

TEORÍA DEL HUMANISMO

I

Pedro Aullón de Haro
(ED.)



EDITORIAL  *Verbum*

Serie
Teoría / Crítica

La colección *Mayor* de Editorial Verbum se presenta como un proyecto singular y de fondo para la cultura hispánica mediante obras que detentan, por la razón que fuere, un valor emblemático o universal.

Se trata, bien de obras relevantes a menudo difícilmente accesibles, en ocasiones como re-descubrimientos de un patrimonio intelectual que debe permanecer vivo y ejemplar, muy enriquecidas mediante estudios y documentación; bien de nuevas obras capaces de identificar un sentido de unidad o la visión de un todo en un momento del saber, de una materia o diversas, en fin, de una categorización importante del mundo del pensamiento o del arte.

El lugar de acción es la lengua española, pero regido siempre tanto por la liberalidad de espíritu como por una voluntad humanística y universalizadora.

Materialmente, *Verbum Mayor* ofrece obras de sobriedad elegante, a veces de gran extensión, pero de formato manejable, restituyendo con características modernas un estilo de edición netamente cultural y de vocación perenne casi olvidado en nuestra lengua.

TEORÍA DEL HUMANISMO

M^a. D. ABASCAL – N. ÁLVAREZ MÉNDEZ – A. AMAYA – I. ARBILLAGA – P. AULLÓN DE HARO – L. BAGUÉ QUÍLEZ – G. BAK – R. BÉHAR – R. BENZAQUEN DE ARAUJO – L. BERNABÉ PONS – V. BORSÒ – C. BRU RONDA – L. BUSQUETS – J. J. CAEROLS PÉREZ – C. CALVO RUÍZ DE LOIZAGA – C. CAMPA MARCÉ – J. CANAVAGGIO – F. CANES GARRIDO – H. DE CARLOS – V. CARRERES – E. CASSIRER – D. CASTRO DE CASTRO – M. CATALÁN – V. CERVERA SALINAS – S. CHIAPELLO – CHO DONG-IL – A. CIORANESCU – I. CORACHÁN SWIDZINSKA – M^a. I. CORBÍ – J. A. CORDÓN – F. M. CORNFORD – T. DELGADO – I. DÍAZ – W. DILTNEY – C. D'OLHABERRIAGUE – A. DOMÍNGUEZ LEIVA – A. DOMÍNGUEZ REY – I. DONOSO JIMÉNEZ – A. ESCRIBANO – L. ESPINOSA RUBIO – J. M^a. ESTEVE FAUBEL – A. J. FALERO – C. FLÓREZ MIGUEL – J. FRESNILLO – E. GALLEGO MOYA – J. GARCÍA GIBERT – M. GARCÍA MORENTE – E. GARIN – D. GONZÁLEZ RAGA – C. GONZÁLEZ ROYO – D. GRACIA – C. GRÜMPER – K. GYEKYE – J. HALFWASSEN – J. HERNÁNDEZ ARIZA – M. HERNÁNDEZ MARCOS – P. HERNÁNDEZ VERDÚ – B. HERNÁNDEZ. – F. HERRERA DE LA TORRE – W. VON HUMBOLDT – C. ILIESCU GHEORGHIU – R. JACQUES – E. JARDIM – M^a. V. JATIVA MIRALLES – J. L. JIMÉNEZ RUIZ – C. G. JUNG – V. KOVACHOVA – J. KRISHNAMURTI – R. KRITSCH – P. LARRAÑAGA – E. LLOBET LLEÓ – I. LLOPIS – M^a. P. LÓPEZ MARTÍNEZ – J. LÓPEZ MEDINA – M^a. Á. LLORCA TONDA – E. LUPINI – L. LUQUE – C. MACÍAS – R. MALPARTIDA TIRADO – M. Á. MANZANO RODRÍGUEZ – G. MARAÑÓN – M^a. R. MARTÍ MARCO – J. LUIS MARTÍNEZ – L. MASSIGNON – R. MELLACE – M^a. L. MÉNDEZ LLORET – M. MENÉNDEZ PELAYO – R. MIGUEL ALFONSO – C. MÍNGUEZ – J. M. MORA FANDOS – F. MORATÓ – J. MORENO SANZ – MUNGUANG – A. DE MURCIA CONESA – E. NÁJERA – S. NAVARRO PASTOR – M. OLLÉ – M^a. T. DEL OLMO IBÁÑEZ – D. H. PAGEAUX – R. PANIKKAR – B. PEÑA ACUÑA – F. PÉREZ HERRANZ – C. PÉREZ SÁNCHEZ – R. PINILLA BURGOS – M^a. L. PIÑEIRO MACEIRAS – J. PIRES FERREIRA – M. PLANELLES IVÁÑEZ – A. PONCELA GONZÁLEZ – J. PORTÚS – M^a. J. POSTIGO ALDEAMIL – J. PULLA – A. RALLO GRUSS – L. RAMÍREZ SÁINZ – A. RELINQUE ELETA – A. REYES – A. RIVERA GARCÍA – M^a. I. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ – M^a. J. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE LEÓN – B. ROSA DE GEA – F. RUÍZ QUEMOUN – A. SÁNCHEZ CUERVO – E. SÁNCHEZ SALOR – D. SÁNCHEZ-MESA – J. A. SANDUVETE – M^a. J. SANTOS – J. A. SANZ MORENO – S. SCANDELLARI – M. SERNA ARNAIZ – F. SERRA – E. SEVERINO – A. SIRVENT RAMOS – I. SOLER – J. SUÁREZ SERRANO – E. SULLÀ – A. TAGLE – N. TIMOSHENKO KUZTNESOVA – M. DE UNAMUNO – M^a. V. UTRERA TORREMOCHA – F. J. VARELA POSE – R. VARESE – C. VARONA NARVIÓN – F. VERATELLI – J. L. VILLACAÑAS BERLANGA – L. VOICU-BREY – G. VOIGT – K. WILBER – YI HYEKYUNG-MERCEDES – YOSHIMI ORII – P. ZAMBRANO CARBALLO – M. ZAMBRANO – X. ZUBIRI – S. ZWEIG

PEDRO AULLÓN DE HARO

(Ed.)

Teoría del Humanismo

VOLUMEN I

M^a DOLORES ABASCAL – PEDRO AULLÓN DE HARO – FRANCISCO CANES GARRIDO –
ALICIA RELINQUE ELETA – WILHELM DILTHEY – JAVIER FRESNILLO – DIEGO GRACIA –
CLAUDIA GRÜMPER – PEDRO HERNÁNDEZ VERDÚ – WILHELM VON HUMBOLDT –
JUAN LUIS JIMÉNEZ RUIZ – ELEONORA LUPINI – M^a ROSARIO MARTÍ –
CONCHA D'OLHABERRIAGUE – JULIO LUIS MARTÍNEZ –
ANTONIO DE MURCIA CONESA – M^a TERESA DEL OLMO IBÁÑEZ –
RAIMON PANIKKAR – CRISTINA PÉREZ SÁNCHEZ – M^a LUISA PIÑEIRO MACEIRAS –
M^a JOSÉ SANTOS DELTELL – ARMANDO TAGLE – MIGUEL DE UNAMUNO –
CARLOS VARONA NARVIÓN – XAVIER ZUBIRI



EDITORIAL  *Verbum*

IN MEMORIAM
JUAN ANDRÉS (Planes, Alicante, 1740 - Roma, 1817)

AGRADECIMIENTOS

Editorial Trotta (textos de C. G. Jung, Louis Massignon);
Editorial Bellaterra (Kwame Gyekye); Herederos de García Morente;
Fundación Xavier Zubiri; Fundación Krishnamurti;
Fundación María Zambrano; Editorial Kairós (Ken Wilber);
Emanuele Severino; Herederos de Alfonso Reyes;
Raimon Panikkar y Editorial Siruela; Herederos de Eugenio Garin
GITE-09034-UA: Nuevas tecnologías en el Humanismo

© P. Aullón de Haro y los Autores, 2010
© Editorial Verbum, S. L., 2010
Eguilaz, 6, 2º Dcha. 28010 Madrid
Apartado Postal 10.084. 28080 Madrid
Teléf.: 91 446 88 41 – Telefax: 91 594 45 59
e-mail: verbum@telefonica.net
www.verbumeditorial.com
I.S.B.N. (O.C.): 978-84-7962-488-0
I.S.B.N. (T. I): 978-84-7962-489-7
I.S.B.N. (DVD): 978-84-7962-690-7
Depósito Legal: SE-7983-2010
Diseño de cubierta: Pérez Fabo
Fotocomposición: Origen Gráfico, S.L.
Printed in Spain / Impreso en España por
PUBLIDISA

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ÍNDICE

TOMO I

PREFACIO	17
PEDRO AULLÓN DE HARO	25
La ideación del humanismo y la problematización humanística de nuestro tiempo	
CLAUDIA GRÜMPPEL y MARÍA LUISA PIÑEIRO MACEIRAS	103
La terminología de “Humanismo”	
M ^a TERESA DEL OLMO IBÁÑEZ	117
Término y concepto de “Humanismo” en las fuentes enciclopédicas modernas	
JUAN LUIS JIMÉNEZ RUIZ	163
Epistemología de la historia de la cultura y humanismo	
RAIMON PANIKKAR	199
La mutación de la conciencia en el siglo de Buddha (Ed. de P. Aullón de Haro)	
ARMANDO TAGLE	217
El humanismo de los profetas y el ideal humanista de Homero (Ed. de Javier Fresnillo)	
CARLOS VARONA NARVIÓN	233
Más allá de la paradoja del humanismo hindú	
ALICIA RELINQUE ELETA	251
Sobre el humanismo en China, o de cómo la poesía orientó al cielo	
MARÍA JOSÉ SANTOS DELTELL	269
Idea histórica y concepto humanístico de Europa	
WILHELM DILTHEY	277
El origen de la hermenéutica (Ed. de Antonio de Murcia Conesa)	
FRANCISCO CANES GARRIDO	293
El humanismo y la educación clasicista. Una introducción pedagógica	
ELEONORA LUPINI	349
Una bibliografía del humanismo histórico italiano: 1990-2007. Ensayo de investigación catalográfica mediante soporte digital	
PEDRO HERNÁNDEZ VERDÚ	385
La <i>paideia</i> de Jaeger y la indología de Von Glasenapp	

WILHELM VON HUMBOLDT	411
Teoría sobre la formación del hombre (Ed. de María Rosario Martí Marco)	
MIGUEL DE UNAMUNO	417
Soledad (Ed. de Concha D'Olhaberriague)	
XAVIER ZUBIRI	433
El hombre y su cuerpo (Ed. de Diego Gracia)	
MARÍA DOLORES ABASCAL	445
La teoría humanística del lenguaje	
JULIO LUIS MARTÍNEZ	483
Humanismo y teología cristiana	
CRISTINA PÉREZ SÁNCHEZ	559
Orígenes y evolución del Estado moderno: hacia una nueva concepción del sujeto político	

TOMO II

DOMINGO SÁNCHEZ-MESA MARTÍNEZ	9
El humanismo en la cibercultura	
FRANCISCO JAVIER VARELA POSE	55
La informática humanística y la transmisión del texto digital	
CRISTÓBAL MACÍAS	81
Humanidades y Bibliotecas digitales	
JOSÉ ANTONIO CORDÓN	113
El humanismo, la edición y la función editorial en la época contemporánea	
ENRIC SULLÁ	139
Canon literario y humanismo	
ASUNCIÓN RALLO GRUSS y RAFAEL MALPARTIDA TIRADO	167
La epístola como género literario humanístico	
RAFAEL MALPARTIDA TIRADO	189
El diálogo como género literario para el humanismo renacentista español	
MARÍA JOSEFA POSTIGO ALDEAMIL	217
Paremiología y humanismo	
CARLOS CAMPA MARCÉ	247
De humanismo y semblanza. (A propósito de Alfonso Reyes y otros humanistas hispanoamericanos)	
ALEJANDRO CIORANESCU	271
El proceso de la utopía. El porvenir del pasado (Ed. de Lilica Voicu-Brey)	

PEDRO AULLÓN DE HARO.....	297
El ensayo, género humanístico moderno, y los géneros memoria- lísticos	
ROGIER JACQUES.....	327
El juego y el humanismo	
JORGE PULLA.....	353
Fotografía y humanismo	
BEATRIZ PEÑA ACUÑA.....	381
Sobre cine y humanismo	
DANIEL-HENRI PÉAGEAUX.....	397
Humanismo y Literatura Comparada	
MARÍA VICTORIA UTRERA TORREMOCHA.....	423
Medicina y humanismo	
MARÍA ISABEL RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ.....	465
El humanismo en la Psicología desde los orígenes hasta la actua- lidad	
LOUIS MASSIGNON.....	505
La visitación del extranjero. Respuesta a un cuestionario sobre Dios (Ed. de Jesús Moreno Sanz)	
MARÍA ZAMBRANO.....	509
Identidad de vida y pensamiento (Ed. de Jesús Moreno Sanz)	
FRANCISCO HERRERA DE LA TORRE.....	527
Contemplación en Europa	
JIDDU KRISHNAMURTI.....	557
Meditación (Ed. de Francisco Herrera de la Torre)	
CARL GUSTAV JUNG.....	565
El autoconocimiento (Ed. de Luis Bagué Quílez)	
KWAME GYEKYE.....	579
El problema del mal. Una perspectiva akan (Ed. de Dulcinea Tomás Cámara)	

TOMO III

ANTONIO DE MURCIA CONESA.....	9
Humanismo y antihumanismo en la Europa de entreguerras	
LAURA RAMÍREZ SAINZ.....	67
Pensamiento alemán sobre el humanismo en la primera mitad del siglo XX	
CONCHA D'OLHABERRIAGUE.....	113
Humanismo filosófico contemporáneo: Heidegger y Sartre	

CONCHA D'OLHABERRIAGUE	155
Humanismo filosófico contemporáneo: Unamuno y Ortega	
ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO	207
Pensar contra la guerra desde el humanismo español del exilio republicano de 1939	
MONTserrat PLANELLES IVÁÑEZ	231
Ciencia y humanismo en Francia a mediados del siglo XX	
JOSÉ ANTONIO SANDUVETE CHAVES	261
Sobre humanismo cristiano y humanismo ateo: Teilhard de Chardin y Henri de Lubac	
JOSÉ MANUEL MORA FANDOS	297
El Personalismo, un pensamiento humanístico	
ASUNCIÓN ESCRIBANO	317
La reivindicación del humanismo en la literatura europea del Holocausto	
LILICA VOICU-BREY	339
Alejandro Cioranescu y el Humanismo Atlántico	
MANUEL GARCÍA MORENTE	373
El cultivo de las Humanidades (Ed. de Carmen Calvo Ruiz de Loizaga)	
FERNANDO MIGUEL PÉREZ HERRANZ	389
La controversia Ciencias/Humanidades (El Humanismo, un canon para las Ciencias)	
EDUARDO JARDIM	429
Hannah Arendt: Filosofía y política	
ELENA NÁJERA	443
Sloterdijk y la crítica nietzscheana del humanismo	
JOSÉ ANTONIO SANZ MORENO	469
Humanismo y globalización, ciudadanía y democracia	
FRANCISCO SERRA	523
Constitucionalismo europeo y derechos humanos	
IRENE CORACHÁN SWIDZINSKÁ	543
Václav Havel, ejemplo de intelectual-político humanista del siglo XX	
KEN WILBER	557
El enfoque integral (Ed. de David González Raga)	
LUCIANO ESPINOSA RUBIO	583
El desafío del <i>posthumanismo</i> (en relación con las nuevas tecnologías)	
MAXIMILIANO HERNÁNDEZ MARCOS	617
Del "ser autopoiético" al <i>homo compensator</i> . Indagación antropológica sobre el humanismo	
EMANUELE SEVERINO	649
El hombre y la técnica (Ed. de Francesc Morató)	

