

**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN

**DE LA CRÍTICA AL MÉTODO A LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU:
PENSANDO A GADAMER DESDE LA PHRONESIS**

TESIS Y EXÁMEN PROFESIONAL
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

LUNA ORTIZ LILIA CRISTINA
ASESOR: GONZÁLEZ RIVERA GUILLERMO

MÉXICO JUNIO 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS

Dedicado a Lilia y Cristóbal, mis padres; a quienes agradezco la confianza, la paciencia y el apoyo incondicional durante toda mi formación académica y de vida.

Le agradezco al Dr. Guillermo González Rivera, por leerme y guiarme durante todo este proceso. Por su valiosa enseñanza, que inicio con su clase sobre filosofía contemporánea y se extendió a las asesorías que han provisto de claridad el tema que presento a continuación.

Especialmente agradezco a José Antonio, Natalia y Ramiro pues son la parte luminosa de mi vida, han sido el motor de empuje en los principales proyectos de mi vida.

Finalmente, agradezco a todas las personas que de una u otra manera se han preocupado y ocupado por la suerte de este trabajo y la de su autora.

INDICE

INTRODUCCIÓN	5
1 CAPITULO I: CRÍTICA AL MÉTODO Y RECUPERACIÓN DE LA <i>PHRONESIS</i>	
1.1 Crítica al método.....	10
1.2 La formación.....	14
1.3 Recuperación de la phronesis.....	20
1.3.1 <i>Sensus communis</i>	20
1.3.2 <i>Phronesis</i>	22
2 CAPITULO II: EL PROCESO DE COMPRENSIÓN	
2.1 Hombre y <i>logos</i> . El diálogo.....	33
2.2 Comprensión.....	41
2.3 Interpretación.....	48
2.4 Aplicación y fusión de horizontes.....	55
3 CAPITULO III: APLICACIONES DE LA TEORÍA HERMENÉUTICA	
3.1 Racionalidad práctica y la comunicación entre <i>ethos</i> y <i>logos</i>	61
3.2 Racionalidad práctica y ética.....	66
3.3 El arte.....	78
3.4 La retórica.....	86
4...CAPITULO IV: DIMENSIÓN ONTOLOGICA DE LA HERMENÉUTICA Y LA COMPRENSIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU	
4.1 La eficacia histórica y la tradición.....	98
4.2 El carácter universal de la hermenéutica.....	103
4.3 Comprensión de las ciencias del espíritu.....	109
CONCLUSIÓN	115
BIBLIOGRAFÍA	121

¿No es cierto que si todos los hombres tuvieran una misma y uniforme locura, podrían entenderse todos con bastante facilidad?

Francis Bacon
(Novum Organum, Libro I, XXVII)

INTRODUCCIÓN

El desarrollo de las ciencias naturales durante el siglo XVII dio lugar a un replanteamiento del sentido de ciencia y su relevancia en cuanto posibilidad de explicar y comprender la realidad. El método científico surge como parte de la “nueva ciencia”, distintos pensadores se centraron en dar cuenta de lo real desde ésta perspectiva, y en muchos casos se incurrió en una radicalización del concepto de ciencia, es decir, que se pensó en los lineamientos científicos como la única posibilidad de acceder al conocimiento.

Pensando en esta postura de radicalización, entonces ¿El método científico es la única manera de acceder al conocimiento de lo real?, ¿Necesitan las otras áreas del saber, concretamente las ciencias del espíritu, validarse por medio de los parámetros empíricos para poder dar cuenta de la realidad?, ¿Se debe pedir a las ciencias del espíritu, primordialmente, resultados cuantitativos?

Habiendo hecho una crítica al método y teorizado sobre hermenéutica, Gadamer, abrió la puerta para responder a esas interrogantes; la solución a ellas no es sencilla y es parte de una de las muchas cuestiones que tocó su pensamiento.

La hermenéutica gadameriana a través de varios de sus conceptos medulares nos muestra la posibilidad de acceder a un tipo de conocimiento de la realidad humana diferente del de la ciencia empírica, además nos permite comprender a las ciencias del espíritu, si bien no de validarlas en sentido análogo a la ciencia moderna, si desde un tipo de argumento que se aproxima más a ellas, más a su naturaleza.

Además de los términos propios de su hermenéutica hay otro concepto que nutrió al pensamiento gadameriano en la exploración de la comprensión de la realidad, a saber, el concepto aristotélico de *phronésis*. Las características de la *phronesis* forman parte de la línea reflexiva en la hermenéutica gadameriana; concretamente en tanto representa un tipo de saber que atraviesa el proceso de comprensión aportándole un sentido alternativo frente al rigorismo científico.

El ascenso de la ciencia empírica ha constituido un progreso para el hombre en muchos sentidos, pero ha existido, como se mencionó, una radicalización del método, ya que los parámetros para la acreditación de las distintas áreas del saber deben ceñirse por la verificabilidad y la certeza, siendo los resultados lo que da valor a los distintos tipos de conocimiento. Campos de estudio como la física, la química, la biología, la medicina, las matemáticas, y otras recientes como la genética, han sumado aportaciones que en su mayoría han resultado benéficas para el hombre.

Por su parte las ciencias del espíritu ante tales exigencias se han visto desprovistas de validación, ya que la aplicación de una metodología científica excede a su naturaleza y al campo al que se dirigen. Las ciencias del espíritu también han ido desarrollándose a lo largo del tiempo, y sus contribuciones a la humanidad quizá no son tan “impactantes” como la cura a muchas enfermedades o el descubrimiento de nuevos planetas, pero sin duda son significativos y relevantes para el hombre. La política, la psicología, la filosofía, la historia, la antropología, y sus distintas ramificaciones también añaden al conocimiento.

No negamos la importancia de las ciencias empíricas y sus contribuciones, pero creemos que comprender la realidad debe darse de manera integral, tiene que incluir no sólo los aspectos que le son relevantes a las ciencias naturales, sino también los elementos de estudio de las ciencias del espíritu.

Las ciencias del espíritu tienen como tarea el conocimiento del hombre que es el desarrollador de todas las demás ciencias, de manera que no es menor lo que de ellas se puede derivar; comprender el tipo de conocimiento que emerge de éstas es importante porque este saber influye directamente en todas las facetas humanas, y puede traducirse en formación y educación del hombre.

El objetivo general en este trabajo es exponer cómo a partir de la crítica al método llevada a cabo por Gadamer y del recorrido por los conceptos medulares de su

hermenéutica, así como también del análisis del concepto de *phronésis* se puede acceder a un tipo de conocimiento de la realidad que no necesita ser corroborado por el método científico, y que además éste nos permite ver la necesidad de comprensión e interpretación en las ciencias del espíritu.

En el desarrollo de la exposición se tendrá que plantear en qué consistió la crítica al método llevada a cabo por Gadamer, además describir el sentido de *phronésis* y su relevancia en el pensamiento gadameriano; posteriormente exponer el proceso de comprensión, a partir de conceptos fundamentales en la hermenéutica gadameriana, tales como: logos, diálogo, comprensión, interpretación, fusión de horizontes; después se indagará sobre las aplicaciones de la teoría hermenéutica, específicamente analizar cómo permea la teoría hermenéutica de Gadamer en aspectos concretos de la cultura como el arte, la ética y la retórica; finalmente señalar cómo es que se da la comprensión de las ciencias del espíritu, en especial conocer la importancia de la tradición, el concepto de eficacia histórica y la dimensión ontológica de la hermenéutica como elementos a considerar para comprender a las ciencias del espíritu.

Con el fin de dar respuesta a las preguntas anteriormente planteadas proponemos la siguiente hipótesis: Validar el conocimiento de la realidad sólo a través del método científico cancela posibilidades de conocer áreas vitales para la comprensión y desenvolvimiento del hombre. La hermenéutica y la *phronesis* permiten la comprensión en las ciencias del espíritu, abriendo una alternativa que expresa un tipo de saber que aporta al conocimiento de la realidad y formación del hombre.

Para ver las relaciones que se dan entre hermenéutica y método desde el punto de vista de Gadamer conviene recordar alguna de sus reflexiones. El problema que analiza en *Verdad y Método* es el problema hermenéutico, pero no ha sido su intención comparar una perspectiva como lo entendía la vieja hermenéutica, ni

desarrollar un sistema de reglas para describir o guiar los procesos metodológicos de las ciencias del espíritu.

Su intención fue plantear una pregunta filosófica: ¿Qué es la comprensión? ¿Cuáles son sus condiciones de posibilidad?, considerando que ésta no es sólo una instancia científica sino que pertenece a la experiencia humana del mundo.

Para esclarecer el fenómeno de la comprensión elabora en *Verdad y Método* un conjunto de conceptos de entre los que se puede mencionar: logos, diálogo, comprensión, interpretación, fusión de horizontes, texto, contexto, aplicación, representación, tradición, eficacia histórica, lenguaje, universalidad, juego, etc. Desde allí ha desarrollado sus consideraciones hermenéuticas.

La propuesta hermenéutica de Gadamer responde a diversas cuestiones del ámbito filosófico e incluso más allá de él, y ha sido recuperada por muchos pensadores y corrientes de diversos tipos. Algunos de los comentaristas más señalados de la obra de Gadamer son Jean Grondin¹ y Maurizio Ferraris². Otros autores que abordaron cuestiones sobre hermenéutica han sido: Paul Ricoeur y Gianni Vattimo³

La exposición de este trabajo sigue el desarrollo que cursó Gadamer en los contenidos cuya materia de interpretación son:

¹ **Jean Grondin** (1955) estudió en las universidades de Montreal, Heidelberg y Tubinga (Ph.D. 1982). Entre 1982 y 1990 enseñó en la Universidad Laval (Quebec) y 1990-91 en la Universidad de Ottawa. Desde 1991 es profesor titular de Filosofía en la universidad de Montreal. Becario del Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canadá y de la Fundación Alexander von Humboldt. Doctor honoris causa de la Universidad del Norte Santo Tomás Aquino (UNSTA) de Tucumán (Argentina) y nombrado miembro de la Fundación Killam. Dirige, entre otros, proyectos de investigación relacionados con la historia de la metafísica y con la hermenéutica, y es un reputado estudioso de la obra filosófica de Martín Heidegger y de Hans-Georg Gadamer. La editorial Herder publica los siguientes títulos de Jean Grondin: *Introducción a la hermeneutica filosofica* (1999); *Gadamer. Una biografía* (2000); *Introducción a Gadamer* (2003); *Del sentido de la vida* (2003); *Introducción a la metafísica* (2006) y *¿Qué es la Hermenéutica?* (2008)

² **Maurizio Ferraris** (Turín, 1956) ha sido profesor de estética en Trieste y, desde 1995, en Turín. Colaborador habitual de los anuarios de filosofía italiana y europea editados por Laterza y dirigidos por Vattimo y Derrida, es codirector de `Rivista di estetica`. Sus publicaciones han prestado especial atención a la historia de la hermeneutica del siglo XX, describiendo sus perspectivas y rastreando sus orígenes en el pensamiento del siglo anterior.

³ **Gianni Vattimo** (Turín, 1936) es una de las figuras clave de la filosofía actual. Su propuesta teórica, identificada con la posmodernidad, le ha valido el reconocimiento mundial. Colaborador habitual en varios medios italianos y extranjeros, ha sido profesor en las universidades de Turín, Los Ángeles y Nueva York. Es autor de una amplia producción ensayística. Entre sus obras más recientes destacan *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología* (en colaboración con Carmelo Dotolo) y *Comunismo hermenéutico* (en colaboración con Santiago Zabala).

- ❖ Crítica a las exigencias totalizantes de la ciencia empírica.

- ❖ Reflexionar sobre otras áreas de la cultura que es donde aparece la riqueza del conocimiento humano. Como son el arte, la ética y la retórica.

- ❖ El desarrollo de los conceptos hermenéuticos como: lenguaje, diálogo, comprensión, interpretación, horizonte, texto, contexto, prejuicio.

- ❖ Mostrar el carácter universal de la hermenéutica.

CAPITULO I: Crítica al método y recuperación de la phronesis

1.1.-Crítica al método

El pensamiento de Gadamer, como es sabido, se centró principalmente sobre la hermenéutica, y en su obra capital *Verdad y método*, se encargó de replantear el sentido de ésta. Lo que analizó fue el problema hermenéutico, pero su intención no estribó en compararlo con la perspectiva de la vieja hermenéutica, ni en desarrollar un sistema de reglas para describir o guiar los procesos metodológicos. Su intención fue plantear una pregunta filosófica: ¿Qué es la comprensión?

Al diferenciar su pensamiento de la vieja hermenéutica, Gadamer tuvo que superar lo que llamó el problema fundamental, éste tenía que ver con la pregunta principal de la hermenéutica, la comprensión. El problema fundamental tenía que ver con la situación de la hermenéutica, a la que se le veía únicamente como una técnica para comprender textos; era aplicada en sentido filológico, y utilizada mayormente en obras de corte teológico.

Bajo esta perspectiva la hermenéutica pretendió asumir el pensamiento como autónomo, de modo que el mundo exterior no contribuía en su configuración, por lo tanto, la comprensión se encontraba definida por esa autonomía explicándose únicamente a través de lineamientos rigurosamente racionales. Los afectos o perspectivas no eran sujetos de comprensión, ya que al tratar de comprender algo había que descartar las inclinaciones.

Ahora bien, el problema fundamental se agudizó con el surgimiento y desarrollo de la ciencia moderna. Ésta en consonancia con la hermenéutica técnica se distinguió por descartar lo que no tuviera que ver con la razón.

Fue precisamente el concepto de método el que la ciencia moderna utilizó como único vehículo de acceso al conocimiento. El método como concepto surge con la modernidad y se desprende de la idea de ciencia moderna⁴.

La aplicación del método como la forma unívoca de aproximación a la realidad cobró suficiente fuerza, incluso al grado de incurrir en una radicalización, es decir, la ciencia moderna influyó en todas las áreas de conocimiento, o al menos esa fue la pretensión de quienes buscaban conocer sólo a través de la metodología científica. Por lo tanto, la comprensión, asunto prioritario de la hermenéutica, se identificó con el conocer, saber y explicar, siendo estos conceptos permeados por la exigencia de la objetividad científica con el fin de ofrecer verificabilidad y certeza.

El problema del método ha sido de vital importancia en el pensamiento gadameriano, incluso se podría afirmar que fue el catalizador de su teoría. Gadamer nos menciona en cuanto a la acepción de método: "*Methodos significa camino para ir en busca de algo. Lo metódico es poder recorrer de nuevo el camino andado, y tal es el modo de proceder de la ciencia.*"⁵ Pues, como también nos dice Gadamer, desde Descartes lo que se busca es la certeza, lo comprobable, se busca que los objetos de estudio puedan ser investigados, "*pues lo que se entiende por investigación, es la búsqueda de lo nuevo, de lo nunca conocido, la apertura de un camino, seguro controlable por todos...*"⁶

Justamente en este aspecto es donde Gadamer cuestiona si las formas de la ciencia y sus objetos de estudio son la única vía para poder acceder a lo real, si se agotan todas las posibilidades de conocimiento a través del método científico.

⁴ La certeza y verificabilidad surgen del método que se lleva a cabo para analizar los objetos, cabe mencionar que es precisamente el método lo que la ciencia moderna extrae de las matemáticas -no lo objetos a los que ésta refiere- el cual consiste en demostrar, verificar y dar certeza.

⁵ GADAMER, Hans Georg. "*Verdad y Método II*". p. 54.

⁶ *Ídem.*, p.54.

A los ojos de la ciencia moderna, las inclinaciones y lo que da forma a esas perspectivas vicia el conocimiento de la realidad; pero principalmente no pueden ser sujetas del dominio que se exige a través del método, debido a que los fenómenos que puedan expresarse a través de reglas y ser aplicados según el método científico no pueden ser garantía de un conocimiento verdadero. De tal manera que éste sólo puede provenir de lo cuantificable.

De ello devino como consecuencia la escisión entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales. Ya que los objetos de estudio entre ellas se diferenciaron a partir de los cánones de la ciencia; las ciencias del espíritu ante tales demandas se vieron desprovistas de validación, pues la aplicación de una metodología científica excede a su naturaleza y al campo al que se dirigen.

Ahora bien, ¿El conocimiento de la realidad únicamente puede darse a través del conocimiento cuantitativo? ¿El arte, la literatura, la historia, la psicología, la antropología no aportan un tipo de conocimiento? ¿No hay necesidad de penetrar en los objetos de estudio de estas áreas? La hermenéutica gadameriana plantea, además de muchas otras, éstas interrogantes y propone sus probables respuestas.

Para Gadamer el método experimental, si bien, ha constituido una manera de acceder a la realidad, particularmente desde la perspectiva científica, no es la única forma de conocer o de comprender. La necesidad de buscar lo nuevo, de indagar sobre lo no conocido, no es asunto exclusivo de la ciencia moderna, por lo tanto, cada área de conocimiento debe aplicar los mecanismos o conceptos adecuados para conocer sus distintos objetos de estudio, pues se debe tener en cuenta que no todos ellos pueden ser explicados a partir de la metodología de la ciencia empírica.

Por eso identificar y atender el problema fundamental se convirtió en la primera tarea para el desarrollo de la hermenéutica, ya que el método científico no puede

ser garantía para conocer auténticamente los objetos de estudio de todas las áreas del saber.

Debemos entender, que si bien Gadamer llevó a cabo una crítica a la ciencia moderna, especialmente al método, la intención no fue crear una contra-ciencia, sino dar cuenta de los límites y alcances del método científico con respecto a las demás áreas del saber. Puesto que no puede ser el método la única manera de conocer, explicar o comprender la realidad.

La crítica al método le permitió una distinción importante en cuanto a la manera de aproximarse a lo real: Para la ciencia moderna a través del método lo que se busca es dominar la realidad; mientras que desde la perspectiva hermenéutica el asunto tiene que ver con comprenderla.

La ciencia moderna nos ha demostrado que puede tratar de dominar -hasta cierto punto con éxito- bastantes aspectos relevantes, pero hay campos que al no poder ser contenidos por su método, han sido desdeñados y calificados como irrelevantes o no científicos. Gadamer nos muestra cómo los conocimientos diferentes al método también importan y aportan, y lo hace por medio de su hermenéutica.

