

Capítulo 1

LA ACTUALIDAD DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Manuel Darío Palacio Muñoz

Docente TC-ECSAH

0000-0002-0969-4964

Resumen

El presente artículo revisa el problema de la actualidad de las ciencias del espíritu a partir de la distinción entre cuatro maneras de entenderlas, a saber: 1) ciencias de razón práctica, 2) ciencias gramáticas y retóricas, 3) ciencias históricas y 4) reflexión sobre el comportamiento y la autocomprensión de los seres humanos. A partir de una revisión documental y siguiendo una metodología cuantitativa de codificación mixta, se ha procedido a levantar una categorización de las ciencias del espíritu que resulte pertinente para leer los problemas epistemológicos actuales. El presente artículo termina expresando una adhesión –modificada a la tercera acepción– que resulta idónea para tomar distancia de una lectura de las ciencias del espíritu como un acontecimiento aislado.

Palabras clave: Dilthey, Marquard, ciencias del espíritu, actualidad, acontecimiento.

Abstract

This article reviews the current problem of the sciences of the spirit based on the distinction between four ways of understanding them, namely: 1. sciences of practical reason, 2. grammatical and rhetorical sciences, 3. historical sciences and 4. reflection on the behavior and self-understanding of human beings. Based on a documentary review and following a quantitative methodology of mixed coding, a categorization of the spiritual sciences has been carried out, which is relevant for reading current epistemological problems. This article ends by expressing a modified adherence to the third meaning, which is ideal to take distance from a reading of the sciences of the spirit just as an unconnected event.

Keywords: Dilthey, Marquard, human sciences, actuality, event.

Introducción

Una consigna ya clásica en la filosofía consiste en el imperativo de «pensar la actualidad». Según Foucault, ello es lo que menta la respuesta de Kant a la pregunta ¿qué es la ilustración? (Foucault, 1991).² Podría preguntarse entonces, y con plena justicia, ¿qué se entiende por actualidad? Esta formulación no es ajena a una cuestión temporal, en la que cada vez que se hace la pregunta esta se formula en términos de contemporaneidad, de modo que cada momento histórico es «actual» respecto a la situación de dicho preguntar. Sin embargo, no se quiere formular un falso dilema, pues la *actualidad* no depende meramente de un contexto de enunciación, sino que implica la comprensión de una dimensión histórica de lo que, hoy por hoy resulta actual. O dicho en términos simples, lo actual se entiende como lo epocal, lo concerniente a la época actual. Así que el criterio de si algo «es actual o no es actual» va más allá de la mera correspondencia fáctica con la simultaneidad o no de un hecho, y se vincula al efecto histórico de la propia historicidad. Lo actual no se define por los hechos, sino por el efecto de los hechos en la historia.

Esta tesis no es nueva, como el mismo Gadamer lo afirma (1999, p. 370), pero lo novedoso de esta formulación –continúa Gadamer– es la exigencia de un planteamiento «histórico-efectual». Que la historia no es una suma de hechos es algo que el concepto de *estructura de significación* (*Wirkungszusammenhang*),³ formulado por Dilthey, ya había dejado por sentado en la constitución del mundo histórico; así que la tendencia a estudiar los efectos de tales hechos es algo que la historia efectual (*Wirkungsgechichte*) se pone como tarea.⁴ De este modo, el concepto de actualidad se entiende como un entramado inserto en una dimensión histórica y la tarea de «pensar la actualidad», se entiende como el imperativo de pensar en clave de la propia historicidad. La actualidad es, entonces, la articulación significativa de los hechos históricos en el entramado de sus efectos. Por ello, y siguiendo una tesis

2 La cita de Foucault lo dice expresamente: «La cuestión que a mi juicio surge por primera vez en este texto de Kant es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿qué es lo que ocurre hoy?, ¿qué es lo que pasa ahora?». (Foucault, 1991, p. 198).

3 Este concepto es de difícil traducción, pese a su centralidad en la obra de Dilthey. La enciclopedia de filosofía de Stanford lo traduce como *productive nexus or system*; en español ha sido traducido bajo la denominación de *conexión dinámica*, utilizados por Moya y Antonio Gómez Ramos, o *complejo funcional*, según la traducción de Marías, o *nexo efectivo*, como lo traduce Imaz. Sobre este punto, se remite al trabajo de Makkreel (2003), cuya definición del término se sigue en este trabajo, al entender que la denominación de *Wirkungszusammenhang* es un nexo productivo; es decir, es un sistema que produce objetos que expresan, a su vez, los valores y propósitos humanos.

4 Esta es la tesis de Gadamer, como se expresa en *Verdad y Método*. Sin embargo, esta tesis es compartida por otros filósofos e historiadores, como lo expresa Samuel Vollenweider en su texto *Die Entdeckung der Wirkungsgeschichte* (Vollenweider, 2010).

de Dilthey, puede formularse la actualidad como un punto de cruce de las líneas históricas que describen cada uno de los sistemas culturales.

No obstante, la formulación de lo que sea un hecho histórico es algo cuestionable en todo momento, porque siempre surge la pregunta de *para quién* es un hecho histórico, o si es posible tener una experiencia de un hecho histórico en términos presentes.⁵ Por ello, y justamente contra la concepción de la historia como una estructura de significación, surge la noción del acontecimiento (ereignis) como un irreductible e irreplicable en la historia, que rompe justamente su continuidad y que definiría, de un modo excelentísimo, aquello que es lo «actual». Esta es la tesis de Badiou, quien entiende la actualidad en términos de acontecimiento, en tanto que escenario de ruptura y de novedad en el marco de la historia: «Hay que pensar el acontecimiento». Hay que pensar la excepción. Hay que estar en condiciones de enunciar aquello que no es usual. Hay que pensar la transformación de la vida» (Badiou, 2011, p. 21).

De este modo, la actualidad del acontecimiento es notable, aunque intrascendente, porque el acontecimiento no puede ir más allá de sí mismo, por definición, pues de lo contrario se entendería como un hecho histórico. Resulta evidente una tensión en la comprensión de *la actualidad*: si bien es posible leer ciertos sucesos como hechos históricos (que estructuran el relato de la historia), también es posible leerlos como acontecimientos (que quiebran la continuidad del relato de la historia). De este modo, la comprensión de la actualidad depende de su comprensión como hecho histórico o como acontecimiento.⁶ Así, cuando se habla de la actualidad surge justamente tal cuestión: ¿es la actualidad un hecho histórico de continuidad o se trata de un acontecimiento de ruptura?

Para abordar esta cuestión, es importante que se reconstruyan los supuestos del componente metodológico que ha caracterizado el presente trabajo.

5 Sobre este punto, resultan sugerentes las ideas de Alfonso Pinilla, quien reconoce que el historiador se halla, ante la historia, como un prisionero en un laberinto, pues «Resulta difícil para los propios historiadores establecer cuando un hecho se convierte en acontecimiento histórico, entre otras cosas porque no hemos abordado seriamente la definición de este concepto» (2005, p. 243).

