

La tarea moral de las ‘ciencias del espíritu’ (*Geisteswissenschaften*) en la fenomenología y la hermenéutica.

Cecilia Monteagudo

PUCP

*“Las ciencias del espíritu no tienen por objeto únicamente el conocimiento, sino, además, la dirección de la vida individual e histórica” (W. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*)¹.*

En este artículo me propongo presentar una aproximación a la problemática filosófica de las ‘ciencias del espíritu’ (*Die Geisteswissenschaften*)², tal como ésta es tematizada en la fenomenología de E. Husserl y la hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer. Planteamientos filosóficos que respecto al tema señalado no pueden eludir su deuda con algunos tópicos diltheyanos que también serán abordados aquí.

En el marco de este propósito no pretendemos soslayar las diferencias que asisten a los proyectos filosóficos de los autores mencionados, ni los cuestionamientos que se han planteado entre sí. Nuestra atención se centrará en la manera cómo estos autores coinciden al tematizar el estatuto de las ‘ciencias del espíritu’ como estructurantes de la historia y la cultura de los pueblos, y al atribuir a dichas ciencias un carácter moral y filosófico.

Desde nuestra perspectiva dicho enfoque de las ‘ciencias del espíritu’ 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 conmovidas permanentemente por la pobreza, la violencia y la falta de solidaridad entre sus habitantes. En este sentido, también 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 la confluencia de la fenomenología y la hermenéutica una fuente importante de recursos conceptuales.

Nuestra exposición estará dividida en tres partes. La primera se ocupará de presentar 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)³ y de manera complementaria en algunos anexos del libro segundo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1912, 1928, 1952)⁴.

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

Finalmente concluiremos con una tercera parte donde mostraremos, a partir de la obra *Verdad y Método* (1960)⁷ 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.

1. 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” (Husserl, Ideas II)⁸

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*, 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.

Ahora bien, 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 respecto de la naturaleza de dichas ciencias. Por el contrario, en su 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 fisicalista del paradigma galileano de la ciencia y que se extiende a todos los campos del saber y la cultura; 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 responden 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 crisis⁹.

Así pues, en la *Krisis* donde se vuelve a intentar una refundación de la filosofía en términos de una fenomenología trascendental, la problemática de las ‘ciencias del espíritu’ queda articulada con la necesidad de rehabilitar al ‘mundo de la vida’ (*die Lebenswelt*)¹⁰, como olvidado fundamento de sentido de las ciencias y horizonte histórico pre-dado al que se atiene toda *praxis* vital.

Es decir, estas ciencias, en atención a su naturaleza y a su rol en el mundo de la vida histórico cultural, se hacen acreedoras de 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 donde, 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. Asimismo dicha tematización también permitirá destacar, lejos de todo dualismo metafísico, la distinción entre la actitud científico natural y la actitud científico-espiritual que precisamente el objetivismo científico se encargó de encubrir¹¹.

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. En realidad, ellas se hallan confrontadas a una circularidad que es la que describe la pre-dación del “mundo de la vida” y su esclarecimiento por medio de la actividad teórica que llevan a

cabo. Asimismo, 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*¹². En la actitud científico espiritual, el hombre no es tema cuyo ser en-sí haya que determinar objetivamente, sino que es tema el hombre histórico, en la medida en que dispone e impera subjetivamente en su mundo circundante¹³. 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 reflexiva se revela también como actitud personal de primer orden. En tal sentido, desde su perspectiva las ‘ciencias del espíritu’ contribuyen de manera manifiesta a que la vida se configure como creadora de cultura en la unidad de una historicidad¹⁴.

En conexión con lo anterior, cabe aclarar sin embargo, que la diferencia entre estas dos actitudes para Husserl, si bien se corresponde con la distinción entre dos tipos de ciencias, de ningún modo revela campos autárquicos y separados, porque precisamente la crítica husserliana al objetivismo de la ciencia moderna ha dejado claro que la ciencia natural también aparece como una ‘formación espiritual’ o ‘figura subjetiva’, dominada por una motivación a la que llega la cultura europea en un momento determinado de su historia¹⁵. 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 necesidad de que las ‘ciencias del espíritu’ se liberen del enfoque objetivista del saber y reconozcan su naturaleza más propia.

