

## COMUNICACIONES

---

### Historiografía, praxis y aplicación

Avendaño, Ma. C., Janovich, María (Universidad Nacional de Córdoba)

#### Introducción

En la controversia acerca del *status* epistemológico del conocimiento sociohistórico Vico –quien se propuso otorgar a la imaginación y a la memoria un papel similar a la razón- ocupa un lugar singular. Vico piensa que el conocimiento histórico es un conocimiento “seguro”, dicha afirmación se funda en la distinción entre lo dado, verdad (*verum*) y aquello hecho o creado por el hombre (*factum*).<sup>1</sup> De acuerdo con el principio viquiano *verum-factum*, el criterio para determinar la verdad del conocimiento – en la medida en que la ciencia requiere del conocimiento por causas- es haber intervenido en la constitución de su objeto, en este caso, del mundo civil. Como afirma en el párrafo 349 de la *Ciencia Nueva*: “cuando se da el caso de quien hace las cosas es el mismo que las cuenta, no puede ser más cierta la historia”. (Vico, 1985, p.149) El método contra el cual Vico reaccionó fue, pues, el método cartesiano, método que refería a los acontecimientos de la vida real con una red de principios hipotéticos y abstractos, a la luz de los cuales eran rechazadas como no verdaderas e irreales las situaciones extrañas que constantemente se presentan antes y alrededor de ellas y en las que estaba interesado Vico. Este aspecto se evidenciaba en el abandono del capítulo de la lógica llamado *tópica* (Vittorini, 2003, pp91-93) que tiene para Vico un marcado matiz de hermenéutica. Comprensión o invención, que después será ratificada por la explicación o demostración (Cfr. Beuchot, 2010).

A pesar de que la obra de Vico carece de una tematización de la hermenéutica, su pensamiento es relevante para ella, en tanto doctrina general del saber dado que integrando la filología humanística con cierto platonismo se constituye en una hermenéutica del evento (Botturi, 2001, 1259-75). Aún se puede ir más allá, afirmando con White que Vico abre al debate de la interpretación o hermenéutica, el arte o ciencia de la comprensión de textos. Pero lo hace con una nueva base. La vieja hermenéutica era de dos clases: religiosa, referida a las reglas para la lectura de los textos sagrados y humanista referida a la lectura de los clásicos paganos. Pero ninguna de estas tradiciones hermenéuticas trataba la naturaleza histórica de los textos considerados problemáticos. Lo que preocupa a Vico es si estas reglas pueden ser aplicadas a otra clase de textos, incluso a tradiciones orales y aún no literarias como la “vida práctica” (Cfr. White, 2001).

Estas ideas de Vico resuenan en la ontología hermenéutica heideggeriana que Gadamer rescata cuando expresa que la comprensión es el carácter óntico original de la vida humana, concibiendo la historia como un modo de ser-en-el-mundo que la

---

<sup>1</sup> Esta afirmación se encuentra ya en *Dell'antichissima sapienza italica* de 1710, se repite en la *Vita* de 1728, y consta nuevamente en la primera edición de la *Scienza Nuova* de 1725. El tratado *Dell'antichissima sapienza italica*, parece ser la primera articulación de la que llegará a ser la clásica distinción diltheyana entre *Naturwissenschaft* y *Geisteswissenschaft*, el primer acercamiento a una explicación de las relaciones entre cosas (*verum*) y más tarde la búsqueda de una comprensión de la significación de la historia que hacen los hombres (*factum*). *Naturwissenschaft* proporciona el conocimiento de lo que es verdadero (*scienza del vero*) mientras *Geisteswissenschaft* la consciencia de lo que es cierto (*conscienza del certo*). (Archambault, 2005 pp.249-269),

posibilita y a la vez, es condición de posibilidad de su desvelamiento. Dicha perspectiva se opone a una visión de la historia objetivista y naturalista. Gadamer había caracterizado a la cognición como una empresa comunal e histórica. Es claro que esta línea de pensamiento es extraña, como puntualiza White, tanto a los historiadores tradicionales cuanto a aquellos que pretenden para la historiografía el carácter de ciencia fundado en una pretensión de exactitud,<sup>2</sup> invariancias y patrones iterativos y estables. Estas investigaciones suponen una concepción atomizada de la historia como compuesta de episodios independientes de carácter objetivo. Los autores mencionados, entre otros, critican estos supuestos. Esta concepción de la historia presupone, como señalan McGuire y Tuchanska que 1) la historia trata con hechos pasados singulares, irrepetibles no subsumibles bajo leyes universales, 2) la historia se ocupa de lo contingente, 3) hay una laguna entre el evento y cualquier modelo construido (White, 2000, p., 180).

