

APROXIMACIÓN HERMENÉUTICA A LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA

Cecilia Monteagudo Valdez
Filosofía

INTRODUCCIÓN

En el contexto del Primer Simposio de Humanidades "Perú, Memoria y Democracia" (1790-1880), que busca un acercamiento interdisciplinario al tema del desarrollo de la democracia en el Perú, nuestro análisis está dedicado a algunos temas hermenéuticos implicados en el tipo de investigación que llevan a cabo las ciencias humanas en general, y en particular la historia. Aparentemente alojada del tema en cuestión, nuestra aproximación hermenéutica busca fundamentalmente contribuir a la autocomprensión de las tareas de la ciencia histórica, sus retos y responsabilidades.

No nos hemos propuesto hacer una exposición suficiente de los desarrollos de la hermenéutica contemporánea, ni de su alcance o diálogo con otras posiciones filosóficas afines. Como el tema de la naturaleza y especificidad metodológica de las ciencias humanas está en el origen del surgimiento de la Hermenéutica en su doble acepción, como filosofía y metodología de la investigación, dedicamos la mayor parte de la exposición al esclarecimiento de lo implicado en el concepto de ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Con este concepto los primeros desarrollos de la hermenéutica pretendieron capturar la singularidad temática y metodológica de las ciencias humanas, así como el papel que les compete en la crisis de la sociedad contemporánea. La última parte de nuestra exposición presenta algunos problemas implícitos en la comprensión hermenéutica, que se muestra como la opción metodológica más adecuada para estas ciencias. En su conjunto estas temáticas apuntan a las condiciones de posibilidad de la interpretación del sentido y significado de las obras humanas y hallan su núcleo central en la pregunta de cómo es posible el conocimiento de lo individual a partir de categorías universales. Esto sin duda obliga a revisar brevemente ciertos antecedentes históricos y precisar algunos conceptos dentro del contexto de la discusión hermenéutica contemporánea.

La hermenéutica fue originalmente definida como una teoría y filosofía de la interpretación del significado. En un primer momento se consideró a los textos como su único ámbito de aplicación, pero luego se extiende a todo el campo de la interpretación de significados, penetrando de este modo en el dominio de la epistemología de las ciencias sociales y humanas¹, así como en el de la teorización de la crítica literaria. Gadamer, el gran teórico de la hermenéutica contemporánea, la define como la teoría y también la praxis del arte de comprender, es decir, de hacer hablar a lo extraño y a lo que se ha vuelto extraño, actividad que afirma nuestra libertad frente a todo aquello que se ha apoderado de nosotros sin consultarnos y frente a nuestra propia capacidad (Gadamer 1981).²

Se trata entonces de ver en la hermenéutica una vía de exploración, que al entenderse como una praxis teórica, está transida de condicionalidad histórica y de una subjetividad incluídible. Lo primero señala que esta praxis se asienta en una tradición y tiene como contexto un tiempo y un espacio de discusión filosófico-científica, y lo segundo alude a un ámbito de intereses y valoraciones, puestas en juego en el propio propósito de brindar un esclarecimiento hermenéutico de las disciplinas mencionadas. En ambos casos nos encontramos con aspectos que se asientan en una comunidad intersubjetiva de discurso, lo que valida su pertinencia y comunicabilidad. Así, el acercamiento hermenéutico al conocimiento histórico que proponemos aquí, no pretende juzgar el rendimiento o los éxitos teóricos y prácticos de la disciplina. El núcleo de interés está más bien en poner en consideración su propia naturaleza y explicitar algunos aspectos de ese trabajo de constitución de sentido, que se desarrolla en todos los procesos comprensivos de la investigación histórica.

De este modo, nuestro análisis se despliega a la manera de una teoría del conocimiento histórico que busca colaborar en la tarea importante de autocomprensión de la propia ciencia histórica. Ciertamente no considero que la aproximación hermenéutica sea la única capaz de hacerlo. Al respecto encontramos aportes fecundos en la filosofía de Heidegger, en la fenomenología de la que bebe el propio Gadamer y en la reciente recepción de la obra husserliana, en la filosofía crítica o hermenéutica crítica de Jürgen Habermas, en el desarrollo de la filosofía analítica de las últimas décadas, así como en algunas corrientes de la filosofía francesa contemporánea. Con esto sólo menciono algunas orientaciones afines a la preocupación hermenéutica de autocomprensión de las ciencias humanas. Cabe señalar, sin embargo, que de todas estas posiciones, la hermenéutica es una orientación filosófica que desde su origen se comprometió claramente con la excepcionalidad y singularidad temática de estas ciencias. Dichas disciplinas alcanzarán en la

tradición alemana la denominación de “ciencias del espíritu” (Geisteswissenschaften).

