

LA TRANSFORMACIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA HERMENÉUTICA Y EL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA HISTORIA

FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

INTRODUCCIÓN

En la discusión filosófica contemporánea en torno al estatuto epistemológico del conocimiento histórico puede detectarse, desde hace al menos veinte años, una aproximación cada vez mayor entre tradiciones teóricas otrora enfrentadas. Esta convergencia puede definirse como un debilitamiento del dualismo tradicional que escindía «explicación» y «comprensión». En el marco de la filosofía de la ciencia y el análisis del lenguaje, dominantes en el mundo anglosajón, este debilitamiento se ha traducido en la crítica y abandono del *Covering Law Model* hempeliano como representación adecuada de los procesos explicativos en historia. Por otra parte, esta «explosión del modelo nomológico», como la designa Ricoeur¹, ha llevado a diseñar alternativas epistemológicas más o menos mixtas (Dray, Von Wright) que combinan la comprensión con la introducción explicativa del análisis causal. A esta renovación epistemológica hay que añadir los intentos de establecer la peculiaridad narrativa del discurso histórico (Gallie, Danto, Hayden White), así como las teorías postempiristas de la ciencia (Hanson, Kuhn, Toulmin, etc.), que, al romper con la escisión contexto de descubrimiento/contexto de justificación, introducen la relevancia de la comprensión en las ciencias naturales.

A esta transformación de la tradición analítica le corresponde otra, casi paralela en el tiempo, que afecta a la tradición hermenéutica, representante principal de la tradición reflexiva en el marco del pensamiento contemporáneo. En esta disertación se trata

1. Cfr. la espléndida descripción de este proceso en Ricoeur, P.- *Temps et Récit*, vol I, Paris, Seuil, 1983 (trad. cast. Madrid, Cristiandad, 1987, pp. 213-245).

precisamente de delinear a grandes rasgos la novedad que instaura la hermenéutica postheideggeriana (Gadamer, Habermas, Ricoeur), respecto a su versión romántica e historicista ante el problema del conocimiento histórico. Se trata de demostrar mediante un análisis comparado, la existencia de esta transformación, y de destacar las nuevas posibilidades que este cambio introduce para articular la reflexión hermenéutica con la filosofía analítica de la historia y con el discurso de los historiadores. Con este objeto, la exposición seguirá dos pasos diferenciados; en primer lugar se precisarán los supuestos fundamentales de la hermenéutica historicista y romántica que se han visto justamente modificados en su versión contemporánea; en segundo lugar se refieren los cauces de esta rectificación a través de las contribuciones de Gadamer, Habermas y Ricoeur, señalando sus intersecciones y sus divergencias.

HISTORICISMO Y HERMENÉUTICA

La hermenéutica romántica e historicista se asienta en el siglo XIX sobre lo que Dilthey designó como la «fundación de las ciencias del espíritu»², que engloba procesos tan dispares como la formación de la Filología, la constitución de una historiografía crítica, la extensión generalizada de la categoría de «desarrollo» como principio explicativo, y que se reconoce entre otros en los nombres propios de Wolff, W. Von Humboldt, Bopp, Savigny, Niebuhr, Schleiermacher, Hegel, J. Grimm, etc.. Las consecuencias de este proceso para el saber histórico se encarnan en la emergencia de una verdadera «escuela histórica alemana», bien representada por las figuras de Ranke y Droysen. Este conjunto será en buena medida el *faktum* sobre el que se edifique la crítica de la razón histórica elaborada por Dilthey, momento en que la hermenéutica romántico-historicista recibe su fundamentación epistemológica³. En la teoría del saber histórico asociada a este movimiento pueden diferenciarse tres principios básicos que serán precisamente objeto de rectificación en la hermenéutica filosófica contemporánea: el dualismo más o menos estricto que separa al conocimiento científico-natural y a las ciencias del espíritu; la caracterización psicológica de la «comprensión» y la primacía de un enfoque de orden metodológico.

a) El dualismo ciencias naturales/ ciencias del espíritu.

Se trata de una oposición metodológica entre dos formas de conocimiento. Las ciencias naturales se caracterizarían por reducir la diversidad fenoménica a la unidad del concepto, por integrar los conceptos en leyes generales que permiten explicar y predecir los hechos. Por su parte, las ciencias del espíritu, donde objeto y sujeto coinciden, se

2. Dilthey, W.- *El Mundo Histórico. Obras de W. Dilthey*, vol. VII, México, FCE, 1978, p. 114.

3. Cfr. Gadamer, H.G.- *Warheit und Methode. Grundzuge einer Philosophischen Hermeneutik*, Tubingen, J.C.B. Mohr, 1960 (trad. cast., Salamanca, Sígueme, 1977, p. 278).

orientan a la captación de la singularidad irrepetible (v.g. una acción histórica) al situarla en el plexo vital donde cobra sentido. El primer procedimiento se identifica con la explicación causal, anclada en la exterioridad fenoménica; el segundo implica una comprensión interna de los motivos e ideas que presiden el acto. En el ámbito teórico del historicismo esta oposición recibe formulaciones diversas; puede conectarse de hecho a una verdadera constelación de oposiciones que forman parte, en cierto modo, de un trayecto ya perceptible en Kant o en Herder (antagonismo entre el espacio y el tiempo, entre la naturaleza y la libertad, entre lo vivo y lo inerte, lo orgánico y lo inorgánico, lo continuo y lo discontinuo, etc..).

La «comprensión» se perfila entonces como el método adecuado para el conocimiento del pasado. Inicialmente su formulación, tal como puede encontrarse en Schleiermacher, por ejemplo, se refiere a la lectura e interpretación de textos; la «comprensión» es un procedimiento singularizador que va del problema o fragmento textual a la obra o al «corpus» completo de un autor o una tradición reconocida. El movimiento de la comprensión es circular; la totalidad orgánica de la obra se requiere para descifrar adecuadamente la expresión fragmentaria, pero ésta es a su vez condición de acceso a la totalidad. En el pensamiento de Dilthey, el concepto de «nexo» le permite proyectar esta circularidad de la comprensión del ámbito textual al mundo histórico⁴. De este modo, la «comprensión» se convierte en concepto rector para la metodología de las ciencias del espíritu. Este paso, en parte anunciado ya en las reflexiones de W. Von Humboldt y Droysen, implica equiparar la relación «parte-totalidad» con el vínculo «acontecimiento-nexo vital».

En el planteamiento de Dilthey, y en esto se diferencia de las posiciones neokantianas de Rickert o Windelband, el dualismo ciencias naturales/ciencias del espíritu no reside simplemente en la disparidad de dos modos distintos de pensar (individualizante y generalizante) o de construir conceptos; la misma noción de «experiencia» es diversa en un caso y en otro, por eso no es posible modificar la teoría del conocimiento válida para las ciencias naturales con objeto de adaptarla al saber histórico⁵. La noción de «vivencia» expresa precisamente en Dilthey la peculiaridad de los datos de las ciencias del espíritu, la homogeneidad «sujeto-objeto» implicada en éstas. Este concepto está forjado a partir de la experiencia que el individuo posee de su propio pasado. Éste se ofrece de un modo fragmentario, en unidades de significado que expresan y a la vez se comprenden desde la totalidad de la vida transcurrida. Las «vivencias» permiten al individuo concreto configurar los nexos vitales de su biografía. De este modo, la propia «vida» posee una estructura hermenéutica, configurada desde unidades de significado que obedecen al círculo «partes-todo» ya mencionado. Por otra parte, frente al nexo causal y externo que

4. Sobre la alteración de este concepto y su relación con los cambios internos del pensamiento diltheyano, cfr. Owensby, J.- «Dilthey's conception of the 'life-nexus' en *Journal of the History of Philosophy*, 25 (1987), 4, pp. 557-572, pp. 560-62.