### ***Sensus communis* y aplicación**

En la *Ciencia Nueva*, Vico ofrece una definición de *sensus communis* como un "juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano." (Vico, 1985, § p. 106). Con él refiere a un juicio práctico que apunta a necesidades acerca de las cuales una comunidad ha formado un consenso; es –como advierte Shaeffer- la "tierra común de la verdad", el criterio del juicio social.

Shaeffer, continúa argumentando, que Gadamer intenta transferir de la tradición filosófica griega, a su hermenéutica, aquellos aspectos del *sensus communis* que le son necesarios, al tiempo que lo fracciona en partes separables, destruyendo el tratamiento holístico heredado de Vico. En esa línea, define *sensus communis* como "la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación, o del género humano en su conjunto." (Gadamer, 1988, p. 50). Definición que repite cercanamente la dada por Vico sustituyendo "juicio sin reflexión, compartido" por "la generalidad concreta que representa". Más adelante, Gadamer refiere al gusto, citando a Tetens, como "*judicium* sin reflexión". De este modo, suplanta al juicio por el gusto, argumentando que el juicio ético es análogo al gusto. Para Shaeffer, por lo tanto, Gadamer restringe el *sensus communis* viquiano a un consenso ético negando que sea una facultad de juzgar (Shaeffer, 1990, p. 100ss.).

Finalmente, Gadamer alude al componente ético en la noción del *sensus communis* de Vico: se advierte en ello un motivo positivo, ético, que propio de la teoría estoico-romana del *sensus communis*.

Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto. Presupone, por lo tanto, una orientación de la voluntad, y esto quiere decir un ser ético (*hexis*). En este sentido la *phrónesis* es en Aristóteles una "virtud dianoética" [...] ve en ella no una simple habilidad (*dynamis*) sino una manera de estar determinado el ser ético que no es

---

<sup>2</sup> La discusión sobre el relato en la historiografía reaparece contemporáneamente con Paul Veine, Hyden White y Michel de Certeau. Los ejes del debate son la escritura de la historia y su carácter de verdad. Así, a Hyden White, se le señala una reducción de la historia a la retórica tendiente a lograr una valencia estética acercándose, de este modo, al género literario y apuntando la crítica a un escepticismo epistemológico y a un relativismo moral. Para esta línea teórica, su obra pondría en riesgo los avances del conocimiento histórico heredados del siglo XIX (Cf. Serna y Pons, 2000).

posible sin el conjunto de las “virtudes éticas”, como a la inversa tampoco éstas pueden ser sin aquéllas. (Gadamer, 1988, p. 51).

Luego de distinguir su concepto de *sensus communis* de la idea de Vico, Gadamer introduce la noción de *sensus communis* desarrollada por Shaftesbury: "No es por lo tanto en realidad una dotación del derecho natural conferida a todos los hombres sino más bien una virtud social, una virtud más del corazón que de la cabeza lo que Shaftesbury tiene presente." (Gadamer, 1988, p. 55). Éste funda el juicio ético en la idea de gusto de Shaftesbury, argumenta que los juicios éticos y estéticos son hechos de un modo análogo y lo describe como "sin reflexión".

En su oración de 1708, *De Nostri Temporis Studiorum Ratione*, Vico rehabilita – de la retórica y de la ética antiguas– las nociones de *sensus communis* y de prudencia. Gadamer fundamenta a las *humaniora* en estas ideas viquianas. La hermenéutica filosófica de Gadamer recurre a *De ratione* para alejarse de la dimensión metódica de la ciencia moderna, otorgándole –acorde con Vico– a las nociones de *phronesis* y de circunstancia de la filosofía práctica aristotélica un papel central en la comprensión.