PRECISIONES ACERCA DEL SENTIDO DE LA DENOMINACIÓN CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Me parece importante entonces que nos detengamos un poco en exponer la especificidad de estas ciencias, porque aún cuando el aporte teórico de la hermenéutica, fundamentalmente en la temática de la pre-comprensión y la historicidad, hoy alcanza incluso el campo de las ciencias naturales, el rendimiento de la orientación hermenéutica del conocimiento se muestra de manera más radical en el campo de lo humano y sus producciones culturales. Pero este propósito no debe confundirse con la intención de establecer un campo autárquico y opuesto al que destacan las ciencias de la naturaleza. La teoría de la ciencia contemporánea nos muestra cada vez más puntos de contacto entre estos dos campos del saber.³ Pero la complementación provechosa que puede haber entre ellos sólo puede darse sobre la base del reconocimiento de su diferencia y de la necesidad de una investigación epistemológica permanente en el transfondo de ambos.

El canon de las ciencias del espíritu surge aproximadamente hacia la mitad del siglo XIX. En su origen, ellas están dominadas por el modelo de las ciencias naturales, puesto que la expresión es introducida por la traducción al alemán de la *Lógica* de J. S. Mill. En esta obra el autor proponía aplicar la lógica de la inducción a las “moral sciences”.

Será por influjo de la escuela histórica alemana y del filósofo Wilhelm Dilthey, padre de la hermenéutica, que estas ciencias adquirirán una relevancia especial para la cultura y su especificidad metodológica.⁴ Aquí, el caso de la historia será paradigmático. De todas las ciencias del espíritu ella será considerada como la que más instruye al hombre sobre sí mismo. El conocimiento histórico se mostrará entonces incapaz de asimilar la metodología de las ciencias naturales por la propia autocomprensión que alcanzará de su objeto de estudio. Y la investigación histórica misma será la llamada a pensar su significado singular en el horizonte de la experiencia histórica colectiva. Por eso, estas ciencias tendrán alguna repercusión en la conciencia crítica que orienta la actuación del público ilustrado de la época, pero el cientismo dominante tendrá un efecto más avasallador.

El desarrollo de esta temática llevada a cabo por Dilthey, se inscribe, sin

duda, en el marco de la reacción antipositivista que se despliega principalmente en el ámbito germano durante las últimas décadas del siglo XIX. Este movimiento, que tiene en el romanticismo uno de sus hitos más importantes, marcará profundamente a gran parte de las orientaciones filosóficas contemporáneas y al derrotero de la teoría de la ciencia del siglo XX. Incluso, en opinión de algunos autores (Brown y Lyman 1978; Brown 1987), gran parte de las disputas contemporáneas al interior de las ciencias humanas y sociales puede vincularse claramente con este antiguo y prolongado conflicto entre el positivismo y el romanticismo. Justamente esta controversia, en toda su complejidad, aparece como el contexto del pensamiento diltheyano, no exento por cierto de ambigüedades y paradojas respecto de ella.

Sin duda, los términos de la polémica antes mencionada se han ido renovando y relativizando algunos de sus antagonismos. Por citar dos ejemplos: La dicotomía sujeto-objeto del temprano debate positivista-antipositivista se relativiza desde un perspectivismo metódico y abierto que penetra cada vez de manera más influyente la discusión epistemológica actual. El sujeto de la misma ciencia natural contemporánea es hoy un observador relativo con perspectiva, y la imaginación, antes proscrita de la racionalidad científica, es reivindicada como un factor decisivo del avance de la ciencia (Flores 1993). Por otro lado, la creciente presencia de una visión coherentista de la verdad ha posibilitado el abandono paulatino de la idea moderna del sujeto cognoscente como espejo de la realidad, así como la noción de verdad como adecuación. Con ello surgen nuevos sentidos de rigurosidad científica que se vinculan más a la coherencia interna del aparato formal y metodológico usado en la investigación racional. A ello habría que añadir que el propio derrotero de las llamadas ciencias positivas se ha transformado de tal modo, que el abandono de un modelo totalizante y absoluto ha significado su auténtico progreso. Sin embargo, el cientismo, como un concepto residual de la dinámica interna que impregna la ciencia contemporánea, ha seguido dominando en diversas formulaciones.

