

El **conflicto** de las **facultades**

Sobre la universidad y el sentido de las humanidades

Miguel Giusti (Ed.)

Capítulo 32

ANTHROPOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

EL CONFLICTO de las facultades : Sobre la universidad y el sentido de las humanidades / Miguel Giusti, editor. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019 430 p. ; 24 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 108)

Bibliografías

ISBN PUCP: 978-612-317-461-3

ISBN Anthropos: 978-84-17556-15-0

1. Filosofía y teoría de la educación : Finalidad moral y social de la educación
2. Filosofía social y política 3. Humanidades 4. Enseñanza superior: Universidad
I. Giusti, Miguel, ed. II. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial (Lima)
III. Colección

Primera edición: marzo de 2019

© Miguel Giusti y otros, 2019

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2019

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

En coedición con la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN (Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial): 978-612-317-461-3

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-17556-15-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-03734

Registro del Proyecto Editorial: 31501361900285

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Jorge Eduardo Eielson, *Rotor VI*, 1977

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Tiraje: 500 ejemplares

Primera edición: marzo de 2019

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L.

Jr. Risco 580, Lince. Lima - Perú

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

LA FILOSOFÍA Y LAS HUMANIDADES: AUTOCOMPRENSIÓN Y CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

Gustavo Leyva

Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, México

Son reiteradas las expresiones de preocupación que se escuchan, una y otra vez, dentro y fuera de Latinoamérica, acerca de una pretendida crisis y un incierto futuro de las ciencias sociales y las humanidades en el mundo entero. Estas preocupaciones tienen que ver con la asignación de recursos para su cultivo en las instituciones de investigación y docencia a nivel superior; con la significación y papel que ellas tienen en las sociedades modernas y, en general, con la relevancia que podrían tener en la actualidad de cara a problemas económicos, sociales, políticos y ecológicos que azotan al mundo moderno como guerras, pobreza, violencia, exclusión, o cambio climático. Puede recordarse a este respecto que al inicio del año 2017 tuvo lugar en Buenos Aires la Primera Reunión Ministerial de Seguimiento de la Agenda 2030 de Desarrollo Sostenible. Asimismo, vale la pena recordar sus diecisiete Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), en particular el cuarto de ellos, que tiene por objeto «Garantizar una educación de calidad, inclusiva y equitativa, y promover las oportunidades de aprendizaje permanente para todos». Esta cita ministerial fue organizada por la Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe (OREALC/ UNESCO Santiago) y en ella participaron ministros y ministras de educación y representantes de organismos multilaterales de toda la región. En la cita se discutieron los resultados de una consulta regional de jóvenes realizada previamente bajo el título «Diles qué quieres aprender», donde ellos mismos expresaron la necesidad de repensar los sistemas educativos de esta región del mundo, de reinventar los métodos tradicionales de enseñanza y aprendizaje, reflexionando sobre el amplio espectro de las diversas formas de acceder, producir y compartir conocimiento:

Quienes respondieron la consulta, plasmaron sus ideas sobre qué es lo que quieren aprender y cómo quieren hacerlo para cumplir sus sueños, cambiar su entorno y construir un mundo mejor. Entre las principales preocupaciones de la juventud latinoamericana y caribeña están: que los conocimientos que se aprenden en la escuela, como la lectura, escritura y aritmética, se conjuguen con la comprensión del mundo y sus relaciones; que la educación articule los diferentes saberes y áreas de conocimiento, donde los diversos contenidos disciplinares como las artes, las humanidades, el lenguaje y las ciencias, dialoguen entre ellos.

Asimismo, los jóvenes expresaron la importancia de un aprendizaje del ser que les permita conocer el mundo mientras se conocen a sí mismos; que necesitan aprendizajes para la acción, y adquirir capacidades para intervenir y transformar la realidad [OREALC/ UNESCO Santiago, 2017].

