

Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu

El problema del método

Hans-Georg Gadamer

La autorreflexión lógica de las ciencias del espíritu, que en el siglo **xix** acompaña a su configuración y desarrollo, está dominada enteramente por el modelo de las ciencias naturales. Un indicio de ello es la misma historia de la palabra «ciencia del espíritu», la cual sólo obtiene el significado habitual para nosotros en su forma de plural. Las ciencias del espíritu se comprenden a sí mismas tan evidentemente por analogía con las naturales que incluso la resonancia idealista que conllevan el concepto de espíritu y la ciencia del espíritu retrocede a un segundo plano. La palabra «ciencias del espíritu» se introdujo fundamentalmente con la traducción de la lógica de J. S. Mill. Mill intenta esbozar, en un apéndice a su obra, las posibilidades de aplicar la lógica de la inducción a la «moral sciences». El traductor propone el término *Geisteswissenschaften*¹. El contexto de la lógica de Mill permite comprender que no se trata de reconocer una lógica propia de las ciencias del espíritu, sino al contrario, de mostrar que también en este ámbito tiene validez única el método inductivo que subyace a toda ciencia empírica. En esto Mill forma parte de una tradición inglesa cuya formulación más operante está dada por Hume en su introducción al *Treatise*². También en las ciencias morales se trataría de reconocer analogías, regularidades y legalidades que hacen predecibles los fenómenos y decursos individuales. Tampoco este objetivo podría alcanzarse por igual en todos los ámbitos de fenómenos naturales; sin embargo la razón de ello estribaría exclusivamente en que no siempre pueden elucidarse satisfactoriamente los datos que permitan reconocer las analogías. Así por ejemplo la meteorología trabajaría por su método igual que la física, sólo que sus datos serían más fragmentarios y en consecuencia sus predicciones menos seguras. Y lo mismo valdría para el ámbito de los fenómenos morales y sociales. La aplicación del método inductivo estaría también en ellos libre de todo supuesto

espíritu

Según numerosas doctrinas y creencias, parte inmaterial racional que, junto con el cuerpo, forma el hombre y gracias a la cual éste piensa, siente y quiere

John Stuart Mill

*(Londres 1806 - Aviñón 1873) Economista y filósofo británico. Afirmó que la inducción es el único método de conocimiento científico. Véase su **Sistema de lógica inductiva y deductiva** (1843).*

“ciencia empírica”, que se funda en la experiencia y en la observación de los hechos: conocimiento empírico, experimental, inductivo, el cual permite llegar a conclusiones más generales que los enunciados de los que parte, el nexo existente entre premisas y conclusión no es nunca de necesidad, sino todo lo más de probabilidad.

David Hume

*(Edimburgo 1711 - id. 1776) Filósofo británico. Representante del empirismo, corriente que sostiene que la única fuente de conocimiento humano científicamente válida es la experiencia sensible. La experiencia es el único campo en el que los conceptos y leyes generales tienen validez. Nociones como sustancia, trascendencia o yo, no son, según él, más que representaciones y sentimientos en constante cambio, creados por la imaginación a partir de datos procedentes de la experiencia, pero sin correspondencia demostrable en la realidad. Véase **Tratado sobre la naturaleza humana** (1739-1740).*

metafísico, y permanecería completamente independiente de cómo se piense la génesis de los fenómenos que se observan. No se aducen por ejemplo causas para determinados efectos, sino que simplemente se constatan regularidades. Es completamente indiferente que se crea por ejemplo en el libre albedrío o no; en el ámbito de la vida social pueden hacerse en cualquier caso predicciones. El concluir expectativas de nuevos fenómenos a partir de las regularidades no implica presuposiciones sobre el tipo de nexo cuya regularidad hace posible la predicción. La aparición de decisiones libres, si es que las hay, no interrumpe el decurso regular, sino que forma parte de la generalidad y regularidad que se gana mediante la inducción. Lo que aquí se desarrolla es el ideal de una ciencia natural de la sociedad, y en ciertos ámbitos esto ha dado lugar a una investigación con resultados. Piénsese por ejemplo en la psicología de masas.