1.2.-La formación

Ya advertimos que la manera de penetrar en la realidad desde la perspectiva hermenéutica es comprendiéndola y no pretendiendo dominarla. Pero antes de plantearnos la comprensión, hemos de introducirnos en conceptos que Gadamer analizó con el fin de añadir a éste tema. Uno de ellos fue la formación.

Para Gadamer *bildung*⁷ es el término alemán que refiere al cultivo de uno mismo, y que en español podríamos tratar de identificar con el término formación. El equivalente latino para la formación es *formatio*, a lo que en inglés corresponden *form* y *formation*. Mientras que en alemán compiten con la palabra *bildung* las correspondientes derivaciones del término de forma, como pueden ser *formierung* y *formation*. El hecho de que la palabra que apunta más hacia el sentido hermenéutico buscado por Gadamer sea *bildung* y no *form*, no es casual, ya que en *bild* está contenido imagen, y en éste término se acogen de manera simultánea tanto la imagen imitada como el modelo por imitar (*nachbild* y *vorbild*), no así en el término forma⁸. Cabe señalar que el concepto de formación no surgió con la hermenéutica gadameriana, si no que éste precede de la tradición de las humanidades.

Siguiendo a Gadamer, la formación se puede asociar con dos cuestiones, a saber, con las capacidades naturales en el hombre ligadas al saber, concretamente con la curiosidad y con el concepto de cultura.

En cuanto a la curiosidad podemos decir que, ésta se despierta a través de nuestro entorno, se alimenta del mundo que nos rodea queriendo saber lo que no se sabe. Y aunque en la hermenéutica gadameriana la curiosidad es un elemento de importancia, no había sido así en las perspectivas anteriores a la suya, pues

⁷ GADAMER, H. G. “Verdad y Método” p. 40.

⁸ BRUFORD, W.H. “The German Tradition of Self-cultivation. <Bildung>. From Humboldt to Thomas Mann”. p. 46.

principalmente algunas vertientes religiosas, como el cristianismo, durante la Edad Media vieron con menosprecio el deseo de saber, ya que se pensaba que los hombres buscaban saber para justificar sus actos por encima de la verdad. El Renacimiento trajo consigo un cambio en cuanto al deseo de saber; basándose en la creencia de que al ser hechos a la imagen y semejanza de Dios, los hombres no debían dejar sin desarrollar su inteligencia y talento.

A partir de la curiosidad por saber acerca del mundo, se hace necesario formarse o cultivarse. Justamente el sentido de cultura es el segundo aspecto que nutrió la óptica gadameriana sobre la formación. Gadamer señala⁹ que con Kant y Hegel se llevó acabo la acuñación del término formación, y aunque concretamente Kant no usó el concepto como tal, si habló de cultura y la definió como capacidad o disposición natural, siendo un acto de la libertad del sujeto que actúa. Por su parte Hegel¹⁰ retoma este sentido kantiano de las obligaciones con uno mismo, refiriéndose a ello como formarse o formación. Para Gadamer la clave para entender y dar valor a la formación se encuentra en las palabras hegelianas.

Por principio para Hegel el hombre tiene la necesidad de ser formado, es decir, que no se trata de adquirir conocimientos según sea el caso o la persona. Para este pensador, es una cuestión de necesidad, ya que el simple hecho de nacer no nos hace poseedores de nada, "*Por este lado él no es por naturaleza lo que debe ser*"¹¹. De tal manera que si no somos lo que esencialmente debemos de ser, la formación se convierte en una exigencia de vida.

Para Hegel la formación implica la comprensión universal del hombre. Ello apunta a que el individuo formado debe desprenderse de su propia situación, de manera que sus conocimientos atiendan a un sentido general, y no a lo que el mismo

⁹ GADAMER, Hans Georg. "*Verdad y Método*" p. 38.

¹⁰ HEGEL. G.W.F. "*Fenomenología del Espíritu*" Prólogo (la formación del individuo). C. La razón (la razón observante) p.p. 21-25,148-150.

¹¹ *Ídem.* p. 21.

piensa. Tener capacidad de abstracción es lo que nos permite el formarnos en el sentido general al que refiere Hegel.

Por capacidad de abstracción debemos entender, el poder apartarnos de nosotros mismos, dirigiéndonos hacia la generalidad para poder determinar nuestra particularidad en consideración y medida. Es decir, que formarnos no es algo que sólo nos implica como individuos, sino como seres sociales, pues la consideración y medida tiene que ver con que no estamos solos, de tal forma que nuestras acciones afectan a los otros y se ven afectadas por los otros. Por eso la formación implica una tarea humana, pues el ascenso a la generalidad es considerar no sólo lo propio, sino al otro o lo otro.

Hegel distinguió dos tipos de formación: la teórica y la práctica¹². De la práctica, nos dice que se requiere sacrificar la particularidad, ese sacrificio significa la inhibición del deseo en un sentido negativo de éste, y liberarnos frente al objeto de nuestro deseo, como consecuencia nos liberamos de la idea que nos provoca el deseo. El deseo puede ser concretamente una emoción como la ira. Por ejemplo cuando nos guiamos únicamente por este sentir, nos podemos volver ciegos en una discusión de cualquier tipo, en la que nuestros argumentos giran frente al hecho de que nos encontramos molestos.

Otro ejemplo es el que toma Gadamer del propio Hegel¹³ con respecto al sentido del trabajo. *“la esencia del trabajo no es consumir la cosa, sino formarla”*¹⁴. El trabajo representa el deseo inhibido, al formar el objeto ignorándose y dando lugar a la generalidad, la conciencia que trabaja abandona la inmediatez. De tal suerte que mientras forma a la cosa, se forma así mismo, es decir, que cuando aprendemos una nueva habilidad, ganamos con ello un sentido de nosotros mismos. Concretamente, el acceso a la generalidad puede verse tanto con la

¹² HEGEL, W. G. Fr. *“Propedéutica”* pp. 60-68.

¹³ HEGEL, G. W. Fr. *“La Fenomenología del Espíritu”* p. 148.

¹⁴ *Ídem.* p. 148.

habilidad de cortar y pegar madera como con el hecho de saberse y ser carpintero.

Todos los elementos de la formación práctica se pueden explicar a través del ejemplo del trabajo, estos momentos o elementos son: el distanciamiento respecto a la inmediatez del deseo; la necesidad y el interés privado; y una atribución a la generalidad.

Siguiendo a Hegel la formación práctica consiste en percibirse a sí mismo como generalidad. La medida que limita nuestras satisfacciones es a la vez la causa de que podamos acceder a la generalidad, así usamos nuestra fuerza en aras de ese acceso. Tal como podemos observar estos momentos en el ejemplo del trabajo, Hegel¹⁵ también nos da otros más, como el de elegir cualquier profesión en la que ésta representa de alguna manera un destino –nuestra vida sería diferente al elegir ser abogado o violinista- ella representa una necesidad exterior, y nos exige asumir tareas que no tienen que ver con nuestros fines privados, sino con la especificidad propia de la profesión elegida. Volvemos a esas especificidades que en un momento nos resultaron ajenas en propias, nos sabemos limitar en la medida que hacemos propia la profesión y ella deja de representar una barrera.

Nos dice Gadamer al respecto de la formación práctica en Hegel: “...*en Hegel puede reconocerse ya la determinación fundamental del espíritu histórico: la reconciliación con uno mismo, el reconocimiento de sí mismo en el ser del otro.*”¹⁶

Por otro lado, hay que exponer los aspectos que definen a la formación teórica para poder completar el concepto de formación que Gadamer ha distinguido en buena parte del pensamiento hegeliano.

Para Hegel la formación teórica va más lejos de la idea de lo que el hombre sabe y experimenta directamente. Tiene que ver con el sentido de la generalidad que ya

¹⁵ HEGEL, W. G. “*Propedéutica*” p. 62.

¹⁶ GADAMER, Hans Georg. “*Verdad y Método*” p. 42.

habíamos expuesto, pero la aplicación es en un sentido distinto, se trata de poder encontrar puntos de vista generales para aproximarnos al conocimiento de una cosa, también dejando a un lado los intereses propios.

Nos encontramos de manera natural en un mundo que de entrada se nos presenta como extraño y ajeno, la formación teórica consiste en la apropiación de dicho mundo, por lo tanto, hay que salir de nosotros mismos hacia el elemento concreto que nos resulta extraño, hay que superar esa escisión, que incluso nos separa entre nosotros. Pero según Hegel, justo en la extrañeza de ese mundo se encuentra el punto de partida para volver a nosotros mismos una vez superado lo extraño y ajeno. *“Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino el retorno a sí mismo desde el ser otro.”*¹⁷

La formación teórica puede percibirse concretamente en el mundo de las ideas, en la elaboración del lenguaje pero ella viene desde antes, viene desde el hecho de romper con la naturalidad propia de la existencia, de manera que debemos ascender desde nuestra naturalidad hacia nuestro idioma y costumbres. De manera que, nos vamos formando a medida que pasamos más tiempo en un mundo que vamos haciendo nuestro, toda vez que superamos lo ajeno y extraño que nos pueda parecer.

Debemos poner especial atención en el hecho de que la formación no consiste solamente en el ascenso a la generalidad, más bien en el devenir otro, una vez que nos hemos formado por medio de la superación de nuestro ser natural.

Ahora bien, para poder devenir otro, para poder reconocer en lo extraño lo propio y hacerlo familiar, hay que estar dispuestos para ser formados, es decir, hay que conceder vigencia a los pensamientos del otro, ese es el punto de partida para ser formados, pues al hacerlo nos estamos abriendo a lo que el otro nos puede decir.

¹⁷ HEGEL, G. W. *“La Fenomenología del Espíritu”* p. 149.

Actuar de manera contraria a lo anteriormente dicho es lo que según Hegel nos convierte en incultos. Somos incultos cuando defendemos de manera radical y parcial lo que pensamos, dicho en palabras más comunes, cuando somos necios con respecto a algo.

Debemos reconocer que no poseemos todos los conocimientos, aceptar que hay cosas que desconocemos, el no pretender afirmar y definir algo de una vez y para siempre, pues tal postura se puede identificar con la pedantería que definitivamente difiere de la formación y cultura.

La realización de la formación no se da queriéndolo saber todo, sino reconociendo nuestras limitaciones respecto del saber y recordando que la cultura y la formación no consiste en un acopio de conocimiento, no consiste en saber más cosas que los demás, pues a quién presume de lo anterior, nos menciona Gadamer, se le conoce como un pedante, y éste no sirve como modelo de una persona formada.

Para Gadamer esta distinción del hombre culto e inculto llevada a cabo por Hegel, le brindó elementos esenciales para poder recuperar y definir la formación, de tal manera que el poder conceder vigencia a los pensamientos de otra persona es lo que realmente define a ésta.

La formación es fundamental para recorrer y entender el pensamiento gadameriano, pues ella implica la disposición para acceder a lo extraño, a lo que se quiere comprender, siendo ese el propósito principal de la hermenéutica filosófica.

1.3.-Recuperación de la phronesis

Como parte importante para resolver el problema fundamental que enfrentó la hermenéutica, Gadamer recuperó e incorporó a su teoría conceptos pertenecientes a distintas tradiciones humanísticas, como la formación o *bildung*, del que ya anticipamos su importancia. Pero además hay otro que permeó de manera sobresaliente su perspectiva hermenéutica: La *phronesis*, concepto tomado de la ética aristotélica; y, de manera complementaria a éste, el *sensus communis* a partir de la óptica de Giambattista Vico¹⁸.

Por lo tanto, primero nos centraremos en explicar de manera breve en qué consistió el concepto de *sensus communis*, para más adelante exponer la *phronesis* de forma más amplia, pues nos parece que en la definición de ésta se puede entender con claridad el tipo de conocimiento que Gadamer recuperó como parte de su hermenéutica.

1.3.1.- *Sensus Communis*

Gadamer dirigió su mirada hacia Giambattista Vico, quién por medio del término *sensus communis* y otros aspectos lanza una propuesta alternativa de conocimiento contraria a la del cartesianismo y su ideal acerca del método, concretamente al imperativo que reclamaba por un nuevo método que hiciera tabla rasa de todas las pseudoverdades, y sobre todo, de la tradición en general.

Vico, a su vez, también recuperó la viaja tópica de la retórica y elementos del mundo griego, particularmente de Aristóteles. Vico propuso una “nueva ciencia” la que debía cimentarse básicamente en dos pilares, a saber, el sentido común y la elocuencia. La nueva ciencia consistiría en encontrar argumentos para contribuir

¹⁸ Giambattista, Vico. “*Principios de una Ciencia Nueva. En torno a la Naturaleza Común de las Naciones*”. pp. 265-289.

en la formación de un sentido para lo convincente que trabaja instintivamente y de manera atemporal.

Podemos pensar que Gadamer se interesó en la propuesta de “La Nueva Ciencia” porque Vico detectó el problema de la radicalización de la ciencia. De forma que, con su obra expuso la importancia de limitar la pretensión de conocimiento de la ciencia moderna, pero sin querer discutir o demeritar las ventajas que ésta puede ofrecer, tarea que retomó Gadamer y que significó el punto de partida de su teoría.

Concretamente la crítica de Vico estaba dirigida a la creencia de la acumulación de conocimiento, al estudio formal y metodológico de cualquier área del saber cómo el único modo de acceder al conocimiento. Por lo tanto, había que replantear lo que se venía proponiendo y aceptando del cartesianismo, pues Vico no consideraba éste el camino para acceder al conocimiento, su mirada se encontraba dirigida a las humanidades, a la retórica, desde donde la “verdad” adquiere un matiz diferente y no menos válido que el propuesto por la ciencia moderna.

El sentido común o *sensus communis*, sería fundamental para la nueva ciencia. Ahora bien, lo que Vico quiso exponer por medio de dicho concepto fue, un sentido que orienta a la voluntad, y lo que la orienta no es la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, nación o del género humano en su conjunto. Algo más parecido a un hábito que a un precepto heredado.

La nueva ciencia, no buscaba la “verdad”, sino lo verosímil, es decir, que no iba dirigida a encontrar causas, pero si un sentido común de lo justo y lo verdadero. A Gadamer le pareció que el sentido común podía complementar su propia teoría porque en dicho concepto se reconoce y dimensiona el valor de la tradición como parte vital del acceso al conocimiento, como un sentido que funda la comunidad y que por ser un saber práctico va configurándose con la participación de los

individuos que conforman comunidades y que dan lugar a la tradición. Además porque el sentido común encierra una alternativa ante las demandas de un tipo de conocimiento centrado en afirmaciones claras y distintas donde lo verdadero no debe dejar lugar a dudas, cancelando el terreno de lo posible. Es justo ese punto el que desde la perspectiva gadameriana es insoslayable, ya que lo posible es también parte del camino hacia lo verdadero. La inclusión de las facultades del alma, tales como memoria, imaginación y especialmente sentido fueron aspectos que Gadamer retomo del pensamiento de Vico, puesto que el problema al que *La Nueva Ciencia* respondía se fue acrecentando.

1.3.2.-Phronesis

Gadamer pone especial atención en una de las vertientes que en las que Vico basó su propuesta, específicamente en la relación entre el ya mencionado sentido común y la *phronesis* aristotélica. Precisamente porque el sentido común representa el aspecto práctico del conocimiento, así como la *phronesis* tiene que ver con este tipo de saber, concretamente un saber ético.

Gadamer recupera el concepto de *phronesis* para nutrir la estructura conceptual de su hermenéutica filosófica. Al hacerlo, lo recuperó como racionalidad práctica, sin que existiera una diferencia sustancial del significado. Gadamer afirmó:

La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phronesis*, resulta ser al final la virtud fundamental. A mí me sirvió de modelo para mi propia línea argumentativa. De ese modo, la hermenéutica, esa teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual, se convirtió para mí en una tarea filosófica central¹⁹.

Gadamer le llama racionalidad práctica, porque está tratando de señalar un rasgo característico del hombre, que de por sí ya se caracteriza por la cuestión de la praxis.

¹⁹ GADAMER, Hans Georg. “*Verdad y Método II*”. p. 317.

Pues el hombre no va resolviendo su vida sólo por la vía de los instintos, sino más bien guiado por la razón... Por eso la virtud básica en consonancia con la esencia del hombre es la racionalidad que preside su praxis. El griego lo expresa con la palabra *phronesis*²⁰.

Traducir *phronesis* por prudencia es algo común, aunque se sepa que no se agota por completo el sentido de la palabra griega en lo que alcanzamos a entender por prudencia. Para Gadamer la manera de aproximarse a ese sentido es tratar de asumirlo como una racionalidad responsable, pues el actuar guiados por la racionalidad implica asumir la responsabilidad de nuestras acciones, por eso ve a la *phronesis* aristotélica como racionalidad responsable. Además práctica porque es en el actuar donde se juega su sentido.

De acuerdo con Aristóteles²¹, la *phronesis* es una virtud, y en tanto que virtud, debe ser entendida como una capacidad de dominio, emanada de la parte racional, pero desarrollada por medio del ejercicio hasta lograr su plena posesión que nos permite refrenar nuestros deseos y temores, nuestras emociones y sensaciones internas.

Aristóteles dice que en el alma se encuentran los afectos, facultades y hábitos; al terreno de los afectos pertenecerían los deseos y los temores, tales como la envidia, el amor, el odio, la compasión etc. Las facultades las describe como aquella capacidad que tenemos de entristecernos o enojarnos, como una clase de disposición, de ser aptos en relación a los afectos. Y los hábitos serían proyectados en cuanto a nuestra disposición para incurrir en un afecto, es decir, que la manera en la que vamos configurando nuestra alma tiene que ver con nuestros hábitos, pues en ellos se encuentra nuestra frecuente manera de encarar los afectos.

Entonces, la virtud es considerada un hábito, pues somos capaces de desarrollarla como parte de un ejercicio continuo, por lo tanto, no existe por naturaleza en

²⁰ *Ibíd.*, p. 314.