TOMO IV

ALFONSO REYES	9
El humanismo en la era presocrática (Ed. de Teresa Delgado)	
MARÍA PAZ LÓPEZ MARTÍNEZ	47
La papirología como instrumento del humanismo filológico: época clásica y ptolemaica	
FRANCIS MACDONALD CORNFORD	71
Sócrates (Ed. de Isabel Díaz)	
FERNANDE RUIZ QUEMOUN	85
Contemplación y vida contemplativa en Platón, según Festugière	
MARÍA ISABEL MÉNDEZ LLORET	99
Humanismo e historia en el estoicismo	
JOSÉ JOAQUÍN CAEROLS PÉREZ	113
Los <i>Studia humanitatis</i> de Cicerón, entre la tradición y la modernidad	
JENS HALFWASSEN	153
Belleza e imagen en el Neoplatonismo	
JAVIER GARCÍA GIBERT	169
Patrística y humanismo: San Jerónimo y San Agustín	
HELENA DE CARLOS	225
Humanismo y naturaleza en Isidoro de Sevilla	
LUIS BERNABÉ PONS	243
Humanismo en la civilización árabe-islámica medieval	
MIGUEL ÁNGEL MANZANO RODRÍGUEZ	273
Ibn Jaldūn o la interpretación histórica de la sociedad	
ERNST CASSIRER	293
Nicolás de Cusa (Ed. de María Rosario Martí Marco)	
STEFANIA CHIAPELLO	311
Sobre los límites del humanismo histórico y Dante, según Toffanin	
ANTONIO DOMÍNGUEZ REY	331
Jorge Manrique: razón poética y humanista del lenguaje	
JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA	355
El debate fundacional de la cultura castellana: la cuestión traductológica	
MARÍA ÁNGELES LLORCA TONDA	387
El surgimiento del pensamiento laico en Europa, según Georges de Lagarde	
ROLAND BÉHAR	409
Petrarca y la restauración de la <i>humanitas</i> antigua: el fragmento y el sueño de la integridad perdida	

EUGENIO GARIN.....	477
Retrato de Marsilio Ficino (Ed. de Luis Luque)	
LUIS LUQUE TORO.....	495
Consideraciones sobre las metáforas de la luz en Marsilio Ficino	
BELÉN HERNÁNDEZ	507
La defensa del humano filosofar en Giovanni Pico della Mirandola	
CLAUDIA GRÜMPEL.....	545
Alemania e Italia y el humanismo histórico bajo el prisma de Georg Voigt	
GEORG VOIGT.....	565
Acerca de la moralidad de algunos humanistas italianos (Ed. de Claudia Grümpel)	
CIRILO FLÓREZ MIGUEL	571
El humanismo cívico	
ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ.....	611
La teoría jurídico-política de Francisco de Vitoria. Una expresión del humanismo cristiano y la Escuela de Salamanca	

TOMO V

DAVID CASTRO DE CASTRO y ELENA GALLEGO MOYA.....	9
Texto y contexto en la traducción humanista: la versión del <i>Lisis</i> de Platón por Pier Candido Decembrio	
CARMEN GONZÁLEZ ROYO.....	35
Sobre la transmisión del humanismo histórico italiano en España (1435-2007). Una aproximación experimental a la documentación en catálogos bibliográficos y fuentes digitales en la red	
EUSTAQUIO SÁNCHEZ SALOR	87
Gramática en el Renacimiento	
CARLOS MÍNGUEZ	131
Humanismo y ciencia en el Renacimiento	
CONCEPCIÓN BRU RONDA.....	187
La cartografía y el humanismo histórico	
MARÍA VICTORIA JÁTIVA MIRALLES	229
Claves del humanismo en la <i>Ratio Studiorum</i> y las bibliotecas de los jesuitas	
ANTONIO RIVERA GARCÍA.....	247
La filosofía de la concordia: el humanismo ante la Reforma y la guerra civil religiosa	

BELÉN ROSA DE GEA	291
Acerca de los itinerarios humanísticos del tacitismo político	
MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO	307
Sobre la crítica artística en la Antigüedad y el Renacimiento (Ed. de Javier García Gibert)	
FEDERICA VERATELLI	323
Italia y Flandes en el <i>Quattrocento</i> europeo. Un paradigma de la diversidad cultural y artística	
RANIERI VARESE	337
El retrato de un humanista	
JAVIER PORTÚS	357
Humanismo y retratos de escritores en la España del Siglo de Oro	
ASUNCIÓN RALLO GRUSS	387
El erasmismo español y su significado humanista	
MIGUEL CATALÁN	437
Verdad y mentira en Erasmo de Rotterdam	
GREGORIO MARAÑÓN	467
Luis Vives. Su patria y su universo (Ed. de M ^a Teresa del Olmo)	
VICENTE CARRERES	493
Armonía y mimesis: la estética musical del humanismo clásico	
ENRIQUE LLOBET LLEÓ	571
El humanismo musical en los tiempos modernos	
RAFFAELE MELLACE	655
Humanismo y teatro musical: Metastasio y la educación del príncipe	
JOSÉ MARÍA ESTEVE FAUBEL	669
El humanismo musical español	

TOMO VI

JEAN CANAVAGGIO	9
El humanismo de Cervantes	
LORETO BUSQUETS	37
El pensamiento renacentista en el Faetón de Alamanni y de Aldana	
ISABEL SOLER	69
Viaje y humanismo en Portugal	
JERUSA PIRES FERREIRA	117
Samuel Usque, la Consolación y el humanismo	
STEFAN ZWEIG	127
Montaigne (Ed. de Santiago Navarro Pastor)	
ÁNGELES SIRVENT RAMOS	137
Mujer y humanismo en Francia. La obra de Marie de Gournay	

MANEL OLLÉ.....	155
China y Egipto en el pensamiento europeo de la Edad Moderna	
ANTONIO DOMÍNGUEZ LEIVA.....	173
Escepticismo, fideísmo y crisis del humanismo clásico	
MUNGUANG.....	191
El humanismo coreano: la tradición de “Habla con tus propias palabras”	
YI HYEKYUNG-MERCEDES.....	209
Introducción a la vida y al pensamiento de Wonhyo, maestro del humanismo de Corea	
CHO DONG-IL.....	239
Los pensadores de Asia del Este que dijeron “El saber disfrutar de la vida es la virtud”	
ALFONSO J. FALERO.....	245
Humanismo en Japón	
YOSHIMI ORII.....	269
El humanismo cristiano como objetivación del pensamiento naturalista Tokugawa	
ISAAC DONOSO JIMÉNEZ.....	283
El humanismo en Filipinas	
MARÍA JOSÉ RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE LEÓN.....	329
Humanismo, Ilustración y los estudios literarios	
IDOIA ARBILLAGA e ISABEL LLOPIS.....	371
El humanismo cristiano de Juan Andrés y el viaje a Italia como fenómeno humanístico	
SIMONETTA SCANDELLARI.....	405
La persistencia de la filosofía del “humanismo cívico” en el siglo XVIII italiano	
RAQUEL KRITSCH.....	437
Kant, Burke y los derechos del hombre	
FRANCESC MORATÓ.....	469
Giovanni Gentile o el humanismo del devenir	
RICARDO MIGUEL ALFONSO.....	537
Desarrollo y proyecciones del humanismo en lengua inglesa	
JULIÁN LÓPEZ MEDINA.....	569
El humanismo de George Santayana	
PABLO ZAMBRANO CARBALLO.....	589
T. S. Eliot y el debate humanista	

TOMO VII

MARÍA ROSARIO MARTÍ MARCO	9
El humanismo alemán	
MARÍA ROSARIO MARTÍ MARCO	69
El neohumanismo alemán	
JAVIER HERNÁNDEZ ARIZA	113
El concepto de “humanidad” en Friedrich Schiller	
RICARDO PINILLA BURGOS	151
Krausismo y humanismo: la idea de humanidad en la filosofía de Krause	
NATALIA TIMOSHENKO KUZNETSOVA	175
Una perspectiva sobre el humanismo ruso	
GRZEGORZ BAK	219
El humanismo en Polonia	
VALERIA KOVACHOVA.....	255
El humanismo checo y eslovaco	
CATALINA ILIESCU GHEORGHU	297
Características del humanismo rumano y su función en la propagación de las ideas humanísticas en el sudeste europeo	
MERCEDES SERNA ARNAIZ.....	333
La tradición humanística en el Inca Garcilaso de la Vega	
VITTORIA BORSÒ	357
El humanismo escrito de otra manera: reflexiones desde América Latina	
RICARDO BENZAQUEN DE ARAÚJO	383
Humanismo europeo y elaboración de la subjetividad en <i>Mi formación</i> , de Joaquim Nabuco	
VICENTE CERVERA SALINAS.....	403
Alfonso Reyes “rumbo a” Goethe: luces y sombras del hombre universal	
AMALIA AMAYA y PABLO LARRAÑAGA.....	435
Humanismo e indigenismo en México	
JOSEFINA SUÁREZ SERRANO	491
Humanismo en las islas: Cuba y Puerto Rico	
NATALIA ÁLVAREZ MÉNDEZ	537
Humanismo africano	
ÍNDICE ONOMÁSTICO	589

EPISTEMOLOGÍA DE LA HISTORIA DE LA CULTURA Y HUMANISMO

JUAN LUIS JIMÉNEZ RUIZ

I

En este trabajo pretendemos precisar las bases teóricas y metodológicas que justifican, y hasta cierto punto exigen, el acercamiento multidisciplinar y globalizante al fenómeno del humanismo, elaborando una reconstrucción de las principales reflexiones que sientan las bases de la teoría cultural del humanismo europeo y universal¹. La razón principal es que en los tiempos recientes el término se ha usado mucho, de manera ambigua² y sin una precisión tanto teórica como histórica. Ello justifica que, aunque últimamente las cuestiones relativas a la reflexión epistemológica sobre la periodización histórica no hayan tenido un amplio desarrollo, debamos, en esta ocasión, otorgarle el valor incuestionable que posee, máxime cuando se trata de establecer la importancia del humanismo como noción universal que se ha repetido a lo largo de la historia³ y que, sobre todo, ha servido de base ontológica⁴ generadora de múltiples facetas del *Saber*, entendido éste

¹ Rescatando la idea inicial de Europa para oponerla a la de los que sólo piensan en ella como un gran mercado, recuperando sus valores esenciales ante los intentos de atarlo todo al servicio de los intereses capitalistas, tal y como propone J. Miras Albarrán, "Una idea de humanismo, democracia y libertad", *El Viejo Topo*, 219 (2006), pp. 58-67.

² Cf. E. R. Ramírez, "Repensando el humanismo", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 33, n° 80 (1995), pp. 21-24.

³ De hecho, indiscutiblemente, el humanismo sigue siendo un asunto del pensamiento contemporáneo, que defiende el ser humano en la época de la racionalidad científica. Sobre el Humanismo, la Filosofía y la aportación heideggeriana puede verse L. Flamarique, "El humanismo y el final de la Filosofía", *Anuario Filosófico*, 33, 3 (2000), pp. 773-795.

⁴ Entendemos por *base ontológica* una noción de pureza pseudoideal susceptible de manifestarse a través de la sucesión. En este sentido, coincidimos en parte con la noción que Eugenio d'Ors, *La Ciencia de la Cultura*, Rialp, Madrid, 1964, p. 39, toma de los Alejandrinos y desarrolla en su trabajo. Nos referimos a la noción de *eón* en cuanto constante histórica o idea con biografía que, al no ser una categoría, puede sufrir contingencias y vicisitudes a lo largo de la historia. Lo que no puede es dejar de existir.

como una categoría determinante de la introducción sobre la *realidad lingüística* de una serie de variantes de conciencia.

Esto es así porque cualquier manifestación cultural, además de hacer referencia a una práctica de actuación humana⁵, constituye un sistema significativo manifiesto de un sistema significativo más amplio (que constituye la condición de todo el sistema social) que permanece latente⁶. Ciertamente, en el desarrollo del ser humano debe tenerse en cuenta la evolución de las funciones biológicas pero además hay que prestar la atención adecuada a las que conforman su conducta de acuerdo con las costumbres, valores y, lo que es más relevante, concepciones ontológicas (lingüísticas) de la sociedad a la que pertenece⁷, puesto que el hombre, además de colección de impulsos en sentido freudiano, es un producto de la cultura⁸.

Por ello, debemos rechazar la identificación del humanismo con la actitud metafísica tradicional de indiferenciación ontológica⁹, puesto que el pensamiento humanista no comienza con el problema de los entes sino con la preeminencia de la palabra y, especialmente, de la palabra metafórica, generando un filosofar que es esencialmente lingüístico¹⁰.

Por ello, el objetivo de establecer los procesos sociales que subyacen en esta realidad lingüística en cuanto forma simbólica debe representar un punto importante de la reflexión epistemológica porque, además de constituir el contexto en el que se reproducen estas formas, son condiciones in-

⁵ No olvidemos que una de las principales características de las formas simbólicas (y no otra cosa que formas simbólicas son las realidades lingüísticas porque ocultan procesos significativos de diferente índole) es su naturaleza referencial; esto es, que en las distintas condiciones de uso, las expresiones aluden a objetos específicos del mundo, sean individuos o estados de cosas; cf. al respecto D. McLellan, *Ideology*, Open University Press, Basingstoke, 1995.

⁶ Cf. R. Williams, *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte*, Barcelona, Paidós, 1981, pp. 195 ss.

⁷ Cf. S. Gordon, *Historia y Filosofía de las Ciencias Sociales*, Barcelona, Ariel, 1995, p. 421.

⁸ Sobre la oposición entre los planteamientos freudianos y la aportación foucaultiana sobre el hombre como resultado de la cultura y la repercusión que esta tensión produce en una reformulación sociológica comprensiva de la conducta humana puede verse J. E. Menezes, "O humanismo como compreensão do homem a partir da natureza e da história: uma fertil tensão entre Foucault e Freud", *Margem*, 7 (1998), pp. 77-101.