Sin embargo el verdadero problema que plantean las ciencias del espíritu al pensamiento es que su esencia no queda correctamente apprehendida si se las mide según el patrón del conocimiento progresivo de leyes. La experiencia del mundo sociohistórico no se eleva a ciencia por el procedimiento inductivo de las ciencias naturales. Signifique aquí ciencia lo que signifique, y aunque en todo conocimiento histórico esté implicada la aplicación de la experiencia general al objeto de investigación en cada caso, el conocimiento histórico no obstante no busca ni pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una regla general. Lo individual no se limita a servir de confirmación a una legalidad a partir de la cual pudieran en sentido práctico hacerse predicciones. Su idea es más bien comprender el fenómeno mismo en su concreción histórica y única. Por mucho que opere en esto la experiencia general, el objetivo no es confirmar y ampliar las experiencias generales para alcanzar el conocimiento de una ley del tipo de cómo se desarrollan los hombres, los pueblos, los estados, sino comprender cómo es tal hombre, tal pueblo, tal estado, qué se ha hecho de él, o formulado muy generalmente, cómo ha podido ocurrir que sea así.

¿Qué clase de conocimiento es éste que comprende que algo sea como es porque comprende que así ha llegado a ser? ¿Qué quiere decir aquí ciencia? Aunque se reconozca que el ideal de este conocimiento difiere fundamentalmente del modo e intenciones de las ciencias naturales, queda la tentación de caracterizarlos en forma sólo privativa, como «ciencias inexactas». Incluso cuando en su conocido discurso de 1862 Hermann Helmholtz realizó su justísima ponderación de las ciencias naturales y las del espíritu, poniendo tanto énfasis en el superior significado humano de las segundas, la caracterización lógica de éstas siguió siendo negativa, teniendo como punto de partida el ideal metódico de las ciencias naturales³. Helmholtz distinguía dos tipos de inducción: inducción lógica e inducción artístico-instintiva. Pero esto significa que no estaba distinguiendo estos métodos en forma realmente lógica sino psicológica.

Fue tal el papel de la metafísica que se le identificó con la filosofía hasta el siglo XVIII. Se ocupa del ser en cuanto ser y de sus propiedades, principios y causas primeras, por oposición a sus aspectos particulares, que son estudiados por las ciencias.

En el mundo moderno, sin embargo, ese papel lo ocupó la teoría del conocimiento; los empiristas, como Hume, negaron la posibilidad de la metafísica, a la que consideraban simple ilusión, y Kant afirmó que los temas metafísicos rebasaban los límites de la razón pura. En los s. XIX y XX, las filosofías de influencia empirista y positivista la rechazaron por considerarla mera especulación infundada.

Ambas ciencias se servirían de la conclusión inductiva, pero el procedimiento de conclusión de las ciencias del espíritu sería el de la conclusión inconsciente. Por eso el ejercicio de la inducción espiritual-científica estaría vinculado a condiciones psicológicas especiales. Requeriría un cierto tacto, y además otras capacidades espirituales como riqueza de memoria y reconocimiento de autoridades, mientras que la conclusión autoconsciente del científico natural reposaría íntegramente sobre el ejercicio de la propia razón. Aunque se reconozca que este gran científico natural ha resistido a la tentación de hacer de su tipo de trabajo científico una norma universal, él no disponía evidentemente de ninguna otra posibilidad lógica de caracterizar el procedimiento de las ciencias naturales que el concepto de inducción que le era familiar por la lógica de Mill. La efectiva ejemplaridad que tuvieron la nueva mecánica y su triunfo en la mecánica celeste newtoniana para las ciencias del xviii seguía siendo para Helmholtz tan natural que le hubiera sido muy extraña la cuestión de qué presupuestos filosóficos hicieron posible la génesis de esta nueva ciencia en el xvii. Hoy sabemos cuánto significó en este sentido la escuela parisina de los *occamistas* ⁴. Para Helmholtz el ideal metódico de las ciencias naturales no necesitaba ni derivación histórica ni restricción epistemológica, y por eso no podía comprender lógicamente de otro modo el trabajo de las ciencias del espíritu.

Y sin embargo la tarea de elevar a la autoconciencia lógica una investigación tan floreciente como la de la «escuela histórica» era ya más que urgente. Ya en 1843 J. G. Droysen, el autor y descubridor de la historia del helenismo, había escrito: «No hay ningún ámbito científico tan alejado de una justificación, delimitación y articulación teóricas como la historia». Ya Droysen había requerido un Kant que mostrase en un imperativo categórico de la historia «el manantial vivo del que fluye la vida histórica de la humanidad». Droysen expresa su esperanza «de que un concepto más profundamente aprehendido de la historia llegue a ser el centro de gravedad en que la ciega oscilación de las ciencias del espíritu alcance estabilidad y la posibilidad de un nuevo progreso» ⁵.

