



Mediación e investigación histórica

Edgar Rufinetti*

I

La reflexión sobre el proceso histórico o más precisamente sobre la “historia del efecto”, se encuentra condicionada de distintas maneras. La elección del tema y el interés a él vinculado, por un lado, y la del marco teórico y metodológico por otro, constituyen sin duda elementos relevantes al respecto. Pero también es necesario tener presente la estructuración simbólica del proceso socio cultural. La *res gestae* en tanto producto de las actividades de los seres humanos se encuentra ya siempre estructurada por las acciones e interacciones que estos llevan adelante en el marco de su mundo de la vida compartido.

El carácter simbólico de este “objeto” fuerza al investigador social a tener en cuenta el concepto de sentido; el sentido y el sistema de significaciones que operan en el mundo social de la vida y en el que están inmersos los sujetos sociales, ponen en juego a su vez una *mediación simbólica*. Otro de los elementos centrales que se pone en juego es la instancia de constitución del propio sujeto reflexivo (o de la conciencia) en y por el proceso histórico social. Esto es, que el sujeto, el actor, el investigador es también parte de un mundo de la vida y que en este “trasfondo” y como efecto de él se constituyó o conformó como tal.

Comenzamos señalando que la relación entre presente y pasado, entre el investigador que se vuelve al pasado y su objeto, se encuentra mediada. ¿Cuál es el elemento que media, en qué consiste tal mediación? En este sentido, cuando H. G. Gadamer (1960/1977; 1986a) se propone contrarrestar la concepción de F. Schleiermacher y W Dilthey, según la cual para comprender hay que proceder a una *reconstrucción* de la experiencia vivida o de la estructuración de la expresión, apela al concepto hegeliano de *integración* [*Integration*] y concibe el proceso del *Verstehen* como *mediación* de pasado y presente.

* Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Facultad de Filosofía y Humanidades (FFyH) Centro de Investigaciones María Saleme de Burnichon (CIFYH). Córdoba, Argentina. edgarrufinetti@hotmail.com

En esta dirección, nos advierte que más allá de la actitud del historicismo de atenerse a lo dado, de no permitir que ninguna opinión previa sobre el sentido de la historia determine la investigación de la misma, operan en él dos presupuestos. Uno, que esta investigación conforma o “forma una unidad”; y dos, que la “idea de la unidad de la historia del mundo implica la continuidad ininterrumpida del desarrollo histórico universal”. Gadamer señala:

El que la historia del mundo, a lo largo de un desarrollo continuo, haya producido este mundo cultural occidental no es un mero hecho de la experiencia que comprueba la conciencia histórica, sino una condición de la conciencia histórica misma. [Vale decir] . . . sólo porque la historia del mundo ha hecho este camino, puede una conciencia de la historia universal plantear en general la pregunta por el sentido de la historia, y referirse a la unidad de su constancia. (Gadamer, 1960/1977, pp. 265-266 [1986a, p. 196])

Mas, por otro lado, la perspectiva teórico metodológica de la escuela histórica “se apoyó de hecho –sostiene Gadamer– en la teoría romántica de la individualidad, y en su correspondiente hermenéutica” (Gadamer, 1960/1977, p. 253 [1986a, p. 185]). Y, por ello, el esquema fundamental según el cual entiende la investigación histórica es el “esquema del todo y las partes”.

Este viejo principio hermenéutico con su *feedback* lleva ínsito una mediación; sin embargo, con la reelaboración de Schleiermacher, la comprensión se dirige más hacia la expresión que hacia la verdad de lo dicho, los textos pueden considerarse como “puros fenómenos de la expresión, al margen de sus pretensiones de verdad” (Gadamer, 1960/1977, p. 252 [1986a, pp. 184-185]). De este modo, aquello que se trata de entender no es ya una cosa o asunto [*Sache*] sino una individualidad.

Esta última cuestión, la consideración de un texto, de una acción o suceso al margen de sus pretensiones de verdad, nos remite por un lado a Hegel por cuanto este considera que “rehaciendo el contexto histórico” de las obras de arte o de los “frutos del devenir”, “no se adquiere ninguna relación vital con ellos sino solo el poder de imaginarlos” (cf. Gadamer, 1960/1977, p. 221). Por otro lado, nos reenvía a la crítica que realiza E. Husserl (1936/1991) de lo dado y a la descripción de Heidegger (1927/1951) de la estructura circular de la comprensión.