⁹ Cf. para todo ello, E. Grassi, "La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger", *Cuadernos sobre Vico*, 2 (1992), pp. 21-34.

¹⁰ De ahí que en el acercamiento que realizamos en este trabajo a la historia de la cultura y al humanismo adoptemos la Lingüística como técnica de interpretación del fenómeno humano del lenguaje en cuanto forma simbólica que oculta diferentes visiones del mundo.

trínsecas de su propia constitución¹¹. Por ello, como precisa certeramente Ariño¹², además del planteamiento *ontológico*, que desarrolla la aportación de la antropología al estudio de la cultura, el *fenomenológico*, que establece la socialización en las creencias, valores y pautas de un grupo humano, y el estrictamente *normativo* de cualquier socialización, debe considerarse en su justa medida el planteamiento *histórico*, como un campo de acción o subsistema especializado que exige la reflexión epistemológica oportuna mediante formalización y especialización¹³.

Además, la importancia de los planteamientos históricos es tan grande que, para Mosterín¹⁴, la historia constituye una de las dos facetas imprescindibles de cualquier investigación. Junto con el componente *teórico*, que describe una *estructura*, la *historia* se convierte en la descripción de un *sistema*¹⁵.

Consecuentemente, estos presupuestos no sólo justifican sino que también exigen la reflexión sobre los patrones de la historia de la cultura, revisada, en el caso que nos ocupa, a partir de la revelación del humanismo como base ontológica universal que además de generar múltiples facetas del saber, ha posibilitado la aparición de las concepciones de *estructura y sujeto*¹⁶. Y esto es así porque, de hecho, como ya precisamos con anterioridad¹⁷ en todas las manifestaciones de la cultura se encuentra subyacente –e incluso la mayoría de las veces ignorado– un sistema epistémico de orden sobre el cual se elaboran las distintas clasificaciones e interpretaciones de la experiencia

¹¹ Recordemos que otra de las principales características de las formas simbólicas es su naturaleza contextual puesto que están insertas en contextos y procesos sociohistóricos dentro de lo cuales y por medio de los cuales son producidas, transmitidas y recibidas; cf. A. Ariño, *Sociología de la cultura*, Ariel, Barcelona, 1997, p. 89.

¹² Cf. A. Ariño, ob. cit., pp. 52-53.

¹³ E incluso podríamos decir más. Como precisa Ariño, ob. cit., p. 60, esta dimensión histórica no debe colocarse como en una suma al lado de las restantes puesto que retroactúa sobre ellas y las reconfigura en cuanto que explota potencialidades intrínsecas de la dimensión ontológica y las traduce en manifestaciones existenciales concretas.

¹⁴ Cf. J. Mosterín, *Conceptos y Teorías en la Ciencia*, Madrid, Alianza, 2003, p. 194.

¹⁵ En este sentido, seguimos las propuestas de Eugenio d'Ors puesto que, como reconoce P. Aullón de Haro, "La ideación barroca", en Id. (ed.), *Barroco*, Madrid, Verbum-Conde Duque, 2004, p. 35, la concepción orsiana de la Historia como ciencia se basa en una aproximación a lo absoluto en lo que se refiere a la materia histórica, en la elaboración de los presupuestos de una ciencia histórica *por sistemas*.

¹⁶ Cf. B. Lutz, "Estructura y Sujeto: perspectivas teóricas desde las Ciencias Sociales", *Cinta de Moebio. Revista electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales*, n° 29 (2007).

¹⁷ Cf. J. L. Jiménez Ruiz, *Epistemología del lenguaje*, Universidad de Alicante, 2000, p. 151.

humana en los diferentes ámbitos del saber, y que este orden, la mayoría de las veces, funciona como un *a priori* histórico.

Por ello, las investigaciones modernas han reemplazado la finalidad utópica de la certeza por el requisito del desarrollo y la mejora continua¹⁸ (tomando el lenguaje como la manifestación del modo como en el presente de la conciencia actúa el pasado¹⁹).

En términos epistémicos quiere decirse que la reflexión sobre una noción universal, evolutiva y que sirve de base ontológica organizadora como es la noción de humanismo, debe realizarse tanto en planteamientos *cinemáticos* como *dinámicos*²⁰. En el primer caso, porque la historia de la cultura se ha materializado mediante la evolución de una serie de bases ontológicas que han posibilitado el cambio epistémico, con una forma y tipología específicas; en el segundo caso, porque esta evolución se ha producido a raíz de unas causas o factores que han desencadenado los diversos tipos de cambios²¹.

El acercamiento histórico, por tanto, deberá ser doble; esto es, *opositivo*, a partir del análisis cinemático que establezca los procesos cíclicos que pongan en relación los distintos momentos del mismo²²; y *lineal* que, en este

¹⁸ Cf. A. F. Chalmers, *La ciencia y cómo se elabora*, Madrid, Siglo XXI, 1992, p. 46.

¹⁹ Cf. E. Lledó, *Filosofía y Lenguaje*, Ariel, Barcelona, 1970, p. 73 y ss.

²⁰ Cf. J. A. Díez y C. U. Moulines, *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 442.

²¹ Debemos recordar el marco general en el que se inscribe el presente trabajo y que no es otro que la *reconstrucción* del paradigma integrador de la serie más relevante de realizaciones de lo que cabe entender como humanismo, desde sus orígenes grecolatinos, románicos y europeos hasta la actualidad, más el aspecto de su proyección, y también propia creación, universal, especialmente asiática y americana, a fin de demostrar su preponderante carácter ontológico generador del sentido profundo e históricamente constante de una tradición que se desarrolla históricamente. Utilizamos el término *reconstrucción* en el sentido que lo precisó Habermas cuando lo diferenció de autorreflexión. Cuando el idealismo alemán utilizó reflexión para referirse a ambas cosas; a saber, a las condiciones de posibilidad de las competencias del sujeto y a los angostamientos inconscientemente producidos a que se somete un sujeto en un proceso de formación, estaba incurriendo en una confusión. Según Habermas, la autorreflexión es el paso de lo inconsciente a lo consciente, mientras que la reconstrucción tiene una pretensión de saber puro que lleva a la conciencia el sistema de reglas que funcionan implícitamente; cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, p. 333.

²² Nos referimos a los momentos de *crisis* –M^a L. González de Oleaga, “De lobos y de fauces: el conocimiento sociohistórico en el fin de siglo”, *Revista de Indias*, 56 (1996), pp. 475-501–, basados en la desorientación producida por el choque con la realidad; momentos de *esplendor*, caracterizados por sistemas que aportan un método, un orden y un rigor; y,

caso, a partir del estudio dinámico posibilite el establecimiento de las relaciones de cada uno de los distintos momentos de los ciclos establecidos, con el fin de comprender en su justa medida la reelaboración evolutiva.

II

Estaríamos, siguiendo las propuestas de Landowski²³, ante “un proyecto de relaciones sintagmáticas entre epistemes” que nos va a conducir a un cambio en el sentido de la observación histórica, puesto que no se trata tanto de un conocimiento inmediato, sino de lo que Collingwood²⁴ llamó un *conocimiento inferencial*, y nosotros, en trabajos anteriores²⁵, *saber glotológico* a partir del conocimiento lingüístico. Conocimiento que llevó a grandes pensadores como Ortega²⁶ a concebir la historia no como un conjunto de datos “que había que ver” sino como una *doxa* “que había que pensar”.

Y este “pensamiento” es posible mediante lo que hemos denominado *actitud metodológica de acceso a los datos históricos*²⁷ y que, en el caso que nos ocupa, consiste en el desarrollo de la jerarquía de códigos que constituye el humanismo entendido como base ontológica que permita el conocimiento de las diferentes reflexiones realizadas a lo largo de la historia de la cultura²⁸, obteniendo una imagen más constructiva y mejorada de la evolución humanística (puesto que ninguna época tiene un solo código que interpretar) realizando un estudio dinámico que, obviamente, presupone otro cinemático previo²⁹.

finalmente, un tercer período *transitorio* que posibilita el resurgir de una nueva crisis y, por tanto, el inicio de otro proceso cíclico similar; cf. J. L. Jiménez Ruiz, *Metodología de la investigación lingüística*, Universidad de Alicante, 2007, p. 70 y ss.

²³ Cf. E. Landowski, *La sociedad figurada. Ensayos de sociosemiótica*, México, FCE-Universidad Autónoma de Puebla, 1993, p. 61.

²⁴ Cf. R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, México, FCE, 1977, p. 289.

²⁵ Cf. J. L. Jiménez Ruiz, *Epistemología del lenguaje*, ob. cit., p. 152.

²⁶ Cf. J. Ortega y Gasset, *La historia como sistema*, Madrid, Sarpe, 1984.

²⁷ Cf. J. L. Jiménez Ruiz, *Epistemología del lenguaje*, ob. cit., p. 163.

²⁸ De hecho, se han establecido a lo largo de la historia distintos humanismos. Al respecto es interesante la visión grassiana de humanismo y su renovador concepto así como el papel desempeñado por Vico que puede verse en J. Barceló, “Ernesto Grassi y el concepto de humanismo”, *Cuadernos sobre Vico* 17-18 (2004-2005), pp. 345-370.

²⁹ Estaríamos, obviamente, ante una *interpretación creativa*, síntesis entre lo que podría ser una *historia arte* –propia del idealismo– o una *historia ciencia* (J. Gómez Ferri, “La ciencia

Hablamos de jerarquía de códigos porque ninguna época tiene un simple código cultural. Por ello, es imprescindible no sólo precisar la clave humanística sustentada por cada época³⁰ sino también discernir tanto sus elementos principales como las formas de transición que dan sentido y valor paradigmático a la evolución del conjunto y a partir de ahí establecer un concepto de Europa y de humanismo universal³¹. Todos estos códigos son sistemas³² de modelización del mundo cuyo sistema de modelización primario es el lenguaje. En este sentido, seleccionar acontecimientos y conferirles categoría de existencia cultural, programar comportamientos según ciertas reglas con exclusión de otras son cuestiones que, según Miceli³³, ponen de relieve la naturaleza estructural de los códigos³⁴, las reglas semióticas de los mecanismos de la cultura. Obviamente ello es posible porque estamos ante una concepción *semiótica de la cultura*³⁵. Frente a los usos *humanista y cienti-*

como relato. Hacia una postmetodología de la ciencia”, *Revista de Estudios históricos sobre la imagen*, 21 (1995), pp. 149-158) –propia, en este caso, del realismo–.

³⁰ De hecho, el tema del humanismo no es exclusivo de las sociedades contemporáneas. La preocupación por orientar al hombre hacia nuevos ámbitos de humanidad ha estado presente en las grandes culturas, recubierta de apariencia simbólica. Por ello, como reconoce D. Sabiote estudiando los planteamientos humanísticos de Fromm, es necesario hacer un nuevo esfuerzo interpretativo; cf. D. Sabiote, “Erich Fromm y su reinterpretación de humanismo”, *Mayurga*, 19 (1979-1980), pp. 207-222.

³¹ Por tanto, no debemos confundir la noción de *humanismo* con la de *humanitarismo*. Para el marxismo en general, el *humanismo* significa el estudio del hombre que supera distinciones de clase (aunque no excluya la lucha entre las masas), frente al *humanitarismo* como ideología filantrópica de igualdad y libertad en sentido liberal burgués; cf. A. Gehlen, “El humanismo y el humanitarismo”, *Revista Española de Opinión Pública*, 44 (1976), pp. 7-11.

³² Por sistema entendemos, siguiendo a J. Mosterin, ob. cit., p. 194, un conjunto bien delimitado de objetos junto con sus propiedades, posiciones e interrelaciones bien definidas.

³³ Cf. S. Miceli, *In nome del Segno*, Palermo, Sallerio, 1982, p. 468.

³⁴ Que, como dijimos más arriba, y siguiendo una vez más a Mosterin, deben ser abordados desde el enfoque teórico de la investigación, analizando los rasgos formales más o menos comunes a diferentes sistemas; cf. J. Mosterin, ob. cit., p. 195.

³⁵ Es el caso de Lotman y la escuela de Tartú principalmente, quienes sostienen que la cultura interviene como un sistema de signos (J. M. Lotman, *Semiótica de la cultura*, Cátedra, Madrid, 1979, p. 68). La cultura sería, pues, como la memoria no hereditaria, el código que subyace a todas las comunicaciones. Esta noción de cultura no excluye, sin embargo, una concepción axiológica de ella, puesto que para la colectividad aparece siempre como un cierto sistema de valores. La diferencia entre estas dos interpretaciones puede deberse, como reconocen J. M. Lotman y B. A. Uspenskij, “Il ruolo dei modelli duali nella dinamica della cultura rusa”, *Strumenti Critici*, 42-43 (1980), p. 372, a la diferencia que existe entre el punto de

fico-social defendidos por Griswold³⁶, los *cognitivo, normativo*, descriptivo y social establecidos por Jenks³⁷, o los *humanista, antropológico y sociológico* de Berger³⁸, la identificación de la cultura con la *trama de significados* que tejen los seres humanos (Geertz³⁹), posibilita el planteamiento de dos dimensiones: la *ontológica*—que presenta la cultura como un programa— y la *fenomenológica*—que, en este caso, lo hace como un sistema de significados—.

Ambas dimensiones, como reconoce Ariño⁴⁰, son objetivas pero mientras que la primera es ubicua y genérica, la segunda es pública y específica, incorporada en los símbolos mediante los cuales los miembros de la sociedad manifiestan sus visiones del mundo.

Se trata, por tanto, de descifrar los símbolos como vehículos de significado a partir de un paradigma hermenéutico desde el ámbito lingüístico que concibe la cultura de cada colectividad como el conjunto de textos que dicen algo sobre algo, que portan en sí mismos una interpretación y que se constituyen, por ello mismo, en auténticos programas de reflexión.

Estaremos, por tanto, ante una tarea crítica que debe ser inseparablemente filosófica (sincrónica) e historiográfica (diacrónica), destinada a cuestionar la supuesta necesidad antropológica de las diferentes formas de dominio y a poner de manifiesto los límites históricos del saber⁴¹.

Ila

Desde el punto de vista *sincrónico*, el proceso consiste en la reflexión sobre la relación entre los objetos culturales y el mundo social del que forman parte emisores y receptores⁴². Y partiendo de la premisa de que son las

vista externo de una observación realizada por un extraño y el punto de vista interno del portador de la cultura, el de la propia autoconciencia de la cultura.

³⁶ Cf. W. Griswold, *Cultures and Societies in a changing World*, Pine Forge Press, 1994.

³⁷ Cf. C. Jenks, *Culture*, Londres, Routledge, 1993.

³⁸ Cf. B. M. Berger, *An essay on culture. Symbolic structure and social structure*, University of California Press, 1995.

³⁹ Cf. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987.

⁴⁰ Cf. A. Ariño, ob. cit., p. 35.

⁴¹ Cf. A. Campillo, “El sueño antropológico y la historia de la subjetividad” en A. Prior (coord.), *Nuevos métodos en Ciencias Humanas*, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 72.