²¹ ARISTÓTELES. “*Ética Nicómaco*”. Libro sexto, tomo I.

nosotros, es decir, que si la *phronesis* es una virtud, no se nace siendo prudente. Pero también hay que añadir que podemos asimilar la virtud, en tanto habilidad, a un tipo de propiedades de las que disponemos los seres humanos que van unidas, sobre la base de ciertas capacidades innatas, al ejercicio de las actividades pertinentes. Como por ejemplo la capacidad de lectura, la cual presupone una propiedad innata como la vista, pero exige la adquisición y el desarrollo de una habilidad, la de descifrar y componer signos. En el caso de la *phronesis* la capacidad innata es la razón.

Otra característica de la virtud es que o son elecciones o no se dan sin elección:

La virtud moral tiene que ver con los placeres y dolores, porque por causa del placer hacemos lo malo y nos alejamos de lo bueno a causa del dolor(...) Por lo demás, las virtudes tienen estrechas relaciones con las acciones y con las afecciones, pues toda acción y toda afección va seguida de placer y dolor(...) Además, toda habilidad del alma muestra su disposición natural con relación a las mismas cosas y en el círculo de las mismas cosas, de las cuales recibe un impulso para hacer lo mejor y lo peor²².

De manera que, por medio de los hábitos o virtudes es como se va formando nuestra respuesta ante el placer o el dolor, dicha respuesta es nuestra manera de actuar.

La virtud es, por lo tanto, un predicado que en principio se aplica a determinadas acciones en tanto que son resultado de acciones, entre los cuales se establece una relación de grado, esta relación refiere a que sólo es virtud lo que tiende hacia lo que Aristóteles llamó el término medio, que consiste en evitar los excesos y el defecto. Puede ejemplificarse con diferencias cualitativas en grados, como la que se da al sazonar algo: las posibilidades van desde el salarlo o dejarlo desabrido, y la preferible donde la cantidad de sal es suficiente para que sepa bien; podemos observar también esta diferenciación entre los niveles de luz aptos para poder ver, en los niveles de sonido, entre otras formas. Esa distinción entre lo mayor y lo

²²*Ibíd.*, . II2, 1104 b 9-28.

menor es lo que nos permite ver el justo medio, aunque estos ejemplos sean de índole diferente a la que quiere Aristóteles que percibamos dentro de su *Ética Nicómaco*, pues la diferencia en grados se hace extensible a muy diversos sentidos.

Aristóteles señala dos posibilidades, a saber, el medio en sí y el medio con respecto nosotros. En el primer caso, se trata de una proporción matemática (o cuantitativa que consiste en distinguir el mayor y el menor respecto de algo) entre dos puntos extremos, como en el ejemplo de sazonar algo salado o desabrido, donde lo que se encuentre en medio de estos dos extremos no será exactamente el punto medio, sino el adecuado a nuestro gusto. La variación que introduce el “para nosotros” establece límites socialmente permitidos mucho más estrechos.

Es por tanto la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón por la que lo definiría el prudente (...) Desde el punto de vista de su existencia y de la definición de su esencia, la virtud es un término medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y del bien²³.

Cabe señalar que un acto no es virtuoso porque se encuentre en medio de dos extremos como por ejemplo en la serie: cobarde, valiente, temerario, sino por medio de la valoración asignada al comportamiento que coloca a uno por encima de los otros dos, de manera que no podemos entender el justo medio desde una perspectiva conductual, en la que una serie de cuestiones que llevadas con cierta precisión nos garanticen el justo medio.

Aristóteles consideró a la *phronesis* como una virtud dianoética, es decir, que pertenece a la parte racional del alma, que corresponde a la posesión de aquellos hábitos intelectuales propios de la mente, como lo son: la sabiduría teórica y la sabiduría práctica (pues toda virtud tiene como condición de posibilidad el estar guiada por la razón, de lo contrario no sería virtud, sino vicio).

²³ *Ibíd.*, pp. 107-108.

La *phronesis* es un hábito del entendimiento y tiene que ver con la sabiduría práctica, o sea, con las acciones. Por lo tanto, hay que explicar lo que hay previo a la acción, pues podríamos pensar que la *phronesis* tiene ver exclusivamente con los medios para alcanzar un fin, pero dado que el fin es el mejor posible, o el justo medio, éste emerge desde la reflexión moral determinando la meta o fin como lo factible. Así que la virtud encierra en sí una concreción que define los medios y el fin; dentro de los fines como bienes, está la virtud más el deseo de lo recto, que distingue el bien aparente del bien en sí. Podemos afirmar de lo anterior cuál es la función de la *phronesis*: es prudente aquel que puede mediante el hábito llevar a cabo dicha concreción, que consiste en que el principio de toda acción es el fin que ella misma persigue. Añadiendo a la definición del prudente, como el que en cada cosa ve lo que le conviene, y también puede deliberar lo conveniente, pero recordando que sólo se puede deliberar de algo que esté en posibilidad de ser obrado.

Esto es que nunca pedimos un consejo sobre las cosas que son permanentes, inmutables, porque es obvio que no podemos producir una variación en ellas. Como ejemplo concreto de esto, pensemos en que no podemos deliberar sobre cómo cambiar el hecho de que dos por dos sea indiscutiblemente cuatro, ya que esas son las cuestiones que pertenecen al terreno de lo inmutable, más bien deliberamos o nos consultamos sobre cosas que tienen ver con lo particular, donde no tenemos una respuesta dada; justamente las obras consisten en lo particular, que resulta diverso. Aristóteles lo ejemplifica diciendo que “ningún espartano delibera sobre la mejor constitución para los escitas”²⁴ O sea, que la deliberación implica una consulta, pero sobre algo que me afecta directamente, es claro a partir del ejemplo anterior, ya que no tiene por qué importarme más consultar sobre la constitución de un país ajeno, pues más allá de la curiosidad que pueda satisfacer al conocerla, lo que en ella está contenido no tiene efecto alguno para mí. Por el contrario, deliberar sobre la del propio país adquiere su relevancia, pues ésta me implica directamente.

²⁴ ARISTÓTELES. “*Ética Nicómaco*” p. III 5, 1112 a27-b9.

Otro aspecto de la deliberación es que, se delibera sobre aquello que no es permanente ni se produce sobre leyes necesarias, pero tampoco que es debido a que sea una conjunción única, puramente azarosa, de circunstancias, sino sobre el tipo de acontecimientos que no se producirían sin nuestra intervención, o, si se produjeran espontáneamente, podríamos de algún modo modificar.

Utilizando el mismo ejemplo que Aristóteles en este punto, un médico no delibera sobre si es prudente o no curar a alguien, sino que lo hace respecto a la manera en la que habrá de sanar al enfermo. En efecto, no deliberamos sobre lo que ya sabemos, más bien tiene que ver con algo en lo que causaremos una clase de afección.

En el caso de la elección, ésta se da posterior a la deliberación, ya que es una especie de consulta sobre lo que haremos, y lo que le precede es decidir entre dos o más cuestiones.

Hay una estrecha conexión conceptual entre deliberación y elección, ya que el objeto de ambas es el mismo, es decir, la elección a tomar en primer término, aunque el orden es inverso. La deliberación parte de la representación del fin determinado que se quiere realizar y, a partir de allí investiga en orden descendente hasta alcanzar el paso más inmediato al alcance del agente que éste puede emprender. Una vez realizada esta operación intelectual, quien debe tomar la decisión es el intelecto práctico. Y este intelecto se pone en movimiento precisamente por el deseo que es lo que lo penetra, y por deseo entendamos la motivación que conduce a la acción, pues se trata de un deseo sobre el fin que se persigue.

La decisión, en consecuencia, consiste en el juicio práctico con el que concluye la deliberación. La elección es un deseo deliberado de aquellas metas que están a nuestro alcance; ya que cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación. Un ejemplo sería que si yo quiero ser violinista, mi

elección tiene que ver con los medios para lograrlo. Otra manera de verlo es que si estoy enferma y quiero sanar, la elección tendrá que ver con los remedios idóneos para sanar.

Estos ejemplos también nos sirven para poder distinguir la elección de la voluntad, ya que esta última tiene que ver, por ejemplo con el deseo de sanar o ser violinista, y es que, la voluntad según Aristóteles, puede querer incluso lo imposible; pero la elección se mueve en el terreno contrario, pues no hay elección de cosas imposibles.

Hasta este punto podemos apreciar que la *phronesis* se encuentra ligada a la toma de decisiones, pues como tiene que ver con la sabiduría práctica se mueve en el terreno que lleva a tomar una decisión. Se podría inferir que resulta un tanto mecánico el decidir a partir de la racionalidad práctica, de manera que guiados por ciertos pasos se nos asegure que hemos tomado una buena decisión y por consiguiente que hemos obrado de la mejor manera posible. Pero no existe algo que pueda garantizarnos tales cosas, pues como parte de la definición ofrecida por Aristóteles acerca de la *phronesis*, está el que no puede ser ni una *tejne* o una *episteme*.

Por un lado, si consideramos a la *phronesis* una *tejne*, debemos tener en cuenta que ésta última es principalmente el desarrollo de una habilidad que desencadena en la producción de un objeto, lo que varía es la manera y la dirección que se le dé a ésta, en ello estriba el que sea un oficio o un saber más elevado.

La *tejne* tiene características tales como: que puede ser enseñada, pues es un saber ligado a la inteligencia y en esa medida las causas pueden ser conocidas y a su vez enseñadas. Otra característica es la precisión, ya que ésta sigue una serie de reglas, siendo la aplicación de éstos lo que genera la precisión.

De manera que entre la *phronesis* y la *tejne* la diferencia radica en que, la *tejne* tiene que ver con la producción de algo, lo cual sin entrar en detalles concretos se

le denomina como producto, a pesar de ser el resultado del desarrollo de una habilidad no es parte de aquel que lo produjo, es más bien exterior a él. En cuanto a la *phronesis* y a éste respecto lo comparable son las acciones humanas, las cuales tienen origen en nosotros y también su fin, es decir, nos son propias.

Dado que el arte y la acción son distintas tampoco podrá ser un arte, la *phronesis* tiene que ser, pues, una capacidad racional, munida de un conocimiento verdadero pero referida específicamente a la acción, de determinar lo que es bueno y malo para el ser humano. En efecto, el fin de la producción es un objeto, el producto, exterior a ella; el fin en cambio, de la acción es interior a ella misma, pues la realización de la acción correcta constituye su propio fin²⁵.

La *tejne* puede ser enseñada ya que sigue ciertos pasos, pero en el caso de la *phronesis* esto no es posible, pues aunque por medio del razonamiento que acompaña a la experiencia de una situación uno va ejercitando el alma, o aprendiendo, es una actividad que tiene que ver con uno mismo. No es que por medio del hábito y la práctica de tocar el violín me vuelva al cabo del tiempo en violinista, sino que con cada acción me voy jugando, por ejemplo, el ser justo, o injusto.

Por otro lado, está descartada como parte de la definición de *phronesis*, el que se pueda considerar como una *episteme*. Para Aristóteles, la *episteme* sería el conocimiento obtenido mediante la demostración, asociado con el conocimiento matemático. La *episteme* según este pensador forma parte de una de los cinco hábitos del entendimiento, al lado de la *tejne*, la práctica, la sabiduría y el entendimiento está la ciencia o *episteme*.

Aristóteles²⁶ nos muestra cómo la *episteme* o ciencia refiere a un tipo de conocimiento formal, es decir, que ya no tiene que ver exclusivamente con el qué o para qué de una habilidad como en el caso de la *tejne*, sino buscar la causa

²⁵ *Ibíd.*, p. 147.

²⁶ ARISTÓTELES. “*Ética Nicómaco*”. p. III 5.

primera de las cosas, que implica una intelección de la estructura interna, o sea, explicarlas desde ellas mismas.

Es por medio de la *episteme* que se puede teorizar sobre alguna cosa, pero para lograrlo se tiene que hacer mediante la demostración, es decir, que lo que enunciemos sobre un algo, se pueda constatar empíricamente, para así poder establecer un concepto. Ya que no basta la demostración empírica, pero es el punto de partida para que se pueda dar la intelección posterior de la cual emergerá el concepto.

La *episteme* encierra un tipo de conocimiento que pretende ser verdadero, de manera que pueda ser aprehendido en leyes que formen teorías acerca de la realidad. Podemos inferir de lo anterior un rasgo esencial de la *episteme*, el cual es que su objeto de estudio reside en cosas que definitivamente no pueden ser contingentes, de lo contrario la demostración sería indiscriminadamente variable, por lo tanto, no podrían formularse las leyes que dan lugar a la teoría; ese rasgo característico es lo que a su vez le atribuye ser un conocimiento formal.

La *phronesis* no puede ser tampoco una ciencia, pues la *episteme* dadas sus características esenciales como la precisión, la alejan de la *phronesis*; aunque la razón más directa en la que podemos notar que son diferentes es que la ciencia se encarga de cuestiones inmutables, y en cuanto a la *phronesis* las cosas siempre pueden ser de otra manera, es decir, existe variación, por lo tanto, no podemos crear leyes o teorías que nos permitan convertirnos en máquinas de buenas acciones.

En consecuencia en sentido amplio aquél que delibera es también prudente. Por tanto la *phronesis* implica conceptualmente la deliberación, por lo cual la prudencia no puede estar referida a lo que es eternamente ni ser una ciencia demostrativa²⁷.

²⁷ *Ibíd.*, p. 140.

El fin de la *phronesis* tiene una naturaleza que difiere de raíz con el de la ciencia, pues como ya lo dijimos no puede existir punto de contacto mientras una refiera a la particularidad y la otra al terreno de lo inmutable.

Resumiendo, la *phronesis* es la facultad que está capacitada para seleccionar los puntos de partida generales, los principios de las acciones morales, que se revelan a pesar de estar inmersos en la infinita multiplicidad de los datos propia de la situación particular. Pensemos que para que estos principios morales puedan ser captados por la razón es necesario un agente moral, que concretamente podría ser un hombre honesto, pues mediante el hábito adquirido puede actuar de manera naturalmente honrada.

No obstante, debemos considerar que la *phronesis* no consiste en una recuperación puramente empírica de nuestras experiencias anteriores y que de esa manera podemos razonar una solución sobre cada situación, sino que es la parte empírica más la reflexión sobre el carácter que hemos adoptado en las experiencias anteriores. Por lo tanto, la acción que derivará de tal proceso no es puramente racional, ni puramente empírica, al respecto afirma Aristóteles:

La virtud no es meramente la disposición conforme al recto discurso, sino la que va acompañada del recto discurso; y el recto discurso, tratándose de estas cuestiones es la *phronesis*. Sócrates pensaba que las virtudes eran razones, pues todas consistían para él en un conocimiento; nosotros pensamos que van acompañadas de razón²⁸.

Ya vimos que este tipo de sabiduría buscada por Gadamer, no puede ni enseñarse ni aprenderse como el saber matemático, se trata de un tipo de saber dónde se cultiva la sabiduría de la vida. No se trata de un contenido determinado, sino de una capacidad de aplicación de esa sabiduría de vida.

La crítica al método llevada a cabo por Gadamer respondió a lo que él llamó el problema fundamental. La necesidad de responder a este problema tiene que ver con la comprensión, preocupación central de la hermenéutica; abordar el problema

²⁸ GADAMER, Hans Georg. “Verdad y Método II”. p. 144.

fundamental ha sido tratar de poner límites a la radicalización de la ciencia moderna y su método usado como único vehículo de acceso a la realidad.

Para Gadamer tratar de resolver el problema fundamental es tratar de comprender desde un horizonte alternativo al de la ciencia moderna y su aplicación del método. A través de los conceptos de formación y de *phronesis* nos ha demostrado como el conocimiento puede emerger desde los lugares soslayados por la ciencia. Pero no sólo eso, sino que por medio de la formación se da la disposición esencial para poder comprender y con la *phronesis* observamos el valor de la tradición y reconocemos en ella un tipo de saber necesario que no puede enseñarse ni capturarse en leyes, que nos permite dar cuenta de lo concreto de la realidad.

CAPITULO II: El proceso de comprensión

2.1 Hombre y logos. El diálogo

Nos hemos referido a la comprensión como la preocupación central en el pensamiento gadameriano; ahora bien, comprender implica un proceso, pero éste no sigue un orden específico -el usado aquí es con el fin de explicarlo de la manera más clara posible y siguiendo a Gadamer-. Nos parece pertinente iniciar la exploración sobre la comprensión a través de la relación hombre-logos-diálogo.

Gadamer retoma la propuesta aristotélica de que el hombre es un ser dotado de *logos*, y nos dice que de ahí que la tradición occidental ha tomado como significado de dicha sentencia que “*el hombre es animal racional*”²⁹, ya que el pensamiento nos distingue del resto de los animales. Si el logos es lo que nos hace diferentes, entonces ¿qué podemos entender por logos?

Logos es un término complicado de definir, ya que cuenta con varias acepciones tales como: palabra, expresión, pensamiento, concepto, discurso, habla, verbo, razón, inteligencia, etc. A esta cantidad de significaciones se han agregado otras, o derivadas de ellas, o combinando algunas de ellas; así, por ejemplo, logos ha sido utilizado para significar ley, principio, norma, etc. Se ha discutido acerca del origen del término. Como verbo se le traduce como hablar, decir, contar, etc. A este efecto se le ha indicado en sentido primario como recoger o reunir: tal como sería recoger o unir las palabras, como cuando se hace al leer (*legere, lesen*) y se obtiene entonces la razón, la significación, el discurso, lo dicho. El término logos ha sido un vocablo central en la filosofía griega, y se ha incorporado luego a otros idiomas en expresiones tales como lógica y en finales de expresiones en las que se pretende indicar que se “trata de algo” de modo que la terminación en cuestión va unida a aquello de que se trata. (Filología, filológico, filólogo, geológico, geólogo, etc.). Además de un decir, y especialmente un decir inteligible y

²⁹ Aristóteles. “*La política*”. p. 1253^a.

razonado, se ha entendido por *logos* el principio inteligible del decir, la razón en tanto razón universal, que es al mismo tiempo la ley de todas las cosas. Con el *logos* se engendra un ámbito inteligible que hace posible el decir y el hablar de algo, pero a la vez este ámbito puede ser resultado de la inteligibilidad de lo que es en cuanto *logos*.