Apoyándose en estos desarrollos, Gadamer cuenta con un nuevo punto de partida. El mundo histórico ya no aparece como mundo objetivado opuesto y extraño al sujeto. Desde G. Vico, uno de los argumentos centrales para sostener la particularidad del campo de estudio de las ciencias humanas y su método, refiere a la “homogeneidad” óntica entre sujeto y objeto, entre conciencia y objeto. Desde ahora, “ni el conocedor ni lo conocido «existen» [*vorhandensind*] «ónticamente» sino «históricamente», esto es, participan del modo de ser de la historicidad” (Gadamer, 1960/1977, p. 327 [1986a, p. 247]).

Gadamer muestra aquí, por un lado, que la historicidad y su forma de darse, la pertenencia, son condición del interés y del conocer histórico; y que por tanto en toda comprensión y en todo interpretar histórico están siempre presentes no solo los momentos de la estructura existencial del estar-ahí –*Geworfenheit* (estar-arrojado, arrojamiento) y *Entwurf* (proyecto)–, sino también la pertenencia a tradiciones. Esto implica asimismo que la estructura de anticipación de la comprensión está inevitablemente anclada en tradiciones transmitidas, aun cuando en la práctica pretendamos leer “lo que se pone” y tomarlo “como realmente ha sido”.

Ahora bien, con el esbozo de esta nueva perspectiva, podemos adelantar algunas de las mediaciones que operan en la investigación histórica. En primer lugar, que toda comprensión histórica es un proyectar posibilidades siempre situado; de modo que toda comprensión de algo significativo presupone que aportamos un conjunto de prejuicios. En segundo, que el significado del pasado no se descubre “mediante la distancia de la comprensión (o el distanciamiento metódico), sino introduciéndonos en el contexto de efecto [*Wirkungszusammenhang*] de la historia” (Gadamer, 1986/1992, p. 40 [1986b, p. 34]). Esto es, lo históricamente significativo es accesible en la realización o ejecución activa. Ya Nietzsche (1874/1998, p. 89) nos lanzaba en “Sobre utilidad y prejuicio de la historia para la vida” que “sólo como artífices del futuro, como conocedores del presente” entenderemos el pasado. En tercer lugar, que “la comprensión sólo alcanza la realidad limitando su libertad” (Gadamer, 1986/1992, p. 40); esto será elaborado por Gadamer al abordar la experiencia que hacemos en la comprensión del tú (incluido el objeto de la historia) cuando no intentamos entenderlo desde nuestro sentido y opinión, sino atendiendo sus propias pretensiones de la validez (cf. Ruffinetti, 2018, pp. 119-126).

II

Veamos ahora estas instancias con algo de detenimiento. Gadamer sostiene que en la comprensión histórica alcanza su concreción la estructura de la comprensión elaborada por Heidegger, puesto que en ella están “operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición transmitida y las correspondientes posibilidades del propio futuro” (Gadamer, 1986a, pp. 249-250). Esto significa que el prejuicio que opera en las ciencias histórico hermenéuticas está relacionado con las realidades históricas en las que “siempre ya” estamos inmersos (esto es, lenguaje, familia, sociedad y Estado) y que conforman el modo de comportamiento respecto al mundo, a los otros y a nosotros mismos.

Estas realidades históricas en las que “siempre ya” estamos inmersos son precisamente las tradiciones transmitidas. Estas tradiciones vivas, que constituyen el fundamento de la validez de las costumbres y que tienen poder [*Gewalt*] sobre nuestras acciones y sobre nuestro comportamiento, no nos determinan “mudamente”, sino que “necesita de la afirmación, la aprehensión y el cuidado”. Lo central aquí es la preservación [*Bewahrung*] pero esta no debe entenderse como mero dejar estar, sino como un acto [*Tat*] de la razón relacionado con las costumbres y los valores, la forma de organización social, política e institucional históricamente transmitidos. En todo caso, la preservación “representa una conducta tan libre como la transformación y la innovación”, señala Gadamer (1960/1977, p. 350), y precisamente por ello contiene un momento de crítica hacia lo heredado.

