

EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS VII JORNADAS

1997

Patricia Morey

José Ahumada

Editores



ÁREA LOGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA EN HANS- GEORG GADAMER

El esfuerzo de Gadamer se orienta a mostrar que todo tratamiento hermenéutico de la historia debe comenzar con la tarea de resolver la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica (Historie), entre historia (Geschichte) y conocimiento de la misma.¹ El hombre como ser histórico se encuentra vinculado a tradiciones de modo tal que cuando planifica y decide no puede retroceder por detrás de su facticidad, por detrás de lo que ha llegado a ser. Qué significa para la historiografía el saberse llevado por una historia que se articula como lenguaje transmitido?

El historicismo en su esfuerzo por fundamentar el conocimiento histórico como ciencia terminó por suprimir la experiencia histórica y la historicidad que le es esencial. Las aporías en las que cayó pueden resumirse en que, al mismo tiempo que se da el reconocimiento de la historicidad del conocimiento humano, se persigue un saber objetivo de la historia.

La pregunta que movía a Dilthey era cómo convertir la experiencia histórica en ciencia. Esto implica dos cosas: primero, admitir la posibilidad de que el observador pueda superar la ataduras que lo vinculan a su punto de partida; segundo, que sea posible distanciarse de la historia de tal suerte que ella pueda convertirse en objeto. Tal tarea lleva a Dilthey a aporías insolubles que hacen fracasar su intento de una fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu como fundamentación hermenéutica en la vida. Su pretensión de fundamentar el saber en la vida es incompatible con la autoafirmación de la reflexión. La "Besinnung" perteneciente a la vida no puede conciliarse con la reflexión autónoma.

En la base de su intento está la escisión entre su "filosofía de la vida" y la "filosofía de la reflexión" del idealismo alemán; entre una reflexión (Besinnung) desde la vida y una reflexión (Reflexion) orientada frente a la vida, común al idealismo y a la ciencia. El saber histórico se realiza así como ilustración histórica. Lo que tiene que ser superado no son sólo los prejuicios filosóficos, sino las costumbres, el derecho, la religión. La ruptura con la tradición hace que las creaciones del pasado no sean ya contenido habitual. La distancia que las separa del presente posibilita que se conviertan en objetos, datos, resultados extraños que gracias al conocimiento fiable de las ciencias, puedan ser controlados y dominados proporcionando seguridad y protección.

¹ WM, 267.

Conocemos históricamente porque somos seres históricos, en esto estriba la conciencia histórica. La cuestión es cómo elevarse por sobre el punto de partida, de lo subjetivo y de la tradición, para alcanzar la objetividad del conocimiento histórico. Que la conciencia histórica es conocimiento de la finitud no significa para Dilthey la imposibilidad de desprenderse del nexo histórico. La conciencia de la finitud no es una limitación para la conciencia. En la conciencia histórica se realiza el saber de sí mismo del espíritu, la plena transparencia y cancelación de lo extraño. Ella se concibe en relación reflexiva consigo misma y con la tradición de tal suerte que se eleva por sobre lo que conoce y dispone libremente de los objetos. Por otra parte, Dilthey descuida la historicidad de la experiencia. Completa su justificación epistemológica de las ciencias del espíritu pensando al mundo histórico como un texto que hay que descifrar y que se puede comprender en su sentido propio. El texto extraño es espíritu y en cuanto tal comprensible en su significado. La investigación del pasado es pensada como desciframiento y no como experiencia histórica.

Gadamer encuentra la superación de las aporías del historicismo en el descubrimiento de Heidegger de la estructura ontológica del círculo hermenéutico. El círculo es universal (ontológico) porque cada comprender está motivado, condicionado por prejuicios. Los prejuicios o pre-comprensión valen como condiciones trascendentales de la comprensión. Nuestra historicidad no es una limitación sino la condición de posibilidad de la comprensión. Comprendemos porque estamos guiados por expectativas de sentido. Querer suprimir los prejuicios a través de métodos seguros para garantizar la objetividad de las ciencias del espíritu fue la ilusión del historicismo.