Para Gadamer *logos* se puede identificar con lenguaje; retoma a Aristóteles para explicarnos el por qué “*el hombre es un ser dotado de logos*”³⁰. El pensador griego distinguió una diferencia sustancial entre los hombres y los animales, a saber, que los animales se encuentran limitados al sólo poder entenderse entre sí mostrándose recíprocamente lo que les causa placer para buscarlo, y lo que les causa dolor para evitarlo. Y los hombres nos comunicamos a través del lenguaje, informándonos sobre lo que nos es útil y sobre los que nos es dañino, sobre lo justo y lo injusto. De modo que, el hombre guiado por el *logos* supera la mera actualidad y posee un sentido futuro, es decir, que nuestras acciones persiguen un fin que no se limita a evitar el dolor o conseguir el placer.

Al estar dotados de *logos* podemos pensar y hablar, pero además podemos darnos a entender con los otros, no solamente sobre lo que ocurre en un momento determinado, sino que podemos comunicar más allá de esa limitación. Al comunicar lo que pensamos, podemos establecer nexos que nos unen o nos separan de los otros. En ello estriba el principio básico de convivencia en sociedad, donde tener conceptos comunes propicia el acuerdo entre individuos; de forma que vamos construyendo la política, la vida social y económica basada en esos términos que compartimos. Nos dice Gadamer que esto es lo que va implícito en que “*el hombre es el ser vivo dotado de lenguaje*”³¹.

Para Gadamer, recuperar el sentido de *logos* como lenguaje, específicamente en el mismo tono marcado por Aristóteles, debió ser la tarea de la época, ya que el

³⁰ *Ídem.*, p. 1253^a.

³¹ Gadamer, Hans Georg. “*Verdad y Método II*” p. 145.

lenguaje no había sido centro de la reflexión para el pensamiento filosófico de occidente, pues si bien en el pensamiento aristotélico se reconocía esa importancia, la información sobre ello se perdió. La tradición religiosa occidental cristiana paralizó en cierta medida la reflexión sobre el lenguaje, al asumir que en la creación Dios concedió al primer el hombre el dominio del mundo al poder nombrar a cada ser, estancándose las exploraciones sobre el origen del lenguaje en esa explicación; si bien el relato de la torre de Babel muestra cierta relevancia del lenguaje para la vida del hombre, no hubo mayor profundización sobre el tema. Fue hasta la Ilustración que se rompe con la idea de la creación como la explicación del origen del lenguaje. Principalmente los cuestionamientos sobre el lenguaje se dieron porque es éste una de las formas básicas para el conocimiento de los distintos pueblos, tal exploración se centró específicamente sobre las leyes estructurales como la sintaxis, gramática o vocabulario. Por lo tanto, la pregunta sobre el lenguaje no se encontraba canalizada hacia la comprensión que se propicia entre los hombres, ya que esto se respondió sólo en un sentido práctico.

Gadamer nos dice que el verdadero enigma del lenguaje reside en que nunca podremos meditar sobre él, sin estar inmersos en él. O sea, no podemos distanciarnos de él para poder comprenderlo, ya que sólo podemos pensar el lenguaje dentro del mismo lenguaje, pues el pensamiento sobre el lenguaje siempre queda inmerso en él; de manera que la *“inserción de nuestro pensamiento en el lenguaje es el enigma más profundo que el lenguaje propone al pensamiento.”*³²

Si bien explorar sobre el origen del lenguaje sigue significando un enigma, eso no impide que reconozcamos lo que éste nos significa y lo que nos posibilita, ya que al reflexionar sobre él, podemos entender aspectos de nuestra comunicación con los otros.

³² *Ibíd.*, p. 147.

Gadamer cita a Aristóteles para dar una idea sobre el enigma del lenguaje³³ Con lo que nos quiso mostrar que lo importante no es responder de manera exacta dónde y cómo se originó el lenguaje, sino exponer su importancia y el puesto que tiene como un aspecto que nos distingue. Pues no podemos tratar de definir el lenguaje a partir de sus significaciones individuales, ni de la suma de ellas, su importancia no estriba en el enigma que puede representar, sino en lo que propicia y en su necesidad.

No debemos entender el lenguaje como una herramienta, puesto que no es un útil del que podamos disponer en cierto momento y lo dejemos por un lado cuando no lo necesitemos, ya que todo lo que podemos conocer se expone ante nuestros ojos a través de las significaciones propias del lenguaje. El lenguaje es parte de nuestra formación, de nuestra crianza, pero no entendido como la lengua que hablamos, sino como el mundo que nos rodea, específicamente como la asimilación de ese mundo.

Gadamer se cuestiona ¿Cómo existe el lenguaje? Y la respuesta tiene que ver con una mediación entre lo individual y lo colectivo, porque ni existe en tanto síntesis de muchas conciencias, ni únicamente como conciencia individual. Al hablar no poseemos una conciencia sobre el lenguaje, adquirimos esa conciencia en momentos específicos.

Nos menciona tres maneras excepcionales en las que nos hacemos conscientes del lenguaje. La primera de ellas es el auto-olvido esencial que corresponde al lenguaje. Tiene que ver con la propia estructura de éste, como lo es la gramática y la sintaxis, ya que esto queda olvidado en el lenguaje vivo, éste es aquel en el que nos movemos cotidianamente, así que las formalidades de la gramática por ejemplo, no son un aspecto de importancia. Cuando tenemos una conversación, por el contrario, en el contenido de lo que se dice es donde se encuentra la importancia.

³³ *Ibíd.*, p. 148. Ejemplo sobre el ejército en fuga usado para explicar el origen del conocimiento.

Así el auto-olvido del lenguaje tiene como corolario que su verdadero sentido en algo dicho en él y que constituye el mundo común en el que vivimos y a la que pertenece también toda la gran cadena de la tradición que llega a nosotros desde la literatura de las lenguas extranjeras muertas o vivas³⁴.

La segunda manera es la ausencia del yo. Esto tiene que ver con que no se habla para uno mismo, Gadamer lo ejemplifica afirmando que el que habla un idioma que nadie más habla realmente no habla, pues el lenguaje pertenece a la esfera del nosotros, es decir, que cuando hablamos lo hacemos para los demás o sobre los demás.

La realidad del habla es el diálogo, y éste se puede describir a través del juego, ya que trasladando las características lúdicas, podemos ver que al dialogar nos encontramos en una dinámica parecida a la que envuelve a los sujetos que juegan. “La fascinación del juego para la conciencia ludente reside justamente en salir fuera de sí para entrar en un contexto de movimiento que desarrolla su propia dinámica”³⁵.

El tercer aspecto tiene que ver con lo que Gadamer llamó: la universalidad del lenguaje. El lenguaje lo envuelve todo, no como un ámbito cerrado donde sin ningún nexo habita tanto lo que lo decible como lo indecible, sino que esta universalidad implica todo lo que se puede decir y también lo que no, ya que incluso la alusión a ello alude a algo. La dicción avanza al paso de la razón, así que se va transformando.

El lenguaje es así el verdadero centro del ser humano si se contempla en el ámbito que sólo el llena: el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor, que es tan imprescindible para la vida humana como el aire que respiramos³⁶.

³⁴*Ibid.*, p. 150.

³⁵*Ídem.*, p. 150.

³⁶*Ibid.*, p. 152.

Una vez expuesta la importancia del lenguaje, se abre con dicha exposición la necesidad de analizar la manera en la que usamos o articulamos el lenguaje con la finalidad de comprender. Esa forma es el diálogo.

Para Gadamer el lenguaje vive realmente en el diálogo, si bien la gramática o la literatura son ejemplos de la vivacidad del lenguaje, su verdadero dinamismo se da en la conversación, y es en ella donde éste fluye mudando, ya sea deteriorándose o renovándose. Es en el diálogo donde el lenguaje se depura y se abastece de lo nuevo.

La importancia del diálogo está intrínsecamente ligada con la del lenguaje, pues es el entendimiento, la convivencia humana, el consenso, la comprensión lo que se juega en la conversación. Por lo tanto, ¿Qué es el diálogo? Desde la óptica gadameriana hay que verlo en forma ambiciosa, es decir, superar el pensarlo como la diferencia entre lo que se da en un lugar lleno de gente que aun hablando el mismo idioma no pronuncian palabra alguna entre ellos y el bullicio que se percibe en alguna plaza pública o mercado. No podemos pensar que el diálogo se reduce a parlotear.

El diálogo implica dos visiones del mundo que se confrontan por medio de la conversación, pensando en que por medio de éste se cambian impresiones y ellas son muestra de las visiones del mundo que son diferentes para cada interlocutor. La diferencia entre el mundo de cada interlocutor tiene que ver con la manera en que cada uno lo ve, lo oye, lo degusta, lo percibe, siendo dichas cuestiones intransferibles, pues en ello estriba la perspectiva de cada uno.

Parecería que al reconocer que cada individuo observa un mundo distinto se hace poco probable el llegar a un acuerdo, ya que parte de este choque de mundos que representa el diálogo es la objeción o el malentendido; lo importante es ver éstas cuestiones como naturales, pues emergen de la individualidad de cada

interlocutor, sin que sean un obstáculo real para el entendimiento que propicia el diálogo.

El acuerdo que se logra con el diálogo va más allá de las diferencias entre los interlocutores. Lo que se encuentra en el mundo de cada individuo pierde valor argumentativo al no ser contrastado con lo que habita en el pensamiento de otro individuo, pues la verdad en la palabra necesita de la aprobación y recepción del otro.

De lo anterior se podría inferir que lo remarcable en el diálogo es, el que en cada interlocutor quede una impronta de la conversación, pero nos dice Gadamer que va más allá lo que distingue al dialogar:

Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo³⁷.

Podemos notar en las palabras de Gadamer, que lo importante es conceder relevancia a lo que el otro nos puede aportar, es asumir que nuestra experiencia del mundo no es la única perspectiva, y que en el otro está la oportunidad de complementar, ampliar o corroborar lo que se alberga en nuestro propio mundo. Cuando hay la apertura a lo que el otro dice, podemos asumir que se dialoga, y justamente es así que se da la fuerza transformadora del diálogo.

Ahora bien, es cierto que el diálogo es la manera de llegar al acuerdo, lo que propicia la convivencia social, pero eso no quiere decir que los interlocutores siempre deban llegar a una conclusión unánime, lo que es más, ni siquiera define al diálogo el que en él se tenga que concluir algo, pues éste es inacabable.

Al decir que es inacabable, nos referimos, siguiendo a Gadamer, que precisamente la confrontación de mundos que representan los interlocutores,

³⁷ *Ibíd.*, p. 151.

mismos que se componen de experiencias individuales, están en constante transformación; la individualidad va mudando, por lo tanto, el tratar de concluir definitivamente una conversación se rompe con la naturaleza de la misma, es en ese punto donde nuestras objeciones subestiman lo que el otro nos aporta y sublimamos nuestra experiencia (recordemos la definición hegeliana del inculto o pedante).

No es una cuestión sencilla el poder dialogar, pero de ello depende nuestra vida en sociedad y la posibilidad de enriquecer nuestra experiencia del mundo. No siempre el diálogo puede darse, ya señalábamos que el cerrarse al propio mundo es el impedimento mayor. Gadamer nos da ejemplos de la vida cotidiana donde ese peligro se hace evidente. Uno de ellos es en la conversación pedagógica, pues el catedrático al asumir el dominio sobre los temas a exponer, dirige la conversación hacia el punto que a él le interesa, sin conferirle importancia a lo que los estudiantes puedan aportar. En el intento de conversación los estudiantes o bien pasivos o desinteresados en sus palabras no son interlocutores, y por su parte el catedrático tampoco representa dicha figura, pues éste sólo ha hecho un monólogo frente a ellos. Gadamer distingue otras figuras donde nos muestra los riesgos de la incapacidad para dialogar, como la conversación familiar, la negociación y el diálogo terapéutico.

Expongamos brevemente el ejemplo del diálogo terapéutico, éste versa específicamente sobre el método del psicoanálisis. Donde por principio el paciente llega a consulta porque se da cuenta que su particular visión del mundo no le está permitiendo comunicarse bien con los demás –su comunicación queda interrumpida por ideas delirantes-, así que al acudir va a darse cuenta que el principal problema es su incapacidad para el diálogo, y justamente la cura se da dialogando.

El diálogo es necesario, para que exista apertura, que no creamos en todo lo que pensamos y contrastar todo eso con lo que el otro piensa. Esa es la vía de acceso a la comprensión.

2.2.-La comprensión

Siendo la comprensión el concepto medular dentro de la hermenéutica, y una vez explicado lo que le antecede, (pues se ha insistido que comprender implica un proceso) debemos abordar lo que ésta es.

El sentido de hermenéutica y el de comprensión se encuentran ligados, nos sólo en su significado, también en su desarrollo histórico. Ambos conceptos se han ido modificando a través del tiempo.

Partamos del sentido etimológico de la palabra hermenéutica a través del estudio llevado a cabo por Jean Grondin³⁸, quien afirma que la idea de que el objetivo de la hermenéutica es hacer algo comprensible, surge desde ése sentido etimológico. De la palabra ἑρμηνεύειν se pueden tener tres acepciones, a saber, expresar (afirmar, hablar), explicar (interpretar, aclarar), y traducir (trasladar). Los últimos dos significados pueden expresarse con la misma palabra, puesto que traducir, o sea, el traslado de los sonidos extraños a un discurso familiar, es en cierto modo interpretar. El traductor debe aclarar o hacer comprensible lo que quiere decir un sentido foráneo. De esta manera quedan dos sentidos principales de ἑρμηνεύειν: expresar e interpretar entre éstos existe un común denominador, pues ambos apuntan hacia la comprensión, sólo que uno refiere hacia fuera y el otro es interno. El acto de expresar el espíritu en cierto modo da a conocer al exterior su contenido interior, mientras que el interpretar trata de penetrar lo expresado acerca de su contenido interior. En ambas direcciones se trata, por tanto, de un hacer

³⁸ Grondin Jean. “*Introducción a la Hermenéutica Filosófica*”. p. 65.

comprensible o de una mediación de determinados sentidos. El interpretar busca el sentido interior de lo expresado, en tanto el expresar da a conocer algo interior.

En cuanto a los cambios en el desarrollo histórico del concepto de hermenéutica, mismos que permearon al de comprensión, Gadamer afirma que éstos se pueden resumir en dos momentos. Uno de ellos fue cuando se definió a la hermenéutica como un arte de la comprensión, y el otro en el que se le atribuye un sentido filosófico.

Por un lado, en su sentido de técnica o arte, la aplicación de la hermenéutica se inclinaba hacia cuestiones teológicas, siendo lo importante no la comprensión como tal, sino el poner en relieve lo ejemplar, que podía ser un mensaje o ley divina. Lo que se pretendía no era comprender, más bien, lo que se buscaba era develar aspectos que tenían que ver con la filología y que por algún motivo habían sido soslayados. Por ejemplo, se trataba de comprender si habían sido corrompidos los textos por alguna cuestión circunstancial a lo largo del tiempo y con el cambio de una lengua a otra. Así textos como la Biblia y otros principalmente religiosos vieron los intentos de una hermenéutica que más que comprender se encargó de descifrar aspectos concretos que referían a cuestiones de interpretación literal.

Hubo intentos de aplicar la hermenéutica, y con ello a la comprensión, a las ciencias exactas, tales como las matemáticas y la lógica, pues lo que se intentó fue darle un enfoque de semántica natural, es decir, usar la comprensión para interpretar el lenguaje matemático y lógico. También fue usada dentro de la filología, de manera fragmentaria para traducir conceptos específicos.

Bajo tal perspectiva la hermenéutica derivó en una herramienta didáctica; el atribuirle un sentido filosófico fue lo que marcó el segundo cambio que destaca Gadamer como parte del desarrollo histórico de la hermenéutica. A partir de Schleiermacher se le da a la hermenéutica un motivo filosófico, y aunque éste

inicia su planteamiento con un visión acerca de la hermenéutica como general, donde puede aplicarse también a cuestiones teológicas y de política científica, con él se abre una brecha hacia una perspectiva de la hermenéutica en la que dejará de ser solamente una herramienta didáctica.

Gadamer detecta elementos propios del romanticismo al que pertenece Schleiermacher que van definiendo el rumbo de la comprensión hacia una perspectiva filosófica, afirma:

Capacidad para la amistad, para el diálogo, para la relación epistolar, para la comunicación en general... todos estos rasgos del talante vital romántico armonizaban con el interés por la comprensión y el malentendido y esta experiencia humana originaria formó en la hermenéutica de Schleiermacher el punto de partida metodológico³⁹.

El que Gadamer haya dirigido su mirada hacia estos aspectos del talante vital romántico nos habla de la dimensión que toma la comprensión en el marco de su hermenéutica filosófica, ya que lo que llama la comunicación en general, es justamente un elemento fundamental para las relaciones humanas. En la comunicación se puede ver la necesidad de entendernos, dicha necesidad permea desde la esfera individual hasta la social, pues no sólo buscamos comunicarnos con las personas más cercanas, al comunicarnos con los otros buscamos comprender lo que el otro dice y, desde luego, hacernos comprender; de manera que en la relación epistolar y en sí en la amistad se puede apreciar la necesidad de tratar de comprender nuestro entorno, pues ya sea que estemos frente a un texto, una persona, una película o una obra de arte, se hace patente el querer comprender.

Ahora bien, siguiendo a Gadamer, si partimos del hecho de que nuestro mundo es simbólico, no todo lo que es sujeto de comprensión se encuentra definido, así que nos es necesario aclararlo. La comprensión no es un elemento que podamos ignorar, es un rasgo que nos define, ya que la necesidad de comprender no es

³⁹ Gadamer, Hans Georg. “*Verdad y Método II*”. p. 100.

algo de lo que nos podamos abstraer, Gadamer ve la comprensión como un rasgo esencial en el hombre.

De forma que la comprensión no puede ser una herramienta, pues no es que la usemos con respecto a algo, es parte de nosotros y no se da de manera mecánica intentar comprender, sólo se da. No puede disciplinarse como un conocimiento metodológico, no podemos entenderla como una *teijne*, debido a que es una cuestión que se mueve en el marco de la existencia, es por ello que la hermenéutica y por ende la comprensión adquieren un sentido ontológico. Comprender implica un saber reflexivo, ya que para hacerlo echamos mano de nuestra razón y de nuestra experiencia. Para Gadamer el proceso de comprensión no busca la objetividad al nivel que aspira la ciencia moderna, pues se inicia en el individuo que interpreta para poder comprender. La convención tampoco será el aspecto al que llega la comprensión, porque podemos comprender, pero no por eso estamos necesariamente de acuerdo. Como ejemplo de esto podemos pensar que el entender una teoría o tratado filosófico al pie de la letra, como para incluso poder dar una conferencia acerca de él, no significa que necesariamente estamos de acuerdo con el contenido de esa teoría.