5. Cfr. Gadamer, H.G., op. cit., pp. 281-282

caracteriza al mundo de las ciencias naturales, se levanta el nexo significativo, teleológico de la «vida». El problema en Dilthey consiste en pasar de los nexos vitales tal como se dan en la autobiografía, a los nexos o unidades colectivas (nación, pueblo, época) que configuran el mundo histórico.

El dualismo ciencias naturales/ciencias del espíritu tiende a concebirse en la hermenéutica romántica e historicista como una oposición, un antagonismo que garantiza la especificidad y la validez metódica de las ciencias del espíritu en general y del saber histórico en particular⁶.

b) La caracterización psicológica de la «comprensión».

Desde Schleiermacher a Dilthey, la «comprensión» se formula como un modo de superar el malentendido, la «distancia» espacial y temporal implicada en la existencia de otras culturas. Elaborado a partir de la interpretación de textos, este procedimiento exigía -como señalara Schleiermacher- pasar del sentido literal, objetivo, de las palabras, a su sentido subjetivo, a las intenciones o pensamientos del autor, e incluso remontarse más allá de la conciencia de éste para captar los motivos que impulsaban su inspiración. Generalizando esta relación «texto-autor» al dominio del saber histórico, Dilthey, desde el *faktum* que representa la escuela histórica, equipara la interpretación filológica a la interpretación de la historia. El historiador debe proceder, en efecto, descifrando en los acontecimientos el pensar y las intenciones de los actores, por ello el papel privilegiado concedido a documentos como la autobiografía o la correspondencia.

Esta caracterización de la hermenéutica como interpretación psicológica prescribe la exigencia de restaurar una identidad perdida. Se trata de revivir la actitud y los pensamientos de los actores del pasado, una habilidad de «recreación» no codificable en reglas, vecina de la «adivinación», que revela, para toda la escuela histórica alemana (W. Humboldt, Boeck, Savigny, etc.), la identidad espiritual entre los hombres de las distintas épocas y culturas. Esta identidad se expresa en las nociones de «empatía» o «congenialidad», verdadero fundamento de la «comprensión» en la hermenéutica romántica.

La teoría diltheyana del conocimiento histórico se sitúa, no obstante, más allá de la individualidad postulada por el Romanticismo como soporte del sentido. Por encima del «sujeto-autor» está la vida concebida como fusión de sujeto y objeto en la unidad del nexo vivencial. El problema para Dilthey consistió en pasar de la experiencia individual (con la interpretación psicológica como modelo) a la experiencia histórica transindividual (que implica la presencia de sujetos colectivos: nación, época, etc.). En este punto no

6. Esto no implica que -incluso en Dilthey- la distinción entre comprensión y explicación coexista con la posibilidad de mediar -de modos muy diversos según las ciencias- ambas orientaciones metodológicas. Cfr. Apel, K.O.- «Dilthey's distinction between 'explanation' and 'understanding' and the possibility of its mediation» en *Journal of the History of Philosophy*, 25 (1987), pp. 131-149, p. 132.

parece que Dilthey llegara a romper con la teoría de la «empatía» y con la caracterización psicológica de la comprensión sobre el modelo de la relación «yo-tú»⁷.

c) Autocomprensión objetivista.

En la tradición romántica e historicista, la hermenéutica aparece conceptualizada como un procedimiento generalizado a partir de la exégesis textual, hasta convertirse en el método que define por excelencia la especificidad de las ciencias del espíritu. Aplicada al saber histórico la «comprensión» es el modo de hacer «presente» el sentido de los procesos del pasado, reapropiarse de la alteridad de significado de épocas pretéritas. Para ello el intérprete debe evitar recubrir con sus propias valoraciones el sentido del pasado, debe comprender cada época en su individualidad y en su contribución específica al proceso histórico. Con esta actitud, el Romanticismo, desde Herder, criticaba la característica posición ilustrada que descalificaba unos periodos históricos en pro de otros, según su papel favorable o retrógrado en el avance de las Luces.

Esta crítica romántica al maniqueísmo histórico de la Ilustración, es por otra parte una profundización en la voluntad ilustrada de socavar los «prejuicios». En efecto, el respeto romántico a la singularidad de cada época requiere liberarse del prejuicio ilustrado de evaluar cada periodo desde la afirmación de la superioridad de la época actual.

La «comprensión» requiere por tanto una liberación de los propios supuestos de la época en que se vive; se trata de una barrera que comparte el historiador; sus valores, su propia subjetividad, deben ser ascéticamente anulados en favor de una mirada puramente contemplativa y descriptiva del proceso histórico *wie es eigentlich gewesen*⁸.

Esta autocomprensión objetivista, rectificada en las reflexiones metodológicas de Droysen y más aún en la fundamentación gnoseológica de Dilthey, se mantendrá sin embargo en el curso de la hermenéutica historicista. El problema consistirá en legitimar sobre bases sólidas el método de la «comprensión», garantía de la especificidad de las ciencias del espíritu y de su dignidad epistemológica ante las ciencias naturales. El ejemplo de la justificación epistemológica dada por las ciencias naturales, sigue siendo el modelo de la teoría del saber en las ciencias del espíritu. Puede decirse que Dilthey, en efecto, establece la finitud y homogeneidad de la relación sujeto-objeto en las ciencias del espíritu al fundarla sobre la «vida». Pero ésta es concebida desde coordenadas epistemológicas, como reflexividad radical, autoconocimiento que hace posible esa autoconciencia que son las ciencias del espíritu⁹. Esta concepción intelectualista de la

7. Sobre la «comprensión» como «revivencia» (*Nachleben*) en Dilthey, cfr. Imaz, E.- *El Pensamiento de Dilthey*, México, FCE, 1978, p. 224. Sobre el carácter de la «comprensión» como «empatía» (*Einführung*) en Dilthey, cfr. Gadamer, H.G. op. cit., pp. 293-295.

8. Sobre esta famosa sentencia de Ranke exigiendo la extinción del «yo» en el trabajo del historiador, cfr. Krieger, L.- *Ranke. The Meaning of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1977, p. 4.

9. Cfr. Gadamer, H.G., op. cit., pp. 296-297

«vida» como impulso de conocer, es tal vez el contrapeso de las consecuencias relativistas de su teoría del saber histórico, pero funciona también como obstáculo que le impide romper la autocomprensión objetivista de las ciencias del espíritu.

Una vez expuestos muy sintéticamente estos tres postulados de la hermenéutica historicista, se trata de describir su transformación en algunos de los ejemplos más relevantes de la hermenéutica contemporánea: Gadamer, Habermas y Ricoeur. En cada uno de estos casos, con frecuencia incompatibles entre sí, se puede ejemplificar la modificación sufrida por los postulados tradicionales de la hermenéutica, disolviendo por otra parte malentendidos afirmados todavía recientemente por algunos¹⁰. Esta transformación permite en buena medida aproximar las reflexiones hermenéuticas sobre el saber histórico a la concepción contemporánea del oficio de historiador y situarlos en relación de vecindad con los deslizamientos más recientes de la filosofía analítica de la historia (que ya no pretende reducir la explicación histórica al modelo «standard» de las ciencias naturales).