⁴² Estaríamos, obviamente, ante el modelo analítico del *diamante cultural* de Griswold que consta de cuatro puntos (creador, receptor, objeto cultural y mundo social) y seis vínculos o conexiones entre ellos. Una vez que hayamos estudiado estos puntos y estos vínculos

realidades lingüísticas en cuanto formas simbólicas las que ocultan procesos significativos de diferente índole (social, formal, política, económica, etc.), el acercamiento teórico debe ser, por ello mismo, lingüístico y, además, heteróclito, universal, multidisciplinar y globalizante. Ello se traduce en la propuesta de un ambicioso estudio realizado por un amplio conjunto de investigadores que pretendemos abordar el humanismo como base ontológica que ha regulado múltiples facetas del saber⁴³; entre otras, la filológica, filosófica, artística y hasta incluso la sociopolítica⁴⁴, y que se presentan en este trabajo siguiendo un régimen de concatenación lo más equilibrado posible entre entidades conceptuales y coordinadas histórico-geográficas y culturales⁴⁵.

IIb

Desde el punto de vista *diacrónico* nuestra propuesta se traduce en una profundización en lo que White⁴⁶ denominó “análisis de la estructura profunda de la imaginación histórica”. Y para ello creemos que, frente a la poética de la historia y la vía más allá de la ironía de Hegel, la defensa filosófica de la historia según el método metonímico marxista⁴⁷, el plantea-

podremos tener, según Griswold, una comprensión sociológica del objeto cultural; cf. W. Griswold, ob. cit., p. 16.

⁴³ En este sentido, coincidimos con E. Garin en que se debe realizar un acercamiento amplio y multidisciplinar, sin distinción entre humanistas y científicos; sobre la reflexión al respecto de este autor puede verse E. Garin, “Los humanistas y la ciencia” en *La revolución científica del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981, pp. 245-270.

⁴⁴ Obviamente, no es la primera vez que se aborda el tema desde distintos ámbitos disciplinarios (recuérdese el trabajo en el que G. Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico II: Del Humanismo a Kant*, Barcelona, Herder, 1988, estudian el humanismo desde áreas de conocimiento tan distintas como son el pensamiento clásico y la metodología actual de la ciencia). Sin embargo, sí es la primera que se trata desde una perspectiva multidisciplinar tan amplia.

⁴⁵ Sobre los principios generales del humanismo desde el prisma filosófico contemporáneo, a partir de las propuestas de la ontología de Nietzsche y Heidegger, la cosmobiología de Lyotard o la ontoantropología de Sloterdijk puede verse H. Rebello Cardoso, “Questões acerca do humanismo no pensamento contemporâneo: Nuanças do inhumano”, *Educação e Filosofia*, 17, 34 (2003), pp. 117-163.

⁴⁶ Cf. H. White, *Retórica e Storia*, Nápoles, Guida, 1978.

⁴⁷ Este método sostiene que la cultura (y en nuestro caso, el lenguaje) es una superestructura, una cobertura de la infraestructura. En este sentido, no puede haber historia de la cultura ni historia del lenguaje, sino historia de la evolución de los condicionamientos socioeconómicos, que son los que verdaderamente hacen la historia, cf. R. Jerez Mir, “La filoso-

miento poético de la historia según el modo metafórico nietzscheano o la defensa filosófica de la historia a partir de la ironía croceana, la visión epistemológica de la historia de la cultura como un *proceso estructural de diferentes ciclos en los que distintos programas de investigación realistas e idealistas se oponen a partir de una serie de bases ontológicas subyacentes* resulta la más acertada⁴⁸. Por ello, concebimos el humanismo como una de las principales bases ontológicas de carácter universal y generalizador, como la línea vertebral evolutiva y permanente que configura una tendencia europea que sustenta la unidad cultural, así como sus proyecciones y convergencias universalizadoras, y desde la que podrán abordarse los dos fenómenos diacrónicos más básicos de toda reflexión epistemológica, a saber, la problemática de la *identidad a través del cambio* y de la *continuidad a través de la ruptura*. Esto es así porque la idea humanística, con sus extensas derivaciones culturales, éticas y sociopolíticas, constituye el aspecto fundamental de la tradición europea y, por otra parte, el gran principio de validez permanente y compartida a la hora de poder explicar y justificar con eficiencia la tendencia cultural común de esa tradición. Es la evolución integradora de la conciencia humana que trasciende las diferencias culturales⁴⁹: desde su desarrollo entre los religiosos católicos del siglo XIV y su dimensión secular del hombre como individuo hasta el descubrimiento de la sociedad en sentido más pleno del siglo XX⁵⁰.

fía de Marx. Superación de la filosofía especulativa y realización de la filosofía crítica”, *Papeles de la FIM*, 5 (1996), pp. 45-76.

⁴⁸ Es obvio que a la hora de abordar el análisis de cualquier objeto de estudio el acercamiento puede ser, en palabras de Bunge, *metodológico*, basado en la manera de estudiar este objeto, en las “guías” para elaborar ciencia, que diría Estany (*Introducción a la Filosofía de la ciencia*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 27), y *ontológico*, centrado en esta ocasión en el análisis de la naturaleza del mismo, a partir de concepciones sociológicas y, en general, científicas y filosóficas; cf. M. Bunge, *Lingüística y Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1980, p. 20 ss. Es en este último sentido en el que pretendemos destacar la importancia del humanismo.

⁴⁹ De ahí la necesidad de un estudio global que dé cuenta de todas sus obras, literarias, científicas, religiosas, etc. tal y como propone C. Baranda, “Ciencia y Humanismo: la *Obra de Agricultura* de Gabriel Alonso de Herrera”, *Crítico*, 46 (1989), p. 96.

⁵⁰ Se refiere J. Majfud, “El Humanismo. La última gran utopía de Occidente”, *Konvergencias. Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo*, 14 (2007), a la concepción del individuo como lo opuesto a la individualidad, a la alienación del hombre. Si los místicos del siglo XV se centraban en su yo como forma de liberación, los movimientos de liberación del XX descubrieron que la actitud monacal no era moral por su egoísmo ya que la felicidad no puede existir en un mundo de dolor. Por ello, para Majfud, el humanismo actual considera al hombre

Para Díez y Moulines⁵¹, la primera de las problemáticas planteadas consiste en adjudicar a cada programa de investigación una identidad a pesar de las modificaciones a que están sometidos en el transcurso del tiempo histórico. Ello se produce gracias a una propiedad que poseen los programas de investigación. Se trata de la *genidentidad* o identidad diacrónica, que posibilita el acercamiento opositivo a lo largo de la historia a partir del estudio cinemático, consistente en dar cuenta de los cambios profundos, cambios que han producido una auténtica revolución, con el consiguiente desplazamiento y sustitución de teorías y modelos de los distintos programas de investigación⁵².

La idea de estos autores, que recoge la sostenida por Kühn⁵³ y Lakatos⁵⁴ entre otros, es que tanto las teorías del realismo como los modelos del idealismo, en sentido diacrónico, son una sucesión en sentido sincrónico que comparte un elemento común sobre el que se tienen concepciones diferentes. Este elemento conforma la base ontológica constitutiva de los distintos programas de investigación que constituyen los diferentes ciclos epistémicos.

La segunda de las problemáticas –la de la *continuidad a través de la ruptura*– consiste en el análisis diacrónico de la naturaleza y estructura de las teorías y modelos de los distintos programas de investigación en tanto que entidades temporales, a lo largo de los diferentes ciclos epistémicos, precisando las causas determinantes de los diversos tipos de cambios⁵⁵. Esta evolución permite el acercamiento *lineal* a partir ahora del análisis dinámico.

como individuo con conciencia que no puede evitar el compromiso social de cambiar la sociedad para que ésta haga nacer un individuo nuevo, moralmente superior.

⁵¹ Cf. J. A. Díez y C. U. Moulines, ob. cit, p. 441.

⁵² En este sentido, las revoluciones científicas son rupturas de largas tradiciones de actividad profesional por parte de comunidades científicas. Lo que posibilita que estas tradiciones puedan tener lugar es un entramado instrumental y conceptual, un paradigma que aglutina a toda la comunidad científica en cuestión. Y es precisamente en la sustitución total o parcial de un paradigma por otro en lo que consiste precisamente la revolución (J. San Martín Espulgues, *Filosofía de la ciencia*, Valencia, Episteme, 1983, p. 141).

⁵³ Cf. T. S. Kühn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1981.

⁵⁴ Cf. I. Lakatos, *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Madrid, Tecnos, 1974.

⁵⁵ Y aunque es cierto que la historia es la construcción de contenido del tiempo, de modo que sin historia no hay tiempo, por cuanto no hay sujeto, lo realmente importante es que sin reflexión teórica y modélica no hay hechos históricos que observar, ya que éstos son objetos reconstruidos *a posteriori* (K. Pomian, *L'ordre du temps*, París, Gallimard, 1984, p. 31) con la finalidad de representar el objeto de estudio e investigación.

Con estos acercamientos habremos abordado los dos tipos de cambio posible (el intrateórico y el interteórico) basándonos en una concepción *natural* del progreso, puesto que, incluso en el caso del cambio por suplantación, las teorías y modelos de los programas de investigación suplantadores explicarían las anomalías de las teorías y modelos de los programas suplantados.

III

Estamos, obviamente, ante la única concepción posible de la historia, a saber, la que considera el progreso como un proceso acumulativo de síntesis evolutiva a través de la oposición entre programas de investigación antitéticos⁵⁶. Se trata de una *concepción conflictivista* cuyos puntos principales son los siguientes:

1º) sólo desde la *totalidad* del proceso histórico tienen sentido las diversas partes del mismo⁵⁷—lo que nos lleva a un estudio que tenga en cuenta el conjunto y su evolución, ya que un análisis concreto y puntual exclusivamente nos impediría la consiguiente valoración histórica⁵⁸—:

en la historia exigimos una conexión necesaria, donde los fenómenos individuales adquieran una posición y una relación esenciales con respecto a un fin, a una objetividad y, con todo ello, una significación con respecto a lo general, respecto al todo, pues la significación es principalmente conexión con lo general (universal), referencia a un todo, a una Idea⁵⁹.

⁵⁶ Como puede comprenderse fácilmente, es un planteamiento dualista. Como señala certeramente P. Aullón de Haro, ob. cit., p. 30, éste arranca de la querrela entre antiguos y modernos ocurrida en Francia a finales del siglo XVII, posibilitando una renovación en la interpretación de la historia de la cultura, plasmada en la periodología dualista elaborada por prerrománticos y románticos (Rousseau, Schiller, Richter, Hegel, etc.).

⁵⁷ Estamos, obviamente, ante una reflexión que sigue *el modelo absolutista hegeliano*. Sobre los puntos fundamentales de la dialéctica de Hegel puede confrontarse G. W. Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Sarpe, 1983, pp. 39-51; C. Astrada, *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Columba, 1969; y G. Stiehler, *Hegel y los orígenes de la dialéctica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1967; entre otros.

⁵⁸ Y no debemos olvidar que todos los procesos sociales que subyacen a la realidad lingüística en cuanto forma simbólica son objeto de procesos de valoración, en el caso que nos ocupa, simbólica, puesto que proporcionan sentido existencial e identidad social; cf. A. Ariño, ob. cit., p. 87.

⁵⁹ Cf. G. W. Hegel, ob. cit., pp. 225-226.

2º) cada momento de la historia está *generado* por el anterior y es *regenerador* del siguiente⁶⁰; 3º) este proceso actúa por *oposiciones* en las cuales los distintos programas de investigación no son destruidos sino suplantados sólo en parte por los posteriores; y 4º) existe una correspondencia formal entre los marcos conceptuales de la teoría incorporada e incorporadora de los programas de investigación realista así como entre los marcos categoriales del modelo incorporado e incorporador de los programas de investigación idealista.

La finalidad de todo ello es encontrar y establecer el *sistema de valores* que organiza cada programa de investigación basado en uno de los tres *conocimientos inferenciales* manifestados por Peirce⁶¹. Frente a la *deducción*, que prueba que algo debe comportarse de una forma determinada y específica; y a la *inducción*, que manifiesta que algo se comporta fácticamente así; la *abducción*⁶² propone una forma de comportamiento. Se trata, consecuentemente, de una regla con respecto a la cual pueden introducirse nuevas hipótesis de funcionamiento que nos permitan oponer al movimiento centrífugo del análisis crítico, el movimiento centrípeto que conducirá a la intuición estructural central y unificadora de cada sistema de valores. Dicho de otra forma y siguiendo las propuestas de Thompson⁶³, un estudio de las formas simbólicas⁶⁴ en relación con “los contextos y procesos históricamente específicos y socialmente estructurados y por medio de los cuales estas formas simbólicas son producidas, transmitidas y recibidas”.

Estaríamos, en todo caso, ante una reacción epistémica contra el instinto de la Razón, que defiende la unicidad de la Verdad, postulando el criterio hegeliano⁶⁵ de la *evolución* de la Verdad⁶⁶.

⁶⁰ En el fondo, el planteamiento que sostenemos basado en las propuestas hegelianas parte de la pretensión de que los programas de investigación contienen los principios de los anteriores, a la vez que han de considerarse una consecuencia de los mismos. Aspiran en su totalización, a ser unidad también de “determinaciones diferentes”, a subsumirlas en una nueva síntesis dialéctica. Sobre la categoría y definición de la historia hegeliana puede verse J. A. Estrada, “Teodicea y sentido de la historia: la respuesta de Hegel”, *Pensamiento*, 52 (1996), pp. 361-382; G. W. Hegel, ob. cit., pp. 189-226.

⁶¹ Cf. C. S. Peirce, *Semiótica*, Turín, Einaudi, 1983.

⁶² Cf. A. Herrero, *Semiótica y creatividad. La lógica abductiva*, Madrid, Palas Atenea, 1988.

⁶³ Cf. J. B. Thompson, *Ideology and modern culture*, Londres, Polity, 1990, p. 136.

⁶⁴ Entendidas éstas como acciones, objetos y expresiones significantes de diversos tipos.

⁶⁵ Cf. G. W. Hegel, ob. cit., pp. 51 ss.

⁶⁶ La razón ya la estableció H. von Kleist en 1801 bajo la presión de la filosofía kantiana, cuando manifestó que no podemos determinar si lo que llamamos verdad es realmente

Por ello, frente a la *crítica analítica*, que pretende configurar la materia lingüística y después devolver al psicoanálisis lo que Lacan devolvió a Freud y tomarlo como método para descifrar significados⁶⁷, a la *psicocrítica y análisis semióticos*, que perpetúan el lugar de un sujeto en su ausencia remitiendo a una teoría no freudiana sobre lo imaginario, como la *simbólica* de Bachelard (variante de la *ontológica* de Heidegger), la *escritura cero* de R. Barthes (teorización del yo imaginario o social del autor), o la hipótesis de Derrida del *trazo arcaico* (regreso de la metafísica a la semiología); el sistema histórico de la cultura que proponemos⁶⁸, basado en las propuestas hegelianas, está montado sobre un esquema metafísico en el que cada momento de la historia resulta generado por el anterior y es regenerador del siguiente. Cada sistema es así un eslabón dentro de una cadena opositiva en la que éstos no son destruidos sino, como hemos dicho antes, superados por los siguientes.