Me parece que estas exigencias expresan en forma inequívoca que las ciencias sociales y las humanidades han ofrecido y continuarán ofreciendo una contribución imprescindible y de enorme importancia tanto para la comprensión y crítica de los problemas que aquejan a las sociedades modernas como para la reflexión sobre sus eventuales vías de resolución. Para exponer y justificar esta convicción, procederé en este trabajo en un primer momento en la forma de una breve reconstrucción histórica sobre el surgimiento de una reflexión sistemática en torno a las humanidades realizada en la segunda mitad del siglo XIX (1); para, posteriormente, en un segundo paso, señalar cómo los procesos de comprensión que caracterizan a las humanidades son también, a la vez, procesos de crítica (2). Concluiré ofreciendo una breve reflexión final sobre la importancia de las humanidades para el mundo moderno, tomando algunos ejemplos de México, el país del que provengo (3).

1

Wilhelm Dilthey introdujo el término *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu) en su obra *Einleitung in die Geisteswissenschaften (Introducción a las ciencias del espíritu)* (1883), en el marco de sus consideraciones dirigidas a una fundamentación metodológica y epistemológica de dichas ciencias, una tarea que él mismo interpretó, en analogía con Kant, como una «crítica de la razón histórica» (véase a este respecto Lessing, 1984; al igual que su edición de Dilthey, 1983).¹ Se trataba, para Dilthey, de complementar la «crítica de la razón pura» con una crítica referida a un nuevo ámbito —a saber: el de la historia— no considerado por Kant. Fue en este punto donde Dilthey se enlazó con la reflexión de Hegel, al subrayar que los procesos históricos y los órdenes sociales y culturales no podían ser analizados a partir de categorías y conceptos de corte psicológico (véase especialmente Dilthey, 1906). En efecto, de acuerdo con él, en las acciones, rituales, costumbres, interacciones, sentimientos y convicciones se entrelazaban interpretaciones y plexos de sentido socialmente compartidos. Fue precisamente aquí donde Dilthey localizó el sentido originario de la expresión «*objektiver Geist* (espíritu objetivo)», empleada por Hegel. Con ella, Dilthey buscó expresar y dar cuenta de la realidad social como un orden de sentido estructurado y compartido intersubjetivamente que se despliega en el horizonte del tiempo sin el recurso a ninguna entidad de carácter trascendente. Esta idea se desarrolló posteriormente en un texto programático, «*Die Entstehung der Hermeneutik (El origen de la hermenéutica)*» ([1900] 1924), en el que Dilthey expuso el modo en el que la noción misma de individuo aparece como una categoría intersubjetiva que se constituye ya no en la mirada dirigida

1. En la clasificación que ofrece de las *Geisteswissenschaften*, Dilthey toma como criterio el nivel de *CONCRECIÓN* o abstracción que cada una de ellas mantiene con relación a la realidad social e histórica que buscan comprender. Es así que coloca como ciencias básicas a la psicología y a la antropología, pues una y otra tienen por objeto al individuo concreto como unidad de vida psicofísica. La realidad histórico-social se considera a su vez como el sistema ordenado de estas unidades de vida y, en razón de ello, a la *psicología* y a la *antropología* siguen las ciencias que analizan los objetos que resultan de la *acción recíproca de los individuos con la naturaleza y entre sí, asumiendo así la forma de teorías de «segundo orden»*, a saber: *el arte, la religión, el Estado, etcétera* (véase Lessing, 1984, pp. 165-174).

hacia el interior del sujeto, hacia la conciencia de los propios estados mentales, sino hacia el exterior, hacia el espacio social en que el sujeto se encuentra e interactúa con los otros. Este encuentro y esta interacción se realizan, sin embargo, no en forma inmediata, sino —y esto es lo importante— a través de articulaciones simbólicas —particularmente de signos y expresiones lingüísticas—. Ello condujo a Dilthey a entender el proceso de comprensión que caracterizaba a las humanidades como una *interpretación*:

Denominamos al proceso en el que conocemos un interior (*ein Inneres*) a partir de signos que están dados desde el exterior en forma sensible (*Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind*): comprensión (*Verstehen*) [...] esta comprensión abarca desde la comprensión del balbuceo infantil hasta la comprensión de Hamlet o de la crítica de la razón. A partir de piedras, mármol, tonos formados musicalmente, a partir de gestos, palabra y escritura, a partir de acciones, órdenes económicos y constituciones nos habla el mismo espíritu humano y requiere de la interpretación (*Auslegung*) [Dilthey, (1900) 1924, p. 319].