La comprensión, como ya mencionamos, al ser una actividad inherente y al encontrarnos en un mundo simbólico, no implica solamente una vía de aplicación, sino que recorre desde lo dicho hasta lo escrito, que va de una conversación hasta la lectura de un texto. Gadamer cuestiona si ésta desemboca necesariamente en una interpretación univoca del mundo que nos rodea.

Los prejuicios o pre-conocimiento como parte fundamental en el proceso de comprensión y del conocimiento son la respuesta a la interrogante planteada por Gadamer, en cuanto a si la comprensión debe ser univoca. Podríamos pensar que los prejuicios son un impedimento para un correcto entendimiento, pues aparentemente en esta relación previa que se da en el proceso de comprensión se hallan de manera subrepticia nuestros prejuicios, los cuales, pudiera inferirse, impiden comprender algo. Gadamer señala que constantemente solemos ver a

los prejuicios como elementos que nos llevan al error, ya que pensamos que distorsionan la verdad; contrario a esto, en ellos se encuentra la orientación previa de nuestra capacidad de experiencia, sin que esto quiera decir que son una especie de barrera que discrimina aquello que experimentamos y no permitamos la entrada de lo desconocido, pues con todo y ellos estamos abiertos a lo nuevo.

No es un proceso que se dé exterior a nosotros, sino que esos prejuicios forman parte de nosotros y lo nuevo es lo que proviene del exterior, entonces lo captamos, por lo tanto, no es casual que ciertas cosas sean las que nos llamen la atención. *“El huésped mejor recibido es justamente el que promete algo nuevo para nuestra curiosidad”*⁴⁰. Si pensamos en los prejuicios como un filtro por el que pasa lo que vamos experimentando, este no sólo admite lo que ya nos es familiar y que forma parte de nuestro gusto o interés, también atraviesa por ahí lo que nos sorprende, precisamente porque no se encuentra dentro o por lo menos eso pensamos hasta que podamos comprenderlo.

No podemos desprendernos de nuestros prejuicios para comprender algo, pues ellos hablan o más bien dicho, en ellos se encuentra proyectada la reflexión acerca de nuestra experiencia, y es a partir de ella que se originan nuestras acciones, por lo tanto, creer que debemos actuar o tratar de despojándonos de ellos es creer que podemos abstraernos de una reflexión razonable, pues al intentar dejar los prejuicios de lado tendríamos que depositar nuestra confianza de manera absoluta en algo exterior, y digo confianza porque se perdería nuestro sentido crítico si no pudiéramos juzgar algo a partir de una reflexión propia.

No se trata de defender o de afirmar una cosa u otra sólo porque en nuestra experiencia ha sido de cierta forma, se trata de que lo que se halle en nuestra experiencia sea reflexionado y en función de eso podamos irnos formando, sin que por ello lo que no convenga con nosotros sea automáticamente descartado, por el contrario eso también es materia de reflexión.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 218.

Ahora bien, incluir a los prejuicios como parte del proceso de comprensión no significa que el conocimiento derivado de dicho proceso tienda al relativismo. La comprensión bajo la óptica de Gadamer tiene como tarea permanente la elaboración de esquemas correctos y adecuados, por supuesto que hay lugar para las hipótesis, pero necesariamente tienen que ser constatadas. La objetividad bajo esta perspectiva se inicia con una formulación propia y previa que forzosamente tiene que constatarse.

Se trata de poner a prueba nuestros prejuicios, no de validar las cosas sólo porque forman parte de ellos. Existe un criterio dentro de la hermenéutica filosófica, que está conformado por la constatación, pues comprender no es abandonarse al azar, lo que es sujeto de comprensión siempre tiene algo que decirnos y hay que estar dispuestos a escucharlo.

Es cierto que las opiniones son una serie cambiante de posibilidades; pero dentro de esta pluralidad de lo opinable, es decir, de aquello que un lector puede encontrar de significativo y en sentido puede esperar, no todo es posible, y el que pasa por alto lo que el otro dice realmente, al final tampoco podrá integrarlo en la propia y plural expectativa de sentido⁴¹.

Por otro lado, la comprensión es un concepto de aplicación práctica, es decir, la comprensión necesariamente se lleva a cabo en el actuar, pues comprender se da en la cotidianidad y la ponemos en uso en cada momento que se nos presenta algo que nos resulta incomprensible.

La aplicación de la comprensión tiene que ver con el hecho de que estamos rodeados no sólo de símbolos que queremos o necesitamos comprender, además están las relaciones entre los individuos, ya que debido a ello vamos construyendo nuestra vida en sociedad; así que en el comprender se abre una brecha hacia la experiencia, y en ella nos vamos formando mediante lo que vamos comprendiendo. *“La capacidad de comprensión es así la facultad fundamental de*

⁴¹ *Ibid.*, p. 66.

*la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y del diálogo*⁴². Una vez que se ha dado la comprensión sobre algo, ésta nos permite la participación en un significado común.

Si bien la comprensión es un saber de aplicación práctica, no se encuentra dirigida enteramente a la acción, sino más bien al juicio, no es una posesión que nos implique un beneficio, es la aplicación apropiada de un saber, es decir, que comprender algo no significa una situación de supremacía sobre los otros, sino que es la apertura hacia un conocimiento que nos permite entender y darnos a entender.

Podemos decir de la comprensión que no es un saber de áreas y métodos, ya que no es una forma de comportarse del sujeto frente al objeto, sino su modo particular de ser y el modo de ser de todo lo que es comprendido. La experiencia y la reflexión son parte fundamental de la comprensión, pues en base a lo que hemos definido de ella podemos notar que no se trata de un saber acumulado y disponible, por el contrario se trata de una aplicación, de una praxis, en la que entra en juego nuestra experiencia y la reflexión sobre ésta, de manera que al comprender podemos llevar a cabo una reflexión acerca de la experiencia.

La comprensión es fundamental para la hermenéutica filosófica, de manera que lo que hemos definido como comprensión permea su sentido. La hermenéutica filosófica no puede ser un simple oficio que se aplique casi de manera instintiva, pues constituye un saber, que como anticipamos es reflexivo, racional y crítico. Al comprender se exhiben los límites sobre lo que es sujeto de comprensión.

⁴² *Ibid.*, p. 319.

2.3.- La interpretación

Dentro del proceso de comprensión, la interpretación juega un papel importante, ya que su función primordial es el ser el vehículo para poder comprender. Al igual que los otros conceptos que son parte de éste proceso, la interpretación debe pensarse como una condición natural y necesaria en el hombre; además de que su desarrollo como término se encuentra ligado a los cambios que se dieron tanto en la hermenéutica como en la comprensión. Su relevancia se hace patente a través de la vigencia que obtiene el lenguaje en su sentido ontológico; asimismo es parte vital en el diálogo.

La interpretación, nos dice Gadamer, se encuentra vinculada con el texto, si “*el ser que puede ser comprendido es el lenguaje*”⁴³ entonces la concretización del lenguaje puede verse en el texto.

Al definir al texto como un compendio de ideas estructuradas que precisan una teoría o propuesta donde el contenido apunta a un sentido fijado en la exposición, se podría pensar que la labor al interpretar sería el poder develar ese sentido de la manera más fiel, pero ¿es esto posible?

De ser así la interpretación atendería más al sentido de una traducción, específicamente una traducción literal. Gadamer nos dice al respecto, que si bien toda traducción es una forma de interpretación, el sentido de la interpretación desde su perspectiva hermenéutica tiene que ir más allá. Él, siguiendo a Heidegger, le confiere la característica de ser un rasgo elemental en el hombre, pues ella significa la relación mediática entre el hombre y el mundo. Cuando interpretamos algo se convierte en hecho, y esa observación tiene el carácter de informativa.

⁴³ *Ibíd.*, p. 152.

Por lo tanto, interpretar un texto es interpretar el mundo. Ahora bien, Gadamer nos pide ver en el texto una realidad viva y no un compendio de palabras que guardan un significado inamovible y unívoco.

Al indagar sobre las diversas acepciones de interpretación ligadas al concepto de texto, Gadamer⁴⁴ nos habla, por ejemplo, del sentido ligado a la religión, donde la interpretación de un texto tiene que ver con la predicación de éste. Otro de los usos de la interpretación tiene que ver con la música. La interpretación musical de las palabras, sin ser algo previo a la música, sino un precipitado de la realización del canto.

Una de las acepciones que rescata, guardando distancia es, la expresión metafórica “libro de la naturaleza” el libro cuyo texto escribió Dios con su dedo y que el investigador está llamado a descifrar o hacer legible e inteligible con su exposición. Así, la interpretación atiende a la develación de un sentido que se encuentra fijado en el texto.

Hay elementos dentro del texto, que ayudan o clarifican dicho sentido, como puede ser el aspecto metodológico, específicamente la gramática y la lingüística. Desde la perspectiva hermenéutica “*que es la perspectiva de cada lector*”⁴⁵, el texto en cuanto compendio gramatical y lingüístico termina siendo un producto intermedio, un momento en el proceso de comprensión, que encierra cierta abstracción, sin que ésta abstracción sea como la búsqueda por el lingüista, pues para éste su tema no es lo que el texto comunica, sino los recursos para que el texto pueda ser comunicado.

El funcionamiento del lenguaje es sólo una condición previa. Sin negar que éste sea el punto de partida para lo comprensible, éste es necesario para que una

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 329.

⁴⁵ *Ídem.*, p. 329.

fijación escrita o una manifestación audible se pueda descifrar; por medio del lenguaje es que se accede a lo dicho o lo escrito.

Decíamos que la interpretación bajo la perspectiva hermenéutica no puede ser pensada como una traducción literal del texto, pero también citamos a Gadamer, quien afirmó que aún la traducción literal es una forma de interpretación, ya que para verter un texto cualquiera a otra lengua hay que tener una comprensión sobre él. Así el concepto de texto es ampliado y encuentra su fundamentación en la hermenéutica. Si bien, el que un texto sea comprendido depende inclusive de cuestiones gramaticales, no es esto lo esencial, sino el rebasar el mero contenido fijo de lo dicho.

Ahora, no interpretamos solamente cuando el texto no está en nuestro idioma, interpretamos cualquier tipo de texto; nos dice Gadamer que aunque el texto sea escrito es un diálogo el que sostenemos con él. Nos da un ejemplo con el lenguaje técnico, como el que se puede expresar en un texto especializado, concretamente uno científico, donde aquel que está familiarizado con la investigación y el lenguaje propio de ésta no recurrirá al texto en el sentido de diálogo, a menos que tenga alguna duda sobre lo que esté detallado en él, si piensa que está malentendiéndolo entonces acudirá a él de manera hermenéutica, es decir, tratando de comprenderlo, mientras lo interpreta.

Cuando no somos el lector previsto para un texto, se requiere de la interpretación porque hay que salvar la distancia entre él y el lector originario, surgiendo así el diálogo que marca a dicha interpretación como hermenéutica. La condición previa para que se dé el diálogo escrito es el que “*los dos interlocutores desean sinceramente entenderse*”⁴⁶, y esta condición vale también para el ámbito oral. Podemos inferir que el texto al ser interpretado y al ser creado es una forma de diálogo, por lo tanto, escribir una carta es un ejemplo concreto sobre el dialogar.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 331.

En el diálogo como texto escrito siempre está el inconveniente de que no se pueden decir ciertas cosas que se hacen presentes y que contribuyen a la comprensión en la inmediatez de una conversación, ya que, a pesar de que en un escrito el destinatario comparta con el escritor un trasfondo de conocimiento -que puedan ser colegas o algo parecido- esto no garantiza la comprensión de manera inmediata, por lo tanto, también en el diálogo se presentan barreras para la comprensión, pues el escritor difícilmente se encontrará cerca para resolver nuestras dudas.

Se debe considerar que en el diálogo escrito el interlocutor o intérprete no cuenta con las ventajas propias del diálogo oral, pues en éste último se busca el acuerdo por medio de la reiteración y la réplica, concretamente en el énfasis, el gesto y las palabras que se usan en una conversación para darnos a entender y también las que emplea el que quiere entendernos, son éstos los elementos básicos que nos ayudan a llevar a cabo un diálogo en su modalidad de conversación. Por lo cual el lector se convierte en el intérprete de un texto al tratar de acercarse a la figura del lector originario, pues debe aproximarse al tema y conocer el tipo de lenguaje utilizado en el texto que quiere entender. La labor del escritor es crucial para que pueda establecerse el diálogo, pues debe tener en cuenta siempre al destinatario o su probable lector para que éste pueda entender correctamente.

Todo texto remite a una noticia:

todo retroceso al texto –sea un texto real, fijado por escrito, o una mera reproducción de lo manifestado en una conversación- remite a la primitiva noticia, a lo notificado o informado originalmente, que ha de valer algo idéntico como dotado de sentido⁴⁷.

Siendo parte de la labor del hacedor del texto el fijar la información, y con ello el contenido pueda entenderse. Por otra parte, la tarea del lector también es la de interlocutor o intérprete de su propio texto para poder lograr la comprensión.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 332.

Nos dice Gadamer que hay que tomar en cuenta que la información originaria no refiere a lo que el autor o escribiente dijo originalmente, “*sino lo que habría querido decir si yo hubiera sido su interlocutor originario*”⁴⁸. Es decir, que la información originaria en el terreno hermenéutico no debe entenderse como una orden, ya que se debe tratar de comprender conforme a su sentido y no en forma literal. Así que no hay una única interpretación de un texto, ni entre los distintos lectores, pero incluso tampoco en un mismo lector, ya que éste puede interpretar un mismo texto de distintas maneras en momentos diferentes.

Con ello no se pretende afirmar que el contenido del texto sea tan relativo que no sea posible llegar a un punto común entre lectores o interlocutores, es por ello que el sentido originario puede tratar de develarse al interpretar.

Una de las herramientas que posibilita esta labor es la escritura correcta, a través de ella podemos entender el sentido del texto. Para ejemplificar que dicha herramienta funciona, Gadamer nos habla de la hermenéutica jurídica, ya que en éste terreno el texto es invocado por todas las partes involucradas, es decir, las partes, que son quienes buscan el derecho, como el tribunal, que es quien encuentra el derecho y lo dicta; así lo consagrado como derecho sirve para despejar o evitar discusiones. De tal manera que lo que se promulga en leyes, contratos o decisiones legales debe ser muy específico y riguroso en cuanto a la escritura se refiere, de no ser así el sentido del texto podría tergiversarse o se puede abusar del contenido a favor de alguien o algo.

De manera que este tipo de escritura exige la posibilidad de una interpretación auténtica, pues así sin que los autores se encuentren presentes se hará valer el contenido del texto jurídico a partir de lo que éste dice a través de la escritura. La redacción en el texto jurídico es el espacio de interpretación, ya que la redacción remite a la interpretación porque con ella se da el poder aplicar de manera razonable lo que dice el texto, así que a pesar de que en el texto jurídico el sentido

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 333.

de sus leyes busca ser unívoco, sí hay espacio para la interpretación, pero dicho espacio se da en la escritura en la concepción de las leyes, pues hay que interpretar el contenido de manera razonable para que este pueda ser aplicado con la sola invocación del texto y no del autor.

Los elementos en los que se apoya la redacción para que el sentido del texto pueda ser interpretado, son por ejemplo, los signos de puntuación. Pero según Gadamer, éstos no son imprescindibles para entender el sentido fijado del texto, y como prueba están numerosas escritos antiguos que no cuentan con los elementos de puntuación, aunque esta mera sucesión de signos escritos representa la abstracción comunicativa.

Pero también nos advierte que no todos los textos pueden prescindir de los elementos de puntuación, es decir, que en el proceso comunicativo se oponen a la textualización. A saber, los anti textos, como ejemplo de ellos están los chistes; los pseudotextos, son los elementos lingüísticos ornamentales; y los pre-textos, que podemos ejemplificar con el uso de la ironía, pues se expresa algo que permanece enmascarado.

En estos tipos de textos que explica Gadamer, el sentido de la interpretación ha tenido que ver con el significado literal de *interpretes*, es decir, que designa al hablante intermediario y significa por eso la función originaria del intérprete que media entre los interlocutores de diferentes idiomas y une con su discurso mediador a los que están separados. Y de manera análoga con la barrera de un idioma extranjero, cuando se interpreta bajo este sentido también se presentan obstáculos en la comprensión, aunque sea en la misma lengua.

De ahí devine la función del intérprete, pues éste debe superar el elemento extraño que le impide una correcta comprensión del texto en cuestión. "*Hacer de mediador cuando el texto (el discurso) no puede realizar su misión de ser*

*escuchado y comprendido*⁴⁹. Debemos tener en cuenta que el intérprete no es un texto, sino que sirve al texto, pues su función es desaparecer cuando las barreras han sido superadas para la comprensión, aunque no desaparece del todo, pues ha permeado el texto, de manera que se incorpora en él, abre paso al proceso de comprensión, por eso la desaparición del intérprete no puede ser vista en sentido negativo.

El lenguaje del intérprete guarda un rasgo hermenéutico, que es el ser dialogal, es decir, que siendo el mediador entre dos posturas, que bien pueden ser opuestas, no pierde de vista su distancia entre esas dos posturas, pues no se limita al plano lingüístico, ya que es mediación e intenta equilibrar entre sí el derecho y límites de las partes.

Por lo tanto, el que la interpretación nos permita la develación de un sentido fijado, no quiere decir que ese sentido sea fijo, inamovible. Hay que recordar que el texto representa una realidad viva y en ese mismo sentido la interpretación se ve permeada por tales características, por lo tanto, no podemos hablar de una sola interpretación. Esto enriquece al texto y al intérprete, pues el que el contenido no sea estático promueve la creación y posibilita perspectivas diferentes. El contenido de un texto comunica lo esencial en cuanto a la idea que aporta, es nuestra labor interpretar, si bien no de forma fiel, si tratando seriamente de comprender el sentido fijado en el texto.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 338.