J. Habermas, un crítico del objetivismo y positivismo dominante en las ciencias sociales, sostenía en su libro *Conocimiento e Interés* ([1968] 1982), que la reflexión crítica iniciada por Pierce en el campo de las ciencias de la naturaleza y por Dilthey en las del espíritu, lograron perturbar la marcha victoriosa del positivismo, pero no la interrumpieron del todo.

La situación actual no representa una superación del problema, pero sí una mayor conciencia con él. sobre todo extendida a todos los campos de la actividad humana en la que penetró la mentalidad positivista. Particularmen-

te para la hermenéutica, que se concibe como una actividad por esencia inacabada, la tensión con el positivismo y sus formas renovadas es permanente. Esto se hace más patente hoy que se reactualizan los temas que tan magistralmente expusiera Husserl en su obra *La crisis de las ciencias europeas* ([1936] 1990), donde muestra los efectos encubridores y deshumanizantes de la *posición* frente al mundo y sus objetos que adopta el positivismo, una posición que escinde al hombre y lo lleva a un extrañamiento frente a sus producciones culturales. Así, será la propia situación de crisis de la sociedad contemporánea, la que va otorgando un espacio a estas formulaciones disidentes del cientismo dominante hasta hoy en la actividad académica y la praxis social que la sostiene.

Volviendo al esfuerzo diltheyano de especificidad metodológica de las ciencias del espíritu, encontramos que ésta misma denominación será problemática para el autor. Esto dará lugar a una serie de aclaraciones que dominan casi toda su obra sin llegar a una solución definitiva. A pesar de ello, los problemas que deja planteados siguen guardando vigencia y hoy son reactualizados, sin desmerecer el desarrollo gadameriano de la hermenéutica, así como el aporte de Heidegger a la temática de la comprensión.⁵

Una primera definición del objeto de estudio de estas ciencias alude a todo aquello que el hombre ha acuñado mediante la acción. Producciones que aparecen como objetivaciones de la vida humana y que conciernen a la totalidad del hombre, es decir, no sólo a su dimensión racional. De esto resulta que, aún con los ingredientes insondables e irracionales que pueden contener constituyen creaciones significativas. Estas muestran una estructura teleológica que recoge al pasado y se abre al futuro en la producción incesante de un sentido de la historia. Las ciencias del espíritu son, entonces, ciencias que han surgido por las necesidades de la vida misma, como una demanda por la explicitación del sentido de sus propias producciones. La diversidad y desarrollo de estas ciencias depende del propio proceso histórico, así como su necesidad de justificación gnoseológica e interdependencia mutua.

La siguiente definición diltheyana resulta paradigmática de la caracterización más esencial de las ciencias del espíritu:

El material de estas ciencias lo constituye la realidad histórico-social, en cuanto se ha conservado como noticia histórica en la conciencia de la humanidad y se ha hecho accesible a la ciencia como conocimiento social que se extiende al presente (Dilthey 1966: 66).

Las ciencias del espíritu en primer término son ciencias históricas, es decir, son ciencias de mentalidad histórica que deben asumir su actividad cognoscente en el horizonte de una tradición y asimismo entenderse como parte actuante en la constitución de su objeto de estudio. Es decir, la propia producción historiográfica comienza a interactuar en el proceso histórico de constitución de sentido. Por otro lado, la historicidad que subyace a la actividad de estas ciencias demanda una permanente explicitación epis-temológica. Es decir, la validez de sus marcos teóricos de interpretación no puede exceder en grado a la concreta historicidad de sus conceptos. De tal modo que una "Crítica de la Razón histórica" se plantea como una tarea ineludible y permanente.