En esta misma perspectiva, si la autorreflexión, como la define Husserl en el párrafo 73 de la *Krisis*, caracteriza a la vida humana como vida que desarrolla un mundo personal a lo largo de su curso vital¹⁶, 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 trascendental. 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’ aún 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 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.

2. 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” (Dilthey, *El Mundo Histórico*)¹⁷.*

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 (1859-1911) y E. Husserl y que hoy por lo demás están siendo revaluados a la luz de los escritos póstumos de ambos autores¹⁸.

De otro lado, en cuanto a la diferencia entre las ciencias naturales y las “ciencias del espíritu”, tampoco abordaremos la distinción de Dilthey entre ‘explicación y comprensión’, que pese a los esfuerzos de este filósofo, no logra escapar a la sospecha de dualismo metafísico que sus críticos denuncian en su obra, y que el mismo Husserl recusó radicalmente. Todo ello a pesar de que Dilthey insiste en numerosos escritos, que los objetos de estudio en los dos campos científicos son siempre constituidos y que la diferencia propuesta por él atiende más al tipo de experiencia que da lugar el proceso del conocimiento, que a una distinción ontológica. A lo que hay que agregar que en su texto *Psicología y teoría del conocimiento* (1895-1896) no sólo llega admitir el carácter polémico de la distinción de métodos entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, sino que también sostiene que los métodos experimentales siempre tendrán algún lugar en las ‘ciencias del espíritu’ aunque no sea de manera dominante¹⁹.

Pero más allá de esta discusión que no podemos abordar acá, es en lo referente al esclarecimiento de la singularidad y relevancia de las ‘ciencias del espíritu’ para la cultura, que se hacen visibles fructíferas conexiones entre ambos autores²⁰.

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 esta fuera formulada en la obra *El Mundo Histórico* (1910). 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 él²¹. En tal sentido, dicha ‘Crítica’, aún 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, como ya se adelantó, 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’. Es decir, 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 vida²². 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 científico²³.

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*”²⁴.

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 ciencias²⁵. 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 que la ‘Crítica’ que se propone deberá formar parte de una teoría del saber más general donde se asimilen las consecuencias de la conciencia histórica y en suma de la historicidad en todas las formas de saber y de praxis²⁶.

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 si se consolida su aproximación a las ciencias del espíritu 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 historia²⁷.

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”²⁸, 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 aquél 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, como ya se señaló, no se atienen únicamente a un deseo de saber, sino también a la tarea de conducir la vida individual y comunitaria²⁹.

Así lo muestran también las primeras líneas de su obra temprana cuando Dilthey de manera casi dramática nos dice:

*“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 sofístico y, frente a ellas, los trabajos de las escuelas socráticas acerca del Estado” (W. Dilthey, **Introducción a las Ciencias del espíritu**)³⁰.*

Como puede verse entonces, desde los aportes de Husserl y Dilthey las ‘ciencias del espíritu’ ya habían alcanzado para la década del 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 y XXI 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’³¹.

3. 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” (Gadamer, Ciudadanos de dos mundos)³².

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 antes tratados, resulta indiscutible la influencia que tiene la fenomenología husserliana y el pensamiento de Dilthey en la propuesta gadameriana sobre las ‘ciencias del espíritu’.

Más bien lo que aquí sí merece destacarse, es que también en Gadamer 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 de una lucha contra el objetivismo y el pensamiento metodológico se propone repensar el fenómeno de la comprensión/interpretación, 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 en su conjunto 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. Sin embargo, 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, destacar la singularidad de las ‘ciencias del espíritu’ frente a las de la naturaleza se muestra una vez más como un tema decisivo para la cultura.

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 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 su vida

individual y comunitaria³³. 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 del ochenta 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 ciencias³⁴.

Así también encontramos en otros escritos tardíos, que lejos de cualquier dualismo ontológico, Gadamer se preocupa de 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’. Por ello, en sus palabras, nuestra meta como seres humanos no puede consistir en que una civilización técnica ahogue todo lo que hayamos nosotros u otros, recibido como legado y que nos ha determinado a la hora de configurar cualquier aspecto de nuestra vida³⁵.

Por el contrario, en su concepto, se trata más bien de desarrollar un espíritu de comprensión a esta diversidad de lo humano y de reivindicar los ideales de la humanidad esclarecida y de la tolerancia³⁶. Esta es pues para Gadamer, la tarea de las ‘ciencias del espíritu’ en nuestros días, la de fomentar con su saber un espíritu de respeto mutuo en la construcción de un mundo común.