HISTORIA Y «CONVERSACIÓN»: GADAMER

En la obra de Gadamer, el dualismo tradicional ciencias del espíritu/ciencias naturales es debilitado y desplazado al cambiar de escala el concepto de «comprensión», que deja de pertenecer al dominio de la epistemología (definiendo un método) para convertirse en una categoría ontológica (caracterizando el modo de «ser en el mundo»). El punto de partida de Gadamer lo constituye el giro «ontológico» y «lingüístico» impuesto a la hermenéutica por Heidegger¹¹. *Warheit und Methode*, publicada por primera vez en 1960, se hace eco de la novedad del planteamiento heideggeriano y de su ruptura con las formulaciones todavía epistemológicas de la «comprensión», en las obras de Dilthey y Husserl.

Situada como estructura ontológica del *Dasein*, la «comprensión», característica del «ser en el mundo» como proyecto de sí mismo hacia posibilidades de sí mismo, no

10. Es el error que comete, al identificar la caracterización psicológica de la 'comprensión' en Dilthey con los propios planteamientos de Gadamer, Cohen, S.- «Structuralism and the Writing of Intellectual History» en *History and Theory*, 17 (1978), pp. 176-177. Sobre las diferencias entre Dilthey y Gadamer en torno al concepto de «comprensión», cfr. Linge, D.E.- «Dilthey and Gadamer: two theories of historical understanding» en *Journal of the American Academy of Religion*, 41 (1973), pp. 536-553.

11. Sobre el paso del «paradigma referencial» a la «adlingüisticidad» en el pensamiento de Heidegger, cfr. Hottois, G.- *L'Inflation du Langage dans la Philosophie Contemporaine*, Paris, Vrin, 1986, pp. 75-90; sobre la presencia «in nuce» del «giro lingüístico» de la filosofía en algunos escritos de Heidegger y Merleau-Ponty, cfr. Hottois, G.- *Pour une Métaphilosophie du Langage*, Paris, Vrin, 1984, pp. 9-17. Sobre los antecedentes y los rasgos generales del «linguistic turn» en las filosofías anglosajona, alemana y francesa, cfr. Jay, M.- «Should Intellectual History take a linguistic turn?. Reflections on the Habermas-Gadamer Debate» en La Capra, D. y Kaplan, S. L. (eds).- *Modern European Intellectual History*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1982, pp. 86-110, esp. pp. 86-92.

define la metodología de un tipo de ciencias; elimina la oposición entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, que aparecen derivadas como formas de «comprensión». El propio Gadamer, en el «Epílogo» de la obra citada, escrito en fecha posterior, llega a admitir incluso la relevancia, con ciertas aclaraciones, de la hermenéutica en el dominio de las ciencias naturales¹².

Siguiendo en esto a Heidegger, Gadamer considera que la peculiaridad de las ciencias del espíritu no reside en la homogeneidad de sujeto y objeto, en una homologación de orden epistemológico. Lo peculiar es el modo de ser de esa homogeneidad, el hecho de que ambos se dan históricamente y no ópticamente. La «historicidad», como rasgo ontológico del «ser en el mundo», no como idiosincrasia epistemológica, es condición de posibilidad del conocimiento histórico: escribimos historia en la medida en que somos históricos¹³.

La historicidad define la pertenencia a tradiciones, la finitud histórica del *Dasein*. Sólo por nuestra pertenencia a tradiciones podemos orientarnos en el mundo. Las ciencias del espíritu, y en particular la ciencia histórica, son posibles porque interrogan a la tradición del pasado desde la propia tradición cultural del presente en el que se sitúan. Y dado que la «tradición» no es un marco fijo sino un continuo movimiento, la interrogación de las ciencias del espíritu se transformará al compás en que se transforma la propia tradición que las soporta. Gadamer establece por ello una diferencia sustancial entre la historia de las ciencias naturales y la historia de las ciencias del espíritu. En el primer caso, el elemento de la historicidad no afecta esencialmente al valor cognitivo de los conocimientos científico-naturales; en el segundo, el valor cognitivo sólo es posible por la historicidad¹⁴.

La caracterización ontológica de la «comprensión» no sólo transforma el dualismo ciencias naturales/ ciencias del espíritu, sino que rompe por completo con la presentación de la hermenéutica bajo el modelo de la identificación o penetración psicológica en el «otro». En el planteamiento de Gadamer, el sujeto deja de ser el soporte de la «comprensión»; ésta no consiste en una identificación de subjetividades sino en un encuentro de tradiciones, una «recolección» sin autorreconocimiento, lo que Gadamer denomina «fusión de horizontes»¹⁵.

La tradición es previa tanto al sujeto intérprete como al autor del texto interpretado. Su modo de ser es lingüístico, consiste en la mediación del lenguaje, no concebido éste como estructura formal, sino como experiencia históricamente constituida a través de su

12. Cfr. Gadamer, H.G., op. cit., pp. 642-643.

13. Idem, p. 327.

14. Idem, pp. 351-352.

15. Idem, p. 456. Sobre la simultánea movilidad de los horizontes del pasado y del presente, id., p. 375; sobre la crítica a la noción de «empatía», id., pp. 451-53. Sobre los caracteres de la «recolección» en la hermenéutica de Gadamer, cfr. Peñalver, M.- «Gadamer-Derrida: de la recolección a la diseminación de la verdad» en *Er. Revista de Filosofía*, 3 (1986), pp. 7-20, pp. 8-10.

uso y «aplicación» en situaciones concretas. Los conceptos de los que se vale el historiador para interpretar el pasado no son instrumentos de un sujeto; forman parte de la «tradición», de la experiencia cultural mediada lingüísticamente que conforma con antelación el horizonte de ese sujeto. La «comprensión» es pues la «fusión», entendida como «aplicación» del horizonte interpretado en el horizonte desde el que se interpreta¹⁶.

¿Cómo es posible la comprensión de épocas pretéritas, definitivamente arrumbadas bajo el polvo y las ruinas?; ¿cómo puede realizarse la fusión de horizontes entre tradiciones absolutamente distantes?. En este punto se sitúa la concepción del «lenguaje» característica de Gadamer. Siguiendo a Heidegger, el lenguaje aparece como «casa del Ser», esto es; el lenguaje es condición de la existencia del «mundo» porque en su «uso» se hace manifiesto el «mundo»¹⁷. De este modo Gadamer reivindica la noción de *aletheia* como patencia del «mundo» en el lenguaje, frente al concepto epistemológico de la verdad como «correspondencia».

El lenguaje, encarnado en la tradición, es apertura al «mundo» como suelo común a todos los pertenecientes a esa tradición. Ahora bien, la existencia de distintas «tradiciones» atestigua la apertura de distintos «mundos históricos». ¿Es inevitable entonces la afirmación de un perspectivismo excluyente?.

Esta posibilidad es esquivada precisamente por el carácter absolutamente previo de la experiencia lingüística respecto a toda forma de «mundo» en particular. El lenguaje es ante todo «comunicación», por ello, aunque se trate de mundos absolutamente extraños, el hecho de estar constituidos lingüísticamente los hace accesibles entre sí. El modelo de Gadamer no es la identificación de subjetividades, sino la «conversación». En la verdadera «conversación», los sujetos y las opiniones tienen un papel secundario; consiste en un dejarse llevar por la propia dinámica del discurso en el que se revela lo común, el acuerdo, y se produce una transformación de los sujetos¹⁸. En la «conversación», como en el «juego» —otro paradigma preferido por Gadamer—, como en la comprensión de textos, la verdad sólo se manifiesta porque los sujetos no se superponen al discurso interfiriendo la fusión de los horizontes.

