiscutible la influencia que tiene la fenomenología husserliana y el pensamiento de Dilthey en la propuesta gadameriana sobre las *ciencias del espíritu*. En este sentido, el propio Gadamer, tanto en su obra principal, *Verdad y método*, como en múltiples ensayos temáticos y autobiográficos también expresa su reconocimiento a estos autores, admitiendo claramente el lugar que ellos ocupan en la *historia efectual* en la cual se inserta su reflexión filosófica.

Más bien lo que aquí sí merece destacarse, es que en Gadamer, del mismo modo que en los autores anteriores, dicha temática no se presenta como un tema lateral, sino como un asunto completamente imbricado con las motivaciones más profundas de su proyecto filosófico. Es decir, si consideramos que la hermenéutica filosófica de Gadamer, partiendo también de una lucha contra el objetivismo y el pensamiento metodológico se propone repensar el fenómeno de la comprensión —como el fenómeno del gestarse histórico y lingüístico de la existencia y desde el cual toda construcción conceptual adquiere sentido—, las *ciencias del espíritu* constituyen para él, tanto un modelo ejemplar para ilustrar la historicidad de nuestro modo de existir en la comprensión, así como formas de autoconocimiento del hombre cuya meta consiste en orientar la acción humana.

Ciertamente, en la perspectiva hermenéutica, el carácter ontológico de la historicidad como principio de la comprensión alcanza, sin duda, a toda nuestra producción intelectual, incluida a la de las ciencias naturales, pero precisamente en atención a la crisis de la cultura que Gadamer pudo conocer, como testigo excepcional del siglo xx en su versión más globalizada y violenta, no deja de destacar una vez más la singularidad de las ciencias del espíritu frente a las de la naturaleza.

En esta perspectiva, Gadamer nos recuerda, desde un texto muy temprano, que si bien el objeto de dichas ciencias es el hombre y lo que él sabe

---

<sup>29</sup> H.-G. Gadamer, "Ciudadanos de dos mundos (1985)", en *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra, 1998, p. 186.

de sí mismo, de ningún modo este saber puede apuntar simplemente a constatar lo que es, sino que le concierne en tanto ser actuante abierto al futuro y a un sentido de la historia que pueda proyectarse sobre él.<sup>30</sup> La afirmación pues de las *ciencias del espíritu* como ciencias prácticas que atañen a la acción humana se irá radicalizando al paso de su itinerario intelectual, al punto que en un texto de la década de los ochentas en donde aborda el futuro de las *ciencias del espíritu*, parece concluir, que el futuro mismo de Europa, y en último término de toda la humanidad ya no puede estar desligado de la conciencia de la diversidad de lo humano a la que nos enfrenta el trabajo de dichas ciencias.<sup>31</sup>

Así, también encontramos, en otros escritos tardíos, que lejos de cualquier dualismo ontológico, Gadamer se preocupa por distinguir la misión de dichas ciencias de aquella que le compete a las ciencias naturales. Porque desde su perspectiva, el devenir histórico de la cultura occidental ha hecho inevitablemente de nosotros, *ciudadanos de dos mundos*. Esto quiere decir que no podemos sentirnos representados sólo en una civilización técnica,<sup>32</sup> sino también en una donde las ciencias del espíritu sean capaces de fomentar en nosotros un espíritu de comprensión a la diversidad de lo humano y de reivindicar los ideales de la humanidad esclarecida y de la tolerancia en la construcción de un mundo común.<sup>33</sup> Ésta es pues la tarea de las *ciencias del espíritu* en nuestros días y que Gadamer denomina como una tarea eminentemente filosófica.