6 Esta formulación retoma la que Heidegger (2006, p. 38) presenta en su libro *Contribuciones a la filosofía*, en el apartado *Acontecimiento e Historia*. Si bien Heidegger delimita el uso del término acontecimiento a la situación del Ser que se da en su «ahí», es posible leer que tal acontecimiento permea la historicidad, pero no por ello puede hacerse una teoría de la historia: «El tiempo, como el espacio-tiempo recoge en sí el despliegue de la historia; pero en la medida que sea el abismo del fundamento, esto es, de la verdad del Ser, en su exégesis de la historicidad radica la remisión hacia la esencia del ser mismo, preguntar por la cual es allí el único afán y no una teoría de la historia ni una filosofía de la historia» (p. 39).

Metodología

La presente investigación se enmarca en una investigación documental dentro del paradigma cualitativo, siguiendo herramientas metodológicas de análisis e interpretación de datos no-numéricos, con miras a lograr la significación de un fenómeno, tal y como lo reconoce Guba & Lincoln (1994). Así, y en concordancia con el enfoque cualitativo adoptado, esta investigación se define a sí misma como un análisis documental, y se caracteriza como una investigación de orden teórico, siguiendo la tipología establecida por Quesada (2013).

Es posible caracterizar el análisis documental como un «procedimiento sistemático de identificación, selección, revisión y evaluación de documentos, así como de síntesis del contenido de los documentos seleccionados» (Bowen, 2009, p. 23). Este análisis se realiza a partir de la elaboración de un banco de textos, que contienen artículos publicados en revistas especializadas, así como libros de divulgación y resultado de investigación sobre el tema de la actualidad de las ciencias sociales. Uno de los criterios fundamentales elegidos como factor de selección corresponde al uso categorial de palabras clave. Este criterio es reconocido por Babaii, Esmat & Taase, Yoones (2013), para quienes la investigación a partir de *palabras clave* resulta válida desde una triple óptica: desde una perspectiva estadística, si la cantidad de documentos consultados comparte una muestra significativa de términos en común. Una perspectiva holística, desde la que es posible establecer categorizaciones ulteriores que trascienden la mera delimitación conceptual de una única fuente. Finalmente, desde una perspectiva hermenéutica, porque las palabras clave de un texto sirven como criterios interpretativos de otras referencias, lo que conduce a ir más allá de la mera concomitancia nominal para llegar a una articulación de sentidos.

Así, las palabras clave que se han seleccionado para hacer el ejercicio han sido las siguientes: ciencias del espíritu, ciencias de la cultura, actualidad de la filosofía, pensamiento actual, filosofía actual, epistemología, ciencias ideográficas, ciencias nomotéticas, memoria, cultura de innovación y cultura de conservación. Esta búsqueda se ha realizado en bases de datos especializadas, como Scopus y Philosopher's Index, Jstore y Web of science, priorizando aquellas fuentes con una mayor cantidad de citas, siempre que redunden. A lo largo del tiempo de desarrollo de esta investigación se han elaborado resúmenes analíticos, compartidos con el equipo investigador, cuyos insumos han alimentado la presente publicación.

El análisis de datos se ha llevado a cabo de manera cuantitativa, siguiendo los modelos de Hsieh & Shannon (2005). Específicamente, se ha utilizado una técnica de *codificación mixta* que combina la así llamada *codificación abierta* con una *codificación axial* para su posterior trabajo hermenéutico (Saldaña, 2015; Flick, 2014). En este sentido, la codificación abierta ha estado enfocada en la recopilación de datos

(asociadas a las categorías señaladas anteriormente), mientras que la codificación axial ha utilizado los conceptos y categorías del marco conceptual propuesto, para interpretar la información recogida. Toda investigación documental en humanidades se nutre de la codificación mixta, ya que se fortalece el trasfondo de la investigación con nuevos sistemas categoriales, a partir de la ampliación de los datos recolectados.

De este modo, la actualidad de la investigación en documental en ciencias sociales es eminente, precisamente porque permite establecer un marco categorial acerca de la noción de la actualidad de las ciencias del espíritu como un acontecimiento. Puede, entonces, reformularse la pregunta en los siguientes términos: ¿Es la actualidad de las ciencias humanas el resultado de un hecho histórico o es un acontecimiento de ruptura respecto a las tradiciones vigentes, centradas en el método, en la búsqueda de fundamentos, en la construcción de metarrelatos?

Para responder a este interrogante, previa aclaración del marco conceptual y metodológico, y bajo el supuesto de la actualidad de las ciencias del espíritu, el presente texto procede en tres apartados: 1. Una caracterización de las ciencias del espíritu; 2. La tensión entre «la cultura de la innovación» y «la cultura de la conservación» y 3. A modo de conclusión: La actualidad de las ciencias del espíritu.

Los resultados del análisis de los datos inician –siguiendo los criterios de la metodología descrita– con el siguiente apartado.

Una caracterización de las ciencias del espíritu

La denominación de «ciencias del espíritu» (Geisteswissenschaften) ha sido objeto de distintas disputas, debido tanto a las connotaciones «metafísicas» que se suponen cuando se habla de «espíritu» como al alcance que puedan tener como escenario epistémico de todo un campo del saber. Desde finales del siglo XIX, Dilthey considera que tal denominación es la «menos problemática», pese a que considera que tal denominación puede conllevar a confusiones innecesarias. Así, él prefiere la denominación de «Ciencias del Espíritu a «ciencia de la sociedad (sociología), ciencias morales, históricas, de la cultura: [pues] todas estas denominaciones padecen del mismo defecto, el de ser demasiado estrechas respecto al objeto que tratan de señalar» (1978, p. 14). Dilthey, quien lleva el término de «ciencias del espíritu» a su adulez epistémica, considera que bajo tal denominación se describe aquel conjunto de ciencias que estudian la construcción de sentido a partir de las objetivaciones llevadas a cabo por diversos sujetos, en su quehacer histórico-vital.

De este modo, la denominación de ciencias humanas, ciencias sociales y ciencias del espíritu (incluso ciencias de la cultura)⁷, pese a su distinción epistémica, van a ser

7 Sobre la distinción entre las concepciones subyacentes a la denominación de *ciencias del espíritu* y *ciencias de la cultura* puede verse el trabajo recopilatorio de Thomas Leinkauf (2003),

tratadas en estas reflexiones, siguiendo la idea de Dilthey, como pertenecientes a las «ciencias del espíritu», porque bajo tal denominación, dichas ciencias adquieren un carácter de unidad en su diversidad. Así lo piensa Dilthey cuando afirma:

el nombre escogido por nosotros tiene por lo menos la ventaja de dibujar adecuadamente el círculo de hechos centrales a partir del cual se ha verificado en la realidad la visión de la unidad de estas ciencias, se les ha fijado su ámbito y se las ha demarcado, si bien imperfectamente, con respecto a las ciencias de la naturaleza (1978, p. 14).