En esta misma dirección en otro texto de la década de los ochenta señala lo siguiente:

*“Pero ante la pluralidad de ciencias existentes en las lenguas civilizadas y en las culturas lingüísticas de todos los pueblos con tradiciones y patrimonios propios, es precisamente la diversidad, el reencuentro con nosotros mismos, el reencuentro con el Otro en la lengua, el arte, la religión, el derecho y la historia lo que nos permite formar verdaderas comunidades. Nosotros llamamos ciencias filosóficas a aquellas que se basan en esta pluralidad de tradiciones lingüísticas, transmitidas por la lengua. Están especialmente próximas a la vida de las culturas, a su devenir histórico y no sólo a su conocimiento, sino a su reconocimiento de una exigente diversidad, más próximas que la magnífica y clara construcción que en las ciencias naturales lleva el proceso de investigación (Gadamer, **La diversidad de Europa**)³⁷.*

En otro términos, Gadamer está persuadido que las ‘ciencias del espíritu’ pueden motivar con su saber ‘prácticas ecuménicas’, donde la coexistencia de culturas fundamentalmente

diferentes y la correspondiente variedad lingüística, que, sin duda, para él aumenta con las pretensiones de unificación de la globalización contemporánea, 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 no sólo se plantean a nuestra razón, sino más fundamentalmente a nuestra solidaridad³⁸. 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 este 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 los nuevos intentos de hegemonía y negación de las diferencias. En esta línea de interpretación y dentro de la misma tradición alemana podemos, sin duda, encontrar también a J. Habermas, quien ya se había ocupado en *Conocimiento e Interés*³⁹ de las ciencias del espíritu, y que en un libro muy posterior de 1988 *Pensamiento Postmetafísico* sostiene, que en el siglo XIX surgieron las ciencias histórico hermenéuticas precisamente para reflejar nuestras nuevas experiencias relativas al tiempo y a la contingencia en una sociedad moderna determinada por la economía global que se torna cada vez más compleja. Lo que para él constituye además uno de los factores decisivos para el cambio de paradigma desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje⁴⁰.

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. Esto es, en palabras de Gadamer, una historia con todas sus catástrofes, tensiones y múltiples diferencias, como ha sido característica esencial de la humanidad desde que se construyó la Torre de Babel⁴¹.

El relato de la Torre de Babel representa, así, una metáfora que Gadamer nos invita a leer en sus dimensiones positivas, pues este relato 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 linguisticidad 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 disposición⁴². De este modo, para Gadamer tanto una auténtica comprensión de nuestra linguisticidad, 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 la confluencia de la fenomenología y la hermenéutica en torno a la singularidad de las ‘ciencias del espíritu’ expuesta aquí, contribuye, sin duda, a fomentar la correlación, entre la dimensión dialógica implícita en toda práctica científica auténtica y aquella que en el plano político nos permite detenernos ante el otro y su diferencia.

¹ Dilthey W., “Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu” (1895), en: *Psicología y teoría del conocimiento*. México: FCE, 1978, p.294.

² La expresión alemana *die Geisteswissenschaften* es aplicable en nuestro trabajo a todo el campo de las ciencias humanas y sociales.

³ Husserl, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, traducción de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Crítica, 1991, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1954 (1976²). *Husserliana Gesammelte Werke*, tomo VI, edición e introducción de Walter Biemel. Nos referiremos cada vez a esta obra como *Krisis y Hua VI*.

⁴ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción A. Zirió, México: UNAM, 1997. Nos referiremos cada vez a esta obra como *Ideas II*.

⁵ Dilthey W., *Introducción a las ciencias del espíritu*. Traducción Julián Marías. Madrid: Revista de Occidente, Cada vez al referirnos a esta obra la denominaremos *Introducción*.

⁶ Dilthey W., *El Mundo histórico*. Traducción de E. Imaz, México: FCE., 1963..

⁷ Gadamer H-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977. Cada vez que mencionemos esta obra lo haremos con las siglas *VM*.

⁸ *Ideas II*, Anexo XII, p.421.

⁹ Respecto a la *Krisis* 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”.