¿Supone este rechazo a los privilegios de la subjetividad la defensa de una autocomprensión objetivista de la hermenéutica?. Muy al contrario, frente a la insistencia ilustrada en la supresión de los prejuicios, mantenida en las formulaciones románticas e historicistas, la hermenéutica de Gadamer elimina la connotación peyorativa de aquéllos, a los que percibe como condición de posibilidad de la «comprensión». En efecto, no se trata de que el historiador deje a un lado los presupuestos de su cultura, ni siquiera de que sea consciente de ellos para que reconozca los límites de su objetividad;

16. Sobre el concepto de «aplicación» como definidor de la condición pragmática de la «comprensión», id., pp. 397-413.

17. Id., pp. 536-539 sobre la «lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo».

18. Sobre el modelo de la «conversación», id., pp. 461-463.

al contrario, la pertenencia a tradiciones y por tanto, la «precomprensión», es precisamente la condición de posibilidad del conocimiento histórico.

El objetivismo historicista se expresaba en su concepción acerca del conocimiento del pasado. El historiador debía abandonar los valores y preocupaciones de su época para familiarizarse y sumergirse en los textos del pasado; el presente era un obstáculo de la investigación. En la hermenéutica renovada de Gadamer, es la pertenencia del historiador a un «presente», a una tradición, lo que hace posible su interrogación por el pasado. Los textos de épocas pretéritas son «aplicados» a la actualidad del intérprete en el acto de la «comprensión». Ésta implica una doble actitud: a) considerar el presente de la tradición como condición de posibilidad de la investigación, reconocer la imposibilidad de olvidarlo o suspenderlo y b) tener en cuenta la rareza, la extrañeza de los textos del pasado, su distancia histórica. Ésta no es un abismo por colmar, un obstáculo por superar, sino un elemento positivo en la comprensión, como se evidencia en las dificultades que implica escribir sobre esa inmediatez que es la historia contemporánea, precisamente por la falta de «distancia»¹⁹. Pero por otra parte, el «pasado» no es completamente ajeno a las sacudidas de la actualidad; se estudia porque desliza una interrogación hacia el presente, lo obliga a mantener un «diálogo» con él que se transforma en el curso del tiempo. Este «diálogo» moviente de actualidad y pasado es lo que Gadamer denomina «historia efectual», es decir, la historia de la «comprensión», de las interpretaciones del pasado (una obra, un acontecimiento, etc.)²⁰. El historiador se sitúa ante el documento de otra época en una doble posición: de «distancia», implicada en el hecho de reconocer en el presente la condición de su «comprensión», y de «familiaridad», por la inmersión del historiador en un diálogo móvil entre la época pretérita y los sucesivos «presentes» que la han interpretado, diálogo que compone la «historia efectual».

El rechazo del objetivismo en Gadamer, la convicción de que el vínculo con las tradiciones es lo que permite conocer el pasado, le lleva a denegar la pertinencia de cualquier método que pretenda neutralizar el «background» cultural del historiador para que éste pueda aproximarse sin «prejuicios» al ignoto paisaje de épocas extrañas. Considerar que se interpreta desde el presente es llamar la atención sobre la necesidad de que éste no invada al pasado, insistir en que tenga en cuenta su «alteridad», no mediante un método, una objetivación, sino a través del mismo proceso de autocorrección que se sigue en la «conversación»; reconocimiento del contenido específico de los argumentos del «otro», abriéndose, no a sus pensamientos, sino a la semántica de sus enunciados. De este modo, por el carácter ya mencionado del lenguaje como apertura del «mundo», del suelo común, es posible según Gadamer superar tanto el objetivismo como el perspectivismo relativista.

19. Sobre la actitud de la hermenéutica gadameriana ante la «distancia» y los problemas relacionados con la investigación histórica de la época contemporánea, cfr. *idem*, pp. 365-368.

20. Sobre la «historia efectual», cfr. *idem*, pp. 370-377.

HISTORIA Y EMANCIPACIÓN: HABERMAS

La reflexión de Habermas sobre el saber histórico debe situarse en el contexto de sus preocupaciones metodológicas generales sobre las ciencias sociales, en su proyecto de especificar los procedimientos adecuados para la Teoría Crítica. En su estudio fundamental sobre Habermas, Mc Carthy ha periodizado en tres etapas estas preocupaciones: las primeras formulaciones habermasianas (1957-1964), la sistematización emprendida en *Erkenntnis und Interesse* (1968) y *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967) y el intento de construir una teoría de la evolución social, llevado a cabo en los años setenta²¹. Para lo que nos interesa se tendrán especialmente a la vista los escritos de las últimas etapas mencionadas.

El «dualismo» ciencias naturales/ciencias del espíritu tal como se plantea en la hermenéutica historicista aparece también transformado en la obra de Habermas. Éste, a pesar de sus reticencias hacia la obra de Heidegger, heredadas en cierta medida de su filiación con la Escuela de Frankfurt, admite que la «comprensión» no es simplemente el método específico de las ciencias del hombre; se trata, en efecto, de un rasgo ontológico de la sociedad humana²². El dualismo se encuentra por tanto desplazado del nivel metodológico al plano ontológico. Éste se asocia en Habermas a una teoría de la acción social que en *Erkenntnis und Interesse* distingue «acción social respecto a fines» y «acción comunicativa»; la primera está a la base del control tecnológico y las decisiones estratégicas; la segunda se desarrolla en la interacción social, en la instauración de una comunicación libre de dominio. Al primer tipo corresponde el «interés técnico» por la predicción de procesos, que caracteriza a las ciencias empírico-analíticas; al segundo le conviene el interés práctico por el entendimiento recíproco, fundamento de la investigación hermenéutica o crítica²³. Ambos tipos se dan interconectados como dimensiones de la acción social. La estricta oposición metodológica entre ciencias naturales y ciencias del espíritu aparece por tanto superada en el plano ontológico de la «acción social». Esto explica que los procesos de entendimiento recíproco que tienen lugar en la comunidad de investigadores científico-naturales, es decir, procesos hermenéuticos, deban ser tenidos en consideración dentro del contexto de descubrimiento. Habermas se apoya en los resultados de la «teoría postempirista» de la ciencia (Kuhn, Hesse, etc..) para constatar la pertinencia de la «interpretación» en el ámbito de las ciencias naturales, y considerar como anticuado el viejo dualismo entre explicación y comprensión²⁴.

21. Cfr. Mc Carthy, T.- *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 155. En esta exposición no se tendrán en cuenta las posibles alteraciones de la reflexión metodológica de Habermas realizadas a partir de la *Theorie der Kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

22. Habermas, J.- «Un fragmento (1977): Objetivismo en las Ciencias Sociales» en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt A.M., Suhrkamp, 1982 (trad. cast., Madrid, Tecnos, 1988, p. 456.