Sin embargo, nuestra relación con el mundo histórico social de la vida no es un comportamiento objetivador que piensa como extraño o ajeno lo que dice la tradición, por el contrario, el momento de la tradición está siempre operando y operante en cuanto pretendemos comprender. En este sentido, la pertenencia a las tradiciones transmitidas es una condición para toda comprensión, por ello la «crítica» no puede meramente entenderse como, ni partir de, una oposición abstracta entre razón y tradición.

Ahora bien, ¿sucede lo mismo en el ámbito de las ciencias histórico hermenéuticas? ¿Rompe realmente los lazos que nos ligan a lo transmitido cuando adoptamos una actitud metódica de distanciamiento, o no será que ese conocimiento libre de prejuicios comparte esa “recepción y reflexión ingenua en la que viven las tradiciones y en las que está presente el pasado”?

Para aclarar esto es preciso recurrir al supuesto que la comprensión en las ciencias humanas comparte con la “pervivencia” de las tradiciones, esto es, el “verse aludido o interpelado [*angesprochen*] por la tradición transmitida [*Überlieferung*]” (Gadamer, 1960/1977, p. 350 [1986a, p. 266]).¹ Esta es la condición hermenéutica principal, ya que esta interpelación no sólo nos proporciona el complemento (semántico y pragmático) necesario para entender el significado de un juicio, aquello de lo que nos habla la tradición, sino que ella es una pregunta dirigida a nosotros. En este sentido le otorga una significatividad al pasado, «pone» aquello que nos resulta relevante y digno de ser tenido en cuenta y se instaure por tanto no sólo como un límite sino como condición de posibilidad de toda comprensión de aquello que participa del modo de ser histórico.

Podemos ver ahora que, dada la estructura circular de la comprensión, el significado de los objetos de la investigación no lo encontramos solamente al final de la indagación, sino también al comienzo pues la «significación» del verse aludido o referido atraviesa la propia investigación del tema (Jay, 2009).

De allí que Gadamer sostenga que en el punto de partida de toda hermenéutica histórica debe disolverse o resolverse la abstracta oposición entre la tradición transmitida y la investigación histórica, entre el proceso histórico y el conocimiento del mismo. “El efecto de la tradición [*tradition*] que pervive y el efecto de la investigación histórica [*historischen*] forman una unidad de efecto [*wirkungseinheit*] cuyo análisis puede hallar siempre sólo una red o entrelazamiento de efectos recíprocos” (Gadamer, 1960/1977, pp. 350-351 [1986a, p. 267]).

Esta unidad de efecto que recoge los efectos de la historia y de la investigación encuentra su correlato en la interpretación del círculo hermenéutico que describe la comprensión como

la interpenetración o el juego entrelazado [*Ineinanderspiel*] del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto –nos dice Gadamer– no es un acto de la subjetividad, sino que se determina desde la comunidad [*Gemeinsamkeit*] que nos une con la tradición. (Gadamer, 1960/1977, p. 363 [1986a, p. 277])

¹ Y continúa: “¿No vale pues para los objetos de su investigación –lo mismo que para el contenido de la tradición– que solo entonces se hacen experimentables o cognoscibles en su significado?” (Gadamer, 1960/1977, p. 350 [1986a, p. 266]).

En la comprensión interviene algo más que la construcción o reconstrucción histórica del mundo pasado al que perteneció la obra o el acontecimiento; en la acción de comprender se da siempre también una co-pertenencia [*Mitzugehörigkeit*] en una doble dirección, la de nuestro sabernos ligados a ese mundo y la del vínculo de la obra o el acontecimiento con nuestro propio mundo. A nuestro entender, esto conduce precisamente a la cuestión de que en todo comportamiento histórico opera esta *mediación* histórica del pasado con el presente.²