Dilthey entiende la contraposición de las ciencias en virtud de su objeto de estudio. Así, existen ciencias que estudian «la Naturaleza» y otras que estudian «el Espíritu». Tal distinción tiene claros ecos en el marco del idealismo alemán, pero que puede matizarse con facilidad. El concepto de Naturaleza se describe como aquellos fenómenos que son regidos por leyes. No se trata de una «cosa en sí», sino de una manera *nomotética* de abordar el saber. El concepto de Espíritu, por su parte, describe la acción y la performatividad de las objetivaciones propias de la vida en su transcurrir en el tiempo. Así, estas ciencias adquieren una dimensión *ideográfica*, que describe el modo en que las ciencias del espíritu crean conceptos para hacer inteligible la realidad. Las ciencias de la naturaleza, entonces, buscan describir leyes que regulen fenómenos; las ciencias del espíritu forman conceptos para hacer inteligibles las realidades que surgen como experiencias de vida (*Lebenserfahrung*).

Más allá de la consideración puramente diltheyana, es posible rastrear por lo menos cuatro interpretaciones de caracterización de las ciencias del espíritu, tanto en su historia como en su contenido, que definen por lo tanto forma y origen. Es posible, en consecuencia, presentarlas de la siguiente manera:

Una primera caracterización de las ciencias del espíritu es aquella que afirma que son ciencias fundamentalmente de razón práctica, es decir, cuyo tema es la ética, la moral y la política, y su origen se remonta a la antigua Grecia. Retomando la tesis aristotélica que reconoce la existencia de una «segunda naturaleza», se considera que al estudio de la «primera naturaleza» aparecería otro grupo de ciencias que estudien lo que corresponde a la «segunda naturaleza». Dado que el hábito puede crear una *segunda naturaleza* (Ética Nicomáquea 1103^a 20; Gran Ética 1203b 30, y ya antes Platón, República 395d), las ciencias de esta segunda naturaleza son ciencias de las costumbres y los hábitos. Este saber, condensado en la *Ehtica*, va a encontrar su consolidación en la formulación latina que tradujo por *mos* la raíz *ethos*, de modo que el saber de la razón práctica es un saber de la moral. Por ello, ya en el mundo moderno, autores relevantes de esta tradición consideran que las ciencias relativas

en cuya introducción el editor afirma que pese a las diferencias metodológicas y conceptuales que puedan diferenciar a ambas ciencias, hay un factor común que las une, a saber: el punto de partida en el contexto moderno y su consolidación como una respuesta al idealismo clásico alemán. (pág. 13)

al hombre son ciencias morales. Esta, de hecho, es la acepción que J. S. Mill utilizó para la escritura de su obra *The logic of moral sciences*, libro en el que pretende una teorización acerca de la esfera del saber de aquellas ciencias «que no son naturales» (Nichtnaturwissenschaft).⁸ Como consecuencia, esta comprensión de las ciencias del espíritu las entiende en un rol orientador, incluso a un nivel prescriptivo, pues se espera que tras la consolidación de un saber acerca de *la segunda naturaleza* se siga una *orientación del comportamiento en la vida privada y pública* (Scholtz, 1991, p. 23), pues ello es el objeto de tal saber. La dificultad para lograr una justificación adecuada de una cierta orientación (sea política, ética o moral) ha conducido a un cierto desprestigio y a la pérdida de actualidad de las ciencias del espíritu.

Una segunda caracterización de las ciencias del espíritu es aquella que las entiende como ciencias fundadas en los usos y tradiciones del lenguaje, de modo que sirven fundamentalmente a procesos educativos y formativos, teniendo su origen en el humanismo medieval y renacentista. La forma originaria de esta concepción de las ciencias del espíritu surge con la distinción y consolidación del currículo medieval que dividía las artes liberales en *trivium* y *quadrivium*: el *trivium* refería un saber acerca del lenguaje (el uso correcto del lenguaje [gramática]; el uso bello del lenguaje [retórica] y el uso verdadero del lenguaje [lógica]), mientras que el *quadrivium* cobijaba disciplinas matemáticas. De este modo, el estudio de las artes liberales funda una tradición que entiende las ciencias del espíritu en virtud de los usos que el lenguaje puede adquirir. Por ello, posteriormente se incluirán las disciplinas históricas que cumplen una función similar, la de ser un saber propedéutico para el desarrollo de cualquier saber acerca de la naturaleza del mundo. Así entendido, el saber de la esfera humana adquiere una dimensión lingüística que encontrará, en el siglo XIX, su modelo fundamental en la filología. Por ello, las bellas etimologías, la correcta dicción, la finura y elegancia en los usos del lenguaje sirvieron como criterio de educación y formalidad, pues justamente su dominio revelaba el estudio de las disciplinas humanísticas. El concepto de las «ciencias bellas» (Schöne Wissenschaften)⁹ aparece en escena para describir aquella producción humana que no redundaba en un conocimiento de la naturaleza, sino en un disfrute de la posibilidad de su expresión. La acuñación del término francés de «belles-lettres» servirá para consolidar en esta denominación los saberes relativos a la literatura, poesía, drama, ensayística y criticismo en general. Por el carácter formativo de esta concepción de las *letras*, «las ciencias humanas, en la tradición del humanismo, no solamente sirven a la formación del individuo, sino también a la de la nación, así como a la identidad

8 Esta división de las cuatro formulaciones de las ciencias del espíritu es una reconstrucción de los planteamientos que sobre este tema presenta Gunter Scholtz en su texto *Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften* (Scholtz, 1991, p. 19 y ss.)

9 La denominación es de Werner Strube, aunque ya Herder la consolida en su texto *Über den Einfluß der schönen in die höhern Wissenschaften*.

cultural de un país» (Scholtz, 1991, p. 26). La dificultad de lograr un canon de los contenidos de tales artes liberales, a la vez que los conflictos que surgen entre las identidades nacionales dispares por las fuentes a las que apelan han hecho que resulte cuestionable una comprensión de las ciencias del espíritu como herederas de un proceso formativo fundado en el desarrollo de las *belles-lettres*.

Una tercera caracterización de las ciencias del espíritu es aquella que considera que son fundamentalmente ciencias históricas; esto es, ciencias del mundo histórico configurado por el ser humano. Bajo esta concepción, las ciencias del espíritu tienen su origen en el siglo XVIII, logrando su estatus e independencia en el siglo XIX. Esta tesis, propia de la escuela de Ritter (Schweda, 2015), tiene su origen en el texto de Ritter *La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna* (1984), en el que se hace un desarrollo de esta concepción desde Ranke, J.S. Mill y Dilthey, todos autores del siglo XIX, quienes logran abrirle un espacio a las ciencias del espíritu en las universidades, de modo que logran una consolidación e institucionalización.¹⁰ De esta manera, si bien pueden rastrearse las fuentes de las ciencias del espíritu en las tradiciones clásicas, su origen es fundamentalmente moderno y una consecuencia directa de la ciencia natural moderna:

Es sintomático de ello la distancia de tiempo entre los dos escritos filosóficos programáticos, el que se refiere a las ciencias de la naturaleza (el *Discours de la méthode* de Descartes, que se publica en 1637) y el que se refiere a las ciencias del espíritu (los *Prinzipi di una scienza nuova* de Vico, que se publican en 1725). Esta distancia se repite en el caso de los dos escritos filosóficos clásicos de fundamentación: Kant analiza en 1781 los fundamentos de las ciencias de la naturaleza en su *Crítica de la razón pura*, y Dilthey en 1883 los fundamentos de las ciencias del espíritu en su *Introducción a las ciencias del espíritu* y en sus demás escritos de *Crítica de la razón histórica*. También los nombres de ambos grupos de ciencias hacen aparición con una distancia temporal similar: el término «ciencias de la naturaleza» es habitual desde 1703, el término «ciencias del espíritu» desde 1847 o 1849. (Marquard, 2000b, pp. 110-111)