23. Id., pp. 490-92 y McCarthy, T., op. cit., pp. 42-43.

24. Habermas, J., op. cit., pp. 461-64. Anteriormente, en el «Epílogo» (1973) a *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt A. M., Suhrkamp, 1968 (1ª ed.) (trad. cast., Madrid, Taurus, 1982, pp. 300-301), Habermas había

Nivelada en el plano de la acción social y atenuada a partir de la contemporánea teoría de la ciencia, la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu no queda eliminada según Habermas. En primer lugar, y en la medida en que el saber nomológico ha penetrado hoy en determinadas áreas de las tradicionales ciencias humanas (como la teoría de juegos en Economía o la teoría de sistemas en Sociología), prefiere hablar de «ciencias empírico-analíticas» y no de «ciencias naturales»²⁵. En segundo lugar, Habermas se refiere, siguiendo a Giddens, a una «doble hermenéutica» propia del interés derivado de la acción comunicativa, frente a una hermenéutica de primer orden, asociada a las ciencias vinculadas al interés instrumental²⁶. En estas últimas existe interpretación porque el lenguaje observacional depende del lenguaje teórico y éste a su vez se inserta en un «paradigma» compartido por la comunidad científica. En las ciencias hermenéuticas, el lenguaje observacional, no sólo depende de la teoría, sino que los términos de ésta derivan del lenguaje usado por los actores en los procesos cotidianos de comunicación. En las ciencias del hombre, el investigador construye sus enunciados sobre la base del saber preteórico que utiliza como miembro del mundo social de la vida. En el caso de la historiografía, Habermas identifica ese saber preteórico con el marco de las explicaciones narrativas utilizadas por el sentido común²⁷.

Las ciencias sociales, y en concreto el saber histórico, derivan sus conceptos de un saber preteórico, el mismo que utiliza el historiador en tanto que partícipe en los procesos prácticos de entendimiento recíproco en el interior de su sociedad. ¿Significa esto asimilar la «comprensión» histórica a la relación de penetración psicológica entre sujetos?. Del mismo modo que Gadamer, Habermas rechaza la caracterización psicológica de la «comprensión» propia de la hermenéutica tradicional: el «saber preteórico», la «tradición», poseen un carácter lingüístico, están estructurados simbólicamente; consisten en la competencia lingüística que posee el actor social para producir configuraciones con sentido en una comunidad cultural determinada. Por lo tanto, la interpretación de textos y acciones del pasado no es un desciframiento de los «motivos» o «experiencias» del autor; sino de la forma comunicativa de vida, el complejo cultural mediado lingüísticamente en el que se sitúan ese texto y esas acciones. Hay que pasar en consecuencia de una filosofía de la conciencia a una filosofía del lenguaje²⁸.

valorado el alcance de la epistemología postpopperiana (Lakatos, Toulmin, Feyerabend, Kuhn) en la crisis del cientifismo.

25. Cfr. Habermas, J.- «Un Informe Bibliográfico (1967): la lógica de las ciencias sociales» en op. cit., p. 172 y McCarthy, T., op. cit., p. 80.

26. Habermas, J.- «Un Fragmento (1977)...», op. cit., pp. 462-464.

27. Habermas, J.- «Historia y evolución» en *Zur Rekonstruktion der Historischen Materialismus*. Frankfurt A.M., Suhrkamp V., 1976 (trad. cast., Madrid, Taurus, 1981, pp. 184-185 sobre el «marco narrativo» de la investigación histórica.

28. Habermas, J.- «Un Fragmento (1977)...» op. cit., p. 492. Sobre la errónea confusión de la *Verstehen* con un proceso «empático», id., p. 461.

Tenemos por tanto que los conceptos fundamentales de la ciencia histórica tienen su raíz en el saber preteórico del historiador como sujeto competente para hablar y actuar con sentido en su propia sociedad. Tenemos también la idea de que este saber preteórico está estructurado simbólicamente, posee una configuración lingüística que, en el caso de la historia, consiste en el discurso narrativo. Y sin embargo es precisamente en esta consideración de la «lingüística» de la tradición o «saber preteórico» donde se sitúa el punto de difracción entre Habermas y Gadamer. Para el primero, el lenguaje precede a los sujetos individuales y colectivos; en su uso se abre el «mundo», de manera que en el hecho de conversar está implicado un «consenso» previo entre los interlocutores. En el lenguaje tal como es empleado en la conversación está contenida su posibilidad de autocorrección para abrir el «consenso» supuesto. En el recorrido de Habermas, el lenguaje presenta otro perfil. Su trabazón con los procesos sociales, con la lucha y dominación de clases, lo convierte en instrumento ideológico operando en una comunicación sistemáticamente distorsionada pero enmascarada bajo «consensos» aparentes. Como afirma Habermas, «la violencia estructural se alía con la ilusión de la ausencia de violencia». Es necesario según este autor, rebasar el plano de la «lingüística», la escala semántica hipostasiada por el «idealismo hermenéutico», para advertir las deformaciones de la comunicación implicadas en los aparentes «consensos» o tradiciones aceptadas.

No vamos a entrar en el debate que instaura este planteamiento con las posiciones de Gadamer, una confrontación analizada por otros autores, y que es a la vez conflicto metodológico y conflicto moral. Únicamente interesa referirse a las posiciones de Habermas para entender la distinta salida que ejemplifica, respecto a Gadamer, en la crítica al objetivismo de la hermenéutica tradicional.

Los conceptos de las ciencias sociales y de la historia, como se ha dicho, proceden, según Habermas, del «saber preteórico» que el investigador comparte con los demás miembros de su sociedad en tanto que partícipes en los procesos comunicativos. Frente a las posiciones objetivistas que pretenden neutralizar la mirada del observador, como sucede con el *behaviorismo*, que excluye por completo el sentido que los actores observados dan a sus conductas («precomprensión» o «tradición» en la que estos se encuadran), Habermas destaca la filiación de los conceptos utilizados por el científico social respecto a su propia «tradición» o «precomprensión» como actor social. En el caso de la historia se critican, por ejemplo, los intentos de eliminar el marco narrativo de los acontecimientos reduciendo el devenir a las leyes sistémicas de una teoría de la evolución social (Parsons, Luhmann)²⁹. La historiografía, en tanto que explica la aparición de novedades y la génesis de las situaciones, no puede salirse del marco narrativo de

29. Habermas, J.- «Historia y Evolución», op. cit., pp. 204-214.

referencia, cordón umbilical que la une con el saber preteórico de la experiencia cotidiana, con la interpretación que los actores sociales dan de sus acciones³⁰.

Excluido el objetivismo, reconocido el ámbito de la «precomprensión» como origen de los conceptos del historiador, la concepción habermasiana del lenguaje, opuesta en parte a la de Gadamer, abre la posibilidad de salir del «círculo hermenéutico». El historiador parte, en efecto, de un «saber preteórico», una «tradición» mediada simbólicamente, compartida con el resto de los actores sociales. Esta «tradición» es el suelo común de entendimiento que le permite comprender «acciones» y «documentos» del pasado. Sin embargo, este «acuerdo» implicado en la «tradición» puede ser la legitimación enmascaradora de una relación de dominación, en la medida en que los actores sociales, los «partenaires» del acuerdo, están en relación de desigualdad. Desde el planteamiento habermasiano, Gadamer cae en el «idealismo hermenéutico» al reducir la investigación social a una explicación de significados, al confiar en los procesos autocorrectivos del lenguaje (en el modelo de la «conversación») para salvar las distorsiones de la comunicación. El «lenguaje» es instrumento de dominación y manipulación en nuestra sociedad; es necesario trascender el enfoque hermenéutico, semántico, y emprender un análisis de los sistemas sociales que afectan y transforman los patrones de interpretación³¹.