Poner fuera de camino la situacionalidad del que comprende imposibilita la comprensión misma. De allí el provocativo título de la segunda sección de la segunda parte de Verdad y método: "Elevación (Erhebung) de la historicidad del comprender a principio hermenéutico". La salida no se encuentra en la supresión de los prejuicios, sino en su reconocimiento y elaboración interpretativa. Elaborar los propios prejuicios a fin de que la cosa se muestre y gane su validez. La preocupación es partir de los prejuicios adecuados, hacerse cargo de las propias anticipaciones para que el texto pueda presentarse en su alteridad.

La cuestión crítica de la hermenéutica es distinguir entre los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que conducen a malentendidos. Plantear aquí la cuestión de un criterio que asegure la objetividad es volver al callejón sin salida del historicismo. En lugar de un criterio propone Gadamer atender a la función hermenéutica de la distancia, a la ayuda crítica de la distancia en el tiempo. La distancia temporal permite en muchos casos darse cuenta de los cambios producidos y observar las diferencias existentes, pero no siempre es productiva; a menudo, se establecen interpretaciones que ocultan el sentido. Por otra parte, la distancia en el tiempo no soluciona la cuestión cuando se trata de interpretaciones contemporáneas, más aún, oscurece la relevancia fundamental de la alteridad del otro y el papel fundamental que juega el lenguaje en tanto conversación. Por ello, en el intento de autocritica de 1985 -Verdad y método II- sostiene Gadamer que sería más adecuado hablar en forma más general de la función hermenéutica de la distancia. Ésta se manifiesta incluso en la simultaneidad como un

momento hermenéutico, tal como se muestra en el encuentro entre personas o culturas diferentes. En 1960 dice Verdad y método: "Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos bajo los cuales se producen los malentendidos"². La quinta edición de Verdad y método cambia la expresión "sólo" (nichts anders als) por "a menudo" (oft).

A partir de la crítica al historicismo, elabora Gadamer su concepto de pertenencia. El intérprete pertenece al plexo de la tradición, no hay distancia histórica sino historia efectual. El comprender histórico es siempre experiencia de efectos y un continuar efectuando; la libertad absoluta es una ilusión. Con el concepto de pertenencia se piensa la finitud del ser histórico que somos y se completa la tarea iniciada por Dilthey. La pertenencia no se refiere a motivaciones subjetivas a la hora de elegir los temas ni tampoco a factores emocionales; describe la finitud histórica del ser-ahí, su arrojamiento esencial. El intérprete pertenece al plexo de la tradición, no tiene la libertad de situarse en un punto fuera de la historia. Si quiere comprender debe vincularse o estar vinculado a la tradición. Su historicidad esencial no es un freno para la comprensión, es aquello que la hace posible. Pero, la pertenencia no es tampoco una mera repetición de lo transmitido. Su función específica es mediar el sentido; preservar, renovar y ampliar el sentido tejido como tradición por una comunidad histórica.

La pertenencia es una condición de posibilidad de la comprensión. El intérprete no puede elegir el lugar en el que se encuentra, por el contrario, éste le es dado. Como ser histórico el hombre no puede controlar su punto de partida y elevarse por sobre los prejuicios de su época para alcanzar la plena objetividad. El carácter hermenéutico del saber implica renunciar a la transparencia del sentido.

El principio de la historia efectual viene a refrendar este concepto de pertenencia y muestra que la tarea de interpretar la propia pre-comprensión no puede nunca completarse del todo. La historia efectual no está bajo nuestra disposición y poder. La conciencia de la historia efectual es más ser que conciencia, atraviesa nuestro ser histórico de tal modo que no se deja llevar a su último esclarecimiento. La historia determinante no puede elevarse a objeto, no es posible liberarse de la condicionalidad y obtener un conocimiento objetivo de la historia. El poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento porque "los prejuicios del individuo mucho más que sus juicios constituyen la realidad histórica de su ser"³. La conciencia de la historia efectual designa por un lado, que nuestra conciencia actual está acuñada por la historia y que nuestra conciencia es efectuada por ella, y por otro, caracteriza a la conciencia de ese ser efectuado. La conciencia de nuestro ser efectuado, a su vez, plantea la exigencia de elaborar nuestra situación hermenéutica, de esclarecer nuestra historicidad, y sobre todo el reconocimiento de los límites de toda posible ilustración; es la expresión filosófica de la conciencia de la propia finitud. Pero el reconocimiento del

²WM, 282

³WM, 261

carácter limitado del hombre no paraliza la reflexión, más bien es un comprobante del carácter hermenéutico universal de nuestra experiencia del mundo. La conciencia de la historia efectual dice que nos sabemos llevados por la historia.