Esta reconstrucción histórica ofrecida por Marquard reitera la tesis de Ritter: las ciencias del espíritu son una forma compensatoria ante el desarrollo y auge de las ciencias de la naturaleza, de modo que entre más ciencias de la naturaleza hay, más *inevitables* se vuelven las ciencias del espíritu. Dicha inevitabilidad se fundamenta en dos pilares propios del mundo moderno, pero ajenos al espíritu de la ciencia moderna: primero, la capacidad de compensar la propia incompetencia, que es la formulación básica del principio de compensación y que indica la habilidad para

10 Ritter es explícito en esta idea: «Sin embargo, mientras que es posible decir que las ciencias naturales habían logrado ya una andadura firme y segura cuando tuvieron acceso a las universidades, las diversas ciencias del espíritu se constituyeron poco a poco metodológicamente a lo largo del siglo XIX y lograron implantarse en las universidades». (Ritter, 1984, p. 109)

compensar aquellas habilidades que no se tienen. De este modo, el mundo moderno ha logrado compensar sus limitaciones con el desarrollo de las ciencias, y las limitaciones propias de las ciencias naturales se resuelven mediante la fundación de las ciencias del espíritu. El segundo pilar consiste en la diversidad y multiplicidad de modelos. Como lo advierte Marquard (2000), la *división de poderes* es algo fundamentalmente moderno, aunque la búsqueda de la objetividad en la ciencia haya sacrificado justamente la comprensión de la pluralidad. Por ello, las ciencias del espíritu surgen con una función compensatoria, como un resguardo de la pluralidad y de la habilidad de pensar de manera diferente.

Siguiendo al profesor Scholtz (1991), puede considerarse una cuarta interpretación de las ciencias del espíritu, en la que estas son entendidas como la reflexión que se hace sobre el comportamiento, el lenguaje, la historia y la autocomprensión de los seres humanos que tiene su origen en cualquier lugar donde se lleve a cabo esta reflexión. Bajo esta interpretación, es el carácter reflexivo lo que brinda el estatuto epistémico a las ciencias del espíritu y no su fundamentación en los postulados tradicionales de una forma específica de «racionalidad». De este modo, la validez del saber, en tanto que sea reflexivo, no está condicionado por la historia, el lenguaje, el comportamiento y la comprensión del hombre que proviene de tradiciones indígenas, orientales, africanas, etc.; sin embargo, en términos de su contenido –ya no de su validez– todas las ciencias del espíritu, en tanto que saber reflexivo se encuentra determinado precisamente por su historia, por el lenguaje, por sus fuentes, etc.

Resulta patente entonces que pese a que la validez de la verdad pretende ser objetiva e independiente de la facticidad, este saber adquiere su justificación en virtud del carácter reflexivo que la define¹¹. No obstante, para no confundir *opinión* con *saber* es importante que esta interpretación de las ciencias del espíritu se asiente en un terreno firme, de modo que saberes y sistematizaciones diferentes del saber tengan una validez para otros contextos en los que la experiencia se ha sistematizado en otras formas del saber. El profesor Scholtz (1991) afirma que esto es posible porque existe una «comunidad de lo humano»,¹² que es susceptible de caracterizarse si-

11 Sobre este punto se remite a la consideración que ofrece Habermas (2002) al afirmar que la *versión epistémica del concepto de verdad* adquiere una dimensión relativa, pues transforma la pregunta bidimensional por la *validez* en una cuestión tridimensional que se pregunta por *la validez para nosotros*. Ahora bien, como Habermas mismo lo nota, recurriendo a Perelman, la validez no se difumina en un discurso retórico del «para nosotros» sino que se ancla en la verdad de la argumentación, que igual tiene una validez «para nosotros». A este respecto cf. (Habermas, 2002, p. 49 y ss.).

12 El término es realmente de Dilthey. En general es la traducción que podría hacerse del término *Gemeinsamkeit*, que, aunque usualmente puede traducirse como «comunidad», esta forma le conviene más al término alemán *Gemeinschaft*. Ambos términos designan «la comunidad», pero la primera palabra hace referencia justamente al atributo de «lo común», mientras que la segunda hace referencia a la institucionalización de ciertas comunidades específicas. De esta

guiendo las condiciones bajo las que «lo humano» constituye tal reflexión: «los seres humanos no pueden vivir juntos sin 1) hablar con otros; 2) seguir ciertas reglas para su comportamiento; 3) darle un sentido a su existir y comportarse conforme a tal y 4) contarse historias» (p. 33).

De este modo, el concepto de *ciencias del espíritu* adquiere una dimensión plural, multifacética y polivalente. No está centrado solo en lo que universitariamente se establece como «ciencias humanas» o «ciencias sociales», sino que es posible configurar en tales términos cualquier forma reflexiva de las actividades humanas y sus sentidos: la ludología, la hauntología, la ciencia ficción, la sabiduría ancestral de tradiciones indígenas, entre otras; todas ellas, en tanto ostentan un carácter reflexivo, son susceptibles de ser tomadas como ciencias del espíritu y de alimentar el saber de las prácticas de significación que el hombre lleva a cabo sobre el mundo, con miras de orientar su vida.

Tras revisar estas cuatro formulaciones, es evidente que ninguna define de manera definitiva lo que son y el origen de las ciencias del espíritu, y conviene que así sea para efectos de conservar la multiplicidad y pluralidad propia de estas. La pluralidad de la presentación no responde a un criterio de justificación que busca «la mejor formulación» de las ciencias del espíritu; más bien busca caminos de orientación para pensar el futuro de las ciencias del espíritu, para asumir con apertura su enseñabilidad y educabilidad en el marco de la formación universitaria del siglo xxi. Y aunque ciertamente no es necesario dividir las ciencias del espíritu en estas perspectivas, es plenamente posible pensar estas interpretaciones en tanto aquellas permiten la comunicación entre diferentes tradiciones, proponen preceptos de orientación, refieren sentidos dados a la propia existencia a partir de sus referencias al saber histórico (Scholtz, 1991, p. 34). Estas características, más allá de un factor común entre las distintas versiones, marcan el ideario de lo que se entiende como ciencias del espíritu.

La tensión entre «la cultura de la innovación» y «la cultura de la conservación»

Tras haber revisado cuatro acepciones de las ciencias del espíritu, este trabajo reconoce que existe un sentido amplio de la denominación que ha servido para traducir la palabra alemana de *Geisteswissenschaften*. Sin embargo, para efectos de este trabajo

manera, si bien la experiencia humana es heterogénea, no es completamente dispar. De este modo, es posible afirmar que hay una *comunicación* o *tractabilidad* de las experiencias. Dilthey no lo cuestiona, sino que lo toma como un hecho: «Las interpretaciones serían imposibles si las expresiones de la vida fueran completamente extrañas; sin embargo, serían innecesarias si no hubiera nada extraño en ellas. La comprensión se sitúa pues entre ambos extremos opuestos» (Dilthey, 1978).

es menester afirmar que su postura se acerca más a tercera versión, pues desde la instauración de las ciencias del espíritu como disciplinas universitarias es más fácil lograr una comprensión educativa coherente con la institución educativa moderna.