Consecuentemente, desde un punto de vista metodológico, la historia de la cultura debe abandonar la *historia de lo visible* “que hay que ver”, es decir, la común a autores e intérpretes (principalmente la contemporánea), e incluso también la *historia del análisis* “que hay que pensar”, visible para el autor y describible desde un análisis formal (la historia de la descripción positivista), y realizar una historia basada en la *interpretación epistemológica* “que hay que vivir”⁶⁹, realizando un acercamiento ideal en el dominio de lo invisible (las bases ontológicas que organizan cada ciclo de la humanidad) tanto

verdad o sólo nos lo parece, puesto que el hombre es incapaz de distinguir entre ambas. De hecho, si observamos la historia de la cultura podemos comprobar cómo en un momento dado se afirma una verdad y cómo en otro momento posterior acaba negándose. La deducción resulta obvia: la verdad no existe antes de la interpretación sino en un proceso de descripción y explicación lingüística realizada en el discurso, gracias al lenguaje (F. Meix Izquierdo, *La dialéctica del significado lingüístico*, Universidad de Salamanca, 1982, p. 69 y ss.).

⁶⁷ Cf. J. Tizón, “¿Existen las ciencias interpretativas? Una reflexión acerca de los límites epistemológicos del conocimiento psicoanalítico”, *Anuario de Psicología*, 67 (1995), pp. 51-75.

⁶⁸ Como señala A. Ariño, ob. cit., p. 31, estaríamos ante un sistema cultural que posee las siguientes características: a) no está constituido por la organización de interacciones ni de acciones de un actor individual sino por la organización de los valores, normas y símbolos que guían las elecciones hechas por los actores; b) no es un sistema empírico (como el social o el de la personalidad) porque representa un tipo especial de abstracción de elementos a partir de estos sistemas; c) sus pautas de normas reguladoras no pueden formarse de elementos al azar o sin relación; y d) es un patrón de cultura cuyas diferentes partes están interrelacionadas para formar sistemas de valor.

⁶⁹ Efectivamente, pensamos que no existe un genio incondicionado ni tampoco una mirada estética como don natural, como una forma *a priori* al estilo kantiano.

para el autor individual como para el análisis del historiador formal, desviando la primacía que la concepción historiográfica *ad usum* concedía a los aspectos formales de la disciplina –la valoración histórica de rasgos específicos– hacia el ámbito del contenido –la manifestación del Espíritu en el sistema de los valores epistémicos–.

En este sentido, el significado de una forma simbólica sólo puede establecerse analíticamente

...teniendo en cuenta que es resultado de complejos procesos cognitivos de comunicación y complejos procesos sociales de producción, circulación y apropiación; que en dichos procesos intervienen agentes [...] con distintos tipos de competencia; que estos agentes ejecutan la práctica cultural en cuestión con diferentes grados de implicación [...]; que las prácticas culturales tienen lugar en condiciones sociales que determinan el horizonte de la interpretación⁷⁰.

Por ello, no es sólo la visión semántica de un orden que sitúa el significado en un momento de la historia, sino que es también la *aprehensión de la autoconsciencia de ese mismo orden a través de la evolución*⁷¹. Es una historia significativa en la que los textos, como memoria no hereditaria de una colectividad que toma forma a través de un determinado sistema lingüístico, deben entenderse desde el punto de vista axiológico como la plasmación de un *sistema de valores*, y la interpretación epistemológica como el sueño del pasado “como si se pudiera vivir”.

En resumidas cuentas, se trata de plasmar la interrogación sobre la historia de la cultura en un auténtico orden *sígnico*⁷² que, consecuentemente, hay que encontrar e interpretar, ocupándonos no sólo de las relaciones de

⁷⁰ Cf. A. Ariño, ob. cit., p. 81.

⁷¹ Por ello, la historia de la cultura es la dinámica de la autoconsciencia de la propia cultura, lo que quiere decir que en cuanto sistema de una memoria colectiva resulta ser la única estructura válida para la colectividad; cf. J. M. Lotman y B. A. Uspenskij, ob. cit., p. 373.

⁷² De hecho, se ha constatado empíricamente que en toda cultura se encierra –y a veces incluso se ignora– una modalidad de orden sobre la cual se elaboran las distintas clasificaciones e interpretaciones de la experiencia humana en los diferentes ámbitos del saber, y que este orden –puesto que ningún saber en su forma concreta es universalmente atemporal (M. Crespillo, *La mirada griega. Exégesis sobre la idea de extravío trágico*, Málaga, Ágora, 1994, p. 96)–, la mayoría de las veces, funciona como un *a priori* histórico. Sin embargo, no es un hecho tan reconocido ni, obviamente, tan manifestado, el carácter semiológico de este orden, inherente a cada episteme (F. Wahl, *¿Qué es el estructuralismo? Filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1975, p. 11). Ello no quiere decir que el carácter inmutable de la función *sígnica* deba determinar igualmente un sistema semiótico cerrado y, por consiguiente, un orden

sentido (existencial) sino también de las relaciones de fuerza (dominación/subordinación) y de relaciones de estructura (la vinculación de las formas simbólicas con un campo específico y la estructura social)⁷³.

IV

La interpretación de este orden debe partir, por tanto, del descubrimiento de la intervención sujetual (existencial estructural), una intervención que ha sido regulada a través de la historia y estructurada a partir de una serie de oposiciones subyacentes. En el caso que nos ocupa, la que, partiendo de su origen grecolatino (ciclo antiguo del período clásico), posibilitará el proyecto humanístico evolutivo a través de la oposición iniciada en el medievalismo y culminada durante la modernidad entre el nivel *sustancialista* y *organicista* (tomista) que arranca en el medievalismo, presentando la imagen de la sociedad como un cuerpo orgánico⁷⁴, como un mundo habitado por firmas de Dios, por signos jerárquicos e impermeables, expresados a través de la alegoría⁷⁵ y el nivel *espiritualista* e *individual* (agustiniano) de la ideología renacentista, caracterizado por el rechazo de la sociedad como cuerpo orgánico y la búsqueda del Alma, de lo Absoluto a través de un hombre que ya no será reflejo de Dios⁷⁶ –y sobre el que, por tanto, se deberá reflexionar– (ciclo moderno del período romántico). Surge así⁷⁷ la concepción del *hombre esencial* y de sus derechos en las Facultades de Teología de Alcalá, Salamanca y México, y del *hombre nuevo* del Evangelio. De ahí la pre-

anacrónico e imperecedero. Es un hecho reconocido por todos que el saber oscila produciéndose distintas evoluciones y, lo que es más importante, transformaciones epistémicas, que no son otra cosa que reflejo del cambio de la relación del signo con aquello que significa.

⁷³ Cf. A. Ariño, ob. cit., p. 81.

⁷⁴ Cf. González Ochoa, “La naturaleza de lo imaginario medieval”, *Morphé. Ciencias del lenguaje*, 6 (1992), pp. 145-159; A. Guriévich, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990.

⁷⁵ Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1971, p. 35.

⁷⁶ Cf. J. C. Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica*, Madrid, Akal, 1974.

⁷⁷ Resultado, en cierto modo, de las relaciones entre Humanismo y Reforma, iniciadas en torno a 1380 que, aunque se desarrollaron de manera separada hasta el siglo XV, se fundieron posteriormente en estrecha unidad gracias sobre todo a las cátedras de Lenguas clásicas previas a los estudios de Artes y de Teología de la Universidad de Alcalá; cf. M. Andrés Martín, “Humanismo y Reforma española”, *Silva: Estudios de Humanismo y tradición clásica*, 1 (2002), pp. 35-56.

gunta kantiana sobre el hombre y el sujeto trascendental que posibilita el sentido del concepto de humanismo de la historia occidental. Finalmente, el tercer ciclo, el contemporáneo del período actual, es el que se mueve entre los polos del *conservadurismo* y el *progresismo*, que divide la concepción del hombre entre la visión fragmentaria y jerárquica del primer polo, cuyo propósito es prevalecer, imponiendo los valores y negando cualquier tipo de evolución; y la visión diversa y unitaria de la humanidad del segundo polo⁷⁸.

De esta manera, la *bidimensionalidad* del científicismo histórico (representado por el eje de los polos *espacial* y *temporal* que atraviesa la historia *ad usum*) se transformará en el *tridimensionalismo* de la historia signica de la cultura (representado, en este caso, por el eje que considera, además de los polos espacial y temporal, los *modos* de comportamiento de una comunidad). Por ello, como reconoce R. García⁷⁹, se hace necesaria la indagación acerca de la función que dentro del espacio histórico del humanismo (siglos XVIII y XIX) ha supuesto la emergencia histórica de determinadas ciencias (biología, sociología, psicología, lingüística, etc.), instituciones (familia, escuela, prisión, etc.) y significaciones lingüísticas.

Consecuentemente, es el principio del *predominio lingüístico*⁸⁰ como categoría estática que indica el proceso rector por el que todo hecho humano se recubre de un matiz lingüístico, el que nos permite la ampliación epistémica y la adopción metodológica de una concepción histórica de la cultura de carácter signológico que presenta como técnica de trabajo la *actitud metodológica de acceso a los datos*.

Ello exige que, frente a planteamientos *naturalistas*, que miran sólo hacia el pasado (recuérdese la Antropología Estructural de Levi Strauss⁸¹, o la metapsicología y psicociología neofreudianas⁸², por poner unos casos)

⁷⁸ Como señala. J. Majfud, ob. cit., ésta es la raíz del conflicto de la contemporaneidad. No hay dicotomía entre Oriente y Occidente sino la radicalización del humanismo (en su sentido histórico) y la reacción conservadora que ostenta el poder mundial.

⁷⁹ Cf. R. García del Pozo, "Subjetividad femenina y genealogía del humanismo", *Themata*, 31 (2003), pp. 77-88.

⁸⁰ Cf. M. Crespillo, "Predominio lingüístico e interdisciplinariedad", *Ciencias y Letras*, 3 (1981), pp. 25-31.

⁸¹ Nos referimos al hecho de que son las estructuras inconscientes las que, más allá del hombre y de la historia, dan razón de aquél; cf. R. Santerre, *Introducción al estructuralismo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1969, pp. 27 ss.

⁸² En este caso, en cuanto resimbolización, en cuanto actualización consciente a nivel individual y social de símbolos pasados; cf. R. Santerre, ob. cit, pp. 58 y ss.

o a planteamientos más *antropológicos*, con su proyección de futuro (el caso del neomarxismo⁸³ o del existencialismo⁸⁴), el *carácter semiológico de todo orden* autorice a una concepción interpretativa de la historia que, partiendo del *antropologismo culturalista-historicista* y de la *ontología heideggeriana*, se acerque al pasado para entender el futuro, descubriendo sus bases ontológicas y su evolución.

Esta interpretación creativa evita la distinción entre la *historia arte* y la *historia ciencia*⁸⁵ que mencionamos más arriba y posibilita la adopción crítica de la *actitud metodológica de acceso a los datos* señalada.

Y la comprensión de este proceso pasa por la sublimación de las apariencias hasta llegar a la esencia del sistema, lo que requiere un aparato noacional adecuado, fruto de la reconstrucción, en virtud del cual se trascienda el *corpus* visible y se aprehendan las estructuras profundas configuradoras del sentido de los diferentes sistemas⁸⁶, los niveles simbólicos (conscientes o inconscientes) de cada episteme a lo largo del devenir. Lo que significa la preocupación no sólo por el análisis descriptivo interpretativo de los significados simbólicos, sino la explicación causal que conecta los simbolismos con las estructuras sociales en las que están inmersos⁸⁷.

Por ello, el análisis no debe quedarse exclusivamente en la inmanencia de lo empírico, sino que debe llegar al sujeto colectivo, oculto en la inmanencia de los textos, analizando los significantes sin que figuren en ellos el sujeto, siguiendo la tradición hegeliana del sujeto opuesto al otro, que debe medirse con él y pasar por la enajenación⁸⁸.

Y aquí radica la importancia del lenguaje, sin el cual no podríamos comprender ni al ser humano ni tampoco la realidad social que le rodea⁸⁹.

⁸³ Por cuanto considera al hombre como un animal social constituido por las relaciones sociales que lo fundan; cf. M. Foucault, *Nietzsche, Freud y Marx*, Anagrama, Barcelona, 1981.

⁸⁴ Según esta propuesta, el hombre, arrojado al mundo proveniente de la nada, y sentenciado a la muerte, sólo puede tener una decisión existencial; cf. A. Ortíz Osés, *Antropología hermenéutica*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1973, p. 50.

⁸⁵ Cf. K. Pomian, ob. cit., pp. 21 ss.

⁸⁶ Integrando así Teoría e Historia, como hemos dicho más arriba; Cf. M. Foucault, *Nietzsche, Freud y Marx*, op. cit., p. 10.

⁸⁷ Cf. B. M. Berger, ob. cit., p. 113.

⁸⁸ Cf. G. W. Hegel, ob. cit., pp. 51-57.

⁸⁹ Ello justifica que la reflexión koselleckiana (R. Koselleck y H. G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Universidad Autónoma de Barcelona, 1997) sobre las tensiones entre la

La razón estriba en que, como reconoce Lozano⁹⁰, no puede hablarse con rigor de un solo discurso histórico al tener cada época criterios diferentes y enfrentados que determinan el propio quehacer historiográfico con un sesgo hermenéutico específico.

V

En este sentido, Koselleck⁹¹ sostiene que el fenómeno de la comprensión está vinculado al tiempo, entendido no sólo como situación temporal o espíritu de una época sino también como maduración de quien llega a ser consciente de su tiempo comprendiéndolo gracias a la facultad de lenguaje.

La comprensión histórica se produce, pues, gracias a lo que Koselleck⁹² denominó “lingüisticidad”, categoría que determina el hecho de que en el mundo de la existencia humana, toda actuación está orientada a la comprensión del mundo, que es aprehendido y constituido lingüísticamente en ese mismo acto. De ahí que la actitud interpretativa de acceso a los datos históricos vaya unida a la posibilidad de su expresión lingüística y, por tanto, sea histórica⁹³.

Por ello, toda interpretación debe serlo del lenguaje, ya que éste es el único medio para que se produzca el entendimiento y, para Gadamer, el entendimiento es siempre interpretativo⁹⁴ –incluido el explicativo o cientí-

“doctrina de la historia” y la “doctrina de la comprensión” así como su propuesta de negación a que la primera –la historia– sea absorbida por la segunda –la hermenéutica–, encuentre en la ontología universal del lenguaje gadameriana su respuesta teórica.

⁹⁰ Cf. J. Lozano, *El discurso histórico*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 11-12.