De acuerdo con esto, los objetos a los que dirigen su atención las ciencias del espíritu y las humanidades pueden ser interpretados como signos y se encuentran por ello sometidos al esfuerzo de la comprensión y, de ese modo, de la interpretación. Textos y acciones, gestos y palabras, obras de arte y ciudades, productos del trabajo y piezas musicales, lo mismo que instituciones y relaciones sociales, son susceptibles de comprensión e interpretación en la medida en que se articulan simbólica, lingüísticamente. Es así que señalará Dilthey lo siguiente:

He expuesto el significado del espíritu objetivo para la posibilidad del conocimiento de las ciencias del espíritu. Comprendo bajo él las diversas formas en las que se ha objetivado la comunidad existente entre los individuos en el mundo de los sentidos (*die mannigfachen Formen, in denen die zwischen den Individuen bestehende Gemeinsamkeit sich in der Sinnenwelt objektiviert hat*). En este espíritu objetivo el pasado es un presente duradero existente para nosotros. Su ámbito abarca desde el estilo de la vida, las formas del trato, hasta el nexo de los fines que la sociedad se ha formado, hasta las costumbres, el derecho, el Estado, la religión, el arte, la ciencia y la filosofía. Pues también la obra del genio representa una comunidad de ideas, vidas de espíritu, ideal en un tiempo y un entorno. De este mundo del espíritu objetivo recibe nuestro yo (*Selbst*) su alimento desde la primera infancia. Él es también el medio (*das Medium*) en el que se realiza la comprensión de otras personas y sus exteriorizaciones de la vida. En efecto, todo en lo que se ha objetivado el espíritu contiene en sí algo común al yo y al tú (*alles, worin sich der Geist objektiviert hat, enthält ein dem Ich und dem Du Gemeinsames in sich*). Toda plaza en la que se han plantado árboles. Todo aposento en el que las sillas están ordenadas son, desde la más tierna infancia, comprensibles (*verständlich*) para nosotros [...] El niño crece en un orden y unas costumbres de la familia que comparte con otros miembros y la disposición de la madre se asume por él en relación con él [con ese orden, GL]. Antes de que aprenda a hablar está él ya completamente sumergido en el medio de comunidades (*das Medium von Gemeinsamkeiten*). Y los gestos y ademanes, movimientos y llamados, palabras y proposiciones aprende a comprenderlos solo porque ellos expresan (*ausdrücken*) y significan (*bedeuten*) para él siempre lo mismo y con las mismas relaciones respecto a aquello a lo que él responde. Es así que se orienta el individuo en el mundo del espíritu objetivo [Dilthey, (1910) 1970, p. 208].

Así, aunque la comprensión e interpretación a las que se refiere aquí Dilthey podían dirigirse a esculturas, pinturas y obras musicales, es preciso señalar, no obstante, que el proceso de comprensión e interpretación, tal y como él lo entiende, se halla vinculado en forma indisoluble a expresiones lingüísticas, especialmente a las condensadas en el lenguaje escrito:

Es ahí que reside la inmensa dignificación de la literatura para nuestra comprensión de la vida espiritual y de la historia, a saber: que la interioridad humana (*das menschliche Innere*) encuentra su expresión objetivamente comprensible, exhaustiva y completa solamente en el lenguaje. Es por ello que el arte de la comprensión tiene su punto medio en la interpretación (*Auslegung*) o interpretación (*Intpretation*) de las pervivencias de la existencia humana conservadas en la escritura (*in der Schrift erhaltenen Reste menschliches Daseins*) [Dilthey, (1910) 1970, p. 319].