2.4.- *La aplicación y la fusión de horizontes*

Se han abordado los elementos que componen el proceso de comprensión, como lo son el lenguaje, el diálogo, el texto, la interpretación y por supuesto, la comprensión. Aún falta precisar la importancia de éste proceso en la articulación de todas sus partes. Ésta se puede ver en la concretización de los conceptos que Gadamer describió a partir de la elocuente metáfora de la fusión de horizontes.

Se mencionó que comprender es una condición natural, puesto que el mundo se nos presenta como un obstáculo y como interpelación. Un obstáculo porque resulta incomprensible, en él está contenida la otredad; y nos interpela porque se hace necesario explicar lo que nos resulta extraño. Cuando se da la fusión de horizontes es que comprendemos.

Entonces, ¿Qué es y qué implica el horizonte? para Gadamer está metáfora funciona, ya que si pensamos en una de las acepciones básicas de horizonte, encontraremos que éste es el límite visual que encierra algo desde una perspectiva. Para nuestro autor, el horizonte es nuestro mundo, el cual se compone de nuestras experiencias, vivencias, y de la reflexión sobre éstas. Pues no todo lo que está en el mundo forma parte del propio, por eso se le puede pensar al mundo privativo como horizonte, ya que éste es la limitación de todo lo que hemos o no comprendido. *“El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que el camino hace con nosotros”*⁵⁰.

Al afirmar que se parte del horizonte propio para que se lleve a cabo el proceso de comprensión, Gadamer responde al problema fundamental, porque incluye como materia importante para el conocimiento de la realidad lo que se halla en los afectos de cada individuo, recordemos que una exigencia de la ciencia moderna implicaba justamente el descartarlos.

⁵⁰ GADAMER, Hans Georg. *Verdad y Método*. p. 375.

Ese mundo particular que representa el horizonte es de suma relevancia, ya que es parte de los elementos que entran en juego cuando queremos comprender. Es el concepto de aplicación a través del que Gadamer nos advierte la importancia de lo que se halla en la experiencia concreta del individuo. Él observó que la aplicación fue olvidada, y a finales del siglo XVIII es cuando se hizo evidente esta cuestión; un motivo poderoso que dio lugar a esto fue el que el espíritu del racionalismo daba mucha más importancia al ejercicio del propio entendimiento que al estudio de autores más antiguos, de manera que si otras hermenéuticas habían incluido la aplicación fueron olvidadas.

La hermenéutica pietista que encontró su auge a principios del citado siglo, aunque no versaba específicamente sobre la aplicación, si formaba parte importante de ella; a grandes rasgos el contenido de la hermenéutica pietista trató sobre los tres niveles a considerar para poder llevar a cabo la comprensión e interpretación de los textos: la *subtilitas intelligendi*, *subtilitas explicandi*, y la *subtilitas applicandi*.

Subtilitas debía ser entendida como aptitud o tacto, y la aplicación de esta visión tenía que ver con aspectos religiosos. Su función era trasladar el sentido de las Escrituras al alma de los feligreses, para lograrlo se tenían que abarcar los tres niveles, es decir, entender y explicar, por un lado, y por el otro era muy relevante la aplicación de eso que se había entendido y explicado, llevar a cabo lo anterior implicaba que toda palabra pronunciada en el discurso y que brota del alma, lleva inherente un afecto.

Otra de las hermenéuticas que en cierto sentido se relacionaba con la pietista fue la conocida como “*Doctrina de los afectos*”, la cual concretamente se refería al hecho de que siempre hay algo en el trasfondo de cada palabra, algo en el interior que específicamente es un estado afectivo del alma que se traslada hacia fuera en la expresión. Lo que se encierra en estas visiones acerca de la comprensión e interpretación de un texto, es que al ser nuestro decir una expresión de nuestros

pensamientos, no podemos pretender que ellos sean absolutamente independientes de nuestros afectos, por lo tanto, en lo que expresamos se encuentra ligado el pensamiento con los afectos.

La hermenéutica pietista asumió “*la doctrina de los afectos*” e incorporó a ella los tres niveles que mencionamos, entre los cuales destaca la *applicatio*, ya que en ella se encontraba la manera de inscribir, en cierto modo, el afecto del texto o sermón en cuestión. La hermenéutica pietista no sobrevivió a los parámetros exigidos por la ciencia, pues la objetividad ya era parte fundamental para descartar o afirmar la verdad e importancia de un discurso. Por lo tanto, los afectos eran vistos como la parte que vicia el conocimiento verdadero, y de ser guiados por ellos no se consideraba que garantizaran un saber sustentable y demostrable.

Para Gadamer, el retomar aspectos de la hermenéutica pietista es tratar de responder al reto que implicó el problema fundamental, aunque su pretensión no fue renovar la tríada de la *intellectio*, *explicatio* y *applicatio* como tales, lo que hizo fue equiparar la labor de la aplicación con el entender. Responde al problema fundamental porque se argumenta sobre la necesidad de incorporar la vasta experiencia que no sólo se obtiene de los libros.

Para nuestro autor el conocimiento no es un proceso mecánico, regido por reglas, sino que sigue siendo cuestión de *subtilitas*, es decir, de aptitud y tacto. Esto vuelve a poner en relieve el carácter marginal del intelectualismo de las hermenéuticas metodológicas, que trataban de sojuzgar el entender o comprender y someterlo a reglas a fin de elevarlo a categoría de ciencia.

La importancia de la aplicación tiene que ver con la inclusión de los afectos como parte horizonte propio. El horizonte es nuestro mundo e implica nuestro campo visual, pero hay que recordar que éste, si bien implica nuestra perspectiva, también es el límite de la misma, es decir, la reflexión sobre lo que ésta contenido

en ella. Por lo tanto, la aplicación es la concreción del individuo que trata de comprender y que incorpora lo que hay en él (su mundo).

El horizonte o lo que él implica no es un tipo de saber acabado y definitivo, si no que va mudando. Dice Gadamer “*El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve...*”⁵¹. Por lo tanto, aunque constantemente estemos comprendiendo, nuestra comprensión sobre algo no es siempre la misma. Comprendemos desde la actualidad que representa nuestro mundo, es por eso nuestro horizonte se va moviendo.

Ahora bien, para que se dé la comprensión, ya se ha dicho que se tienen que fusionar los horizontes, de forma que en la búsqueda por comprender la otredad se debe conjugar lo que hay en la propia perspectiva con lo que no le es conocido o entendido. Pero la fusión implica más que la reducción de dos visiones contenidas y mezcladas en una sola. La fusión de horizontes supone la panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende algo.

Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos⁵².

Es por ello que el horizonte también implica un límite de las perspectivas; el comprender es ampliar nuestro conocimiento analizando los límites de aquello que se quiere entender, esa es la aportación de la metáfora de la “fusión de horizontes”, la cual no es una confusión o yuxtaposición de ellos, sino la ampliación de los nuestros.

La fusión de horizontes es la manera por la cual logramos acceder a la comprensión de lo que incluso nos antecede de mucho tiempo, como una lectura sobre los clásicos, comprender sucesos históricos y entender nuestro presente.

⁵¹ *Ídem.*, p. 375.

⁵² *Ídem.*, p. 375.

Permite que al estar frente al mundo que representa –como se dijo- un obstáculo e interpelación, lo comprendamos, asumiendo como afirmó Gadamer “*que el otro pueda tener la razón*⁵³”.

Los elementos que se conjugan en la fusión de horizontes son mi mundo y lo otro o el otro; la comprensión se da a partir de estos elementos. Se podría pensar que el que se parte de la propia perspectiva hace que lo comprendido pierda objetividad, éste concepto no es predicable dentro de la hermenéutica gadameriana, ya que comprender no puede darse de forma unívoca y definida para siempre. Pero no por eso el conocimiento que surge de la fusión es inválido o poco serio, en tanto, se parte de la perspectiva de cada individuo; pues comprender es una cuestión de vigilancia y horizonte, porque lo entendido o comprendido sugiere y no se da de manera pasiva, y las condiciones en las que se da la comprensión, si bien son de principio en el sujeto, la intención es que se opongan a otras razones exteriores para poder validarse como verdaderas.

Es en ese punto donde entra el aspecto de la vigilancia, la cual consiste en la observancia natural de lo que se aleja de la búsqueda de lo verdadero, pues se presupone siempre un fondo normativo de entendimiento que es validado por las sociedades, en las que recae esa vigilancia de la comprensión y la verdad, donde no todo es posible.

Ahora bien, una vez expuesta la fusión de horizontes, nos queda concluir, lo que ya se puede inferir en todo este capítulo acerca del proceso de comprensión.

El proceso de comprensión incluye, como hemos analizado, elementos de tradiciones humanísticas que por diversos motivos no habían sido incluidos por muchos de los pensadores que le antecedieron a Gadamer, específicamente en el terreno de la hermenéutica. La inclusión de conceptos como *sensus communis*, *subtilitas* y *phronesis*, no sólo no es anecdótica en la óptica gadameriana, sino que

⁵³Groot, Her. (1992). “*Las promesas del Arte. Entrevista con H. Gadamer*”. p. 84.

representan la realización y proyección de su propia teoría; misma que se nutre de la tradición y que asimila su mundo a partir de lo comprendido.

A través de éstos conceptos podemos sumergirnos en la comprensión misma, en la posibilidad de ampliar nuestros horizontes a través de las tradiciones que nos anteceden. Pero además en estos tres conceptos hay una estrecha conexión, que tiene que ver con que son tipo de saber que no es de áreas y métodos, sino uno que exige la labor de la reflexión y la práctica. Este tipo de conocimiento no es posible traducirlo en leyes o preceptos, es un tipo de saber que se va perfeccionando constantemente y que se encuentra en la subjetividad, en lo concreto.

Al afirmar que no es casual el que Gadamer haya retomado dicho sentido a través de términos como el de *phronesis* (el cual nos parece expone de manera más completa lo mencionado), nos permite afirmar que la hermenéutica se ha visto permeada por estas características. Hemos seguido el discurso gadameriano viendo como su pensamiento se ha conformado por estos conceptos, se ha expuesto el porqué de estas inclusiones, y más allá de las especificidades de cada uno, en ellos se encuentra la posibilidad de participar de la realidad humana tratando de comprenderla y no pretendiendo dominarla, puesto que ese plan es tan ambicioso como imposible, ya que la realidad ni se muestra entera y además muda. Así el proceso de comprensión implica la manera en la que abordamos el mundo, la forma en la que conocemos, nos comprendemos y convivimos.

CAPITULO III: Aplicaciones de la teoría hermenéutica

La hermenéutica aborda cuestiones que tienen que ver con las facultades del ser humano, por lo mismo se encuentra en nuestro entorno como la manera en la que podemos hacer asequibles las condiciones de existencia que no nos han sido dadas, esto es por medio de la comprensión. Justamente en este apartado analizaremos cómo a través de la relación entre *ethos* y *logos*, en la ética y la racionalidad práctica, y en el arte y la retórica se puede aplicar la comprensión hermenéutica. Las hemos designado como aplicaciones porque en ellas se hace clara la ubicuidad de la hermenéutica.

3.1.-Racionalidad práctica y la comunicación entre ethos y logos

Al abordar el fenómeno de la comprensión a la luz de la hermenéutica se ha afirmado que el conocimiento no es sólo abstracción, sino que también se encuentra compuesto por lo concreto. ¿Qué hay o de qué se conforma lo concreto? ¿Cómo es posible incluir lo concreto como parte de lo que se conoce o se comprende?

Al hablar de lo concreto estamos pensando principalmente en la experiencia individual. Lo que sucede con el individuo que naturalmente busca apropiarse las condiciones de existencia que no le han sido dadas, puesto que lo que llegamos a ser es lo que sucede mientras actuamos buscando lo que necesitamos o queremos, lo consigamos o no.

Afirmamos que tratar de comprender surge de esa necesidad, comprendemos nuestro entorno, nuestro mundo; lo hacemos a través y en el lenguaje, desde el *logos*. Pero hay algo más que complementa la experiencia de sentido que nos representa el mundo, nos referimos al *ethos*.

Como *ethos* podemos entender la formación concreta del individuo, que está compuesta de las valoraciones y creencias; Gadamer lo entiende como “*lo que constituye nuestro sistema de vida*”⁵⁴ También se entiende por *ethos*: el ser logrado con el ejercicio y el hábito, ésta es la definición aristotélica de costumbre, y complementa a la anterior, ya que ella nos dice cómo es que se configura ese sistema de vida.

Al *ethos* se le relaciona con la personalidad. Tal asociación tiene que ver con que al afirmar que es el ser logrado con el ejercicio y el hábito, ésta es el resultado de los hábitos. Del *ethos* es de donde surgen los actos, de ahí su importancia, ya que éstos no se desarrollan a partir de la naturaleza, sino del ejercicio continuo.

Ahora bien, lo que compone al *ethos* no puede ser pensado como una acumulación de hechos e ideas, su sentido va más allá de sólo ser un acopio de experiencias. En el *ethos* se encuentra lo que nos hace ser quienes somos, pues es en él que se encuentra nuestra perspectiva de vida, misma que ha sido moldeada por nuestros hábitos.

Debemos diferenciar al *ethos* de un adiestramiento y de un proceso de adaptación, pues de ser así sólo se trataría de memorizar lo que nos causa placer y dolor para evitarlo o conseguirlo. Y aunque aparentemente esos sean los motores de muchas acciones, es la reflexión sobre éstas y su ejercicio lo que también las motiva; el hombre no va resolviendo su vida sólo por la vía de los instintos, además se guía por la razón.

La reflexión es lo que distingue al *ethos* de la simple memorización de actos, y ésta implica a un término que ya hemos explorado, la *phronesis* o en palabras gadamerianas, la racionalidad práctica.

⁵⁴ GADAMER, Hans Georg. “*Verdad y Método II*” p. 315.

La racionalidad práctica no es un don, ni es lo mejor repartido entre los hombres, es resultado del trabajo que implica el formarnos como individuos, es la reflexión que media nuestra acción, conlleva el análisis sobre lo que constituye nuestro sistema de vida. Recordemos que al ser la *phronesis* una virtud dianoética nos permite tener autocontrol, porque es una capacidad de autodomínio que surge de la parte racional; ésta capacidad se desarrolla por medio del hábito, y nos permite moderar deseos, temores y emociones.

La racionalidad práctica no sólo tiene que ver con la meta de nuestras acciones, también con los medios para conseguir los objetivos. Implica un saber responsable, sobre lo que se quiere y el cómo conseguirlo. A través de la racionalidad responsable se tiende un puente entre el *ethos* y el *logos*, y se expresa la concreción de éstos dos elementos en nuestras acciones, es decir, que en el actuar se hace patente tanto la subjetividad del saber que representa el *logos* y la sustancialidad del ser que es el *ethos*.

La racionalidad práctica es la que posibilita la comunicación entre estas dos partes, pues ella incluye un saber sobre los medios y los fines, sobre deliberar y elegir⁵⁵. En el *ethos* están contenidas nuestras valoraciones y creencias, que a su vez se encuentran ahí porque son producto de nuestra experiencia y emergen con respecto a la manera en la que ya nos hemos conducido con anterioridad. Por otro lado está el *logos* que sería visto como toda clase de convenciones o juicios morales que de alguna manera pueden percibirse como externos a nosotros, ellos implican un tipo de saber. La convención no debe pensarse aquí en un sentido

⁵⁵ Hay una estrecha conexión conceptual entre deliberación y elección, pues el objeto de ambas, es la elección a tomar en primer término, es el mismo, pero el orden es el inverso, ya que la deliberación parte de la representación del fin determinado que se quiere realizar y, a partir de allí investiga en orden descendente hasta alcanzar el paso más inmediatamente al alcance del agente que éste puede emprender. Una vez realizada esta operación intelectual, quien debe tomar la decisión es, nuevamente la parte que comanda, es decir, el intelecto práctico. Y este intelecto se pone en movimiento precisamente por el deseo que es lo que lo penetra, y por deseo entendamos la motivación que conduce a la acción, pues se trata de un deseo sobre el fin que se persigue.

La decisión, en consecuencia, consiste en el juicio práctico con el que concluye la deliberación. La elección es un deseo deliberado de aquellas metas que están a nuestro alcance; porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación. ARISTÓTELES. “*Ética Nicómaco*”. III 5, 1112 a27-b9.

negativo, ya que ella significa que podemos darle validez a las valoraciones y creencias del otro, es reconocer y asumir el lado social que es característico en el hombre.

El compartir una creencia y unas decisiones comunes en intercambio con los semejantes y en convivencia en sociedad y el Estado no es, pues, conformismo, sino que constituye la dignidad del ser para mí y de la auto-comprensión humanas. La persona que no es asocial acoge siempre al otro y acepta el intercambio con él y la construcción de un mundo común de convenciones⁵⁶.

Esa es la aportación esencial de la comunicación entre el *ethos* y el *logos*, el que podamos asumir responsablemente nuestro rol como seres sociales. No hay *ethos* sin *logos*. Nuestra praxis consiste en determinar los fines comunes mediante una elección sensata, y en acomodarlos por medio de una reflexión práctica a lo que hay que hacer en nuestra situación concreta

Por medio de la convención es como vamos regulando nuestra vida en sociedad, y el mundo de convenciones que rigen a una comunidad no son o no deberían de ser reglamentos o ideas ajenas o exteriores, ya que la convención debe expresar la concreción de la comunicación entre *ethos* y *logos*. Es la comunidad y los individuos que la integran son quienes generan sus convenciones; esa es nuestra labor como seres sociales.

Lo concreto es lo que se halla en el *ethos* de cualquier individuo, y de ello surge un tipo de saber que no puede menospreciarse frente a ningún conocimiento abstracto. Si bien el *ethos* tiene que ver más con el rol moral del hombre, nos ayuda a ver cómo el conocimiento de lo particular a lo general no es una simple subsunción. El perfeccionamiento moral no se da a base de conocimientos exteriores a nosotros, sino de nuestra aplicación concreta al respecto de cada situación. De tal forma que nuestras decisiones, esas que finalmente nos llevan

⁵⁶GADAMER, Hans Georg. “Verdad y Método II”. p. 315.

hacia la acción, son nuestras, no es un experto el que decide por nosotros a lo largo de nuestra vida.