Este último punto nos permite una digresión sobre el caso de la historia en el Perú. Definitivamente no ha estado ausente en ella el interés por la historiografía como tal. La tesis doctoral de Riva-Agüero, *La historia en el Perú*, es punto de partida del mismo y claramente vinculado al interés de participar en la construcción de la nación o identidad peruana. Este trabajo mostró la importancia de los estudios sobre la historiografía que seguirán muchos otros historiadores. Sin ir muy lejos, la lección inaugural del año académico de 1992 que ofreció el Dr. F. Pease versó precisamente sobre "La historia en el Perú del siglo XX". Otro historiador que abordó esta temática fue A. Flores Galindo. Retomando un texto suyo, "La imagen y el espejo. La historiografía peruana 1910-1986", afirma que cualquier historiografía, además de ser un discurso sobre el pasado, traduce el presente de una sociedad con todas sus tensiones y conflictos, podríamos agregar que también muestra los diversos marcos de interpretación con los cuales una colectividad puede apropiarse de su pasado y esperar el futuro. En tal sentido, una investigación sobre la historiografía peruana podría verse complementada por un estudio de los supuestos epistemológicos que subyacen a las diversas interpretaciones en juego. Con lo cual se pondría en evidencia esa permanente interconexión entre experiencias de vida, decisiones teóricas y práctica histórica.

**LA COMPRESIÓN HERMENÉUTICA. "LA NATURALEZA
LA EXPLICAMOS, EL MUNDO HUMANO
LO COMPRENDEMOS"**

Retomando nuevamente la precedente caracterización de las ciencias del espíritu, ésta se refuerza con la polémica distinción diltheyana entre explicación y comprensión como formas metodológicas correspondientes a las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu respectivamente.⁶ No vamos a abordar esta polémica, pero sí a señalar, cómo algunas diferenciaciones

que destaca Dilthey son decisivas para la introducción de la comprensión hermenéutica en el quehacer de las ciencias del espíritu y en particular de la historia. Así, tenemos que la diferencia no alude a una distinción ontológica de los objetos de estudio, pues la “realidad” o los “hechos” son siempre constituidos en algún sentido. La diferencia debe verse fundamentalmente en relación a los modos de comportamiento del sujeto cognoscente respecto de su objeto, es decir, al tipo de experiencia que da lugar al proceso del conocimiento.

La posición del sujeto en las ciencias del espíritu no se orienta en el sentido de una lógica explicativa que subsume la realidad en leyes generales, aún cuando sea posible hablar de un tipo de “causalidad” de los hechos históricos. A este sujeto la realidad no se le aparece como un objeto de dominio que se le opond. Por el contrario, ella se le abre desde su propia experiencia de vida. En estas ciencias, afirma Dilthey, el conocimiento es posible porque el sujeto del saber es una misma cosa con su objeto (Dilthey 1963: 215). Es decir, en este caso todo el ámbito de experiencias pre-científicas acumuladas, lo que podríamos referir al concepto de “mundo de la vida”, no queda neutralizado, sino que constituye ese fondo desde el cual se articula la pre-comprensión de la búsqueda racional de sentido. Desde esta perspectiva, todo proceso comprensivo implica siempre una transposición o transferencia de la propia experiencia sobre un complejo de manifestaciones de vida, cuyo sentido se quiere reproducir. Transferencia que se da en el horizonte de una tradición y que recoge a la totalidad de la vida anímica del sujeto que comprende, de tal modo, que al no ser éste un mero espectador, el comprender hermenéutico constituye un tipo privilegiado de experiencia interna.

Por otro lado, Dilthey afirma que las ciencias del espíritu no tienen por objeto únicamente el conocimiento, sino además la dirección de la vida individual e histórica (Dilthey 1978: 294). Esto último destaca un aspecto que estará presente como tema en todo el desarrollo de la hermenéutica del siglo XX. Se trata de la relevancia que esta posición le otorga a las ciencias del espíritu para el desarrollo de la dimensión práctica del ser humano. El autoconocimiento que ellas posibilitan, llega a ser fuente de recursos conceptuales para enfrentar problemáticas éticas últimas, como las del sentido de la existencia individual y colectiva, la de la coexistencia pacífica y justa en sociedades pluriculturales, por mencionar sólo algunas y por cierto muy actuales para la sociedad peruana.