Es así que Wilhelm Dilthey define a la hermenéutica como el arte de hacer comprensible un plexo de sentido determinado transmitido a través de la escritura: «Llamamos hermenéutica a la doctrina del arte de la comprensión de expresiones de la vida fijadas en la escritura (*Die Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen nennen wir Hermeneutik*)» (Dilthey, [1900] 1924, p. 332). Es por ello pues que la hermenéutica se concibe como la «doctrina del arte de la interpretación de monumentos escritos (*Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmalen*)» (p. 320).

Entendida como «doctrina de la comprensión» en el sentido anteriormente expuesto, la hermenéutica de Dilthey distinguió entre formas «elementales» y formas «superiores» de la comprensión. Las primeras se vinculaban a la comprensión enlazada con la vida práctica de los individuos —filósofos y no-filósofos, académicos y legos— que requieren una actividad continua de comprensión tanto de sí mismos como de los otros para poder coordinar su acción y, en general, su vida práctica en un mundo habitado en un espacio y un tiempo compartidos en común (véase Dilthey, [1910] 1970, pp. 255 ss.). Las formas «superiores», en cambio, remitían tanto a una comprensión de expresiones articuladas en lenguaje escrito (textos) como también a aquellas que se localizan en el marco de una distancia —sea espacial o temporal, entre culturas o entre épocas históricas— entre quien o quienes comprenden y lo comprendido y en donde puede delinearse la figura de «lo extraño». Esto último sería una cultura ajena, un texto incomprensible, una acción inexplicable, un pasado que se ha vuelto extraño; elementos que requieren un esfuerzo por penetrar en el entramado de lo que Hegel denominó «espíritu objetivo», vale decir, de la sociedad, la tradición cultural intersubjetivamente compartida y la historia.²

2. Fuera de Europa, influidas también por Kant y Hegel y en una dirección análoga a la de Dilthey, se movieron también las reflexiones desarrolladas por Josiah Royce y, sobre todo, por Charles Sanders Peirce en los Estados Unidos (véase Fitzgerald, 1966). En ellos, el proceso de la comprensión aparece enmarcado en un proceso infinito en el interior de una «comunidad de interpretación (*community of interpretation*)». La interpretación aparece de este modo —es así en el caso de Royce— como un tercer elemento, el conocimiento al lado de la «perception» y de la «conception» en el que se expresa en forma clara cómo los seres humanos perciben experiencias y desarrollan conceptos no solo en una relación aislada e individual con el mundo objetivo que tienen frente a sí, sino que la percepción y la conceptualización del mundo circundante pueden

Es importante destacar, además, como ya lo recuerda Lessing con razón, que las *Geisteswissenschaften* poseen para Dilthey una *función práctica*. En efecto, ellas se encuentran definidas por un trazo fundamental, a saber: los sujetos que comprenden la sociedad y la historia se encuentran en una relación recíproca con estas, pues son teóricos y a la vez actores en ellas y pueden reaccionar sobre ellas a través precisamente de sus planes y proyectos, de sus elecciones y decisiones, de su acción e interacción, reconfigurando y redefiniendo de esa manera los parámetros que regulan a la propia sociedad, sus diseños institucionales, sus principios y reglas (Lessing remite en este punto a los trabajos reunidos en el volumen XVIII de los *Gesammelte Schriften* que llevan por título: *Die Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte: Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1865-1880); véase Lessing, 1984, pp. 162 ss.).