Pensemos, por ejemplo, cuando se toma la decisión de ayudar a morir a alguien, es decir, eutanasia; por un lado están mis cuestiones ideológicas, y por el otro los términos médicos, ya sea que yo decida hacerlo o no, la cuestión es que no puedo tomar la decisión en base a una encuesta, a lo que diga mi mentor espiritual, mi terapeuta, o un médico. La responsabilidad de una decisión semejante me implica sólo a mí, pues los expertos no compartirán dicha responsabilidad conmigo, sea cual fuere la decisión final. Es quizá a esto a lo que se refería Aristóteles con aquello de que la acción se mueve en el margen de las condiciones de nuestra existencia, pues a raíz de ellas es como se va desarrollando nuestra acción, en “el hay tal, se da”⁵⁷.

La sabiduría práctica no sólo es obra de la inteligencia, el hombre prudente no es ni un sabio ni un erudito; carece de una familiaridad especial con lo trascendente; es capaz de atribuir a cada uno el justo medio adecuado a su particularidad. Su superioridad no se debe a su saber, es decir, a su participación en un orden universal y necesario, ya que no es sólo el intérprete de una norma recta, sino el portador viviente de la misma. El prudente es capaz de deliberar bien, es decir, sabe a qué elección conduce la deliberación.

⁵⁷ ARISTÓTELES. “*Ética Nicómaco*”. A 7, 1098b 2s.

3.2.-Racionalidad práctica y ética

Si bien al hablar de la comunicación entre *ethos* y *logos* ya hemos abordado elementos que pueden corresponder al terreno ético, como la toma de decisiones, y nuestras acciones, nos parece necesario delinear de manera más puntual en qué consiste una perspectiva ética que privilegia la situación, pero también incluye de manera sustancial a la racionalidad práctica.

A través de la historia de la filosofía podemos observar un amplio abanico de perspectivas éticas, Gadamer en su profundización sobre ésta muestra cómo a partir de la filosofía práctica aristotélica se desprende una alternativa que media entre lo que serían las dos visiones más radicales, a saber, la que comprende una ética de situación, y por otro lado, la que se eleva hacia lo universal y absoluto.

Gadamer analiza la problemática de la ética partiendo de su relación con la práctica, la que en la antigüedad era vista por los griegos como natural, es decir, sin ninguna tensión, lo que nuestro autor aprecia es que con el tiempo tal relación no fue tan fácil de distinguir.

Afirmar que una ética filosófica, una filosofía de la moral, es cosa distinta del establecimiento de una tabla de valores hacia la que mira el que actúa, y que es distinta del saber apelante que dirige su mirada hacia esa tabla de valores, no es, ni mucho menos cosa obvia⁵⁸.

El que no resulte tan evidente la relación entre ética y práctica tiene que ver, a su vez, con la tensión entre teoría y práctica, derivando en un problema, mismo que emerge a partir de las consideraciones de la ciencia moderna. Por lo que debemos analizar si se resuelve dicha tensión en el ámbito ético.

Las posibilidades pueden ir de un extremo al otro: como el pensar que la práctica debe ser un reflejo exacto de la teoría ética o que la teoría es absolutamente

⁵⁸ GADAMER, Hans Georg. "Antología". p. 117.

imposible de proyectarse en práctica. El poder ver cuál es el papel de cada una nos ayudará a delinear el sentido de la ética.

Gadamer nos propone dos vías para analizar este problema, una de ellas es la de la filosofía práctica aristotélica, y la otra es la perspectiva kantiana y la crítica a ésta llevada a cabo por Max Scheler y Nicolai Hartmann. El problema es distinguir cómo logra la ética filosófica, es decir, una ética a partir de una teoría, conectarse con la situación moral concreta, en otras palabras cuáles son las posibilidades de llevar a cabo la teoría a la práctica.

Por un lado, dentro de la ética kantiana⁵⁹ la acción moral tiene como condición de posibilidad el que sólo pueda emerger del deber ser, ya que de esta forma se garantiza que la acción sea un reflejo de la decisión de la razón moral (en esto consiste el rigorismo kantiano). Otorgándole a su imperativo categórico el punto de partida de toda la acción moral. La moral tiene que verse como una ley, el llevar a cabo la acción implica obligatoriedad, pues sólo de esa manera puede fundamentarse la ética.

La justificación kantiana del deber ser refiere a que en el momento en que estamos frente a la decisión que derivará en acción, entran en juego lo que él llama inclinaciones e intereses, los cuales pueden determinar la acción, pero lo que reconduce la decisión hacia la acción moral es el sentido de lo que debe ser, la obligatoriedad, la cual según éste filósofo hace volver nuestra mirada a lo ya preceptuado en la teoría.

Por lo tanto, como presupuesto de ésta percepción se tiene que considerar que las acciones morales se llevan a cabo por “voluntades buenas”, aunque no por ello afirma que exista una voluntad absolutamente buena. Además debido a que las determinaciones fácticas de la voluntad pertenecen al terreno de la experiencia, no se puede garantizar una acción incondicionalmente buena.

⁵⁹ Kant, Emmanuel. “*Crítica de la Razón Práctica*”. Tomo II. pp. 153-175.

En cuanto a las inclinaciones e intereses apela a “la inocencia del corazón sencillo” el cual puede ser tentado, pero en el fondo éste sabe lo que es justo y aunque no retome el camino de manera absoluta, no se pierde por medio de la razón. Lo que Gadamer llama “la dialéctica de la excepción” en Kant, consiste en:

Los casos extremos en los que una persona reflexiona sobre su deber puro en contra de toda inclinación, hacen que esa persona tenga conciencia, por decirlo así, de su razón moral y le proporcionan de esta manera el fundamento sólido para su carácter⁶⁰.

Por lo tanto, la conciencia moral en Kant es pensada como un hábito permanente, pues supone que el estar consciente de las tentaciones ayuda a forjar el carácter del individuo.

Gadamer no está de acuerdo con dicha consideración; podemos notarlo en la acotación que hace al respecto en el ejemplo del suicida, donde Kant se plantea que si el suicida reflexionará sobre su decisión a la luz de la razón, alcanzaría a darse cuenta de que su decisión es insostenible. Para Gadamer esto no es posible pues, si el suicida estuviera dotado de esa razón, entonces no estaría pensando en suicidarse, es decir, que cuando estamos frente a una situación nuestro sentido de lo que es recto no tiene por qué nublarse, sino todo lo contrario es donde emerge una acción en la que se proyecta el contenido de nuestro hábito acerca de lo recto. Pero rescata de la visión kantiana el que en los conflictos morales todos podemos ser seducidos, esa es siempre una posibilidad.

Pero más allá de estas cuestiones de la ética kantiana, con lo que Gadamer no está de acuerdo es con el intelectualismo pretendido y extendido hacia el ámbito moral, pues no podemos concebir a la ética como un saber que se obtiene debido a su estudio, eso la convertiría en un saber a distancia, es decir, una teoría que se aleja de la posibilidad de ser llevada a la práctica; tampoco la moral puede ser pensada como un hábito permanente, pues aunque sólo el ejercicio de ella nos

⁶⁰ GADAMER, Hans Georg. “Antología”. p. 123.

ayuda a apropiarnos de las virtudes, éstas no son una especie de accesorios que ya una vez adquiridos podemos disponer de ellos en cualquier momento.

El pensamiento opuesto al rigorismo kantiano que examina Gadamer, es la ética material de los valores de Scheler que a su vez, fue modificada por Hartmann. Ambos insatisfechos y en desacuerdo con el pensamiento kantiano toman como punto de partida el concepto de valor, su pretensión fue abarcar los contenidos sustanciales de la moral.

Para lograrlo, Scheler⁶¹ fundamentó un sistema de valores apriorísticos en la inmediatez de la conciencia del valor. Aparte de abarcar las metas a las que tiende el querer moral, profundizó sobre los valores de utilidad, los cuales tienen que ver con la esfera vital, Scheler concibe un sistema cerrado de valores que va desde la esfera vital y que culmina con el valor de lo santo.

En el caso de Hartmann⁶², partiendo de la teoría scheleriana, concibe un sistema abierto de valores y aplica una función mayéutica a la ética material, arguyendo que de lo que se trata es de ir redescubriendo valores olvidados e ignorados trayéndolos a la aplicación. Lo que implica es que al llevarse a cabo la investigación de los valores se van descubriendo sutilezas dentro de su estructura que afina la conciencia de éstos, haciendo sentir al individuo un vínculo entre la acción y el valor en cuestión.

El concepto de *ethos* es incluido dentro de la ética material de los valores, pero a juicio de Gadamer no se satisface el sentido de éste término medular para la ética. La teoría fracasa porque ella misma marca una forma establecida de *ethos*, siendo así contradictoria con la pretensión metodológica de la investigación apriorística de los valores. Si por necesidad toda moral es una forma concreta de *ethos*, entonces

⁶¹ SCHELER, Max. “*El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores*”. pp. 124-289.

⁶² HARTMANN, Nicolai. “*Ontología I. Fundamentos*”. pp. 31-36, 323-326.

tiene que fundamentar un propio *ethos* y que a él se opongan a otras formas de *ethos*.

Gadamer encuentra en la filosofía práctica aristotélica la posibilidad de ver la inmediatez de la moral conectada con la ética. Por principio en Aristóteles no existe el concepto de valor, sino el de virtud, y como explicamos en el primer apartado ésta es una capacidad de dominio, emanada de la parte racional, pero desarrollada por medio del ejercicio hasta lograr su plena posesión que nos permite refrenar nuestros deseos y temores, nuestras emociones y sensaciones internas.

Pudiera parecer que esto no es muy diferente del rigorismo kantiano en relación al deber ser y la virtud, pues ambos proceden de la parte racional y nos permiten refrenar nuestras pasiones o en palabras kantianas: las inclinaciones e intereses. Pero tal similitud sólo es aparente, pues mientras Kant se dirige hacia la absolutividad del fenómeno ético, para Aristóteles la prioridad está encaminada hacia la situación concreta del evento ético, a la práctica; y aun habiendo ejercitado el alma a través de la virtud de la *phronesis* existe la posibilidad de que erremos en nuestras decisiones, pues la ética se juega en la inmediatez, por lo tanto, no hay un hábito permanente por medio del cual siempre hagamos lo mejor.

A la base de la ética aristotélica se encuentra el concepto de *ethos*, éste determina que la virtud no consiste únicamente en el saber, pues dicha posibilidad tiene que ver con cada individuo, en cada caso, por lo tanto, no existe algo así como la ley moral. El *ethos* definido como “*el ser logrado con el ejercicio y el hábito*”⁶³ es donde se encuentran las experiencias concretas de cada situación, y es de obviarse que bajo éste sentido no podemos concebir un *ethos* predeterminado por una teoría de valores así como lo pretendieron Hartmann y Scheler.

⁶³ GADAMER, Hans Georg. “*Verdad y Método II*” p. 315.

Por lo tanto, la ética en Aristóteles no tiene que ver con el cumplimiento de una tabla de valores, no es esa la pretensión al mostrarnos las virtudes que enuncia en su ética, éstas no tienen la utilidad al estilo de un manual que garantice una acción moral. No existe un parámetro o regla que asegure nuestro desempeño en la práctica, y aunque hemos dicho que la posibilidad de tomar una buena decisión estriba en guiarnos por la *phronesis* o racionalidad práctica, ésta no es un medio, más bien nos permite ver cuál es el fin que perseguimos a través de la acción, y además ilumina sobre el camino que hay que seguir para llegar a ese fin, es decir, que también nos señala los medios, de forma que toda acción persigue un fin y el prudente lo distingue y por ello puede elegir el medio que le permita alcanzarlo. Sin olvidar que la ética guiada por la racionalidad práctica no consiste en la intuición de una norma ideal, una universalidad matemática, un bien abstracto, sino que se plasma en la acción, en un acto concreto de la vida. De manera que la acción moral no puede ser un reflejo exacto de la teoría ética, pues aunque indudablemente la teoría enriquece nuestro *ethos*, lo que lo forja es la práctica y desde luego la reflexión sobre ella.

Pero también debemos analizar la posibilidad radical a la anteriormente expuesta, con ello nos referimos aquella en la ética sea trate únicamente de una cuestión de situación y que por ello todo pueda ser justificado. Ya dijimos que nuestras decisiones y acciones no provienen de leyes eternas e inmutables, pues cada situación es diferente y es una cuestión de hábito o virtud el poder decidir y obrar de la mejor manera. Por otro lado, pudiera parecer que el ámbito ético únicamente se trata de la situación, y con ello se corre el peligro de creer que todo está permitido y justificado a raíz de la naturaleza de las acciones morales, pero el hecho de que se parta de un *ethos* concreto no quiere decir que esto deba de ser así.

No nos parece que la ética se pueda reducir solamente a un problema de *ethos* y situación, esto implicaría que toda acción puede ser justificada y que “todo depende del cristal con que se mire” ya que, el que nos gusten cosas diferentes y

las costumbres varíen de un lugar a otro, puede hacernos pensar que toda acción se justifica desde algún punto de vista. Con lo cual no convenimos, pues no está a discusión el que exista una variedad apenas pensada de costumbres, pero es ir muy lejos el sostener que debido a la gran variedad siempre habrá una justificación. Pensemos que todas las costumbres aceptadas en una sociedad de cualquier lugar -al menos de manera ideal- son cimentadas por una idea de bien común, y esa idea es la que hace que se configure todo un sistema dedicado a regular la vida en sociedad.

Nuestras acciones se encuentran marcadas por cierto fondo normativo, como por ejemplo los diez mandamientos, una constitución, una herencia ética, simplemente un código de convivencia que nos permita establecer los límites para que una comunidad o sociedad se encuentre cohesionada de la mejor manera posible.

Ahora bien, lo que cada sociedad construye en pro de su bienestar varia, pero a pesar de ello la idea del bien común es la que sustenta las diversas configuraciones de las sociedades, por lo tanto, existen límites impuestos por nosotros mismos los cuales posiblemente se agrandarán o angostarán con el paso del tiempo y de polo a polo, pero lo importante es ver que regulamos la manera en la que nos relacionamos con los otros y esa regulación se extiende a muchos ámbitos, entre los cuales nosotros destacamos el ético. De forma que no todo es justificable en dicho terreno, aunque las situaciones sean variadas y la acción emerja desde un *ethos* concreto, afirma Gadamer:

Es verdad que nadie sabe decir todo lo que puede llegar a ser del hombre y de sus formas de convivencia y, sin embargo, esto no quiere decir que todo sea posible y que todo pueda instituirse según la arbitrariedad y el capricho, tal como el poderoso lo quiera⁶⁴.

⁶⁴ GADAMER, Hans Georg. “Antología”. p. 133.

A nivel particular podemos apelar a la racionalidad práctica para notar que las decisiones y acciones no surgen de manera contingente, aunque no estén respaldadas en una teoría en especial, como ya hemos afirmado, cuando nuestras decisiones y acciones se encuentran guiadas por la racionalidad práctica, podemos elegir los medios y la meta adecuados o factibles. También recordemos la importancia de la comprensión en el marco de la toma de decisiones, la comprensión es un rasgo esencial del hombre, representa el proceso que nos permite aproximarnos a nuestro entorno, es decir, conocerlo.

La comprensión también tiene que ver con la manera en la que nos relacionamos con los otros, y aunque no hay una manera inequívoca de comprender, ya hemos analizado que ésta no es arbitraria, pues nuestra interpretación se contrasta con lo que los demás comprenden, los malentendidos y las divergencias sobre nuestra comprensión son reales, pero para una vida en sociedad buscamos el acuerdo.

De manera que los elementos centrales de la hermenéutica, comprensión e interpretación, nos ayudan a ver que la práctica ética no deriva necesariamente en la arbitrariedad; por un lado, por medio de la comprensión se da el entenderse en el mundo y esto significa entenderse unos con otros; por el otro, se encuentra la determinación primaria que limita desde nuestro amor propio hasta nuestro egocentrismo, de manera que la comprensión tiene alcances universales, que en este contexto, pueden ir desde lo ético hasta el carácter político.

Por medio de la comprensión se llega al acuerdo, dicho acuerdo tiene que ver con el bienestar del individuo, el contenido de dicho bienestar no se puede determinar de manera absoluta, pero es un aspecto al que tendemos, afirma Gadamer:

La totalidad de nuestro ser depende de capacidades, de posibilidades, circunstancias que no se han puesto sencillamente en nuestras manos; abarca la eupraxia , hacia lo que se orienta nuestra acción y la eudaimonia, para la cual estamos dispuestos y hacia la cual tendemos, en grado mayor de lo que somos nosotros mismos.⁶⁵

⁶⁵ *Ibíd.*, pp. 129-130.

La interpretación en su sentido hermenéutico, también tiene que ver con la ética, específicamente en el momento en que tomamos las decisiones, pues para poder hacerlo se parte de la deliberación, que implica a la interpretación, pues interpretamos nuestra situación concreta para poder comprenderla.

Llevar a cabo una buena decisión o acción implica el apoderarnos o acercarnos a lo que no se ha puesto en nuestras manos y no tiene que ver -como ya mencionamos- con una idea absoluta del bien, pues la incapacidad de atrapar la situación concreta hace de tal pretensión una tarea difícil de imaginar, sin que por ello nos estemos refiriendo a una ética de situación, pues aunque la situación concreta es el momento importante donde realmente se refleja lo moral de nuestras acciones, lo relevante es que no se trata de una decisión o una acción cualquiera, sino una acerca de lo mejor, esa con la que nos acerquemos a la *eudaimonia*.

Por lo tanto, lo importante no es tratar de establecer una teoría de lo correcto escrito con letras de oro en alguna tabla sagrada a la que debemos respetar por sobre todas las cosas. Asumimos que las teorías acerca de la ética nos orientan, pero sin determinarnos, o sea, que no pensamos que la teoría ética sea imposible de llevarse a cabo, siempre y cuando no intente definir de manera absoluta el comportamiento moral, pues de ser así deriva en una contradicción con la naturaleza de las decisiones y acciones morales.