Más allá de la hermenéutica, vinculada al interés comunicativo, Habermas requiere la tarea de una crítica de las ideologías, que responde al interés emancipatorio, inscrito en el uso mismo del lenguaje, de conquistar una comunicación sin distorsiones. El psicoanálisis o la teoría marxiana de las ideologías son modelos que analizan la formación y transformación de las «distorsiones» que bloquean la comunicación y que pueden funcionar sustentando aparentes «consensos» y «tradiciones» aceptadas. Sin entrar en la polémica con Gadamer, hay que decir que éste responde cuestionando el ideal ilustrado implicado en la crítica de las ideologías, en su pretensión de depurar los «prejuicios» de la comunicación y restaurar un lenguaje limpio de su dimensión práctica, es decir, retórica y persuasiva³².

30. Id., pp. 226-229.

31. Las objeciones al «idealismo hermenéutico» de Gadamer en Habermas, J.- «La Pretensión de Universalidad de la Hermenéutica (1970)» en *Zur Logik*..op. cit., trad. cast., pp. 300-305, y en un frente más amplio, cfr. Habermas, J. und Apel, K.- *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt A.M., Suhrkamp, 1971.. Sobre la trascendencia de la «crítica» -fundada en un *interés emancipatorio*- respecto a la hermenéutica, cfr. «Un Fragmento (1977)», op. cit., p. 493. Un análisis exhaustivo de la disputa Gadamer/Habermas seguida en sus distintas etapas y antecedentes puede encontrarse en How, A.- *Hermeneutics and Social Science: A Study into the Nature, Validity and Utility of H.G. Gadamer's Hermeneutics*, London, British Thesis Service, s/a, pp. 97-266. Un análisis más global de la disputa en Jay, M., op. cit., pp. 92-110.

32. Sobre este punto, cfr. las críticas de Gadamer al «metodologismo» de Apel y Habermas en el «Epílogo» a *Wahrheit und Methode*, op. cit., trad. cast., pp. 645-665.

En el caso de la historiografía, la crítica de las ideologías significa incorporar a la comprensión narrativa un análisis del sistema social, de los cambios en el modo de producción, las variables económicas o las relaciones de poder. Se trata de una «historiografía sociologizada» que, sin eliminar la dimensión narrativa referida a las interpretaciones de los actores individuales, va más allá de éstas y se asienta en la esfera de los actores colectivos, el funcionamiento de las ideologías, los sistemas institucionales y las situaciones de regularidad³³.

La crítica de las ideologías no se agota en un puro «ejercicio de la sospecha» sobre las «tradiciones» aceptadas; el «interés emancipatorio» que la moviliza debe legitimarse de algún modo en competencias universales de la especie, referidas a la comunicación, implícitas en el uso del lenguaje. El fundamento teórico y normativo de la crítica lo elabora Habermas a partir del modelo de las que denomina «ciencias reconstructivas» (gramática generativo-transformacional de Chomsky, psicología evolutiva de Piaget, teoría del desarrollo moral de Kohlberg, etc.). Se trata de emprender una reconstrucción racional del «saber preteórico», no identificado con una «tradicición» determinada, sino concebido como competencia universal del hablante para instituir una comunicación sin distorsiones. Surge el proyecto de una pragmática universal que reconstruya las estructuras generales de comunicación que intervienen en toda situación de habla. Ahora bien, estas condiciones trascendentales se configuran, se desarrollan en la historia universal de la especie humana, implican la referencia a una teoría de la evolución social en la que estas estructuras antropológicas generales se instituyen como etapas en un proceso de aprendizaje. Situada entre lo empírico y lo trascendental, la reconstrucción racional propiciada por Habermas exige salir del marco de la hermenéutica, si bien, a diferencia de las ciencias empírico-analíticas, su discurso no rompe con el «saber preteórico»; más bien pretende hacerlo explícito recomponiendo las reglas de las que se sirve.

Para terminar la exposición sobre Habermas, conviene decir algo sobre la repercusión de la teoría de la evolución social en su concepción del saber histórico. ¿No implica la pretensión de tal teoría un retorno a los planteamientos de la filosofía de la historia en los siglos XVIII y XIX, al intento de descubrir las leyes del devenir humano concebido como proceso de autoformación de un sujeto genérico?. Ante esta eventualidad, la estrategia de Habermas consiste en distinguir meticulosamente el proyecto de su teoría respecto a las construcciones de las filosofías especulativas de la historia. El error de éstas consistió en fusionar una teoría de la evolución social con el discurso narrativo de la historiografía, proponiéndose de este modo como historia universal. La dimensión contingente de la novedad y el acontecimiento quedaban de este modo subordinados a la lógica inexorable de un proceso evolutivo y encuadrados en un discurso con pretensión de cientificidad.

33. Cfr. Habermas, J.- «Un Informe Bibliográfico (1967)», op. cit., pp. 117-120 y Habermas, J.- «Historia y evolución», op. cit., pp. 190-194.

La teoría habermasiana de la evolución social descansa sobre un fundamento normativo, una hipótesis práctica implicada en el «interés emancipatorio» de la especie: la aspiración a una libre comunidad de comunicación. Su construcción conceptual está al servicio de una crítica de las ideologías que permita diagnosticar el presente y orientar la acción. No se trata de un discurso puramente teórico con pretensión de científicidad. En segundo lugar, la lógica del proceso evolutivo debe ser diferenciada de los procesos empíricos descritos y encuadrados en el marco narrativo de la historiografía. El «acontecimiento», la novedad, la dimensión de contingencia inherente a la historia queda de este modo intacta. La teoría de la evolución social utiliza, para presentar las etapas del aprendizaje de la especie (en un proceso que no es lineal ni irreversible), el auxilio de la investigación histórica, pero en ningún caso debe ser aplicada narrativamente, subsumiendo el campo del acontecimiento. Respecto a la historiografía, su utilidad puede proceder de su función como metateoría para decidir entre versiones históricas rivales sobre un mismo fenómeno³⁴. Esta vocación práctica y esta separación de la esfera narrativa son, no obstante, puntos problemáticos en el pensamiento de Habermas, como bien ha señalado Mc Carthy. En efecto; en el pensamiento habermasiano, y ello es patente en *Legitimationsprobleme*, ha habido cada vez más una tendencia a separarse de planteamientos prácticos, hermenéuticos, aproximándose a formulaciones casi teórico-predictivas de la teoría de la evolución social, lo cual la acercaría a una filosofía de la historia³⁵. En segundo lugar, si la teoría de la evolución social (con la referencia a estructuras trascendentales) debe aplicarse para explicar la historia de la especie (con la remisión a procesos empíricos), parece difícil eliminar en ella todo componente narrativo³⁶. De hecho, un conjunto de historiadores alemanes (Klaus Eder, Rainer Döbert, entre otros) ha puesto en juego la teoría habermasiana para explicar los cambios históricos de mayor importancia. El segundo argumento de Habermas para diferenciarse de la filosofía de la historia, la separación de la teoría de la evolución social y el marco de la narración, no parece pues suficientemente sólido.