2

De acuerdo con este proceso de comprensión de la sociedad y la cultura que caracteriza a las humanidades, los textos, las acciones (individuales o colectivas) y los acontecimientos históricos adquieren su sentido en el marco de los textos, acciones, acontecimientos e interpretaciones que les siguen. Se trata de significados acumulados que surgen de modo incesante a partir de nuevas interpretaciones retrospectivas de textos, acciones y acontecimientos (véase Habermas, 1970, p. 286). Es claro que esto significa admitir de entrada la inagotabilidad del horizonte de sentido y de la posibilidad de nuevas interpretaciones, pues el curso mismo de los acontecimientos presentes y futuros habrá de ofrecer nuevos aspectos del significado del objeto interpretado. No obstante, acaso más importante sea subrayar que —y es sobre este punto que no ha cesado de insistir un filósofo como Jürgen Habermas— los procesos de comprensión e interpretación no pueden dejar intacta a la propia historia y a la tradición a la que se refieren y en la que se insertan. Es preciso destacar en este sentido los momentos en que la apropiación interpretativa de la tradición se fractura y se paraliza o bien destruye el nexo de la tradición y la forma en que una sociedad se ha comprendido a sí misma, cuestionando y eventualmente fracturando las orientaciones para la acción en el presente, los nexos comunicativos, simbólicos y culturales en los que se articula la interacción y la formación de la propia identidad de los sujetos y de las sociedades enteras. Ello tiene lugar, por ejemplo, en el encuentro con culturas o tradiciones extrañas que cuestionan radicalmente la nuestra, en experiencias de crisis —sean estas individuales o sociales (por ejemplo, dictaduras, insurrecciones, revoluciones o guerras y, en general, experiencias traumáticas)—. ¿Cómo se puede restablecer en este caso el nexo de la tradición, restituir la comprensión y los plexos intersubjetivos de lenguaje y acción y reestabilizar la identidad?

tener lugar solamente en el marco de una relación intersubjetiva y mediada sógnicamente con otros seres humanos. Así, para Royce y Peirce, no es solo que únicamente en virtud de este proceso de interpretación en el interior de una comunidad lingüística tiene lugar la experiencia del mundo, sino que solo dentro de él puede asegurarse la continuidad y reproducción de la acción de los seres humanos dentro de ese mundo a lo largo del tiempo (véase Royce, [1913] 1968).

Habermas se ha referido por ello al modo en que el cuestionamiento crítico y la ruptura en los plexos de tradición, en los entramados de acción, en las historias de vida, en los entramados comunicativos, expresan un límite (*Grenze*) de la comprensión e interpretación hermenéuticas del sentido, las cuales requieren de un esclarecimiento de las condiciones de surgimiento de problemas, crisis y patologías en los plexos de interacción y en las formas de autocomprensión y estructuración de la identidad que definen a una sociedad, haciendo así necesario enlazar a la comprensión e interpretación con la *crítica* (véase Habermas, 1970, pp. 342-343). En virtud de esa crítica, la tradición, los principios y las normas —orientadores de la acción y rectores de las instituciones en una sociedad— pasan a ser comprendidos como un entramado atravesado por relaciones de poder y violencia en el marco de una «disputa por la tradición» que somete a esta y a una sociedad, una cultura o incluso una época entera a diversas interpretaciones en el horizonte de luchas y conflictos sociales, políticos y culturales de diverso orden. Como Habermas lo recuerda, estos problemas fueron ya advertidos por Walter Benjamin, para quien en cada época debía intentarse, siempre de nuevo, rescatar a la tradición, a la sociedad, a la cultura, a la época y a la propia historia en su conjunto del conformismo que a cada momento las acechan. Es en este sentido que puede entenderse también la insistencia de Theodor W. Adorno, después de la catástrofe del nacionalsocialismo, en una «crítica salvadora (*rettende Kritik*)» que hiciera justicia al carácter heterogéneo, siempre en discusión y atravesado por intereses en conflicto y relaciones de poder, de la propia tradición, de la sociedad, de la época y de la historia en su conjunto. Ello hacía preciso avanzar en una comprensión más compleja y diferenciada de la noción de sociedad y de la historia —y, con ella, de las ciencias del espíritu que reflexionan sobre ellas— para considerarlas como un espacio de tensión y lucha, de ruptura y continuidad, de poder y de consenso, como un plexo de asunción irreflexiva y, a la vez, de distanciamiento crítico, subrayando cómo la comprensión y el diálogo se orientan por un sentido o, quizá mejor, una dirección de sentido en el que se relacionan, se anudan y se separan una y otra vez, en formas siempre nuevas e inéditas, el acuerdo y la crítica, la conservación y la transformación de la sociedad y, con ella, la identidad y la diferencia que constituyen a los propios actores e intérpretes que se afanan por comprenderla y por comprenderse a la vez a sí mismos para poder actuar en el mundo.