⁹¹ Una visión general sobre sus perspectivas, reflexiones, así como aportaciones a la metahistoria y filosofía de la historia puede verse en R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

⁹² Cf. R. Koselleck y H. G. Gadamer, ob. cit., pp. 86-94.

⁹³ Aunque haya que señalar que la reflexión de Koselleck sobre el estatus lingüístico de las categorías que ha empleado en la descripción de las condiciones trascendentales de las posibles historias (R. Koselleck y H. G. Gadamer, ob. cit., p. 88), concluye sosteniendo que la lingüisticidad no ha conseguido convertir a la Histórica en un subcaso de la Hermenéutica. Hay procesos históricos que no pueden ser comprendidos e interpretados lingüísticamente y que sólo en la Histórica, como disciplina que va más allá de lo lingüístico, pueden tener cabida.

⁹⁴ Ello es posible porque, como señala McCarthy, el intérprete no se acerca al objeto como un observador neutral capaz de un acceso directo a lo dado sino que lleva un horizonte de expectativas (creencia, conceptos y normas) que pertenecen a su propio mundo de la vida; cf. Th. McCarthy, *La teoría crítica de J. Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 208.

fico-naturalista⁹⁵. De ahí que el predominio lingüístico deba abarcar incluso la tarea del historiador que, en el fondo, no es otra que la de mantener viva la experiencia de la práctica del hombre en sociedad, explicando, asimilando y comprendiendo nuestro pasado⁹⁶, comprendiendo a partir de la investigación⁹⁷.

Esta comprensión –lingüística– postulada por Gadamer reintegra la interpretación en la historia, ya que posibilita no sólo la conexión entre la Historia y las restantes Ciencias Humanas y Sociales⁹⁸ sino también la ubicación tanto del intérprete como del interpretado bajo el sentido que impone la propia historia⁹⁹, al ser la que primero interpreta los sentidos ocultos¹⁰⁰.

Lo importante de todo ello está en saber cuáles son las causas de esta actitud no sólo metodológica sino también existencial. La respuesta podría estar en los propios fundamentos internos de la hermenéutica trascendental del lenguaje defendida por Gadamer¹⁰¹, que defiende la concepción del co-

⁹⁵ Los fundamentos de su hermenéutica así como la evolución de la teoría de la interpretación de raíz gadameriana pueden verse en J. Esteban Ortega, “La revitalización hermenéutico-lingüística de la memoria en H. G. Gadamer y E. Lledó”, *Pensamiento*, 52 (1996), pp. 403-428; M^a C. López Sáenz, “El paradigma del texto en la Filosofía Hermenéutica”, *Pensamiento*, 53 (1997), pp. 215-242; R. Ramos Requejo, “Para una teoría de la interpretación textual: de Gadamer a Habermas”, *Grial*, 33 (1995), pp. 61-93; C. Revilla Guzmán, “Los límites de la textualidad. Escritura y diálogo en la hermenéutica gadameriana”, *Anales del seminario de Metafísica*, 29 (1995), pp. 171-188; V. Vilana Taix, “La relación lenguaje-mundo en Verdad y Método”, *Studium*, 1 (1995), pp. 261-271; entre otros.

⁹⁶ Cf. F. J. Guillamón Álvarez, “Trabajo científico y visión integral: el papel del historiador en la sociedad actual”, en A. Prior (coord.), ob. cit., p. 109.

⁹⁷ Es el método postulado por Droysen para la investigación en las ciencias históricas, método que, basado en el entendimiento –*Verstehen*– se opone al de las ciencias naturales que se basa en la explicación –*Erklären*–; cf. J. G. Droysen, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la Historia*, Barcelona, Alfa, 1983, p. 35.

⁹⁸ Cf. J. González Wenceslao (ed.), *El objeto de la Historia y la Teoría de la Acción*, Universidad de la Coruña, 1996, p. 152.

⁹⁹ Así, frente a concepciones reduccionistas de la historia, la hermenéutica gadameriana respeta la dialéctica entre historia y hermenéutica, dando un carácter prioritario a la apropiación no sólo del interpretado sino también –lo que es más importante– del interpretante; cf. M^a C. López Sáenz, “El sentido de la Historia de la Filosofía para la Filosofía Hermenéutica”, *Contrastes*, 1 (1996), pp. 151-172.

¹⁰⁰ Cf. A. Ortiz Osés, ob. cit., p. 60.

¹⁰¹ Su planteamiento filosófico se reduce a la pregunta sobre lo que acontece en la práctica de la comprensión sin elaborar una teoría de esta práctica sino de la experiencia

nocimiento como el *reconocimiento* “en lo otro, en lo otro de los hombres, en lo otro del acontecer”¹⁰².

En *Verdad y Método*, publicado en 1960, Gadamer sostiene que el Lenguaje es el instrumento innato (Descartes) de la Razón que correlaciona mundo y hombre, como icono remitiendo a la experiencia del pasado, y como indicio a la del presente; no es ni una ideología (*Weltanschauung*) ni una concepción del mundo (*Weltbild*), sino el mundo intermedio mediador (*Zwischenwelt*) que permite el auténtico entendimiento (a la vez subjetivo y objetivo) de la realidad, realizado gracias a la fuerza del espíritu creador humano que se objetiva y autoencuentra de un modo individual y social a la vez, en el lenguaje. Por ello, frente a la concepción positivista del lenguaje como objeto mediador de la realidad inmediata, el lenguaje aparece como sujeto constitutivo de la realidad mediata a la espera de ser aprehendido como categoría histórica¹⁰³:

Es reconocimiento de nosotros mismos y, por tanto, se adentra constantemente en la corriente de problemas que se nos impone como hombres... Esto debería recordarnos la caracterización aristotélica del lenguaje. No porque todo sea lenguaje. El lenguaje no habla de sí, sino de lo que es o presumiblemente es. Pero, puesto que el lenguaje se orienta hacia lo abierto, hacia el todo... delinea el vasto horizonte del “ahí” de mundos humanos. Por eso escuchamos a quien narra historias¹⁰⁴.

Por eso y porque nosotros, con nuestras historias, construimos una comunidad basada en lo que tiene sentido para nosotros. Esta historia es, pues, sujeto de nuestra propia interpretación, lenguaje a contestar, diálogo por realizar¹⁰⁵.

Por ello, debe emplearse la verdadera productividad del lenguaje para entendernos, ya que, además de su concreción como un sistema de reglas, constituye la base social del pensamiento individual, formando parte tanto

humana del mundo y de la vida; cf. sobre su hermenéutica filosófica L. E. Santiago, *Tradicción, lenguaje y praxis en la hermenéutica de Gadamer*, Universidad de Málaga, 1987.

¹⁰² Cf. R. Koselleck y H. G. Gadamer, ob. cit., p. 105.

¹⁰³ Es la dimensión histórica de la comprensión del sentido que posibilita que el lenguaje se constituya y desarrolle por medio de la tradición de la que depende la anticipación o proyección del sentido de la interpretación; cf. A. Prior, “Hermenéutica y reconstrucción” en A. Prior (coord.), ob. cit., p. 84.

¹⁰⁴ Cf. R. Koselleck y H. G. Gadamer, ob. cit., p. 106.

¹⁰⁵ Sobre la concepción de la textualidad gadameriana y la importancia del diálogo en su hermenéutica es interesante C. Revilla Guzmán, ob. cit., pp. 171-188.

de la cultura –puesto que es un comportamiento humano aprendido sobre la base de la capacitación biológica del hombre– como de la estructura social –ya que permite la comunicación en el espacio y en el tiempo–.

En este sentido, debemos coincidir con Emilio Lledó¹⁰⁶, en el hecho de que el individuo es parte integradora de la historia puesto que el hombre hace la historia y la historia hace al hombre en un proceso de mutabilidad producido por el procedimiento de proyección de nuestra actividad y pensamientos en la naturaleza, la sociedad y la cultura.

Así evitamos el reduccionismo que ha llevado a disolver la cultura en lo social¹⁰⁷ y abordamos un planteamiento en el que la cultura es constitutiva de la sociedad (aunque no sea la única dimensión constituyente) y cuya relación se establece a través de los distintos ámbitos de la acción¹⁰⁸. La vida del hombre se compone, pues, de aspectos sociales y culturales, puesto que

...cultura y estructura social no son sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos. La una considera a la acción social con referencia a la significación que tiene para quienes son sus ejecutores; la otra, la considera con respecto a la contribución que hace al funcionamiento de algún sistema social¹⁰⁹.

La historia del hombre es, pues, la historia de sus realizaciones. Sin embargo, éstas no deben medirse en función de sus hechos sino de los *sentidos* de esos hechos. Es el carácter lingüístico semántico de la historia, que permite la unión entre el hombre y la naturaleza y, por consiguiente, la auténtica historia signológica –no de hechos sino de signos–.

A razón no es otra que el gran apasionamiento que ha despertado siempre en el hombre la aprehensión de su propia memoria histórica. Para ello, lo importante es, según Lledó¹¹⁰:

¹⁰⁶ Cf. E. Lledó, *Lenguaje e historia*, Barcelona, Ariel, 1975.

¹⁰⁷ Es el caso de la antropología británica y de la sociología norteamericana. En el caso del culturalismo, se concede a la conciencia una función determinante de los procesos sociales; en el del materialismo, por poner unos casos, considera la conciencia y sus productos derivados, reflejos determinados por las fuerzas económicas; Cf. A. Ariño, ob. cit., p. 70.

¹⁰⁸ Cf. A. Ariño, ob. cit., p. 76.

¹⁰⁹ Cf. C. Geertz, ob. cit., p. 133.

¹¹⁰ E. Lledó, “Literatura y crítica filosófica” en J. Domínguez Caparrós (ed.), *Hermenéutica*, Madrid, Arco/Libros, 1997, p. 55.

...llegar a una *praxis hermenéutica* que, a pesar de su esencial historicidad, ofrezca a cada época, a cada momento de la temporalidad inmediata, el inconfundible sonido de la temporalidad mediata, de los textos, mediados, interferidos ya por el hilo del pasado que necesariamente lo enhebra.

En este sentido, y aunque la importancia del lenguaje como mediación (*Vermittlung*) de la significación, de la comprensión del sentido –en el caso que nos ocupa, histórico– está ya patente en los planteamientos de Cassirer¹¹¹ –especializado sobre el lenguaje científico–, Gadamer –sobre el lenguaje ordinario¹¹²– y Durand¹¹³ –sobre el lenguaje mítico–, Garagalza¹¹⁴ sostiene que la interpretación lingüística debe conectar la inmanencia lingüístico-discursiva de la verdad como sentido con la filosofía dialógica para buscar la verdad. Dicho en otros términos, la hermenéutica¹¹⁵ abre una posición intermedia fundada en la correccionalidad lingüística de subjetividad y objetividad –frente a realismos (objetivismos) e idealismos (subjetivismos)¹¹⁶– que exige una interpretación lingüística en la que el lenguaje se convierta en mediador, en vehículo de la comprensión del sentido histórico. Por ello, su objetivo no es la paráfrasis o la traducción de un significado oscuro sino un conocimiento explícito de las estructuras y normas profundas cuyo “dominio está implícito en la competencia que un sujeto tiene para generar configuraciones significativas”¹¹⁷.

De esta manera integraríamos dialécticamente historia y formalismo bajo el prisma organizador de la integralidad epistemológica que sostiene-

¹¹¹ Cf. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1971.

¹¹² Cf. sobre sus planteamientos J. Esteban Ortega, ob. cit., pp. 403-428; C. Revilla Guzmán, ob. cit., 171.188, entre otros.

¹¹³ Cf. G. Durand, *Figures mytiques et visages de l'oeuvre*, París, Berg, 1979.

¹¹⁴ Cf. L. Garagalza, *La interpretación de los símbolos, Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona, Anthropos, 1990.

¹¹⁵ Estaríamos ante una concepción de la hermenéutica en el sentido thompsoniano de *hermenéutica profunda* cuyo fin es sortear la falacia reduccionista (considerar que las formas simbólicas se pueden analizar en función de sus condiciones externas de producción y recepción) y la internalista (sostener que el análisis interno de la formas simbólicas es suficiente); cf. J. B. Thompson, ob. cit., pp. 272 y ss.

¹¹⁶ Cf. M. Bunge, “Realismo y antirrealismo en las ciencias sociales”, *Mientras Tanto*, 61 (1995), pp. 21-47.

¹¹⁷ Cf. Th. McCarthy, *Ideales e ilusiones, Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 142. De ahí que hablemos de hermenéutica en cuanto *reconstrucción* y no en cuanto reflexión, tal y como explicamos más arriba.

mos. Es sabido que el formalismo ha sido atacado por ignorar las dimensiones históricas del texto y que éste ha sido uno de sus grandes fallos, pues la oposición estructura/historia, como ya manifestara Althusser¹¹⁸, no tiene base. La confusión se evitaría con un planteamiento en el que la historia entraría como una disciplina aplicable a todos los objetos. La correlación entre series lingüísticas e históricas se establecería una vez constituida la historia en el nuevo sentido de historia del objeto (sígica), pero no sólo de sus significantes y atendiendo a su funcionalidad en el más estricto sentido saussuriano, sino también de sus significados y como expresión del sujeto¹¹⁹.

VI

De todo ello puede deducirse que la tarea de la epistemología de la historia de la cultura consiste en el fondo en encontrar al sujeto oculto en los textos, en descubrir su verdad que se materializa a lo largo del devenir histórico. Por ello, deben estudiarse los significantes sin que figuren en ellos el sujeto, siguiendo la tradición hegeliana del sujeto opuesto al otro, que debe medirse con él y pasar por la enajenación, puesto que no hay, consecuentemente, cadenas significantes, sino un movimiento del sujeto que sólo existe coagulado en los significantes. Y es que la concepción de la cultura que sostenemos como un sistema signifiante, proporciona una información pragmática de cuatro tipos¹²⁰ que debe ser precisada, a saber, la *descriptiva*, que proporciona datos y nos dice cómo está el mundo, la *técnica*, que proporciona instrucciones y nos dice cómo actuar en el mundo, la *normativa*, que propone metas y valores indicándonos qué hacer, y, finalmente, la que nos interesa en este trabajo, la *prospectiva*, que nos proporciona utopías hablándonos de lo que es posible e imposible¹²¹.

¹¹⁸ Cf. L. Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, Barcelona, Laia, 1975.

¹¹⁹ De hecho, el pensamiento contemporáneo se encuentra precisamente en esta dialéctica que se mueve entre dos polos: uno que vuelve sobre los requisitos del sistema cerrado de nuestro saber, concibiendo la lengua como un sistema estructurado, y otro que intenta elaborar formas de racionalidad adaptadas a la novedad del signo en cuanto expresión del lenguaje.

¹²⁰ Para todo ello puede verse A. Ariño, ob. cit., p. 62.