En *El problema de la conciencia histórica* y en *Verdad y Método*, Gadamer examina el concepto central, en la hermenéutica clásica, de *aplicación*. Se vale de él a fin de indagar, tanto sobre la historicidad, cuanto acerca de las condiciones ontológicas del conocimiento propias de las ciencias humanas. Considera que “la intención verdadera del conocimiento histórico no es la de explicar un fenómeno concreto como un caso particular de una regla general”, sino que se propone “comprender un fenómeno histórico en su singularidad, en su unicidad” (Gadamer, 1993, p. 50). Con el fin de fundamentar su pretensión, rescata los tres momentos en que, tradicionalmente, se dividía la hermenéutica: la *subtilitas intelligendi* (comprensión), la *subtilitas explicandi* (interpretación) y la *subtilitas applicandi* (aplicación). Refiere como significativo que todos ellos reciban la denominación de *subtilitas*, esto es que “se comprendan menos como un método disponible que como un saber hacer que requiere una particular finura de espíritu” (Gadamer, 1988, p. 378). Gadamer considera necesario restablecer la unidad de los tres momentos referidos, porque mientras el romanticismo había reconocido la conexión de *intelligere* y *explicare*, pues entendía que comprender es interpretar había separado, al mismo tiempo, el momento de la *aplicación*. Dicha separación suponía una concepción meramente epistémica del entender hermenéutico, propicia al metodologismo propio del historicismo diltheyano que Gadamer se propone superar.

“A través de Vico y la noción greco romana del *sensus communis* (Gadamer) llega a la recuperación de la *frónesis* aristotélica” (Beuchot, 2004, pp. 439-49). La *phronesis* es, en la ética aristotélica, el saber que el hombre tiene de sí, la racionalidad responsable que dirige la *praxis*. Si bien sólo se puede aplicar lo que ya se posee sin embargo, en la forma de la *phronesis*, no se alude a un saber tal que primero se dispone de él y luego se lo aplica, se trata de la conducta total del hombre, de aquello que el hombre “ha llegado a ser y es”. Es así que Gadamer precisa que “la conciencia ética es al mismo tiempo un saber ético y un ser ético [...] Al igual que Aristóteles en un plano bastante diferente [...] el conocimiento histórico es a la vez saber histórico y ser histórico” (Gadamer, 1993, p. 96). Consiguientemente, la aplicación “no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros” (Gadamer, 1988, p. 414). En consecuencia, entender y aplicar coinciden en un mismo acto, además, la aplicación no es ineludiblemente consciente desde que se fundamenta en la historia de la transmisión

que, piensa Gadamer, supone una mediación constante entre presente y pasado, por ello y en la medida en que la aplicación es productiva, es un hacer; por ende, el entender siempre es diferente.

### **Del concepto de aplicación al de apropiación**

Ricoeur considera que en *Verdad y método* subyace, desde su título mismo, una alternativa que resume en enunciados condicionales excluyentes: “o bien practicamos la actitud metodológica, y así perdemos la densidad ontológica de la realidad estudiada, o bien practicamos la actitud de verdad, pero entonces debemos renunciar a la objetividad de las ciencias humanas”. Alternativa que se propone superar partiendo del texto, al que piensa como paradigma del distanciamiento (Ricoeur, 2000, p. 95). La cuestión planteada por Ricoeur, permite vincular con el tema de la aplicación en Gadamer, dado que el mundo desplegado por el texto media entre la explicación estructural y el ser-sí mismo del lector y abre a la problemática de la aplicación en la medida que conecta a una ontología general de la cual una ontología regional, cualesquiera sea ésta, es un caso particular y único.