3

Es en esta labor de comprensión e interpretación y, al mismo tiempo, de crítica que las ciencias del espíritu y las humanidades han desempeñado un papel central en la reproducción social, simbólica y cultural de las sociedades contemporáneas. En efecto, es a ellas a las que les corresponde comprender, interpretar y criticar acciones, instituciones, formas de vida e, incluso, a una sociedad o a una época en su conjunto. Ellas han tenido así una función crítica con respecto a las relaciones, estructuras e instituciones sociales, a los saberes, a las prácticas y formas de vida que caracterizan a una determinada sociedad, al igual que con relación a los modos en que dicha sociedad se interpreta a sí misma. Es en este doble aspecto —esto es, por un lado, comprensión y, al mismo tiempo, por otro lado, crítica— que a las ciencias del espíritu y a las humanidades en general —comprendiendo dentro de

ellas a la propia filosofía— les corresponde un papel central en las sociedades modernas. Sin la comprensión y autocomprensión y sin el ejercicio de la crítica, estas sociedades no podrían interpretarse, autocriticarse ni reformarse y mejorarse a sí mismas para, de ese modo, hacer posible la autonomía de los ciudadanos que las integran y la democracia en las instituciones políticas que las caracterizan.

Puede pensarse a este respecto, para referirnos ahora en forma más específica al caso de México, en el papel que han tenido las ciencias del espíritu y las humanidades en la comprensión, interpretación y crítica a propósito de acontecimientos y procesos que han tenido lugar en este país en los últimos veinte años: sea el movimiento neozapatista en Chiapas, sea la hasta ahora fallida transición democrática, sea la lacerante pobreza y exclusión en la que se encuentra el 40 % de la población mexicana, sean los preocupantes procesos de descomposición social y política que se advierten en varias zonas del país azotadas por la violencia y por la incapacidad del Estado de ofrecer una respuesta a mediano y largo plazo a la misma, sean los recientes debates sobre la memoria con relación a las víctimas de la violencia, las humanidades —sea desde las ciencias sociales o bien desde el arte— han ofrecido, ofrecen y continuarán ofreciendo en el futuro una aportación imprescindible para la comprensión, interpretación y (auto)crítica del México moderno. Sea en las reflexiones sobre la democracia y el multiculturalismo realizadas desde la filosofía por Carlos Pereyra y Luis Villoro; sea en el tratamiento de las relaciones de consumo cultural, poder y resistencia presentes en los sugerentes análisis culturales realizados por Néstor García Canclini y Bolívar Echeverría; sea en la aproximación a la marginación y exclusión que se encuentran en las crónicas, ensayos y narraciones de Carlos Monsiváis y Elena Poniatowska; sea en el tratamiento literario de la violencia en la obra de Elmer Mendoza y Cristina Rivera Garza, al igual que en debates como los planteados por el poeta Javier Sicilia sobre el modo adecuado de conmemorar a las víctimas de la violencia; en todos estos casos, la filosofía, la historia y la antropología se enlazan en forma ejemplar con la literatura, la arquitectura y la escultura para ofrecer, desde las humanidades, una aportación insustituible a la comprensión y crítica de los problemas a los que se enfrenta México en el presente siglo —casos y debates análogos los hay, estoy seguro, en todos los países latinoamericanos—, delineando, al mismo tiempo eventuales alternativas para hacer frente a los conflictos que caracterizan al presente de nuestras sociedades.