Así, la dimensión ética del quehacer de estas ciencias y en particular de la historia se pone de manifiesto no sólo en el conjunto de valoraciones que están en el transfondo de los juicios que elabora, sino también en su inserción en el

propio proceso histórico y en la responsabilidad que esto conlleva. De tal modo, su actividad contribuye al ensanchamiento de su objeto de estudio y de ningún modo a su agotamiento. En su conjunto, las ciencias del espíritu deberían entenderse como formas incesantes de autorreflexión que tiene la propia vida histórica. En este sentido, la comprensión hermenéutica que éstas llevan a cabo tiene siempre un transfondo de "comunidad" con una dinámica histórica incesante.

Respecto a esto último, J. Habermas, después de una presentación crítica del planteamiento diltheyano en *Conocimiento e Interés*, presenta a las ciencias del espíritu bajo la denominación de ciencias histórico-hermenéuticas. Él sostiene que estas disciplinas son correlativas a la acción intersubjetiva, la cual precisamente sustenta a la comprensión hermenéutica que llevan a cabo. De tal modo que esta es definida como la forma metódicamente elaborada de la vaga reflexividad en la que se realiza la vida de los hombres que se comunican precientíficamente e interactúan socialmente (Habermas [1968] 1982: 155). Así, la comprensión hermenéutica se asienta en una estructura previa de la comprensión de la práctica cotidiana de la vida y apunta a la explicitación de su sentido⁷.

Un último aspecto interesante, que mencionaremos, de la definición diltheyana de las ciencias del espíritu es su vinculación con la temática de la facticidad, es decir, el hecho de nuestra finitud y la relatividad de lo histórico. Si bien ellas se han presentado como expresión de la capacidad de autorreflexión que tiene la propia vida histórica, Dilthey destaca en ella también un aspecto insondable o irreductible a la razón que escapa a la propia comprensión hermenéutica. Por lo tanto, ella siempre resultará parcial y puede devenir en encubridora o alienante cuando quiere absolutizarse. Esta temática ha dado lugar no pocas veces a ver en la orientación hermenéutica del conocimiento un escepticismo e irracionalismo subyacente. Sin embargo, esta insondabilidad justamente representa en la posición diltheyana el motor de las transformaciones de la realidad histórica y de su respectiva autorreflexión. La interacción social en la que se da la vida humana involucra siempre actitudes valorativas, de resistencia, de oposición, de establecimiento de finalidades colectivas, etc. Todas estas actitudes en su conjunto van tejiendo, junto con fuentes insondables e inconscientes, una trama de sentido que buscará su aclaración.

Precisamente la temática de la facticidad, al afirmar la tarea y la responsabilidad humana de constituir un sentido de la historia, aleja a Dilthey de una filosofía de la historia especulativa. Es decir, su interés ya no es proponer una interpretación del curso de la historia en su conjunto. Su propuesta se orienta más bien a rescatar el carácter hermenéutico de la propia vida, y de la

autocomprensión incesante que esta lleva a cabo en las ciencias del espíritu.

A lo largo de todo el desarrollo de la hermenéutica existen, sin duda, algunas discrepancias respecto de la caracterización general del proceso de la comprensión. Pero la problemática de la transposición y de la “comunidad” o fondo intersubjetivo que sostiene a todo proceso comprensivo resulta central para todas las posturas hermenéuticas, porque muestra los límites de la constitución de sentido y el perspectivismo inevitable de toda interpretación. Este perspectivismo no debe confundirse con ninguna forma de relativismo, si se entiende la comprensión hermenéutica como una tarea siempre inacabada que debe retomarse continuamente, con el diálogo como fuente principal de la constitución de nuevos sentidos.

Reafirmando la pertinencia de una aproximación hermenéutica a la investigación histórica, concluyo mi exposición haciendo referencia a un autor que, saliendo de las canchales de la filosofía analítica, hoy sostiene una postura hermenéutica ciertamente polémica pero muy motivadora. Richard Rorty señala que la práctica científica contemporánea está avanzando hacia una comprensión de la conversación como el contexto último dentro del cual se debe entender el conocimiento. Y nos sugiere antes de buscar la objetividad, atender a la relación entre los criterios alternativos de justificación. Así, respecto de las tareas de una filosofía hermenéutica afirma Rorty:

Pensar que mantener una conversación es una meta suficiente de la filosofía, ver la sabiduría como si consistiera en la capacidad de mantener una conversación, es considerar a los seres humanos como generadores de nuevas descripciones más que como seres de quienes se espera que sean capaces de describir con exactitud (Rorty 1983: 341).□

Notas

1. A la obra de J. Habermas (1988) se debe la introducción de esta temática en el campo de las Ciencias Sociales. Su célebre debate con Gadamer en la década de los setenta impulsó esta difusión. El impacto de esta obra sigue vigente y su reedición en 1982 la reubicó en el contexto de la obra posterior de Habermas. Léase el prefacio a la nueva edición.
2. La presentación formal de la posición hermenéutica de Gadamer en la década de los sesenta la encontramos en Gadamer (1977).
3. El aporte de T. Kuhn en la introducción de la temática de la historicidad de las ciencias naturales es decisivo. La estructura de la revoluciones científicas (1962) sin exceptuar los problemas que contiene, se ha convertido en un texto clásico de la filosofía de la ciencia. La historicidad empieza a ser una temática común a la reflexión crítica que llevan a cabo tanto las ciencias humanas y sociales como las de la naturaleza. Otro tema lo constituye el ámbito

APROXIMACIÓN HERMENÉUTICA

de las experiencias pre-científicas que están a la base de todas nuestras constituciones de sentido. Este ámbito alcanza la denominación de "mundo de la vida" y se complementará plenamente con los problemas que pone en evidencia la historicidad del saber. Los aportes de la fenomenología a este respecto son muy importantes.

4. La totalidad de la obra de Dilthey tiene un carácter fragmentario y asistemático, pero esta temática aparece con la publicación de su obra *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883). Aquí hace explícito su proyecto inicial de fundamentación de estas ciencias. Sin embargo, esta obra queda inconclusa, dejando planteado el problema que luego será retomado en *El Mundo Histórico* (1911). Esta última representa la transformación del proyecto fundacional en una hermenéutica de la vida como sustento de la actividad de las ciencias del espíritu. Su ensayo *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (1894) también se concentra en la especificidad metodológica de las ciencias del espíritu.

5. La temática de la comprensión tendrá un desarrollo muy amplio en la filosofía de M. Heidegger. A él hay que atribuir la definición de la comprensión como el modo de ser del hombre. Esta definición aparece en Heidegger (1960).

6. Esta distinción fue leída y duramente criticada por muchos autores, como una división radical e insostenible, que establecía dos campos autárquicos y aislados del saber humano. Estamos en desacuerdo con esta interpretación.

7. El tema de la intersubjetividad alcanzará en este autor un amplio desarrollo y un derrotero propio. Una de sus presentaciones más completas resulta su obra *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid. Taurus. 1988.

BIBLIOGRAFÍA

BROWN, Harvey

1987

"Positivism, Relativism, and Narrative in logic of Historical Sciences". *The American Historical Review* 92/4.

BROWN, Harvey y Stanford LYMAN

1978

Consciousness and History. New York: Cambridge University Press.

DILTHEY, Wilhem

1963

Mundo Histórico. México: Fondo de Cultura Económica.

1966

Introducción a las ciencias del espíritu. Madrid: Revista de Occidente.

1978

Psicología y Teoría del conocimiento. México: Fondo de Cultura Económica.

FLORES GALINDO, Alberto

1988

"La imagen y el espejo: la historiografía peruana 1910-1986", *Márgenes* (Lima) 11/4:55-84.

- GADAMER, Hans-Georg
1981 “Acerca de la disposición natural del hombre para la filosofía”, en *La Razón en la época de la ciencia*. Traducción de Ernesto Garzón Valdés. Barcelona: Editorial Alfa.
- 1977 *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme
- HABERMAS, Jürgen
[1968]1982 *Conocimiento e Interés*. Madrid: Taurus Ediciones.
- 1988 *La Lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Editorial Tecnos.
- HUSSERL, Edmund
[1936]1990 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica.
- 1960 *Ser y Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PEASE GARCIA YRIGOYEN, Franklin
1992 *La Historia en el Perú en el siglo XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (Cuadernos de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas)
- RIVA-AGUERO, José de la
[1910]1952 *La Historia en el Perú*. Madrid: Editorial Maestre.
- RORTY, Richard
1983 *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.