En un primer sentido, y como opuesta al concepto de explicación, la noción de interpretación conserva el carácter de apropiación, esto es, “la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse”. En suma, “la constitución del *sí mismo* y la del *sentido* son contemporáneas” (Ricoeur, 2000, p. 141). Se trata de que la apropiación, además de acercar lo que era extraño, se caracteriza por poner de relieve la propiedad de actualización que posee la interpretación, la cual es análoga a la ejecución de una partitura musical. Llegado a esta altura de su argumentación, Ricoeur, reconoce encontrarse aún en el marco del concepto diltheyano y subjetivo de comprensión y busca un segundo sentido de interpretación “más acá de la operación subjetiva de la interpretación como acto *sobre* el texto, una operación objetiva de la interpretación que sería el acto *del* texto”. Para ello retoma el concepto de apropiación y lo ubica al término del proceso, como anclaje en el “suelo de lo vivido” (Ricoeur, 2000, pp.144-47).

El discurso de Ricoeur se orienta al logro de una concepción dialéctica de la interrelación entre comprensión y explicación en la cual ellas se reclaman como momentos de la interpretación. Un primer momento corresponde a la comprensión, un segundo a la explicación, la que a su vez se consume en la comprensión, es esta última etapa la que coincide con la *applicatio* que recupera Gadamer. De modo que, en Ricoeur, la acción analítica aparece entonces como “un simple segmento sobre un arco interpretativo que va de la comprensión ingenua a la comprensión experta a través de la explicación” (Ricoeur, 2000, p. 154).

En relación con la teoría de la historia, la epistemología intenta mostrar qué papel juega la explicación en la comprensión inmediata de la historia. Si en el modelo textual recurre a la semiología y en la teoría de la acción examina la filosofía oxoniana del lenguaje, apela aquí al modelo hempeliano para construir el esquema de la explicación. Examinadas sus limitaciones en cuanto, el modelo de cobertura legal, no considera la función de la explicación en historia, Ricoeur sostiene que la comprensión histórica en la que se incorpora la explicación supone “una competencia específica, la competencia para seguir una historia, en el sentido de una historia que se relata”, es en este sentido que en el relato histórico existe una continuidad de carácter lógico puesto que el desenlace “debe ser a la vez contingente y específico”. En esto consistiría la

“comprensión básica” que posibilita la existencia misma de la narración (*story*) y de la historia (*history*). A la comprensión ingenua le sucede la explicación que permite que se siga la historia si fracasa la comprensión ingenua, objetivo que se logra mediante la interpolación de una ley en el relato. Es así que la historia reúne las teorías del texto y de la acción en una “teoría del relato verdadero de las acciones de los hombres del pasado” (Ricoeur, 2000, pp. 166-67).

## Conclusiones

Retomando el punto de partida de este trabajo -la relación entre hermenéutica y praxis historiográfica- puede concluirse que desde la perspectiva de una ontología hermenéutica, que concibe a la historia como conocimiento y *praxis*, como modo del ser-en-el-mundo, ésta no tiende a una objetivación metódica, sino a una comprensión en la que sujeto-objeto de conocimiento se copertenecen y determinan mutuamente. Como recuerda Gadamer el conocimiento no puede ser visto *prima facie* como un comportamiento del sujeto, sino como un momento del ser mismo, esta experiencia modifica simultáneamente al sujeto que conoce y al objeto conocido. Así, la tradición orienta la elección del objeto y lo determina como tal objeto e incide en el mismo momento en que lo enfocamos con una mirada científica. En el sentido inverso, el conocimiento de un sujeto modifica al objeto y acrecienta su significado como resultado de la tradición interpretativa que pesa sobre él.

Dicha concepción se opone a una visión dualista y objetivante del conocimiento y la agencia. Desde que “la historia no habla por sí misma” requiere de la interpretación y de un examen de los conceptos de historicidad y de “conciencia histórica”, historizando al sujeto del conocimiento histórico.

En la perspectiva hermenéutica ontológica lo que se acepta como cognitivamente válido en cualquier discurso -el científico entre ellos- tiene la validez que supera este discurso particular porque está enraizado en el universo hermenéutico de la práctica social de nuestra comunidad histórica y lingüística.

Para finalizar pueden retomarse las palabras de Gadamer sobre la pérdida de sentido del concepto de *praxis*:

“En la era de la ciencia y de su ideal de certeza, este concepto se ha visto despojado de su legitimidad, pues desde que la ciencia ve su objetivo en el análisis aislante de los factores causales del acontecer –en la naturaleza y en la historia-, ya no conoce otra praxis que la aplicación de la ciencia [...] como se ve no es sólo el papel de la hermenéutica en las ciencias lo que está aquí en cuestión sino toda la autocomprensión del hombre en la moderna era de la ciencia” (Gadamer, 1988, p. 647).