Las ciencias sociales y las humanidades tienen, en este sentido, un papel insoslayable en la detección, comprensión y crítica de los problemas que aquejan a una sociedad; en la sensibilización sobre los mismos por parte tanto de los ciudadanos como de los actores sociales y políticos; en los procesos de educación e información de los ciudadanos en el espacio público, sin los cuales ninguna democracia puede existir ni mantenerse; en los esfuerzos por ofrecer un diagnóstico —y, eventualmente, una orientación para la acción— sobre la situación en que se encuentran una sociedad, una cultura o incluso una época entera, interrogándose a la vez por el modo en que se ha llegado a ella, aún más si esa sociedad o esa época se encuentran caracterizadas por procesos de descomposición social como los que, por desgracia, se advierten en diversas partes de México y de América Latina. Las ciencias sociales y las humanidades tienen, en fin —diré para concluir con la mirada dirigida hacia una disciplina en particular, a saber: la de la historia— un papel insustituible en la reflexión en torno al pasado de una sociedad y a la transformación de este en histo-

ria para abrir así en el presente una oportunidad de futuro para la acción humana, suministrando a la acción en el presente experiencias del pasado y expectativas de futuro que permitan formar y reformar —en un proceso de interrogación y crítica— tanto a la identidad personal como a la colectiva (véase Rösen, 2003). En razón de todo lo anteriormente expuesto, ha de ser claro entonces que sin la participación de las ciencias sociales y las humanidades no podrá encontrarse una solución adecuada ni duradera a los problemas por los que atraviesan nuestras sociedades hoy en día, problemas que no pueden comprenderse —menos aún solucionarse— recurriendo a medidas técnicas o, peor aún, a alternativas policíaco-militares. Es justamente frente a estas alternativas que las ciencias sociales y las humanidades habrán de seguir teniendo la palabra.

Bibliografía

- DILTHEY, Wilhelm (1883). *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band*. Leipzig: Duncker & Humblot. Aparece en *Gesammelte Schriften I*.
- ([1900] 1924). «Die Entstehung der Hermeneutik». En *Gesammelte Schriften V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (pp. 317-331).
- ([1906] 1921). *Gesammelte Schriften IV: Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*.
- ([1910] 1970). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Fráncfort d.M. Aparece en *Gesammelte Schriften VII*.
- (1913 ss.). *Gesammelte Schriften*. Edición de los discípulos de Dilthey (vols. I-XXVI), de Martin Redeker (vols. XIII-XIV), edición de Karlfried Gründer (vols. XV-XVII), de Karlfried Gründer y Frithjof Rodi (vols. XVIII-XXVI). Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (1983). *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*. Edición e introducción de Hans-Ulrich Lessing. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- FITZGERALD, John J. (1966). *Peirce's Theory of Signs as Foundation for Pragmatism*. La Haya: Mouton.
- HABERMAS, Jürgen (1970). «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik». En *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (pp. 331-366). Fráncfort d.M.: Suhrkamp.
- LESSING, Hans-Ulrich (1984). *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft: Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Friburgo-Múnich: Alber.
- LEYVA, Gustavo (2012). «La hermenéutica clásica y su impacto en la epistemología y teoría social hoy». En Enrique de la Garza y Gustavo Leyva (eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* (pp. 134-198). Ciudad de México: FCE/UAM.
- OREALC / UNESCO Santiago (2017). «Pesquisa de la UNESCO: Juventud de América Latina y el Caribe demanda educación multidimensional para adaptarse a un futuro cambiante». Nota de prensa del 23 de enero de 2017. Recuperada de <http://www.unesco.org/new/es/media-services/single-view/news/unesco_consultation_youth_from_latin_america_and_the_caribb/>.
- ROYCE, Josiah ([1913] 1968). *The Problem of Christianity: Lectures Delivered at the Lowell institute in Boston, And at Manchester College, Oxford, by Josiah Royce*. Nueva York: Macmillan.
- RÖSEN, Jörn (2003). «¿Puede mejorar el ayer? Sobre la transformación del pasado en historia». En Gustavo Leyva (ed.), *Política, identidad y narración* (pp. 477-501). Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa - Conacyt - UAM.