¹⁰ De la polisemia de sentido que caracteriza al concepto husserliano de ‘mundo de la vida’ nosotros destacamos preferentemente tres significados: mundo de la vida como olvidado fundamento de sentido de la ciencia moderna, mundo de la vida como mundo de la vida originario que tiene a la corporalidad como centro, mundo de la vida como horizonte histórico pre-dado intersubjetivamente constituido. Nos hemos ocupado ampliamente de ellos en el trabajo: Monteagudo C., *Aproximaciones al concepto de ‘mundo de la vida’ en La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental de E. Husserl*. Tesis de Maestría. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

¹¹ Cf. *Krisis*, pp. 302-322, *Hua.*, pp. 294-313.

¹² *Ibid.*, p.301, *Ibid.*, p.294

¹³ *Ibid.*, p. 310, *Ibid.*, p. 302

¹⁴ 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.* p.324, *Ibid.*, p. 315.

¹⁵ Sobre este punto afirma Husserl 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*”. *Krisis*, p. 306, *Hua IV*, p. 298.

¹⁶ *Ibid.*, p.280, *Ibid.*, p. 272.

¹⁷ Dilthey W., *El Mundo histórico*. Op.cit., p.302.

¹⁸ Existe hoy una amplia bibliografía que reactualiza esta relación. Desde un texto temprano como el de Misch G. *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger un Husserl*. Leipzig und Berlin: Teubner Verlag, 1931, hasta textos posteriores como los de: Orth, E. W.(Hrsg), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg/München: Alber Verlag, 1985, Cristin R., *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl*. Madrid: Ediciones Akral, 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: Editorial Nova, 1973.

¹⁹ Cf. Dilthey W., *Psicología y teoría del conocimiento*. Op. cit., pp. 301-303.

²⁰ Debe destacarse aquí que para muchos autores contemporáneos Dilthey aparece como el filósofo de las ciencias del espíritu. Es el caso de Makkreel R., *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1975 y de Owensby J., *Dilthey and the narrative of History*, Ithaca: Cornell University Press, 1994.

²¹ 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 valide universal, en el pasado un futuro firme, de enlazar la potenciación del sujeto por la conciencia histórica...*”. *Mundo histórico*, Op. cit., p.409-410,

²² 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.* pp. 215.

²³ 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.

²⁴ *Ibid.*, p.104.

²⁵ *Ibid.*, p.6.

²⁶ 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

²⁷ Respecto a las dificultades para caracterizar la filosofía diltheyana sigue siendo un texto clásico e iluminador la obra de un de sus más cercanos colaboradores. Bollnow O., *Dilthey. Eine Einführung in seine philosophie*. Leipzig und Berlin: Teubner Verlag: 1936.

²⁸ “*Das leben soll aus ihm selber gedeutet werden*” Dilthey W. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Gesammelte Schriften*, Bd V, Leipzig und Berlin: Teubner Verlag, 1927, p.370

²⁹ Dilthey W., “*Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu*’ (1895), en: *Psicología y teoría del conocimiento*. Op.cit., p. 294

³⁰ Dilthey W., *Introducción*, p.38.

³¹ La expresión de Husserl es: “*Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos*“, en: *Krisis*., p.6.

³² Gadamer H-G., “*Ciudadanos de dos mundos*” (1985), en: *El Giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998, p.186.

³³ Cf. Gadamer H-G., “*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 del cincuenta.

³⁴ Cf. Gadamer H-G., “*El futuro de las ciencias filosóficas*” (1983), en: *La herencia de Europa*. Barcelona: Península, 1989, pp. 41-63.

³⁵ Cf. Gadamer H_G., “*Historia del universo e historicidad del ser humano*” (1988), en: *Giro hermenéutico*, Op. cit, p. 170.

³⁶ Cf. Gadamer H_G., “El futuro de las ciencias filosóficas europeas”(1983), en: *La herencia de Europa. Op. cit.*, pp.41-63.

³⁷ Gadamer H-G., “La diversidad de Europa”, en: *La herencia de Europa*. Barcelona: Editorial Península, 2000, p.39.

³⁸ Cf. Gadamer H_G., “Europa y la ‘oikoumene’ ” (1993). *El Giro Hermenéutico*. Op. cit., pp. 219-238.

³⁹ Habermas J., *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1982

⁴⁰ Cf. Habermas J., *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus, 1990, p.44.

⁴¹ Cf. Gadamer H_G., “El futuro de las ciencias filosóficas europeas” (1983), en: *Op. cit.*, p. 55.

⁴² Cf. Gadamer H-G., “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: *Arte y Verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós, 1998, pp. 111 –130.