La historia del efecto [*Wirkungsgeschichte*] no debe entenderse entonces sólo como la historia de la recepción, como la historia de las sucesivas interpretaciones a través del tiempo, sino a la vez como el efecto o la acción de la historia, como “eficacia histórica” (Grondin, 1999/2003). Aquello que obra o efectúa esta acción de la historia viene a conformar el mundo de la vida en el que nos encontramos, las tradiciones transmitidas que constituye nuestros prejuicios. En ese sentido su acción rebasa la conciencia que podamos tener de ella y determina las anticipaciones que guían nuestro comportamiento. Consecuente con esto, tenemos que sostener que esta acción no puede ser objetivada del todo y que en última instancia

El comprender debe pensarse menos como una acción [*Handlung*] de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. (Gadamer, 1960/1977, p. 360 [1986a, pp. 274-275])

El autor recoge esta cuestión a través del polémico concepto de anticipación de perfección [*Vorgriff der Vollkommenheit*] que deriva del círculo del comprender. Este concepto no sólo expresa un presupuesto formal que guía toda comprensión, también se refiere siempre a algún contenido. En toda comprensión de lo transmitido, sostiene, no sólo suponemos una unidad inmanente de sentido, sino que ella está guiada constantemente por expectativas de sentido provenientes de nuestra relación previa con la cuestión. En este sentido, el prejuicio de perfección no solamente contiene la cuestión formal de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino que implica también que aquello que dice es una perfecta verdad.

² Este es precisamente el sentido que adquiere en Hegel el concepto de *integración*.

Para Gadamer esta “apertura” a la posibilidad de que el otro, el pasado, puedan tener razón, viene a confirmar que comprender significa ante todo «entenderse en la cosa» y sólo en segundo lugar comprender la opinión del otro. De allí que la primera condición hermenéutica sea la “precomprensión que surge del tener que ver [*Zu-tun-haben*] con el mismo asunto” (Gadamer, 1960/1977, p. 364 [1986a, p. 278]).

Esto es, el punto de partida de la hermenéutica es que aquél que comprende “está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido” (Gadamer, 1960/1977, p. 365 [1986a, p. 279]). Ya indicamos que el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico se realiza a través de los prejuicios comunes que nos sostienen, agreguemos ahora que la tradición se cumple en y como lenguaje con lo cual el entenderse con otro en la cosa se realiza siempre para Gadamer sobre la base de un consenso de fondo ya alcanzado.

Antes señalamos que el efecto de la historia rebasa la conciencia que podamos tener de ella. Como puede verse, esto plantea la cuestión de cómo es posible esclarecer las condiciones bajo las cuales se realiza la comprensión, si el intérprete y también el investigador, no pueden «disponer» libremente de los propios prejuicios y opiniones previas que “ocupan su conciencia”, y si la distinción entre los prejuicios que hacen posible la comprensión de aquellos otros que la obstaculizan únicamente puede tener lugar en la comprensión misma y como un proceso de historia del efecto.

Al plantear estas cuestiones entramos ya en el concepto de conciencia de la historia del efecto [*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*]. Ciertamente, el principio de la *historia del efecto* que Gadamer reclama no es una exigencia metodológica nueva, sino que va dirigido a la conciencia metódica de la investigación. El autor no desconoce aquellas disciplinas que se ocupan de las continuidades e influencias de textos y obras de arte, y cuyo fin es distinguir el «original» de la historia de su recepción para liberarnos así de los efectos y deformaciones que ésta pudiera arrastrar. Lo que Gadamer reclama ahora en su crítica es que el investigador tenga presente que en la “aparente inmediatez con que se orienta hacia la obra o la tradición transmitida está siempre en juego este otro planteamiento, aunque no reconocido y consecuentemente no controlado” (Gadamer, 1960/1977, pp. 370-371). Esto significa que al tratar de comprender nos encontramos “siempre ya” bajo los efectos de la *historia del efecto*. Y es ella la que

“determina de antemano” lo que nos resulta problematizable y digno de investigación. La exigencia es, en definitiva, que las ciencias históricas, y las ciencias humanas en general, aprendan a conocerse más correctamente y reconozcan que en toda comprensión actúa esta *Wirkungsgeschichte*.