HISTORIA Y NARRACIÓN: RICOEUR

A diferencia de Habermas y Gadamer, la trayectoria de Ricoeur introduce una mediación entre las tradiciones filosóficas de Francia y Alemania, lo que sin duda abre perspectivas mucho más amplias al periplo hermenéutico. El pensamiento de Ricoeur se encuadra en las tareas de una «filosofía de la reflexión» que se ha desplazado del

34. Habermas, J. - «Historia y evolución», op. cit., pp. 230-232. Entre las múltiples críticas habermasianas al proyecto «delirante» de la filosofía especulativa de la historia, puede citarse el trabajo titulado «EL Sujeto de la Historia (1972)» en *Zur Logik...* op. cit., trad. cast., pp. 443-450.

35. Sobre este deslizamiento, cfr. McCarthy, T., op. cit., pp. 306-307.

36. Sobre estos problemas, id., pp. 311-313.

concepto de «autoconciencia» como autopresencia intencional del sujeto (Husserl), partiendo de la condición ontológica y prerreflexiva de la «comprensión». En este punto, y siguiendo un itinerario similar al de Gadamer, Ricoeur ha abandonado la «vía corta» heideggeriana, el acceso a la «comprensión» por la analítica del *Dasein*, para adentrarse en una interpretación del «lenguaje», marca de la finitud, como *medium* de la «comprensión»³⁷. El ámbito ontológico aparece mediado a través de la infinita tarea de exégesis de sus mediaciones simbólicas; se revela como «tierra prometida» y jamás alcanzada de la hermenéutica.

La conquista del planteamiento hermenéutico postheideggeriano, la transformación de los postulados de la hermenéutica romántica e historicista se efectúa en Ricoeur a través de un lento camino que le lleva a desplazarse y a reinterpretar las posiciones iniciales puramente fenomenológicas, el aporte del personalismo y la filosofía de la existencia³⁸, entrando en un permanente diálogo con itinerarios tan dispares como el psicoanálisis, la filosofía analítica, el estructuralismo francés, la lingüística o la historiografía de los «Annales».

El dualismo ciencias naturales/ciencias del espíritu, primer postulado de la hermenéutica tradicional, se advierte casi inalterado en la comunicación dirigida por Ricoeur en 1952 a historiadores y filósofos, «Objectivité et subjectivité en histoire». Después de reconocer el sentido en el que «objetividad histórica» y «objetividad científico-natural» se aproximan, Ricoeur pasa a examinar el papel constituyente de la subjetividad del historiador respecto a su objeto, restaurando de este modo el habitual dualismo, fundado ahora sobre la diferencia esencial entre la posición del historiador y la del científico natural en el conocimiento de sus respectivos objetos³⁹. En esta época, Ricoeur inicia un desplazamiento desde el estilo de análisis puramente husserliano de *Le Volontaire et l'Involontaire* a los temas existenciales de *L'Homme Faillible*. El punto de vista de una hermenéutica postheideggeriana todavía no ha sido alcanzado, por ello, junto al mencionado dualismo, se conserva la caracterización psicológica de la «comprensión» histórica como «esfuerzo de simpatía», identificación de subjetividades. Ésta, por otra parte, requiere despojarse de la «simpatía inculta», propia de la «actitud natural», accediendo a una «simpatía instruida», en ruptura con el saber preteórico del lego. De este modo parece que se exige «poner entre paréntesis» el ámbito de la

37. Sobre las diferencias entre la «vía corta» de *Sein und Zeit* respecto a la «vía larga» de Ricoeur en relación con el problema ontológico, cfr. Peñalver, M.- *La Búsqueda del Sentido en el Pensamiento de Paul Ricoeur*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad, 1978, pp. 111-116.

38. Sobre el paso de la objetividad fenomenológica a la «existencia» a partir de los problemas de una fenomenología del cuerpo propio, id., pp. 18-19.

39. Ricoeur, P.- «Objectivité et Subjectivité en Histoire» en *Histoire et Verité*, Paris, Ed. du Seuil, 1972, pp. 31-32. Sobre el concepto de «historia» en el Ricoeur de esta época, cfr. Riggio, P.- «Storia e verità in P. Ricoeur» en *Dialogo*, 4 (1967), pp. 179-190.

«precomprensión» para conquistar una mirada neutra, puramente fenomenológica, adoptando un planteamiento cercano al objetivismo de la hermenéutica tradicional⁴⁰.

Casi treinta años después, en el primer volumen de *Temps et Récit*, dedicado al discurso histórico, el decorado se transforma por completo. El punto de vista es plenamente hermenéutico; la autocomprensión está mediada lingüísticamente; la búsqueda del fundamento trascendental no se sitúa en el sujeto sino en el lenguaje, implica una infinita tarea de interpretación. Al estilo de Heidegger, la temporalidad aparece en Ricoeur como elemento determinante de la existencia humana; el ser de ésta, sin embargo, sólo se da en el ser del lenguaje, contando un relato, poniendo en juego una narración.

El carácter de la «precomprensión» es por tanto la narratividad. Esta capacidad de contar una historia, de seguir un relato, es la condición de posibilidad, según Ricoeur, de la ciencia histórica. A partir de aquí se vertebra su rectificación del dualismo metodológico de la hermenéutica tradicional. Las ciencias naturales se caracterizan por establecer un corte epistemológico completo con la trama narrativa. Esta consiste en una síntesis de lo heterogéneo (acontecimientos, regularidades, actores, instituciones, etc.), donde lo particular no queda subsumido bajo una ley general, como en las ciencias naturales, sino que interviene para dar razón de los procesos. El saber histórico, sin embargo, no rompe con la narración. En este punto Ricoeur entra en un diálogo mediador con dos tradiciones que aparentemente rechazan «in toto» su tesis: la filosofía de la ciencia, que reivindica la sumisión del conocer histórico al modelo nomológico, y la historiografía de los «Annales», que cuestiona la pertinencia del «acontecimiento», y por tanto de la narración, para el saber histórico.

En el curso de un debate con estas tendencias, Ricoeur evidencia de qué manera el trayecto seguido por ambas (desde el modelo nomológico de Hempel hasta los argumentos narrativistas de Danto; desde la «escuela de los Annales» hasta Paul Veyne) se inclina a conceder cada vez un papel más relevante a la narración. Se trata sin embargo de un tipo de trama narrativa que rompe en parte el modelo de relato asociado a la teoría de la «acción» propia del «saber preteórico»: primacía de los episodios, los personajes individuales y sus motivos intencionales, tiempo lineal y homogéneo de la conciencia y el recuerdo. Ricoeur debe por tanto rectificar este concepto ingenuo de «narración», dando cabida a la intervención de enunciados legaliformes y a la ruptura epistemológica con el sentido común para poder derivar a partir de éste, ahora indirectamente, las estructuras que vertebran al discurso histórico.

Precisamente en este punto quiebra Ricoeur el dualismo de la hermenéutica historicista; la narración histórica no se ocupa exclusivamente de lo particular e irrepetible; no se limita a la «comprensión»; debe incluir en la síntesis instaurada de lo

40. Idem.

heterogéneo, la presencia de enunciados legales, regularidades, estructuras y factores supraindividuales: implica un momento de explicación. No obstante, la presencia del «acontecimiento» nunca puede ser excluida (aunque se trate de un macroacontecimiento) como aquello de lo que debe dar cuenta la investigación histórica. Las hipótesis legaliformes no subsumen en este caso lo particular; se integran en la trama narrativa para poder comprenderlo.