A mediados del siglo XIX, la escuela neokantiana de Baden diferenció –bajo la tutela de Windelband y de Rickert– entre las ciencias naturales y las ciencias de la cultura. Las primeras estudiarían todo aquello que «precede» al hombre y su acción, mientras que las segundas son todas aquellas que surgen a partir «del hombre y su acción». Tal distinción se formuló en términos de la distinción entre *ciencias nomotéticas* y *ciencias ideográficas*. Las ciencias naturales se caracterizan como ciencias nomotéticas porque explican los fenómenos a partir de la formulación de leyes que los regulan, de modo que al comprender la ley se explica el fenómeno. Las ciencias de la cultura, por su parte, se consideran ciencias ideográficas, pues se inclinan por la búsqueda de conceptos que engloben la génesis y las variaciones del sentido mediante el que los seres humanos significan el mundo. No formulan leyes que regulan los fenómenos, sino conceptos que los comprendan y signifiquen. En el marco de esta distinción entra la formulación diltheyana de que las ciencias naturales *explican* mientras que las ciencias del espíritu *comprenden*. La distinción entre explicación y comprensión replica esta diferencia, pues la explicación da cuenta de un saber en virtud de leyes y principios que lo explican, mientras que la comprensión aprehende el sentido del fenómeno en su significar. Así, y para expresar la formulación de Eduardo Nicol, esta propuesta neokantiana, y diltheyana, sería el reflejo inverso de la propuesta cartesiana: mientras que para Descartes la realidad consta de dos sustancias que se conocen bajo una misma ciencia (*mathesis universalis*), en el caso de Dilthey y el neokantismo, se trataría de una misma sustancia, cognoscible desde dos métodos / ciencias distintas (Nicol, 1989).

Manteniendo este paralelo, se afirma que mientras las ciencias naturales se constituyen íntimamente a partir de las matemáticas, en virtud de las cuales se logra una explicación mediante la *certeza y evidencia* de sus métodos;¹³ las del espíritu se constituyen en torno la historia, en virtud de la cual se logra una comprensión mediante la *interpretación e intelección* de los sentidos de la experiencia. Dilthey insiste en señalar este punto, afirmando que todo lo dado ha sido producido, y en tanto tal, es histórico; de modo que la historia constituiría el núcleo de las ciencias del

13 La idea de que la matemática es el fundamento de las ciencias es una tesis cartesiana, que aparece con toda claridad al finalizar la primera parte del *Discurso del Método* (Descartes, 1993). Similar tesis había sido señalada por Galileo con antelación, al afirmar que el universo es un libro escrito en lenguaje matemático. No obstante, la consolidación de las matemáticas como modelo de las ciencias naturales se encuentra inicialmente en Newton en sus *Principios matemáticos de filosofía natural* y posteriormente alcanza su apogeo en Laplace, cuando escribe en la *Exposición del sistema del mundo* su tesis: «Todos los fenómenos de la naturaleza son solo los resultados matemáticos de un pequeño número de leyes inmutables».

espíritu.¹⁴ Entonces, en este mundo comprendido históricamente, el ser humano se encuentra «en casa», pues entreteje sus relaciones en lo común (*Gemeinsamkeiten*) donde se comparte el sentido y significado del mundo histórico.

No obstante, tal distinción entre un saber *de la naturaleza* y un saber *del espíritu* no debe llevarnos a la ilusión de dos mundos o realidades diferentes. Ya Dilthey mismo era enfático al reconocer que el mundo histórico se articula con la dimensión temporal de la ciencia natural:

Las ciencias del espíritu abarcan ampliamente hechos naturales, tienen como base el conocimiento natural... En este punto podemos ver también que el conocimiento de las condiciones supuestas por la naturaleza y estudiadas por la ciencia natural constituyen, en una amplia medida, la base para el estudio de los hechos espirituales. (1978, p. 50-53).

Un ejemplo icónico de esta mutua relación es la relación que existe entre la cronometría de las ciencias naturales y la comprensión del tiempo histórico en las ciencias del espíritu. La segunda se funda en la primera, sin reducirse a ella. Pues, hecho, es posible distinguir la historicidad de la mera cronometría, como lo hace Heidegger al comentar a Dilthey en las *conferencias de Kassel* (2009) reconociendo que la experiencia histórica posee una dimensión temporal, pero que tal experiencia no se limita a la cronología temporal. Hannah Arendt (1995, p. 83) refiere un ejemplo que da cuenta de ello, de cómo el «continuo» de la temporalidad se quiebra en la diversidad de los tiempos verbales, que no solamente se ciernen sobre la tripartición pasado-presente-futuro, sino que expresan posibilidades de experiencias temporales que solo existen en el marco del lenguaje y de la historia.

Koselleck (1993) da un paso más allá y formula una semántica de los tiempos históricos en términos de experiencia y expectativa. La tensión entre experiencia y expectativa es utilizada como motivo para expresar la tensión entre presente y futuro. En sentido estricto, no establece una identificación propiamente entre la experiencia con el presente, y la expectativa con el futuro: «no se trata de simples conceptos contrarios, sino que indican, más bien, modos de ser desiguales de cuya tensión se puede deducir algo así como el tiempo histórico» (p. 340). Koselleck presenta una disimetría entre el horizonte de expectativa (*Erwartungshorizont*) y el espacio de la experiencia (*Erfahrungsraum*); y es precisamente en esa disimetría en que el tiempo histórico tiene lugar.

14 Entonces, en ello se diferenciarían los dos tipos de ciencias, pues unas se encargan de las determinaciones matemáticas en virtud de la *certeza y la evidencia*, mientras que las otras se fundan en la historia, en virtud de la interpretación. Por ello afirma Dilthey que «La naturaleza, el objeto de la ciencia natural, abarca aquella realidad que se produce con independencia de la acción del espíritu. Todo lo que el hombre acuña mediante su acción constituye el objeto de las ciencias del espíritu». (Dilthey, 1978, p. 172).

Así, la experiencia no puede saturarse de expectativas, que ocurren en la indeterminación propia de un *horizonte* (p. 340); y en ese mismo sentido, las expectativas no se deducen de la experiencia (p. 341), pues la heterogeneidad de la experiencia es lo que caracteriza este espacio (Erfahrungsraum), en tanto que el horizonte de expectativa mantiene un hálito de indeterminación. Pero tampoco ha de entenderse que sean categorías independientes, y así lo sugiere Koselleck: «No hay expectativa sin experiencia, no hay experiencia sin expectativa» (p. 336). Ya que ambas categorías describen «las condiciones de posibilidad de la historia real» (p. 336), puede afirmarse que la tensión entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa aumenta de manera disímil hasta formularse en términos inversamente proporcionales: «cuanto menor sea el contenido de experiencia, tanto mayor será la expectativa que se deriva de él» (p. 356) y viceversa, pues ante la ausencia de experiencia crecen las expectativas, y ante la presencia de las experiencias disminuyen las expectativas. Mas por no haber una experiencia total, siempre van a tener lugar las expectativas en el horizonte de comprensión, pese a que ninguna experiencia determinada logre saturar las expectativas más infladas.