El que Droysen invoque aquí el modelo de las ciencias naturales no es un postulado de contenido, ni implica que las ciencias del espíritu deban asimilarse a la teoría de la ciencia natural, sino que significa como un grupo científico igualmente autónomo. La «Historik» de Droysen es un intento de dar cumplimiento a esta tarea.

También Dilthey, en el que la influencia del método natural-científico y del empirismo de la lógica de Mill es aún mucho más intensa, mantiene sin embargo la herencia romántico-idealista en el concepto del espíritu. El siempre se consideró por encima del empirismo inglés, ya que vivía en la viva contemplación de lo que destacó a la escuela histórica frente a todo pensamiento natural-científico y iusnaturalista. En su ejemplar de la *Lógica* de Mill, Dilthey escribió la siguiente nota. «Sólo de Alemania puede venir el procedimiento empírico auténtico en sustitución de un empirismo dogmático lleno de prejuicios. Mill es dogmático por falta de formación

histórica»⁶. De hecho todo el largo y laborioso trabajo que Dilthey dedicó a la fundamentación de las ciencias del espíritu es una continuada confrontación con la exigencia lógica que planteó a las ciencias del espíritu el conocimiento epílogo de Mill.

Sin embargo Dilthey se dejó influir muy ampliamente por el modelo de las ciencias naturales, a pesar de su empeño en justificar la autonomía metódica de las ciencias del espíritu. Pueden confirmarlo dos testimonios que servirán a la par para mostrar el camino a las consideraciones que siguen. En su respuesta a W. Scherer, Dilthey destaca que fue el espíritu de las ciencias naturales el que guió el procedimiento de éste, e intenta fundamentar por qué Scherer se situó tan de lleno bajo la influencia del empirismo inglés: «Era un hombre moderno, y ya el mundo de nuestros predecesores no era la patria de su espíritu ni de su corazón, sino su objeto histórico»⁷. En este giro se aprecia cómo para Dilthey el conocimiento científico implica la disolución de ataduras vitales, la obtención de una distancia respecto a la propia historia que haga posible convertirla en objeto. Puede reconocerse que el dominio de los métodos inductivo y comparativo tanto en Scherer como en Dilthey estaba guiado por un genuino tacto individual, y que semejante tacto presupone en ambos una cultura espiritual que verdaderamente demuestra una pervivencia del mundo de la formación clásica y de la fe romántica en la individualidad. No obstante el modelo de las ciencias naturales sigue siendo el que anima su autoconcepción científica.

Esto se hace particularmente evidente en un segundo testimonio en que Dilthey apela a la autonomía de los métodos espiritual-científicos y fundamenta ésta por referencia a su objeto⁸. Esta apelación suena a primera vista aristotélica, y podría atestiguar un auténtico distanciamiento respecto al modelo natural-científico. Sin embargo Dilthey aduce para esta autonomía de los métodos espirituales-científicos el viejo *Natura parendo vincitur* de Bacon⁹, postulado que se da de bofetadas con la herencia clásico romántica que Dilthey pretende administrar. Y hay que decir que el propio Dilthey, cuya formación histórica es la razón de su superioridad frente al neokantismo de su tiempo, no llega en el fondo en sus esfuerzos lógicos mucho más allá de las escuetas constataciones de Helmholtz. Por mucho que Dilthey defendiera la autonomía epistemológica de las ciencias del espíritu, lo que se llama método en la ciencia moderna es en todas partes una sola cosa, y tan sólo se acuña de una manera particularmente ejemplar en las ciencias naturales. No existe un método propio de las ciencias del espíritu. Pero cabe desde luego preguntarse con Helmholtz qué peso tiene aquí el método, y si las otras condiciones que afectan a las ciencias del espíritu no serán para su trabajo tal vez más importantes que la lógica inductiva. Helmholtz había apuntado esto correctamente cuando, para hacer justicia a las ciencias del espíritu, destacaba la memoria y la autoridad y hablaba del tacto psicológico que aparece aquí en lugar de la con-

clusión consciente. ¿En qué se basa este tacto? ¿Cómo se llega a él? ¿Estará lo científico de las ciencias del espíritu, a fin de cuentas, más en él que en su método?