Si la pertenencia explica la inserción del hombre en tradiciones, la aplicación viene a mostrar que no hay ni conservación ni ampliación de la tradición sin el rendimiento del intérprete. Comprender es siempre comprenderse; aplicar un sentido a nuestra situación, a nuestras preguntas. Porque el comprender implica siempre aplicación, no es un comportamiento reproductivo sino productivo; está determinado por la situación histórico-efectiva del que comprende. De allí que baste con decir que se comprende siempre de manera diferente. Importa atender a que la aplicación no necesita ser seguida conscientemente; ella es menos un comportamiento de la subjetividad que un acontecer transmitido, en el cual se median continuamente pasado y presente. Comprender un texto o algo significa traducirlo a nuestra situación actual, escuchar en él una respuesta a las preguntas de nuestro tiempo. Por la aplicación la tradición es algo actual y presente.

El intérprete que la comprende continua una conversación ya comenzada, toma y modifica el sentido transmitido en tanto tiene lugar la mediación de pasado y presente como fusión de horizontes. En la idea de horizonte están incluidos el límite y la apertura de un ámbito de visión. El límite permite que el otro no se vea a la luz de lo propio, porque se distingue de él. La apertura significa que no hay horizontes cerrados, sino que el horizonte se desplaza con el que se mueve. Esta hermenéutica de la aplicación obedece a la dialéctica de pregunta y respuesta. Entender algo quiere decir que algo nos ha sobrecogido e interpelado de tal modo que encontramos en él una respuesta a nuestras preguntas. Entre tradición e intérprete tiene lugar una relación recíproca semejante a la de una conversación.

La esencia dialógica del lenguaje se dirige contra el dominio de la lógica del enunciado en la filosofía de Occidente. El lenguaje no se realiza en el enunciado sino en la conversación, en un diálogo de pregunta y respuesta que provoca nuevas preguntas. Por ello, el comprender no se reduce a la captación intelectual de lo objetivable, sino que es el resultado de la pertenencia a una tradición en continuo proceso de constitución. Desde una conversación cobra sentido para nosotros el enunciado. Vivimos en una conversación que nunca termina porque no podemos encontrar ninguna palabra que diga lo que somos y cómo debemos comprendernos. La constitución de sentido en la historia y en el lenguaje dice que la historia se articula para nosotros como lenguaje transmitido.

La tradición es el acontecer de sentido en continua mediación en el que está inserto el hombre y que entra en juego gracias a él desplegándose en posibilidades siempre nuevas. Lo transmitido y la validez de lo transmitido constituyen la tradición. Gadamer entiende por mediación de la tradición el acontecer de constitución de sentido en la historia y en el lenguaje en tanto se da a) aplicación, es decir: fusión del horizonte del pasado con el horizonte actual al cual pertenece el intérprete, b) en el modo de una conversación, de una dialéctica de pregunta y respuesta por la cual se elabora un lenguaje común como "rendimiento del lenguaje".

El contenido de lo transmitido no es un objeto dado de antemano a la conciencia, es por el contrario, acontecer, es temporal en un sentido tan radical que sólo existe en tanto

se temporaliza y entra en juego. De allí que el contenido de la tradición no tenga un sentido en sí, clauso y acabado, sino que se despliegue en posibilidades siempre nuevas y que esté en continua transformación y renovación. Ahora bien, la mismidad del contenido no debe entenderse como si lo mismo se presentase de una manera renovada. Cuando la tradición vuelve a hablar surge algo nuevo que antes no era y que por una mediación ahora es. En todo caso se trata de una mismidad en proceso de constitución, inconclusa en el acontecer y en el conocimiento.