Ahora bien, justamente porque tal poder de la historia opera más allá de nuestro reconocimiento es que resulta necesario y urgente «hacer consciente» la historia del efecto. Sin embargo, esta exigencia, indeclinable para toda reivindicación de cientificidad, no implica que pueda ser completamente realizable; hay que descartar la posibilidad de que esta historia del efecto pueda objetivarse enteramente y hacerse completamente consciente (Ricoeur, 1986/2001).

Y esto precisamente porque no se trata sólo de la conciencia que podamos hacernos de esta historia del efecto, sino también y sobre todo de que la conciencia es un «producto» de esta acción de la historia. Hay que entenderla en las dos formas del genitivo, como acción y como producto. Esto significa que no podemos eludir el acontecer histórico ni enfrentarnos a él convirtiendo el pasado en un objeto; pues siempre estamos *en* la historia y es en este *estar dentro* que hacemos verdadera experiencia de la historia. Y, sin embargo, tenemos que tratar de “formar siempre de nuevo en nosotros una conciencia de esa efectualidad [*Bewirktheits*], de manera que todo pasado del que tenemos experiencia nos obliga a hacernos cargo, a asumir en cierto modo su verdad” (Gadamer, 1986b, pp. 142-143 [traducción propia]).

Para dar cuenta de la circularidad y constante actualización que implica la realización de esta conciencia de la efectualidad, el autor recurre al concepto de *lingüisticidad* presente en toda comprensión. En esta realización nuestra conciencia histórica termina conjugando siempre diferentes “conceptualidades”, nuestros propios conceptos y los de mundos ajenos que pretende tener separados. En este sentido, “No es solo que la distancia histórica quede salvada por la lingüisticidad, sino que esa mediación es previa a cualquier conciencia específicamente histórica” (Gadamer, 1986/1992, pp. 141-142).

Cierre provisorio

Dado que este concepto resulta de central importancia, para su esclarecimiento nos resulta necesario vincular “la conciencia expuesta a los efectos

de la historia” como la llama P. Ricoeur (1986/2001, pp. 312, 319)³ a cuatro problemáticas; estas cuestiones marcan asimismo el curso de nuestras futuras indagaciones.

En primer lugar, es necesario considerarla en tensión con el concepto de distancia histórica y el de distanciamiento como condición del conocimiento objetivo. Por otro lado, hay que relacionarlo con el concepto de situación hermenéutica; cuestión esta que se desprende de la circunstancia de que “no hay *sobrevuelo*” (Ricoeur, 1986/2001, p. 320) y que se refiere, como antes indicamos, a que es imposible objetivar y conocer el conjunto de los efectos de la historia. En tercer lugar, y como contracara de lo anterior, es necesario considerar la noción de horizonte y lo que significa ponerse en el punto de vista del otro. Estas instancias conducen, por último, al concepto de fusión de horizontes y a la concepción gadameriana de la comprensión como mediación integradora o fusión de horizontes.

Referencias

- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método* (A. Aparicio & R. de Agapito, trads.; 4ta ed.). Salamanca: Sígueme. (Obra original de 1960)
- Gadamer, H. G. (1986a). *Hermeneutik I (Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)*. En *Gesammelte Werke* (vol. 1). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H. G. (1986b). *Hermeneutik II (Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register)*. En *Gesammelte Werke* (vol. 2). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H. G. (1992). *Verdad y método II* (M. Olasagasti, trad.). Salamanca: Sígueme. (Obra original de 1986)
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer* (C. Ruiz-Garrido, trad.). Barcelona: Herder. (Obra original de 1999)
- Heidegger, M. (1951). *El ser y el tiempo* (J. Gaos, trad.). México: F.C.E. (Obra original de 1927)
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (J. Muñoz & S. Más, trads.). Barcelona: Crítica. (Obra original de 1936)

³ Así es como propone traducir Ricoeur el concepto de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*.

- Jay, M. (2009). *Cantos de experiencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Nietzsche, F. (1998). *Consideraciones intempestivas: Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida* (O. Caeiro, trad.). Córdoba: Alción. (Obra original de 1874)
- Ricoeur, P. (2001). *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II* (P. Corona, trad.). Buenos Aires: FCE. (Obra original de 1986)
- Rufinetti, E. (2018). *La racionalidad práctica en el debate Habermas-Gadamer*. Villa María: Eduvim.