En la medida en que las ciencias del espíritu motivan esta pregunta y se resisten con ella a su inclusión en el concepto de ciencia de la edad moderna, ellas son y siguen siendo un problema filosófico. Las respuestas de Helmholtz y de su siglo no pueden bastar. Siguen a Kant en cuanto que orientan el concepto de la ciencia y del conocimiento según el modelo de las ciencias naturales y buscan la particularidad específica de las ciencias del espíritu en el momento artístico (sentimiento artístico, inducción artística). Y la imagen que da Helmholtz del trabajo en las ciencias naturales es muy unilateral cuando tiene en tan poco las «súbitas chispas del espíritu» (lo que se llama ocurrencias) y no valora en ellas más que «el férreo trabajo de la conclusión autoconsciente». Apela para ello al testimonio de J. S. Mill, según el cual «las ciencias inductivas de los últimos tiempos» habrían «hecho más por el progreso de los métodos lógicos que todos los filósofos de oficio»¹⁰ Para él estas ciencias son el modelo de todo método científico.

Ahora bien, Helmholtz sabe que para el conocimiento histórico es determinante una experiencia muy distinta de la que sirve a la investigación de las leyes de la naturaleza. Por eso intenta fundamentar por qué en el conocimiento histórico el método inductivo aparece bajo condiciones distintas de las que le afectan en la investigación de la naturaleza. Para este objetivo se remite a la distinción de naturaleza y libertad que subyace a la filosofía kantiana. El conocimiento histórico sería diferente porque en su ámbito no hay leyes naturales sino sumisión voluntaria a leyes prácticas, es decir, a imperativos. El mundo de la libertad humana no conocería la falta de excepciones de las leyes naturales.

Sin embargo este razonamiento es poco convincente. Ni responde a la intención de Kant fundamentar una investigación inductiva del mundo de la libertad humana en su distinción de naturaleza y libertad, ni ello es enteramente acorde con las ideas propias de la lógica de la inducción. En esto era más consecuente Mill cuando excluía metodológicamente el problema de la libertad. La inconsecuencia con la que Helmholtz se remite a Kant para hacer justicia a las ciencias del espíritu no da mayores frutos. Pues también para Helmholtz el empirismo de las ciencias del espíritu tendría que ser enjuiciado como el de la meteorología: como renuncia y resignación.

Pero en realidad las ciencias del espíritu están muy lejos de sentirse simplemente inferiores a las ciencias naturales. En la herencia espiritual del clasicismo alemán desarrollaron más bien una orgullosa conciencia de ser los verdaderos administradores del humanismo. La época del clasicismo alemán no sólo había aportado una renovación de la literatura y de la crítica, estética, con la que había superado el obsoleto ideal del gusto barroco y del racionalismo de la Ilustración, sino que al mismo tiempo había dado al concepto de humanidad, a este ideal de la razón ilustrada, un con-

tenido enteramente nuevo. Fue sobre todo Herder el que intentó vencer el perfeccionismo de la Ilustración mediante el nuevo ideal de una «formación del hombre», preparando así el suelo sobre el que podrían desarrollarse en el siglo xix las ciencias del espíritu históricas. El *concepto de la formación* que entonces adquirió su preponderante validez fue sin duda el más grande pensamiento del siglo XVIII, y es este concepto el que designa el elemento en el que viven las ciencias del espíritu en el xix, aunque ellas no acierten a justificar esto epistemológicamente.

notas

¹ J. St. Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik*, traducido por Schiel, ²1863, libro VI: «Von der Logik der Geisteswissenschaften».

² D. Hume, *Treatise on human nature*, Introduction.

³ H. Helmholtz, *Vorträge und Reden* 1, 4.^a ed. 167 s.

⁴ Sobre todo desde los estudios de P. Duhem, cuya gran obra *Etudes Sur Léonard de Vinci*, en 3 vols. (1.907 s), entre tanto ha sido completado con la obra póstuma que cuenta ya con 10 volúmenes, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 1913 s.

⁵ J. G. Droysen, *Historik*, reimpresión de 1925, ed. por E. Rothacker, 97.

⁶ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* V, LXXIV.

⁷ *Ibid.* XI, 244.

⁸ *Ibid.* I, 4.

⁹ *Ibid.* I, 20.

¹⁰ H. Helmholtz, *o. c.*, 178.