¹²¹ De ahí que la pragmática sea pieza fundamental en la teoría de Habermas y en el proceso *reconstructivo* que presentamos como fundamento de la *actitud metodológica* de acceso a los datos porque en la pragmática reposa la intuición fundamental de la pretensión de una racionalidad universal que está presente en la interacción lingüística y que nos permite acercarnos al humanismo como uno de sus exponentes; cf. A. Prior, ob. cit., p. 88.

Por ello, el desarrollo de esta *prospectiva* ha seguido propuestas teóricas y modélicas de diferente naturaleza, a saber,

- a) La historia de carácter *externo*, que no ve en el lenguaje más que un hecho cultural, una sobreestructura susceptible de ser explicada por una infraestructura (sociológica, económica, etc.). Por lo tanto, el lenguaje no sería más que un epifenómeno, un síntoma de una realidad más profunda a la que simultáneamente cubre y manifiesta.
- b) La que podríamos denominar como historia de carácter *crítico* que busca fuentes e influencias ejercidas por los sistemas antecedentes, aunque en el proceso se pierde la unidad de intensidad, la intuición estructural del conjunto de cada sistema, que sólo como estructura del sistema tiene sentido. Y no olvidemos que una de las características principales de las formas simbólicas es su naturaleza estructural.
- c) Y la que presentamos desde el ámbito globalizante de la *epistemológica* que permite al historiador trascender la mera faceta inmanente del lenguaje e ir más allá, oponiendo al movimiento centrífugo del análisis crítico el movimiento centrípeto que le conducirá a la intuición estructural y unificadora de cada sistema¹²². Dicho de otra forma, se trata de una concepción del acontecer en la que el lenguaje sujeto¹²³, por su trascendencia y espiritualidad, se manifiesta a través de la inmanencia de objetos empíricos (entre ellos, el habla) aprehensibles a través de los sentidos. La tarea del estudioso consiste, pues, en acercarse a estos objetos a través de su historia para encontrar al lenguaje sujeto, aglutinando de esta manera la historicidad social del objeto con la inmutabilidad trascendental del sujeto¹²⁴ y reconstruyendo las reglas simbólicas que, en el espa-

¹²² Como hemos dicho, las formas simbólicas son estructurales puesto que son construcciones que manifiestan una estructura articulada, constituyendo un sistema en cuanto constelación de elementos que existen con independencia de una forma simbólica concreta pero que se realizan en un determinado repertorio de ella; cf. A. Ariño, ob. cit., p. 86.

¹²³ Como dijimos más arriba, la noción de sujeto apareció con el Humanismo y llegó al cenit de su realizatividad con el Modernismo hasta ser replanteado en la época actual en cuanto lenguaje; cf. B. Lutz, ob. cit.

¹²⁴ Puesto que, como reconoce P. Aullón de Haro, ob. cit., p. 35, en el vivir humano no sólo existen fenómenos o elementos empíricos ya que junto a los factores de contingencia, mutación y flujo se dan otros de permanencia y estabilidad, no sujetos, por ello, a caducidad. Es, en el trabajo que nos ocupa, el caso del lenguaje.

cio histórico del humanismo, modifican o hacen nacer las subjetividades¹²⁵.

Estaríamos, por tanto, ante una pretensión de saber no meramente metodológico en el que basar una nueva fundamentación teórica y normativa de la teoría social. Así sería posible el acceso hermenéutico al ámbito de la vida social simbólicamente estructurado sin renunciar a la objetividad y a la racionalidad¹²⁶.

Esta fundamentación se traduce en un acercamiento *sociohistórico* que reconstruya¹²⁷ las condiciones sociales e históricas de la producción, circulación y recepción de las formas simbólicas; otro *formal* o *discursivo*, que ponga de manifiesto la organización interna de las construcciones simbólicas complejas que presentan una estructura articulada; y, finalmente, *interpretativo* que, de modo sintético, vuelva a reconstruir creativamente ahora el posible significado¹²⁸.

El problema ha estado en que la historia de la cultura se ha entretejido en el pensamiento de los grandes autores¹²⁹, pero aislados de los distintos sistemas¹³⁰. Por ello, el estudio del lenguaje como mediador de la com-

¹²⁵ Por ello, es la pragmática en cuanto saber la que reconstruye las reglas fundamentales del habla, entendidas como competencias de la especie, como fundamento de las normas del discurso teórico y práctico, aglutinando el universalismo con el conocimiento empírico e hipotético; cf. A. Prior, ob. cit., p. 90.

¹²⁶ Cf. A. Prior, ob. cit., p. 89.

¹²⁷ Reflejando, en un sentido esencialista, el saber preteórico que hacen explícito y correspondiendo a las reglas que operan en el ámbito objetual determinado la generación de estructuras superficiales; cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 315.

¹²⁸ Seguimos en este planteamiento las propuestas de Thompson, quien establece las distintas dimensiones del proceso de investigación. Más que de fases secuenciales se trata de dimensiones ineludibles que deben ser tenidas en cuenta; cf. J. B. Thompson, ob. cit., pp. 272-327.

¹²⁹ Ello se produce porque, como sostiene Rosaldo, aunque todas las culturas son iguales, se las sigue clasificando en términos cuantitativos o con connotaciones estratificadoras en la que las listas canónicas de grandes obras y autores es una variable importante; cf. D. Rosaldo, *Culture and Thruth. The Remaking of Social Analysis*, Londres, Routledge, 1993, pp. 196-197.

¹³⁰ Estamos, obviamente ante una idea ortegiana. El punto de partida de Ortega se configura así como un rechazo de la tradición filosófica europea, más en concreto, del racionalismo filosófico que arranca de Descartes, con su optimista equiparación del mundo de la realidad con el del pensamiento. Ortega señala también el fracaso de la razón físico-matemática y del concepto de espíritu (Geist). Consecuentemente, es necesario "desintelectualizar lo real", pues el hombre no tiene naturaleza: el hombre vive, tiene historia. Es por ello que la vida sólo se vuelve transparente ante la razón histórica, la cual tiene por misión aclarar todo

prensión del sentido histórico no puede constituirse si no se llenan los pasillos entre los grandes textos. Y para ello es necesario el conocimiento de las creencias¹³¹:

Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos en ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión. Por eso decimos que tenemos estas o las otras ideas; pero nuestras creencias, más que tenerlas, las somos¹³².

Ortega sigue al respecto los planteamientos hegelianos sosteniendo que en la evolución de las creencias y generaciones existe un sentido dialéctico¹³³ que se materializa en tres horizontes distintos: la reacción de la nueva episteme contra la anterior; la dialéctica entre el individuo y la colectividad, y, finalmente, entre la continuidad (esto es, los precedentes anteriores que creemos propios de la Naturaleza) y la discontinuidad (dejar fluir los valores intrínsecos de la nueva ideología).

En el fondo, se trata, de aunar la inmanencia de la lengua con la trascendencia del lenguaje, salvando así la mutabilidad social del objeto y al mismo tiempo la inmutabilidad trascendental del sujeto. Esta dualidad es la que, precisamente, permite establecer un corte entre la reflexión ideológica –que realiza en la realidad un proceso de simbolización– y la ciencia resultante –que realiza un aparato conceptual siguiendo las pautas del proceso es-

lo humano (lo que sólo puede sobrevenir de la idea de historia concebida como sistema de las experiencias humanas, de la que los sistemas lingüísticos en cuanto expresión del lenguaje son reflejos); cf. al respecto J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la Historia Universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1966; *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976; *Sobre la Razón Histórica*, Madrid, Alianza, 1980; *Meditación de nuestro tiempo*, Madrid, FCE, 1996; etc.

¹³¹ Los cambios más importantes en la humanidad pueden explicarse a raíz de cambios en las creencias. Para Ortega son éstas las que determinan al hombre, constituyendo la intrahistoria lo más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Son convicciones colectivas que dan una sensibilidad nueva, una postura vital ante los problemas y unas ilusiones colectivas que se manifiestan en el quehacer lingüístico de la humanidad.

¹³² Cf. J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la Historia Universal*, ob. cit., p. 38.

¹³³ El filósofo madrileño acepta en este punto el carácter historicista de las tesis hegelianas aunque, y por lo mismo, rechaza la pretensión de absoluto que reclama el sistema hegeliano. Ninguna concepción, en ninguna época, puede ser definitivamente la verdadera, pero puede aspirar a serlo cuando lleve en sí las anteriores y descubra en éstas el progreso hacia ella misma; cf., entre otros, C. Morón, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968, pp. 313-317; H. C. Raley, *José Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, pp. 97-107.

tricto de investigación¹³⁴– y, consecuentemente, el desarrollo paralelo de lo que podemos considerar programas de investigación realistas e idealistas, organizados en torno a concepciones diferentes de una misma base ontológica.

VII

En el caso del humanismo como base ontológica, el desarrollo prospectivo de la historia epistemológica que sostenemos nos permite precisar los tres ciclos mencionados más arriba¹³⁵, aunque, quizá, los más importantes sean el segundo y el tercero.

VIIa

El ciclo de la *modernidad* es importante porque ésta surge culturalmente con el desarrollo del humanismo y filosóficamente con la llegada de la subjetividad¹³⁶, en el sentido de que el hombre (no sólo Dios o la naturaleza) decide su propio destino¹³⁷. En este sentido, el racionalismo metafísico del siglo XVII va a ser el encargado de preparar el surgimiento de la época moderna al defender la separación entre razón y tradición o verdad revelada, entre espíritu humano y naturaleza. Sin embargo, será la Ilustración del siglo XVIII la que culmine la historia moderna iniciada con el Renacimiento y la Reforma, al fundamentar los valores del humanismo (libertad, sociedad, el yo) no en la naturaleza (de los antiguos) ni en el Dios de los cristianos sino en el hombre, que tiene libertad para decidir su destino¹³⁸. En este sentido, el primer gran gestor del sentido del hombre fue el *contexto de lo religioso*, con la figura de Lutero que, al introducir la *libre interpretación*, posibilitó el ascenso al primer plano del individuo como único intérprete de la

¹³⁴ Cf. J. Delval, “Piaget y la Epistemología”, *Psicología Educativa*, 2, 2 (1996), pp. 215-242.

¹³⁵ Nos referimos al ciclo antiguo del período clásico, al ciclo moderno del período romántico y al ciclo contemporáneo de la actualidad.

¹³⁶ Cf. A. Renault, *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, Madrid, Destino, 1993, p. 65.

¹³⁷ Es la tesis de Todorov, quien sostiene que el rasgo propio de la modernidad, esto es, la libertad de elección, es lo primordial del pensamiento humanista; sobre sus planteamientos puede verse T. Todorov, *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, Buenos Aires, Paidós, 1999.

¹³⁸ Cf. para todo ello, J. C. Orejudo Pedrosa, “Defensa del humanismo y de los derechos humanos: la figura del sujeto y su historia”, *Eikasía, Revista de Filosofía*, II, 7 (2006), pp. 43-58.

palabra¹³⁹, posibilitando la caída de la cosmovisión teocéntrica del Antiguo Régimen. Por este motivo, el humanismo de la Ilustración implica no sólo el triunfo de la libertad y del individualismo, sino también el triunfo de la razón y de la legalidad.

Así se produce un intento por “conciliar las ideas universales del hombre ilustrado con la diversidad humana”¹⁴⁰. Por ello, el verdadero debate del humanismo gira en torno a la libertad y al determinismo. El humanismo, sin rechazar las leyes de la naturaleza, apuesta por la libertad del hombre. Y desde este punto de vista la libertad se convierte para los humanistas en un ideal del hombre que no puede ser reducido a la necesidad de la naturaleza o de la historia¹⁴¹. Sin embargo, como sostiene Todorov¹⁴², el relativismo cultural entre los hombres no implica necesariamente renunciar a la *unidad del género humano* como principio universal, lo cual tendrá consecuencias éticas y políticas fundamentales para la historia y el pensamiento postmoderno.

Para Kristeller¹⁴³, los eruditos renacentistas tomaron el término humanidades de Cicerón y otros autores antiguos para referirse a la gramática, retórica, poesía, historia y filosofía moral. En estos ámbitos, el individuo es representado como una figura sujeta cuyo desarrollo depende de la defensa de sus valores propios¹⁴⁴. Por ello, la idea de libertad contra cualquier poder trascendente que impida al hombre liberarse de las ataduras de la tradición y la naturaleza es lo fundamental del humanismo moderno. Esta defensa debe realizarse desde la dimensión social que establece las normas de la razón, puesto que, como sostiene Orejudo¹⁴⁵, el humanismo no se detiene en la libertad de elección, sino que pretende fundamentar la libertad del sujeto individual en leyes racionales de valor universal que puedan someterse al examen crítico de la subjetividad.

Todorov¹⁴⁶ sintetiza los principios fundamentales del humanismo, a saber, la *autonomía del yo* (que se plasma en la libertad), la *finalidad del tú* (que

¹³⁹ Cf. G. González Rodríguez-Arnaiz, “El imperativo tecnológico. Una alternativa desde el humanismo”, *Cuadernos de Bioética*, vol. 15, n° 53 (2004), p. 44.

¹⁴⁰ Cf. J. C. Orejudo Pedrosa, ob. cit., p. 53.

¹⁴¹ Cf. J. C. Orejudo Pedrosa, ob. cit., p. 55.

¹⁴² Cf. T. Todorov, *Nosotros y los otros*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 21 y ss.

¹⁴³ Cf. P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid, FCE, 1982, p. 231.

¹⁴⁴ Cf. A. Renault, ob. cit., p. 67.

¹⁴⁵ Cf. J. C. Orejudo Pedrosa, ob. cit., p. 48.

¹⁴⁶ Cf. T. Todorov, *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, ob. cit., p. 48 ss.

sería el amor y la amistad; esto es, la fraternidad) y la *universalidad de los ellos* (que se plasma, finalmente, en la unidad del género humano, la igualdad). Lo importante, según Orejudo¹⁴⁷, no son los valores que defiende, sino la moderación con que se afirman estos valores, puesto que la libertad no se limita a la liberación del individuo de la tradición o de la naturaleza sino a su auto-determinación a través de la razón (a partir de Rousseau y Kant).

VIIIb

Durante la *contemporaneidad*, el humanismo no es una cuestión exclusiva de la Filosofía. Como señala G. González¹⁴⁸, es uno de los medidores de los discursos que hablan de calidad para expresar la valía de las actividades en las que el hombre lleva a cabo su vida de una manera excelente¹⁴⁹, *humana*. Y los grandes legitimadores de estas actividades humanas son lo *político*, lo *económico* y lo *lingüístico*, que se mueven entre los polos del conservadurismo y el progresismo¹⁵⁰.

El nacimiento de la Sociología como disciplina capaz de explicar el orden social y establecer una cosmovisión alternativa a la propuesta por la religión como factor de legitimación del sentido fue crucial en el ámbito de lo *político*¹⁵¹. La nueva cosmovisión científica emanada del positivismo permitió el establecimiento de un espacio social en el que el hombre puede hacerse y llevar a cabo su vida, ya sea en compartimentos más o menos aislados, independientes e incompatibles (ya sean mentales, culturales, religiosos o políticos) que buscan mediante la fuerza su superioridad sobre los otros

¹⁴⁷ Cf. J. C. Orejudo Pedrosa, ob. cit., p. 50.