Como la libertad del intérprete no es absoluta, el "seguir diciendo lo transmitido" en las sociedades tradicionales realiza la mediación. En cambio en las tradiciones cuestionadas, tiene lugar una fusión de horizontes en la que la misma investigación histórica, a pesar de su conciencia, es una forma de efecto que se integra a la tradición que pervive. La constitución del sentido que no se realiza sin el intérprete no es el resultado de su subjetividad que se impone, sino acontecer en el que participa. Al comprender la tradición el intérprete se comprende a sí mismo. Su logos está inserto en el ethos y continua el acontecer de sentido.

La tradición como transmisión es lo que nos llega a nosotros a través del lenguaje oral y escrito; no lo que ha quedado sino lo que se transmite, en forma de relato, de tradición escrita o hasta incluso en el modo del monumento. Lo transmitido no es algo pasado, un residuo a conservar, sino presente. Cada expresión lingüística transmitida es una parte del significado global del mundo lingüísticamente interpretado. Por ello, no son los textos, ni las reliquias del pasado los que llevan la tradición sino la continuidad de la memoria de una comunidad.

En el caso del lenguaje escrito, lo transmitido se independiza de todos los momentos emocionales de la expresión y gana una "simultaneidad" (*Gleichzeitigkeit*) para cualquier presente. Liberado del proceso de realización, lo transmitido se torna accesible a todos y permite ampliar y enriquecer el propio mundo. Lo escrito es "simultáneo" en dos sentidos: tiende un puente entre pasado y presente, y entre lo propio y lo extraño. Comprender un texto que viene del pasado no es reconstruir una vida ya pasada sino participar en lo que dice hoy. Comprender una literatura extranjera es participar en el juego de dos mundos y tener la libertad de volver siempre al propio.

Las otras formas de tradición, si bien no son como tales lingüísticas, son susceptibles de interpretación lingüística y en cuanto tales, fragmentos de una interpretación del mundo. Lo que se transmite no es una noticia, no es un mero seguir diciendo una noticia de algo ya sido o del descubrimiento de huellas, de restos, sino que se trata de monumentos -Denkmale-. Monumento es algo con respecto a lo cual se tiene algo para pensar y en lo cual se tiene que pensar.⁴

La investigación histórica es también interpretación y realización de sentido. Pero es preciso preguntarnos en que difiere la relación del historiador con su texto, la historia, de la relación del filólogo con el suyo. La historia no es una filología a escala mayor. El historiador al igual que el filólogo tiene que comprender textos de diferente tipo, y tendrá

⁴GW 10, 211.

que reconstruir y resumir para que se entiendan. "Pero la óptica de la comprensión, la visión del sentido, no es igual en ambos casos. El sentido de un texto se refiere a aquello que quiere decir. El sentido de un suceso, en cambio, es aquello que cabe inferir de textos y otros testimonios, quizá en una reevaluación de su propia intención enunciativa".⁵

Como ciencia que es la historiografía utiliza métodos científicos, y es legítimo que lo haga. La hermenéutica no desvaloriza nada de todo esto, pero llama la atención con respecto a que los textos no se pueden comprender exclusivamente por la vía de la investigación científica. El historiador ya está conformado por su propia historia vital antes de iniciar su trabajo metódico. Las preguntas que orientan su investigación surgen de esa conexión vital y preceden todo comportamiento metódico. Por ello, nunca se da una desvinculación total del historiador con respecto a su propia historia; la investigación histórica es una forma de efecto y se integra a la propia tradición.

Bibliografía:

Apel, Karl-Otto u. A., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977.

Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode, 4 Aufl., Tübingen, Mohr, 1975.
(WM)

-- Verdad y método II, Salamanca, Sígueme, 1992. (VM II)

-- Kleine Schriften I u. II, Tübingen, Mohr, 1967.

-- Gesammelte Werke, Tübingen, Mohr, 1985-1995, 10 Bde. (GW)

Grondin, Jean, Hermeneutische Wahrheit?, Weinheim, Beltz Athenäum, 1982.

-- Einführung in die Philosophische Hermeneutik, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.