Esta misma categorización la utiliza Odo Marquard para desarrollar el modo en que la comprensión de la historia afecta la constitución de las ciencias del espíritu. De este modo, este filósofo nacido en Polonia afirma que la tensión entre expectativa y experiencia se expresa en términos de *crisis*, lo que resulta patente en la actual presentación de las ciencias del espíritu, pues hay una gran *expectativa* respecto a su futuro. Fruto de esta expectativa es la crisis respecto a la *experiencia* que actualmente hay en las mismas ciencias del espíritu, tanto en su fundamentación epistemológica como en su dimensión pedagógica, su proyección laboral y su poder transformador, etc. Se espera demasiado de ellas con relación a lo que se puede hacer con ellas.

En este sentido, afirma Marquard que «la crisis de la expectativa abre las puertas a la experiencia» (1994, p. 77);¹⁵ pues si bien ninguna experiencia logra saturar por completo una expectativa, si puede moderar el crecimiento de estas. De esta manera, si bien «vivimos en un mundo de la crisis de la expectativa, no lo es por las experiencias previas, sino justamente por la falta de experiencias» (1994, p. 77). O dicho en otros términos, la crisis de las ciencias del espíritu no se debe al exceso de ciencias del espíritu, sino a su ausencia. No se trata de que haya muchos programas dedicados al trabajo y desarrollo conceptual y empírico de las ciencias del espíritu (ciencias sociales, humanas, etc.); al contrario, hay muy pocos, razón por la cual la expectativa crece y se espera demasiado de un pequeño grupo. Toda crisis siempre es crisis en el horizonte de expectativa, y con ello, una crisis por la expectativa del futuro.

15 La traducción es mía. No obstante, no es la traducción más literal. Esta sería: «La crisis de la expectativa es la hora de la experiencia» (en alemán, Die Krise der Erwartung ist die Stunde der Erfahrung).

No se trata de que sobren las ciencias del espíritu, al contrario, la crisis de su estatus revela justamente cuánta falta hacen más ciencias del espíritu, que abarquen los distintos ámbitos de la objetivación del sentido de la experiencia humana: unas ciencias del espíritu que vinculen la lúdica a la vez que la historia, que sean capaces de integrar el arte con las finanzas, unas ciencias del espíritu hábiles en la interpretación de movimientos sociales y de tendencias animalistas, alternativas, etc. Repitamos la premisa sostenida hasta ahora: no es que haya demasiadas ciencias del espíritu; al contrario, hay muy pocas, y lo que hay es una expectativa desmesurada para lo que actualmente hay. La solución es simple: cultivar la experiencia de las ciencias del espíritu, diversificarlas, pluralizarlas, desarmarlas y volverlas a armar. No se trata de aumentar las expectativas de lo que deben ser, pues por este camino se las vuelve extrañas, ya que el exceso de expectativa enrarece el mundo (*Weltfremdheit*).

Póngase un ejemplo para ilustrar esta idea: si uno se pregunta por el rol de un humanista que trabaje en la banca, se esperaría mucho de él; sin embargo, es una situación tan atípica, ante la que falta una experiencia previa orientadora, que el mundo bancario resulta ajeno para tal humanista. Quizás por ello no existen científicos sociales por fuera del ámbito propio de su saber, pues resultan *extraños* debido al exceso de expectativa que conllevaría su labor. De un humanista que trabajara para la banca se esperaría conciencia crítica, sentido social, flexibilidad política y compromiso ético con el bien común, etc. Pero se trataría tan solo de un humanista trabajando en un banco. Mientras que de un vendedor de seguros se espera que venda seguros, de un humanista en un banco se esperaría demasiado. En consecuencia, nadie puede satisfacer tal demanda de expectativa, de modo que no hay humanistas en la banca. Pero si se cambiase el paradigma de la expectativa, una orientación desde la experiencia podría ser un buen camino para abordar los problemas desde otra perspectiva.

Más allá del ejemplo, la tesis es clara: «la experiencia es el remedio contra el extrañamiento del mundo, y quizás, el único» (Marquard, 1994, p. 81). De esta manera, la pérdida de experiencia conduce al aumento incontrolado de la expectativa, que conlleva a un extrañamiento del mundo. La cuestión por el futuro no es, entonces, una que se forje en el plano de la mera expectativa, sino que el futuro depende de una construcción presente. Marquard ve esta tensión claramente ilustrada en aquella que existe entre la «cultura de la innovación», muchas veces identificada con las ciencias naturales, y la «cultura de la continuidad», muchas veces identificada con las ciencias del espíritu. Tal identificación no es gratuita, pues ya desde el comienzo del mundo moderno –en la disputa entre antiguos y modernos, como se puede ver en el trabajo de Fumaroli (2008)– la tensión que existe se expresa en términos de tradición vs. progreso, o en términos de Marquard, entre cultura de la innovación y cultura de la conservación.

Ya que la innovación se vinculó muy pronto a las ciencias naturales, se afirmó que el futuro les pertenecía a ellas; y debido a que la conservación se vinculó fácilmente a las ciencias del espíritu con el pasado: se afirmó que este les pertenecía a ellas. Esta distinción causó una ruptura aún mayor que la fundamentación epistémica de los distintos tipos de ciencia, de modo que los humanistas parecían expertos en antigüedades, desbordados por las expectativas de futuro; y los científicos parecían enloquecer en sus laboratorios, atónitos ante el tesoro de la sabiduría antigua. Sin embargo, esto ocurrió justamente por una comprensión fraccionada de la configuración del tiempo histórico. Las ciencias del espíritu tienen cabida en el futuro, justamente a partir de su realización, de la experiencia de ellas, de su ampliación e impacto en distintas facetas.

Marquard resuelve esta tensión mediante una identificación: «cultura de la innovación como cultura de la continuidad» (2007, p. 89), es decir, obviando la distinción, aunque manteniendo la tensión. La innovación solamente puede surgir en el marco de ciertas continuidades y tradiciones; del mismo modo que la continuidad solo es viable si se proyecta un futuro de innovaciones, en el que haya *algo* que continuar. Así, Marquard formula su tesis en términos de que «el futuro necesita pasado», pues si bien el mundo moderno ha forjado el futuro en términos de un progreso independiente de su historia, el mismo mundo moderno ha creado una cultura de conservación del pasado (cuya mejor expresión son los museos) y que definen el talante con el que se articula el tiempo histórico. (1994, pp. 21-22).

Esto equivale a decir que el futuro necesita de las ciencias del espíritu, a la vez que estas necesitan de la innovación científica de las ciencias naturales para darle paso a la continuidad de las tradiciones.¹⁶ En definitiva, las ciencias del espíritu se juegan su actualidad tanto en la promoción de la innovación (lo que las posibilita compensatoriamente) como en la conservación y continuidad del pasado (lo que le brinda diversidad y multiplicidad interpretativa). La comprensión del tiempo histórico ha brindado, de este modo, un andamiaje adecuado para pensar la actualidad de las ciencias humanas. Para desarrollar este punto, se continúa con el siguiente apartado.