En otros términos, Gadamer está persuadido de que las *ciencias del espíritu* pueden motivar con su saber *prácticas ecuménicas* en las que la coexistencia de culturas fundamentalmente diferentes y la correspondiente variedad lingüística que, sin duda para él aumenta con las pretensiones de unificación, se convierte en cuestión vital para la humanidad. Ciertamente, en este propósito, dichas ciencias se encontrarán ante límites muy difíciles de afrontar, pero Gadamer nos exhorta a verlos como problemas que se plantean a nuestra razón, pero más fundamentalmente a nuestra

---

<sup>30</sup> H.-G. Gadamer, "El problema hermenéutico y la ética aristotélica", en *El problema de la conciencia histórica*. Madrid, Tecnos, 1993, p. 85. Este texto es el antecedente más importante de *Verdad y método* y procede de la década de los cincuentas.

<sup>31</sup> H.-G. Gadamer, "El futuro de las ciencias filosóficas", en *La herencia de Europa*. Barcelona, Península, 1989, pp. 41-63.

<sup>32</sup> H.-G. Gadamer, "Historia del universo e historicidad del ser humano (1988)", en *El giro hermenéutico*, p. 170.

<sup>33</sup> H.-G. Gadamer, "El futuro de las ciencias filosóficas europeas", en *La herencia de Europa*, pp. 41-63.

solidaridad.<sup>34</sup> Esto último expresa pues, en mi concepto, uno de los sentidos más profundos del carácter moral de toda ciencia que se ocupe del hombre y de la sociedad.

Por todo lo anterior, puede verse entonces que el carácter moral y formativo de las *ciencias del espíritu* ya anunciado por Husserl y Dilthey es reactualizado por Gadamer en el marco de condiciones culturales marcadas por la diversidad de las lenguas y las culturas, así como por lo nuevos intentos de hegemonía y negación de las diferencias.

En este sentido, puede afirmarse que si a fines del siglo XIX la validez y singularidad de las *ciencias del espíritu* intentaron definirse de cara a la irrupción de la conciencia histórica, hoy, después del giro ontológico-lingüístico que representa Gadamer para la hermenéutica científico espiritual, la cultura, y en particular las *ciencias del espíritu*, siguen ante el desafío que implica la conciencia de que no existe para el ser humano un reconocimiento definitivo y vinculante de la realidad, sino más bien la tarea de hacer viable la historia del planeta. Ciertamente, para Gadamer la viabilidad de esta historia será dependiente de nuestra capacidad de ver, pese a las tensiones y desencuentros, un rendimiento positivo precisamente en la ya mencionada diversidad de las lenguas y las culturas.

Desde esta perspectiva, Gadamer nos invita a leer el relato de la Torre de Babel como una metáfora que al mismo tiempo que revela nuestra finitud, también destaca nuestra condición de seres que *vivimos en el lenguaje*, tanto en la vida natural, como en nuestras prácticas científicas. Pero esta lingüisticidad esencial de nuestra existencia que adquiere, sin duda, características particulares en cada comunidad humana, debe concebir al lenguaje fundamentalmente como diálogo, como “un estar de camino a lo común de unos con otros” (*ein Unterwegs zum Miteinander*) y no como una comunicación de hechos y estados de cosas a nuestra disposición.<sup>35</sup> De este modo, para Gadamer, tanto una auténtica comprensión de nuestra lingüisticidad, como del rol de las *ciencias del espíritu* en favor de una cultura solidaria y pluralista se convierte en nuestro tiempo en un tema político y moral por excelencia.

Por todo lo anterior, sólo nos queda concluir que, en nuestro concepto, la confluencia de la fenomenología y la hermenéutica en torno a la singularidad de las *ciencias del espíritu* (ciencias del hombre y la sociedad)

---

<sup>34</sup> H.-G. Gadamer, “Europa y la 'oikoumene'”, en *El giro hermenéutico*, pp. 219-238.

<sup>35</sup> H.-G. Gadamer, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona, Paidós, 1998, pp. 111-130; W. Biemel, ed., *Husserliana Gesammelte Werke*, pp. 339-349.

antes expuesta, contribuye, sin duda, a fomentar la correlación entre la dimensión dialógica implícita en toda práctica científica auténtica y la dimensión de la solidaridad y del respeto mutuo en nuestras prácticas ético-políticas.