## Referencias Bibliográficas

- Archambault, Paul (2005) “Vico and his critics” in *Symposium*, Syracuse University: Winter, pp. 249-269.
- Berlin, Isaiah (1976) *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London.
- Beuchot, Mauricio (2010) *La hermenéutica analógica en la historia*; Tucumán: UNSTA
- (2004) “La frónesis gadameriana y una hermenéutica analógica” in Acero, J.J. (ed.) *El*

- legado de Gadamer*; Universidad de Granada.
- Botturi, Francesco “Ermeneutica del mito ed esperanza ética in Giambattista Vico” pp. 275-93 in Hidalgo-Serna, E., Marassi, M., Sevilla, J. M. Villalobos, J. (eds.) (2001). *Pensar para el nuevo siglo. Actas del Congreso Internacional Giambattista Vico y la Cultura Europea*. Sevilla, 4-9 de octubre 1999. Nápoles: La Città del Sole, 3 Vol; pp 1259-75.
- Collingwood, R. G. (1946) *The idea of history*, Oxford.
- Damiani, Alberto (2003) “Humanismo civil y hermenéutica filosófica. Gadamer lector de Vico”, en *Cuadernos sobre Vico* 15-16 Sevilla. ISSN 1130-7498. pp. 31-47.
- Ferraris, M. (2000) *Historia de la Hermenéutica*; Madrid: Akal.
- Gadamer, H. G. (1993) *El problema de la conciencia histórica*; Madrid: Tecnos.
- (1988<sup>3</sup>) *Verdad y método*; Tr. A. Agud y R de Agapito, Vol. I, Barcelona: Edic. Sígueme,
- Grondin, Jean (2009) *El legado de la hermenéutica*; Cali: Universidad del Valle.
- Marshall, David, (2011) “The Current State of the Vico Scholarship” en *Journal of the History of Ideas*, Volume 72, Number 1. Pensylvania: University of Pennsylvania Press.
- McGuire, J., Tuchanska, B. (2000) *Science Unfettered*; Ohio: Ohio University Press.
- Pérez, Zagorin “Vico Theory of Knowledge: A Critique.” *The Philosophical Quarterly*; Vol. 34, Nro. 134. The Rochester University, pp. 15-30.
- Pompa, L. (1975) *Vico a Study of a New Science*; Londres: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1981) “Logique hermenéutique?” in AAVV *Contemporary Philosophy. A new survey*; vol. 1, pp.179-223. La Haya: Nijhoff
- (2000) *Del texto a la acción*; Bs. As.: FCE.
- (1999) “¿Qué es un texto? Explicar y comprender” in P. Ricoeur, *Historia y narratividad*, Barcelona: Paidós.
- Serna, J. y Pons, A. (2000) *Cómo se escribe la microhistoria*; Valencia: Universitat de Valencia: Frónesis, Cátedra.
- Shaeffer, John (1990) *Sensus Communis Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*; Durham and London: Duke University Press,.
- Tagliacozzo, Giorgio y White, Hayden, (1969) *Giambattista Vico, An International Symposium*; Baltimore.
- Tristram, Robert (2001) “Explanation in the *New Science*. On Vico’s Contribution to Scientific Sociohistorical Thought”, en *History and Theory*; Wiley-Blackwell.
- Vico, Giambattista. (1944) *The Autobiography of Giambattista Vico*. Tr. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca, NY: Cornell UP.
- (1985) *Ciencia Nueva*; Vol. I, p. 149. tr. J.M. Bermudo, Bs. As.: Ed. Orbis.
- Vittorini, Domenico (2003) *Giambattista Vico and reality. An Evaluation of De Nostri Temporis Studiorum Ratione* (1708), Pennsylvania: University of Pennsylvania.
- White, Hayden (1992) *El contenido de la forma*; Barcelona: Paidós.
- (2001) “Review Essays” en *History & Theory*, Wiley-Blackwell, Wesleyan University.