A modo de conclusión: la actualidad de las ciencias del espíritu

Haciendo un breve recuento de lo transitado hasta aquí puede decirse que de las cuatro interpretaciones de las ciencias del espíritu el presente trabajo se enmarca en

16 De este modo es posible, por ejemplo, ver el modo en que nuevas plataformas narrativas, como los videojuegos, han servido para que diferentes tribus, tradiciones y culturas den una nueva expresión, y con ello continuidad, a los relatos míticos y fundacionales. Sobre este punto se remiten a los trabajos de Sandoval y Triana (2017).

la tercera, aunque la cuarta resulte adecuada para el motivo educativo que motiva esta investigación. Así, entendiendo que las ciencias del espíritu son un producto moderno, su actualidad es parte constitutiva de su formulación, y, por ende, su diversidad no depende de la fecha de origen de un cierto discurso, sino del modo en que determina tal saber como ejercicio reflexivo sobre la historia, el lenguaje, la acción humana y su autocomprensión. Ritter y Marquard han denunciado cierto prejuicio que considera obsoletas a las ciencias del espíritu, debido a la tecnificación del mundo y el nacimiento de las ciencias naturales exactas. Es un prejuicio que permanece actual y patente en diversos modelos educativos a lo largo y ancho del mundo. No obstante, se trata de un prejuicio, de un supuesto a partir del cual se interpretan y se justifican ciertos sucesos. Queda claro que tales prejuicios obedecen a un extrañamiento del mundo que ha «inflado» las expectativas de la ciencia natural, y quiso hacerlo a la vez de las ciencias del espíritu; más estas últimas, de manera compensatoria, se revelaron incapaces de construir futuro sin una conservación del pasado. Enfrentar tales prejuicios exige una confrontación con el *extrañamiento del mundo* que suponen.

La mejor forma de confrontar tales prejuicios consiste en remarcar la concomitancia entre ambas esferas del saber. Marquard lo ve de la siguiente manera:

...sucede lo siguiente: en la Edad Moderna fueron primero las ciencias duras de la naturaleza quienes emprendieron su carrera de éxitos; las ciencias del espíritu llegaron solo a continuación, con una distancia de unos 100 años en su establecimiento y con una institucionalización universitaria que no se produjo hasta la segunda mitad del siglo xix (2000, p. 111).

De este modo, las ciencias del espíritu aparecen con posteridad a las ciencias de la naturaleza, y si se ve esta sucesión como una causa de su actualidad, puede inferirse que no se trata de un desplazamiento de las ciencias del espíritu por parte de las de la naturaleza (lo que resultaría cronológicamente falso), sino que ambas hacen parte del mundo moderno; de modo que, de mantenerse la tendencia histórica señalada, a cada avance en las ciencias naturales le sigue un avance en las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu no son fruto del extrañamiento del mundo de las ciencias de la naturaleza, sino justamente de la familiaridad con el mundo mismo.

Este planteamiento también puede evidenciarse en hechos históricos: tras el invento del telégrafo, la radio y la televisión a comienzos del siglo xx, surgen las *Ciencias de la Comunicación* en las obras de Dewey, Horton Cooley y Herbert Mead, en el marco de la Escuela de Chicago (Wahl-Jorgensen, 2012); tras los dolorosos avances de la ciencia tras la Segunda Guerra Mundial, surge la Bioética, entendida como la ciencia de la supervivencia, esto es, como *el conocimiento para usar el conocimiento*; y de manera casi que contemporánea al desarrollo técnico que dio luz a la era de la comunicación masiva, Marshall McLuhan defendía la tesis de la indistinción entre medio y mensaje en el marco de la comunicación actual. Se afirma entonces, de la

mano de Marquard, que entre más moderno resulta el mundo moderno más inevitables y actuales resultan las ciencias del espíritu.

De este modo, la tesis sostenida adquiere la siguiente formulación: las ciencias del espíritu resultan actuales porque se encuentran vinculadas por su origen al desarrollo de las ciencias de la naturaleza y su tecnificación. Ahora bien, el interés de este artículo, al defender esta tesis, consiste en afirmar que las ciencias del espíritu no representan rupturas, y en tanto tales, que no son acontecimientos al margen del desarrollo de la ciencia y la cultura, sino que son hechos históricos que se estructuran en una continuidad de sentido, propia del modo en que se forja las historias. Así, pues, conviene profundizar este argumento y llevarlo a un segundo nivel.

Se ha indicado que las ciencias de la naturaleza han precedido –en el mundo moderno– a la configuración de las ciencias del espíritu, de modo que han sido calificadas como inevitables. No obstante, es posible otro vínculo entre ambos tipos de ciencias, y aparece específicamente en Kant. Siguiendo las consideraciones finales de Kant en *la Crítica de la razón pura*, se ha identificado la *arquitectónica* como el arte de los sistemas, de modo que, si una ciencia es la organización del conocimiento en un saber sistemático, «la arquitectónica es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento» (A832/B860). Así pues, puede afirmarse que toda ciencia (tanto natural como del espíritu) ostenta una *arquitectónica* que las constituye, precisamente, como ciencias. Los elementos que se erigen en la base de tal arquitectónica son el método y el objeto; no obstante, el andamiaje que se apoya sobre tales bases va más allá de la precisión de métodos y objetos en las ciencias, para definir los alcances de las potencias del espíritu humano. Así lo afirma Dilthey, cuando insiste en que «La fundamentación de la filosofía no es solo epistemológica: se trata en la filosofía de la elevación del espíritu a su autonomía» (Dilthey, 1994, p. 101). O dicho en términos simples: las ciencias se leen en clave de lo que significa cultivar tal ciencia para el ser humano.



La arquitectónica no simplemente estipula ciencias, también les articula su saber. Y esta interacción entre ciencias no resulta propiamente epistemológica, sino que trasciende tal dimensión para entenderse en el contexto de la ubicación del hombre en el lugar del saber; podría decirse, entonces, que la arquitectónica se erige como una dimensión vital del saber. En consecuencia, podría afirmarse –con Kant– que el conocimiento del hombre redunda en un conocimiento del mundo, tal y como es señalado por Marquard (2007, p. 137).

Si bien la alusión a Kant parece poco significativa, puede explicar esta consideración de un modo puramente estructural: 1. Todo saber se determina por un método y un objeto, que los delimitan y definen, separando una ciencia de otra. 2. La justificación de esta distinción subyace al criterio epistémico que justifique y valide un determinado método y la objetivación de un fragmento de lo real. 3. La distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu es puramente operativa, puesto que las preguntas que las motivan son, en el fondo, las preguntas que atraviesan la experiencia humana. De igual manera lo sugiere Dilthey al afirmar que «La filosofía aparece, por tanto, considerada históricamente, no como determinada por un objeto o método, sino justamente como esa función, que actúa en todas partes de la historia humana» (1994, p. 141).