¹⁴⁸ Cf. G. González Rodríguez-Arnaíz, ob. cit., p. 42.

¹⁴⁹ En este sentido, son ya muchos los autores (R. Fernández Muñoz, M. A. Davara, P. Mora, etc.) que defienden la necesidad de un humanismo tecnológico que permita al hombre utilizar la técnica y la tecnología al servicio del hombre para así lograr el progreso social y el carácter humanitario de la persona; cf. al respecto P. Mora, "Proyección del humanismo tecnológico", *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, 24 (2003), [http://www.ucm.es/info/especulo/numero 19/humanism.html](http://www.ucm.es/info/especulo/numero%2019/humanism.html).

¹⁵⁰ Es importante no confundir el humanismo con el individualismo que se opone a los valores sociales, ni con el conservadurismo que se opone a las transformaciones de las sociedades modernas que buscan su propio bien a través de la capacidad humana de perfeccionarse a sí mismas. Como señala J. C. Orejudo, ob. cit., p. 54-55, la sociabilidad del hombre no se opone a la libertad individual, ni la perfectibilidad del hombre se opone a la defensa de un mundo humano compartido.

¹⁵¹ Seguimos las propuestas de G. González Rodríguez-Arnaíz, ob. cit., p. 45.

(conservadurismo) o la progresiva maduración de una conciencia de liberación de la esclavitud física, moral e intelectual (progresismo)¹⁵².

El segundo gran factor del sentido y la legitimidad de las actividades humanas es el *económico*, que aparece con fuerza en el siglo XX, puesto que la producción adquiere una notable importancia durante este siglo, al estar unida al industrialismo como configurador de un modelo de organización social. Las nuevas técnicas del trabajo y de la producción influyen en las maneras de vivir, en los usos y en las costumbres de los grupos humanos. El hombre político aristotélico y el hombre pensante cassireriano se transforman, así, en el hombre económico de la contemporaneidad que satisface sus deseos gracias a la producción y consumo de “unos productos apetecidos como bienes en un contexto de intereses en conflictos”¹⁵³.

Finalmente, el tercer y último factor desencadenante de la legitimidad del sentido es el estrictamente *lingüístico*: el propio lenguaje. La capacidad de comunicación que posee el ser humano se convierte en el principal elemento caracterizador de las actividades humanas.

VIII

En el caso del realismo, la conversión del lenguaje en *objeto* se transforma en el principal fundamento de la filología *ad usum*, propiciando un análisis interior de la lengua enfrentado a la primacía que el pensamiento clásico otorgó al verbo *ser* en cuanto *paso ontológico* entre el hablar y el pensar¹⁵⁴. Consecuentemente, el lenguaje adquiere su propia historia y objetividad, convirtiéndose en un auténtico objeto de estudio e investigación¹⁵⁵.

En el caso del idealismo, la vertiente *sujetual* del lenguaje exige una Filología idealista que impugne la impura empiricidad de la filología *stricto sensu* y transforme la reflexión ideológica sobre el lenguaje en una cuestión puramente modélica¹⁵⁶.

Lo importante de esta conversión viene dado en su propia configuración interna, una configuración que, basada en las distintas concepciones

¹⁵² Sobre la oposición entre el pensamiento conservador y el progresista en el terreno político puede verse J. Majfud, ob. cit.

¹⁵³ Cf. G. González Rodríguez-Arnaíz, ob. cit., p. 45.

¹⁵⁴ Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, ob. cit., p. 289.

¹⁵⁵ Cf. M. Foucault, *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996.

¹⁵⁶ Cf. D. Sallenave *et alii*, *Psicoanálisis y crítica literaria*, Madrid, Akal, 1981.

del humanismo como base ontológica reguladora, permite que en los dominios de la Filología idealista aparezca un eje de dos polos, a saber, el que surge como expresión bella –el literario–, que enfrenta el lenguaje de la Gramática al poder de la Palabra, separándose de los valores a los que se le unió en la época clásica (gusto, placer, lo natural), para manifestar un lenguaje que sólo quiere decir su propia esencia¹⁵⁷; y un segundo polo, surgido como reflexión glotológica –el representado por la Lingüística del Sujeto–, que enfrenta el formalismo inmanentista de la Filología realista a una actitud más globalizante y trascendental, y une el signo con la realidad, propiciando la apertura del sistema¹⁵⁸.

Ambos polos –el lingüístico y el literario–, representan otra legalidad, la que instaura la Filología idealista al otorgar al Sujeto la libertad, en el caso lingüístico, frente a las obligaciones de la lengua objeto, y, en el caso lingüístico-literario, frente a las determinaciones del exterior material.

En este sentido, la noción de humanismo como pregunta kantiana sobre el sujeto trascendental posibilita como respuesta la aparición de un nuevo hombre. En este contexto, como reconoce R. García¹⁵⁹, hablar de la muerte del hombre alude al fin posible, a la transformación de las condiciones que construyeron los tipos de subjetividad.

Con todo, y aunque la intervención de la historia pueda parecer lo más determinante puesto que a través de ella se regulan las distintas modalidades de intervención sujetual¹⁶⁰, lo verdaderamente importante consiste en considerar el lugar del lenguaje en el todo social como un problema de relación –diferente del Todo hegeliano– estructurada de los diferentes estratos. Así pues, la transformación de la reflexión ideológica sobre el lenguaje en una cuestión modélica se produce precisamente gracias a la consideración que presentamos.

¹⁵⁷ Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, ob. cit., p. 293.

¹⁵⁸ Cf. J. L. Jiménez Ruiz, *Semántica sintomática. Propuestas para una hermenéutica comprensiva del sentido*, Universidad de Alicante, 1994.

¹⁵⁹ Cf. R. García del Pozo, ob. cit., pp. 77-88.

¹⁶⁰ Nos referimos, obviamente, a las distintas apariencias o envolturas que la categoría filosófica idealista de Sujeto ha tenido a lo largo de la historia; entre otras, la de *sujeto-soporte*, en cuanto individualidad biológica; la de *sujeto-ideológico*, como lugar en el proceso de los discursos y de las prácticas ideológicas; la de *sujeto de la ideología*, como racionalización ideológica; o la de *sujeto psicoanalítico*, como posición respecto del significante; por poner unos casos. Al respecto puede verse el trabajo de D. Sallenave *et alii*, *Psicoanálisis y crítica literaria*, ob. cit.

Por un lado, en el ámbito *objetual*, la Gramática General se convierte en Filología realista, cediendo su lugar el discurso como modo de saber a un lenguaje que no sólo define los objetos hasta entonces no aparentes (familias de lenguas en las que los sistemas gramaticales son análogos), sino que también prescribe métodos que hasta entonces no se habían empleado¹⁶¹.

Por otro lado, ahora en el ámbito *sujetual* de la Filología idealista, la Gramática General se transforma en Lingüística del Sujeto, traducción inconsciente al ámbito lingüístico del problema del sujeto kantiano, mediante la cual se pretende dar respuesta a la dialéctica entre lo empírico y lo trascendental, elaborando un discurso que desempeñará el papel, como dice Foucault¹⁶², de una *analítica de la finitud*, puesto que se trata de ver cómo lo Otro (la lengua y el habla) es también lo Mismo (el lenguaje), de igual manera que, en el discurso literario, la filosofía de las Luces había dejado paso al Romanticismo¹⁶³, con su consecuente ampliación objetual.

La exigencia epistemológica de todo este proceso es obvia: la profundidad de la ampliación objetual no viene dada, pues, por un proceso de *cerrazón epistémica* que lleva a sus últimas cotas el principio de exhaustividad científica, sino por un proyecto de *apertura sistemática* que une el signo con la realidad (social), y orienta la Lingüística hacia destinos “más interpretativos”¹⁶⁴. Lo que quiere decir que el objeto lingüístico no es completo por sí mismo, aisladamente, sino dentro de un conjunto de relaciones –no sólo internas– que trascienden su entidad para integrarlo en el mundo que lo rodea. Y la interpretación, obviamente, ha de venir a partir de una epistemología de la historia de la cultura que se interroga sobre el mundo y sobre el propio lenguaje, en el primero de los casos, abarcando en su seno la multiplicidad de saberes que la configuran como *mathesis* y que le confieren su ca-

¹⁶¹ Estamos pensando, por ejemplo, en el análisis de las reglas de transformación de las consonantes y vocales, por poner un caso.

¹⁶² Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, ob. cit., p. 330.

¹⁶³ En un proceso de continuidades epistémicas que conviene recordar, puesto que, como afirma E. Cassirer *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1972, p. 222: “el mundo histórico al que apeló el Romanticismo contra la Ilustración y en cuyo nombre se combatieron sus supuestos intelectuales, se descubrió merced a la eficiencia de estos supuestos, a base de las ideas de la Ilustración”.

¹⁶⁴ Cf. M. Crespillo, *Historia y mito de la lingüística transformatoria*, Madrid, Taurus, 1986, p. 30.

rácter interdisciplinario, y, en el segundo, concretando estos saberes como un orden signico –semiológico¹⁶⁵.

En este sentido, la excesiva empiricidad del sociologismo lingüístico (que trata de fundamentar las nociones glotológicas en los sistemas conceptuales de la sociología y, por ello, cae en la tautología y el anacronismo) debe complementarse con la atención a los *modos de comportamiento lingüístico comunitario a lo largo de la historia*, para poder así observar, representar y relacionar las diferentes variedades lingüísticas dentro del contexto social de una comunidad de habla, a partir de las investigaciones sobre el significado, su cambio y evolución¹⁶⁶, teórica, modélica y creativamente¹⁶⁷.

Ello implica, desde un punto de vista epistemológico, la no exclusión de las vertientes objetual y sujetual, y, metodológicamente, la reflexión integral sobre nuestro objeto de estudio: un signo que es lingüístico no sólo por el carácter funcional de sus formas, sino también por ser el marco organizador de los aspectos trascendentes del Lenguaje¹⁶⁸, aportados por la Lingüística del Sujeto. Ello exige la revalorización de los aspectos del contenido así como la adopción de la técnica interpretativa como propuesta de acercamiento no alternativa sino complementaria¹⁶⁹. Y es que, de hecho, la concepción de la Lingüística como técnica de interpretación desemboca en una reflexión sobre el sentido que sitúa las propuestas lingüísticas entre el objetivismo del estructuralismo *ad usum* y el subjetivismo de la semiótica de la significación.

¹⁶⁵ Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, ob. cit., pp. 77 y ss.

¹⁶⁶ Quizá convendría señalar que en este acercamiento metodológico deberían considerarse todos los aspectos del cambio, no sólo aquellos que aparecen organizados y manifestados con una intensidad suficientes, sino aquellos otros en los que puedan no presentarse correlaciones espaciales, debidas a aspectos parciales del objeto y a la propia insuficiencia glotológica; sobre la distinción entre variación organizada y desorganizada puede verse el trabajo de R. Caravedo, *Sociolingüística del español de Lima*, Lima, Universidad Católica del Perú, 1990.

¹⁶⁷ Efectivamente, como señalan P. J. Arroyal y M. T. Martín, hay que insistir en la importancia de los modos de comportamientos lingüísticos en la explicación de la historia humana puesto que los grandes cambios sociales, económicos y culturales han estado siempre acompañados de nuevas formas de comunicación; cf. P. J. Arroyal y M. T. Martín, "Humanismo, escritura e imprenta", *Baética* 15 (1993), pp. 227-246.

¹⁶⁸ Efectivamente, las formas simbólicas representan algo, dicen algo sobre algo, y es este carácter trascendente lo que debe ser aprehendido en el proceso de interpretación; cf. J. B. Thompson, ob. cit., p. 290.

¹⁶⁹ Cf. J. L. Jiménez Ruiz, *Semántica sintomática. Propuestas para una hermenéutica comprensiva del sentido*, ob. cit., pp. 19-33.

De esta forma, frente a la imagen de lo sensible reflejada por el signo objetual, la caracterización sujetual del mismo nos permitirá comprobar cómo instaura un sentido gracias a su naturaleza intermedia entre lo inmanente y lo trascendente¹⁷⁰. Es la tensión dialéctica entre el objetivismo y su transfiguración, una tensión que encuentra su proceso de mediación en una concepción epistemológica de la Lingüística como técnica de interpretación, que permita a los opuestos quedar implicados en un sistema de equilibrio dinámico (estructurado y semiótico).

De esta forma conseguimos aunar, siguiendo las reflexiones bachelardianas¹⁷¹, en un mismo marco metodológico propuestas –teóricas y modélicas– hasta ahora irreconciliables, a saber: el abstraccionismo de la descripción *racionalista* de la Lingüística Objetual, con la corrección de la explicación *idealista* –exégesis¹⁷²– de la Lingüística Sujetual; la pretendida pureza de lo *empírico* de la “observación cargada de teoría” de las propuestas formalistas con la grandeza de lo *trascendental* de las propuestas ontologistas¹⁷³; la *objetivación* de la ciencia, que domina la Naturaleza, con la *subjetivación* del arte que, por medio del signo, asimila la Cultura al ideal humano¹⁷⁴.

Se trata, en definitiva, de comprender el lenguaje captando el sentido de las palabras en cuanto expresión lingüística, y aprehendiendo, al mismo tiempo, la realidad intencional, a la que se une todo un sistema de valores¹⁷⁵. En ello radica la esencia y fundamento de la reflexión epistemológica de caracterización objetual y sujetual que trasladamos al devenir histórico.

Dicho en otros términos, a lo largo de la historia de la cultura diferentes concepciones del lenguaje han posibilitado desarrollos también diferentes, tanto del realismo como del idealismo. Por ello, el esfuerzo epistemológico debe consistir, a nuestro juicio, en estudiar a través de sus mani-

¹⁷⁰ Cf. G. Durand, *Las estructuras de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982.

¹⁷¹ Cf. G. Bachelard, *La formación del espíritu científico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.

¹⁷² Cf. M. Crespillo, “Fundamentos de exégesis lingüística”, *Estudios de Lingüística*, 10 (1994-1995), pp. 67-89.

¹⁷³ Cf. M. Heidegger, *Arte y poesía*, México, FCE, 1982.

¹⁷⁴ Cf. G. Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

¹⁷⁵ De hecho, como se entiende implícitamente, otra de las características principales de las formas simbólicas es la naturaleza intencional propuesta por Thompson. Según este autor son percibidas como expresiones de un sujeto y se orientan a un sujeto. No debemos entender que puedan ser analizadas sólo de acuerdo con la intención del autor sino que la constitución de los objetos como formas simbólicas presupone un sujeto que actúa intencionalmente, cf. J. B. Thompson, ob. cit.

festaciones el humanismo como *base ontológica*, precisando en cada período de la historia sus determinaciones –gracias a las oposiciones generadas– y su plasmación en programas de investigación multidisciplinares en el marco del proyecto globalizante que nos ocupa.