La caracterización psicológica de la «comprensión» también aparece desplazada. Maceiras Fafián⁴¹ ha relacionado este cambio (la hermenéutica no se establece entre las subjetividades de los intérpretes sino entre sus horizontes discursivos), con la llamada a la objetividad del lenguaje que supuso el estructuralismo y que fue acogida en el pensamiento de Ricoeur. La inmanencia del texto, la idea de que el sentido que se abre en él no se identifica con la intención de su autor sino con el «mundo» que lo subtiende, aproxima el planteamiento de Ricoeur a la «fusión de horizontes» descrita por Gadamer.

Esta objetividad del texto como lugar donde se abre un mundo constituye el segundo de los tres momentos que Ricoeur reconoce en el discurso narrativo: «mímesis I» o precomprensión del sentido de la acción que sirve como punto de partida para construir la trama narrativa; «mímesis II» o acto que configura la trama; «mímesis III» o gesto del intérprete aplicando la narración a su propia situación. El objetivismo de la hermenéutica historicista (dejar a un lado el propio contexto para identificarse con las épocas del pasado), aparece superado con la inclusión de ese tercer momento que en Gadamer se denominaba «aplicación»; el horizonte del intérprete no es un obstáculo, sino precisamente condición de posibilidad de la comprensión. El sentido de un relato del pasado viene de la restitución del tiempo de ese relato al tiempo del obrar propio del lector o intérprete⁴².

Ante el debate de Habermas y Gadamer, que Ricoeur pretende mediar en cierto modo, el filósofo francés adopta una posición más próxima al segundo que al primero. Frente a Gadamer, aunque no está claro que en *Warheit und Methode* se sostenga esa posición, Ricoeur destaca que la «tradición», el ámbito precomprensivo y cultural desde el que se interpreta, no es sólo fuente de valores y autoridad; las «tradiciones» pueden y deben ser sometidas a revisión crítica. Frente a Habermas, se juzga imposible el acceso al escenario privilegiado de una «reconstrucción racional» fuera del círculo hermenéutico. Toda crítica de las ideologías se hace desde una tradición; toda transformación de valores se hace desde valores emplazados en una cultura, nunca «desde cero»⁴³.

41. Cfr. Maceiras Fafián, J.- «Presentación a la edición española» de Ricoeur, P.- *Tiempo y Narración*, vol. I, Madrid, Cristiandad, 1987, p. 22.

42. Esta equivalencia de la «mímesis III» con la «aplicación» gadameriana es indicada por el propio Ricoeur, P.- *Temps et Récit I*, trad. cast., p. 144. Sobre la teoría de la narración como mímesis, cfr. Appoloni, A.- «Storie e narrazione in P. Ricoeur» en *Verifce*, 16 (1987), pp. 265-293.

43. Cfr. Ricoeur, P.- «Ethics and culture. Habermas and Gadamer in dialogue» en *Philosophy Today*, 17 (1973), pp. 320-343.

AFINIDADES ELECTIVAS EN LA REFLEXIÓN CONTEMPORÁNEA SOBRE LA HISTORIA

Rectificación del dualismo ciencias naturales/ciencias del espíritu, insistencia en la mediación simbólica de la «comprensión» frente a su caracterización psicológica y rechazo de la autoconciencia objetivista en las ciencias humanas son las tres rupturas principales de la hermenéutica contemporánea con su herencia historicista. Por encima de sus profundas divergencias, especialmente las de Habermas -crítico antes que mentor de la hermenéutica- respecto a Gadamer o Ricoeur, esta transformación tiene importantes consecuencias para la teoría actual del saber histórico. Presa de sus supuestos historicistas, la hermenéutica se avenía mal con una historiografía cada vez en conexión más estrecha con los modelos abstractos y las técnicas de las ciencias sociales, un saber histórico que se alejaba paulatinamente del «acontecimiento» -en su sentido tradicional- y de los «actores individuales» para centrarse en las regularidades y en las estructuras anónimas; la hermenéutica historicista era la teoría de un modo de conocer el pasado totalmente rebasado y desprestigiado por la propia práctica de los historiadores profesionales⁴⁴. Por otra parte, el propio trastocamiento sufrido por la filosofía de la ciencia y el análisis del lenguaje de tradición anglosajona, hacía insostenible la estricta dicotomía entre ciencias naturales y ciencias del espíritu y reforzaba una concepción no «representacionista» del lenguaje (una concepción «pragmática», es decir, ni objetivista ni psicologista). La filosofía analítica tendió cada vez menos a medir la epistemología de la historia a partir del rasero «standard» proporcionado por las ciencias naturales, entre otras cosas porque la idea misma de un esquema «standard» comenzó a resquebrajarse. Al romper con los obstáculos historicistas, la transformación de la hermenéutica se ha hecho coetánea con las metamorfosis operadas en la práctica de los historiadores y en la filosofía analítica. Esto no implica desde luego la deriva hacia posiciones comunes que permitan referirse a una teoría del saber histórico compartible por todas las tendencias; las mismas diferencias ya advertidas en el interior de la hermenéutica actual llevan a descartar esta posibilidad. Puede diagnosticarse, sin embargo, la presencia de un campo común de problemas, un dominio afín de preguntas que permite a estas direcciones inducirse mutuamente efectos revitalizadores. La aplicación de criterios hermenéuticos de filiación

44. Ya a la altura de 1960 Pierre Vilar señalaba el absoluto desajuste entre las reflexiones filosóficas de los filósofos y la práctica efectiva de los historiadores: «convendría utilizar el trabajo de Aron en la perspectiva exactamente opuesta, es decir, *sometiendo las filosofías de la historia a la crítica histórica*, ligándolas estrictamente a los lugares y a los tiempos en que nacieron, no separándolas del movimiento efectivo de las ciencias que pretenden juzgar, y no despreciando ninguna de las formas que estas ciencias han adoptado» (Vilar, P.- «Marxismo e historia en el desarrollo de las ciencias humanas (para un debate metodológico)» en *Crecimiento y Desarrollo*, Barcelona, Ariel, 1980, p. 361). Vilar suscribía -sin saberlo- un imperativo epistemológico formulado anteriormente por Bachelard: «la filosofía de las ciencias debe seguir el trabajo efectivo del pensamiento científico» (Bachelard, G.- *L'Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine*, Paris, P.U.F, 1951 (trad. cast., Buenos Aires, Siglo Veinte, 1975, p. 50).

gadameriana para arbitrar las interpretaciones rivales de la historiografía contemporánea sobre la Revolución Francesa⁴⁵; las remisiones frecuentes de Habermas a la filosofía analítica de la historia (Danto, Von Wright) y la utilidad de su teoría de la evolución social para decidir entre dispares lecturas históricas de fenómenos de transición (Revolución neolítica, emergencia del capitalismo)⁴⁶; la magistral mediación de la «escuela de los Annales» y de la tradición analítica efectuada por Ricoeur⁴⁷, son otros tantos síntomas de una nueva afinidad entre direcciones hasta hace poco comunicadas.

45. Cfr. How, A.- *Hermeneutics and Social Science: A Study into the Nature, Validity and Utility of H.G. Gadamer's Hermeneutics*, London, British Thesis Service, s/a, pp. 277-325.

46. Sobre estos desarrollos, cfr. Mc Carthy, op. cit., pp. 298-300.

47. Ricoeur, P.- *Temps et Récit I*, op. cit., trad. cast., Segunda Parte, pp. 173-377.