Es evidente que Dilthey entiende la filosofía en función de la vida, del mismo modo en que aquí se entiende la función de la *arquitectónica* en función de la experiencia de la vida. No hay un saber total que pueda agotar la totalidad de la experiencia humana, por ello se divide el conocimiento del mundo en ciencias y se justifica la división en saberes a partir de criterios epistemológicos que tienen un valor sucedáneo, y en ello reside su valía. En definitiva, la actualidad de las ciencias del espíritu se erige no solo en su copertenencia al mundo moderno, junto con las ciencias naturales, sino a la exigencia de organización de un saber al servicio de la vida, que ofrezca respuestas provisionales a las preguntas eternas que constituyen el marco del desarrollo del saber.

Podría formularse en términos compensatorios entonces, al decir de Marquard y Dilthey. Este último afirma que «la idea fundamental de mi filosofía es que hasta ahora el filosofar no se ha fundado nunca todavía en la experiencia total, plena, sin mutilaciones; por tanto, en la realidad entera y compleja» (1994, p. 90); no obstante, toda ciencia es una delimitación del campo de experiencia y, en consecuencia, una mutilación de esta. Ya Lübbe (1979), en el mismo marco de la escuela de Ritter, había señalado el modo en que la pérdida de experiencia (*Erfahrungsverlust*) es una de las consecuencias del desarrollo hiperespecializado de la ciencia.¹⁷ Por tanto, la necesidad de «no mutilar la experiencia» (*unverstümmelte Erfahrung*) es un catalizador de las

17 Afirma Lübbe lo siguiente: «Der Kreis unserer realen gesellschaftlichen Lebensbedingungen erweitert sich also mit dem Zivilisationsprozeß fortschreitend über den Horizont unserer Lebenswelten, die uns erfahrungsvermittelt verständlich sind, hinaus. Das bedeutet — zweitens —, daß Produktion und Aneignung des Wissens über Lebensbedingungen, die den Horizont unserer praxisvermittelten Erfahrungen überschreiten, sich ihrerseits arbeitsteilig verselbständigen müssen, das heißt die Wissenschaft und die Schule werden zur gesellschaftlichen Institution» (Lübbe, 1979, pág. 45). Marquard mismo incluye una consideración análoga, al afirmar que: «Esto significa que cuanto más científicamente se hacen las experiencias en nuestro mundo, tanto más hemos de creer (y lo subrayo, ya que resulta paradójico), hemos de creer cada vez más sólo sobre la base de lo que hemos oído decir, lo cual se debe precisamente a que en el mundo moderno las experiencias son hechas cada vez más científicamente». (Marquard, 2000b, p. 96).

ciencias del espíritu, pues en la medida en que las ciencias naturales se especializan en una *ontología regional*, las ciencias del espíritu se abren a la transversalidad e interdisciplinariedad; y aun cuando las ciencias del espíritu se desarrollen en la vía de la hiperespecialización de su saber, surgen ante ellas renovadas formas de las ciencias del espíritu que comprenden la cohesión de la experiencia humana.

Precisamente porque la experiencia humana se mantiene cohesionada en las ciencias del espíritu a la vez que el saber se profundiza a partir del conocimiento obtenido en tales experiencias es que las ciencias del espíritu resultan actuales en un sentido histórico.

Bibliografía

- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Paidós.
- Badiou, A. (2011). Pensar el acontecimiento. En A. Badiou, y S. Zizek, *Filosofía y Actualidad* (págs. 13-47). Amorrortu.
- Babaii, Esmat & Taase, Yoones. (2013). Author-assigned Keywords in Research Articles: Where Do They Come from? *Iranian Journal of Applied Linguistics*. 16. 1-19.
- Bowen, G.A. (2009), "Document Analysis as a Qualitative Research Method", *Qualitative Research Journal*, Vol. 9 No. 2, pp. 27-40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>
- Descartes, R. (1993). *Discurso del Método*. Altaya.
- Dilthey, W. (1978). *El mundo histórico*. FCE.
- Dilthey, W. (1978). *Introducción a las ciencias del espíritu*. FCE.
- Dilthey, W. (1994). *Teoría de las concepciones del mundo*. Altaya.
- Flick, U. (2014). *The SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Foucault, M. (1991). *Saber y Verdad*. La Piqueta.
- Fumaroli, M. (2008). *Las abejas y las arañas. La querrela de los antiguos y los modernos*. Acantilado.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y Método I*. Sígueme.
- Guba, E., & Lincoln, Y. (1994). Competing paradigms in qualitative research. En: N. Denzin, & Y. Lincoln (Edits.), *Handbook of Qualitative Research* (págs. 105-117). SAGE.
- Habermas, J. (2002). *Verdad y Justificación*. Trotta.
- Heidegger, M. (2006). *Aportaciones a la filosofía. Acerca del evento*. Biblos.
- Heidegger, M. (2009). *Tiempo e Historia*. Trotta.
- Hsieh, H.-F., & Shannon, S. E. (2005). Three Approaches to Qualitative Content Analysis. *Qualitative Health Research*, 15(9), 1277-1288. <https://doi.org/10.1177/1049732305276687>
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura. Edición bilingüe alemán-español*. (M. Caimi, Trad.). FCE.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.

- Leinkauf, T. (2003). *Dilthey und Cassirer. Die Deutung der Neupert als Muster von Ageists- und Kulturgeschichte*. Maine.
- López Moreno, Á. (1990). «Comprensión» e «Interpretación» en *las ciencias del espíritu: W. Dilthey*. Universidad de Murcia.
- Labbe, H. (1979). «Erfahrungsverluste und Kompensationen. Zum philosophischen Problem der Erfahrung in der gegenwärtigen Welt». *Giessener Universitätsblätter*, 12(2), 42-53.
- Makkreel, R. (2003). The productive force of history and Dilthey's formation of the historical world. *Association Revue internationale de philosophie*, 495-508.
- Marquard, O. (1994). *Skepsis und Zustimmung*. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, O. (2000b). *Apología de lo contingente*. Institució Alfons el Magnànim.
- Marquard, O. (2007). *Dificultades con la filosofía de la historia*. Pre-Textos.
- Marquard, O. (2007). *Skepsis in der Moderne*. Reclam.
- Nicol, E. (1989). *Historicismo y Existencialismo*. FCE.
- Pinilla García, A. (2005). El acontecimiento histórico, hacia una categorización. *Norba, revista de filosofía*, 18, 243-260.
- Quesada, M. B. (2013). El papel de la investigación teórica en la construcción del conocimiento. *Rupturas*, 3(1), 5.
- Ritter, J. (1984). *Subjetividad: seis ensayos*. Alfa.
- Saldaña, J. (2015). *The coding manual for qualitative researchers*. SAGE.
- Sandoval, C. G., y Triana, Á. (2017). El videojuego como herramienta prosocial: implicaciones y aplicaciones para la reconstrucción en Colombia. *Análisis político* (89), 38-58.
- Scholtz, G. (1991). *Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*. Suhrkamp.
- Schweda, M. (2015). *Joachim Ritter und die Ritter-Schule*. Junius.
- Vollenweider, S. (2010). Die Entdeckung der Wirkungsgeschichte. *Beilage zur Reformierten Presse*, 10-11.
- Wahl-Jorgensen, K. (2012). The Chicago School of Sociology and Mass Communication Research: Rise, Rejection, Incorporation and Rediscovery. *The International Encyclopedia of Media Studies*. <https://doi.org/10.1002/9781444361506.wbiems027>