Si nos preguntamos si existen cuestiones específicas en las que consisten las acciones correctas, la probable respuesta sería que no las hay a la manera de un tratado de lo correcto. El hecho de cada cual dependa de su tiempo, mismo que implica costumbres específicas hace que no sea posible establecer algo inmutable definido como lo correcto, ya que los contenidos del *ethos* varían, debido a ello no podemos expresar la acción moral en términos de lo correcto, sino de lo bueno o lo factible, que corresponde a una decisión, es decir, no un optar por optar, sino a una elección auténtica que conlleve a una acción que vale para la situación a

enfrentar, pero sin que derive en una categoría a partir de la cual se puedan entender y ensayar todas las situaciones éticas, pues ésta no puede ser una *tejne*, es decir, que no podemos entenderla como una técnica la cual podamos aprender y aplicar con precisión según algunas reglas y especificaciones, sobre todo porque a partir de la *tejne* lo que se obtiene son productos los cuales resultan ajenos a aquel que los produjo, y en cambio en la ética lo primordial es la acción, la cual no puede ser separada de su hacedor⁶⁶.

Si confundimos la acción con una técnica se verían implicadas directamente a las decisiones, pues la búsqueda de lo mejor o lo factible se desviaría hacia lo útil, o sea, lo que me conviene, quizá de esa forma suene a lo que hemos dicho, en cuanto que tendemos a completar por medio de nuestras decisiones y acciones las circunstancias que no se han puesto en nuestras manos, y en eso podría haber lo útil, pero no desde un sentido radical donde se pierde todo rasgo moral, pues el más astuto es el que aprovecha la situación pasando por encima del otro, derivando en una degeneración de la praxis en técnica.

Esto genera confusiones y atenta contra la identidad del individuo, bajo estas formas ya no se exige ni autonomía racional, ni capacidad creadora, sino adaptación. Por lo tanto, ya no es importante cuestionarse sobre los fines, sino hacer creciente el dominio de los medios, trayendo como consecuencia que tengamos que adaptarnos a las decisiones que otros tomen por nosotros.

Es comúnmente aceptado que “el más informado”, “el experto”, sean en quienes recaen las decisiones de importancia, y es lógico si hablamos de un proyecto nuclear donde un físico es el que decide sobre su desarrollo, pero en cambio no

⁶⁶ Se debe tener en cuenta la diferencia entre el saber-poder que produce objetos (*poiesis*) y el saber necesario para apropiarse el uso de cualquier objeto, es decir, la praxis. La praxis y la *poiesis* y los objetos de estas (mismos que pueden ser contingentes) implican una inserción en el mundo para transformarlo. Pero son diferentes porque la *poiesis*, por un lado, es una disposición razonada a la producción; por su parte la praxis es una disposición razonada a la acción, en la praxis no se puede soslayar el fin de la acción, porque el fin es ella misma. Por el contrario, en la *poiesis* la acción produce un resultado diferente de ella. ARISTÓTELES. Metafísica 1032 a26-28.

podemos permitir el que “un experto” guíe nuestras decisiones acerca de nuestra vida personal. De manera que Gadamer nos advierte sobre ese peligro de que otro pueda decidir sobre nosotros, pero lo más preocupante es que nosotros deleguemos esa responsabilidad por comodidad o la razón que sea. “Los expertos no pueden liberarnos de la responsabilidad social y eximirnos de las decisiones que todos nosotros como ciudadanos políticos hemos de formar y sustentar mutuamente”⁶⁷

Las decisiones del ámbito ético no pueden ser tomadas por alguien más, le incumben sólo a aquél que está en la situación concreta, los expertos, como lo podría ser un médico, nos pueden aconsejar, pero sobre aquello que es una *tejne* o una *episteme*. Como ya lo mencionamos la filosofía práctica no es un saber técnico, porque su objeto es el bien en la vida humana y éste no puede delimitarse en un dominio preciso, a diferencia de lo que ocurre con las *tejnai*.

Por otro lado, debemos señalar que la ética cuenta con una dimensión hermenéutica, ya que al tomar la decisión concreta sobre una situación y que ésta sea la correcta o la idónea hay que aclararnos sobre nuestra decisión, en otras palabras comprenderla y para hacerlo hay que partir de interpretarla, siendo ésta la dimensión hermenéutica de la ética y la racionalidad práctica.

Nuestras situaciones prácticas tienen un carácter de diálogo y no de monólogo, es decir, que si formamos sociedades nos comunicamos unos con otros y para poder llegar al más mínimo acuerdo hay que comprender la situación, partiendo de interpretarla, pues dependemos del entendimiento mutuo y de la comprensión en ese sentido.

⁶⁷ GADAMER, Hans Georg. “*Hermenéutica, Estética, Filosofía de la Praxis*” p. 123.

Así que no hay un camino seguro por el que transite nuestra acción, pues hay que abrirse paso en la medida en que se actúa. “*Hemos de encontrar los caminos de la comprensión y la solidaridad*”⁶⁸, y esto implica hacerlo nosotros mismos.

Justamente la solidaridad es para Gadamer el fin último de nuestras acciones, lo que significa esta afirmación es que la solidaridad viene como consecuencia de un entendimiento entre los individuos, es decir, escuchar al otro, encontrarse en el mismo “horizonte”. Con ello podemos superar los antagonismos y salvar las distancias; significando el respeto al otro, cuidarlo, atenderlo, sin que con ello pensemos que no habrá puntos de divergencia, pues lo importante es tratar de fijar un suelo común entre individuos. “*La solidaridad es la manera en la que logramos ver que no somos diferentes de los demás, es decir, que merecemos el mismo trato*”⁶⁹.

Un solo individuo no forma solidaridad alguna, ya que la solidaridad implica a una comunidad que cuenta con un horizonte compartido. La presencia de la solidaridad es la proyección del ámbito ético de una sociedad.

Podemos concluir que siendo nuestra praxis nuestra forma de vida, ésta influye en sus aspectos varios, desde el comportamiento humano hasta la política, la legislación y asesoramiento político. Pero lo importante radica en que la transformación de nuestro mundo tiene que ver con nosotros mismos, lo que es más, desde nosotros mismos. La praxis implica un comportamiento, el cual se encuentra permeado por una serie de valoraciones que son nuestro contexto vital, es decir, un *ethos* y éste requiere una conciencia despierta, o sea, la incidencia de la racionalidad práctica. De estas características emerge un individuo que “se comporta” y comportarse, nos dice Gadamer, “*es más que hacer*”⁷⁰, pues implica la autocrítica y la ejemplaridad.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 119.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 123.

⁷⁰ *Ídem.*, p. 123.

Resolviendo que la tensión entre ética y práctica existe en la medida en que no comprendemos que la ética va más allá de la aplicación de pasos, preceptos, máximas o tablas de valores, nuestro comportamiento ético es lo importante. Con ello no queremos decir que no hay espacio para la elaboración de teorías sobre la ética y de la investigación sobre nuestro modo de ser en dicho ámbito, pues ese es un quehacer interminable del hombre y del ejercicio sobre ello da muestra de la relevancia para la vida en sociedad.

3.3.-El arte

El arte más que una aplicación de la teoría hermenéutica ha sido parte vital para para la elucubración de ésta. Gadamer vio en el arte la posibilidad de explicar cómo es que se participa de la verdad o de la realidad.

En este sentido amplio, la hermenéutica incluye a la estética. La hermenéutica tiende un puente sobre la distancia que existe entre una mente y otra y hace que sea accesible la extrañeza de la mente extraña. Pero lo de hacer accesible lo extraño no significa una simple reconstrucción histórica del <<mundo>> en el que una obra artística tuvo su significación y función original, sino que significa también la percepción de lo que se nos dice a nosotros⁷¹.

Para Gadamer, lo que sucede en la experiencia estética es muy similar a lo que pasa en la comprensión hermenéutica de la realidad. Hay que aclarar cuál es el sentido amplio de la estética que posibilita la comprensión del mundo por medio del arte. La metáfora del juego, misma que ha servido para explicar el diálogo, principalmente fue usada por Gadamer para analizar la dimensión estética y conectarla con la hermenéutica. El juego representa la posibilidad de ver en el arte una forma de conocimiento sin la seriedad de otras áreas del saber, pero no debemos identificar la falta de seriedad con una ausencia de sentido, ya que la experiencia estética como actividad lúdica no es trivial.

⁷¹ GADAMER, Hans Georg. “Antología”. pp. 156-157.

Y es que, el juego en el arte posee cierta seriedad, como todo juego. Éste tiene una propia autonomía, y ella se basa en que todo aquel que juegue debe respetar las reglas, de lo contrario se puede afirmar que no está jugando en serio. Por lo tanto, las leyes o reglas del mismo juego gozan de autonomía. Ello implica la primacía del juego frente al jugador, así la subjetividad sólo entra en la dinámica de manera correcta cuando se somete a la ley del juego. Y este someterse a las reglas o leyes se extiende incluso entre los espectadores.

De forma que, el verdadero sujeto del juego es el juego mismo, que atrae a los que juegan introduciéndolos en su propia realidad. Se puede inferir que nunca jugamos solos, ya que aunque nos falte un contrario, el juego se hace el dueño del único jugador.

El jugador tiene que doblegarse ante una realidad que le sobrepasa y que lo encadena a él de manera seria, ya que el juego no implica que el jugador se retire a un espacio interior donde su libertad quede desvinculada, por el contrario, no debemos entender el estar fascinado con el juego como una desvinculación de la libertad, pues estar pendiente del él significa que éste nos interpela. Gadamer⁷² nos dice que es por eso que la subjetividad se ve elevada a una realidad distinta, esa realidad es la que nos reclama atención y precisa ser interpretada y comprendida.

De la misma manera sucede en la experiencia estética, donde la obra de arte representa lo objetivo, la realidad que nos sobrepasa. Y por otro lado, en el aspecto subjetivo se encuentra nuestra participación en la obra, pero nos implica al interpelarnos, respondiendo a la oferta del arte. Estos dos aspectos son opuestos, pero es justo en ese sentido que entra la dinámica del juego entre uno y otro. Donde el juego es la obra de arte y los espectadores son los jugadores.

⁷² *Ibíd.*, pp. 158-160.

A pesar de que en el juego del arte la obra represente lo objetivo, no debemos entender por eso, que ella es objetiva. La obra, está allí para interpelarnos, para cautivarnos, el juego comienza cuando al ser interpelados por ella la intentamos asimilar; nosotros representamos la parte subjetiva, que atiende a las reglas que demanda la obra de arte. La experiencia estética se da participando en la obra, es decir, tomamos parte de ella, esto es diferente a saberla como se conoce -por ejemplo- una regla aritmética.

Su contenido rebasa la temporalidad del individuo concreto, la obra de arte no tiene caducidad. Tiene una duración más prolongada que las leyes científicas, ya que con el paso del tiempo los manuales de física, por ejemplo, se aprecian como un conocimiento anticuado con respecto a lo nuevo que tenga que afirmar la física que nos es contemporánea; por el contrario una obra de arte no se enfrenta a esas cuestiones, ejemplo de ello pueden ser las obras de Shakespeare, ellas siguen representando un discurso sobre las relaciones humanas que se ajusta perfectamente a nuestra situación contemporánea.

La tesis fundamental de Gadamer sobre el arte es, que éste constituye una experiencia del ser que puede describirse como adquisición de conocimiento, él lo llamó "*incremento de ser*". (Gadamer entiende por ser, lo que sobrepasa el pensamiento de la subjetividad⁷³. Es decir, el ser no se limita a lo comprendido por un solo individuo, sino a la instancia de todo lo comprensible. El ser se vislumbra en el horizonte de todo el que ha necesitado comprender, por ello rebasa la subjetividad) Esa adquisición de conocimiento tiene que ver con la participación, pues ésta es la forma de comprender la obra. ¿Cómo se da la participación en el arte? La respuesta tiene que ver con la interpretación y la representación, esas son las formas de participación.

La importancia de la representación vale para todas las obras y no sólo en las que ésta es más evidente, como sería una representación teatral o una pieza musical,

⁷³ GADAMER, Hans Georg. "*Verdad y Método*". pp. 105-141.

pues el que la obra de arte nos hable, implica su representación, como bien puede ser una escultura; un ejemplo que nos da el propio Gadamer es "*Leer significa siempre hacer (literalmente dejar) que algo hable*"⁷⁴.

El sentido que le dio Gadamer a la representación no fue solamente el de una exhibición, sino que ésta se encuentra dirigida a alguien, y es para ese alguien que la obra adquiere una forma. De ello deriva la transformación de la imagen, y por transformación debe entenderse algo que de golpe se convierte en otra cosa completamente distinta, siendo el producto de la transformación su verdadero ser, frente al cual el anterior queda nulificado (No debemos identificar a la transformación con alteración, puesto que ésta tiene que ver con un cambio parcial).

Gadamer distinguió cuatro facetas de la transformación, a saber: La transformación en una imagen, el ser representado llega a ser algo distinto, concretamente una obra de arte. La segunda faceta corresponde a que en la transformación, lo representado no se convierte en otra cosa más que en sí mismo, lo que es en realidad. Necesitamos la imagen para que una vez dada la representación podamos corroborar que se trate de ella.

La tercera faceta se da cuando el transformado, por medio de la transformación que acontece en él, nos revela por primera vez su verdadero ser, y nos enseña sobre su actividad interior. La cuarta faceta es en la cual por medio de la transformación se transforman también los que participan de ella. No sólo es un ser objetivo el que aparece transformado en arte, ya que el ser transformado que presenta el arte ante nuestros ojos es a la vez el nuestro. Por lo tanto, el arte no sólo transforma el ser que representa, sino que también a aquellos a los que llega. Para Gadamer la transformación en el arte representa la mediación o interpretación entre el ser transformado en obra de arte y quienes participan de ella, sin creer que la interpretación está separada de la obra, por el contrario la interpretación es

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 462.

una forma de ser de la obra, que cobra su sentido cuando el que aprecia la obra participa de ella.

Otra de las distinciones acerca de la experiencia artística y en el incremento de ser que se origina con la transformación es, la del reconocimiento de la *mimesis* como parte del arte, donde *mimesis* no tiene el sentido de ser una duplicación o imitación defectuosa de lo mimetizado, sino que según Gadamer quien siguiendo a Platón⁷⁵, piensa que la *mimesis* nos permite conocer el ser. “*Mimesis no quiere decir aquí imitar algo previamente conocido, sino llevar algo a su representación, de suerte que esté desde allí presente en su plenitud sensible*”⁷⁶.

La *mimesis* bajo ésta perspectiva representa un proceso cognitivo. En el que el arte nos lleva a reconocer el nuevo mundo en el que vivimos, pero como si lo conociéramos por primera vez. Para Gadamer en ello consiste la verdad, pues no piensa que ésta se encuentre entre el ocultamiento y desocultamiento, sino en un conocimiento y re-conocimiento. Porque hacernos de lo que queremos comprender tiene que ver con lo que nos interpela, por lo tanto, no es que la realidad se encuentre oculta, sino que el individuo que busca responder sus preguntas a través de lo que observa lo hace en razón de lo que quiere o no saber. Así, re-conocer, es volver a mirar desde otra pregunta una misma realidad.

La *mimesis* como proceso cognitivo no tiene que ver con una adecuación entre la realidad y la ficción del contenido de la obra de arte, ya que éste puede ser ficticio o real, siendo lo importante la pertinencia y la congruencia del contenido. A través de la *mimesis* se da la “representación de una verdad común”⁷⁷. El artista crea su obra, y ella tiene que ver con una realidad común, el punto medular se encuentra en la representación, que tiene que ver directamente con el creador de la obra, de ahí su unicidad. Él representa en su obra una verdad común, desde su propia interpretación del mundo.

⁷⁵ GADAMER, Hans Georg. “Antología”. pp. 223-256.

⁷⁶ GADAMER, Hans Georg. “La Actualidad de lo Bello”. p. 92.

⁷⁷ GADAMER, Hans Georg. “Verdad y Método”. p. 180.

De manera análoga la experiencia que se nos comunica por medio de la obra de arte es una *anamnesis*. Esta bajo la óptica gadameriana implica el recuerdo como saber, en este proceso hacemos presente lo vivido, se recuperan las experiencias; es una concreción que incluye lo que se ha sabido con lo que sabe. Los recuerdos provienen del saber adquirido mediante la formación, mismos que relacionamos con lo que vamos aprendiendo, de tal manera que lo que sabemos no lo hemos desocultado de ninguna parte, sino que lo reconocemos pues es parte de lo que hemos aprendido o de lo que tenemos noción.

El arte nos saca de la cotidianidad, en la cual nos movemos sin poder percibir el mundo tal como es, él nos saca de ese olvido mostrándonos lo que ya hemos olvidado o ignorado. Así que la *mimesis* como parte del arte, siendo un proceso cognitivo implica también escuchar el proceso de *anamnesis* para redescubrir el mundo en sí mismo.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que el arte no pretende imitar el mundo, no pretende ser un espejo de la realidad que nos haga ver, por el contrario se trata de ser puramente creativo; un desbordamiento de la subjetividad creativa, que desea revivir lo plasmado en el futuro.

Ya mencionamos con anterioridad que para Gadamer la esencia del arte está en su representación, a ello le agrega que el arte existe en cuanto es celebrado. Porque en el sentido de festividad alcanzamos a distinguir la relación entre la conmemoración de una fecha y su representación que es el festejo. De la misma manera se puede entender la temporalidad en la obra de arte en la fiesta, desde el sentido de simultaneidad, es decir, el poder llegar a todos y cada uno y ser interpelados por la obra de arte, no como un objeto o saber a distancia, sino como parte de la propia problematicidad de nuestra existencia.

Si bien no podemos hablar de verdad en el arte, por lo menos no en el sentido de la ciencia moderna, si podemos distinguir que la verdad en el arte implica un tipo

de conocimiento que nos puede ayudar a comprender la realidad humana. Y este conocimiento no es, como ya se dijo, un saber a distancia, sino que es éste al interpelarnos rompe la distancia, nos obliga a plantearnos interrogantes que tienen que ver con nuestro propio mundo, con lo que nos inquieta como individuos, contrario de un tipo de saber genérico que pretende categorizar lo que del se pueda conocer.

Por ello para Gadamer la tragedia es el mejor ejemplo de la importancia de la representación, que nos ayuda a distinguir las características del arte que hemos mencionado, ya que en la tragedia en su contenido se conforma de lo que es el mundo, ésta integra al espectador en su juego, más aún en lo que ella tiene de festivo, y además que no puede separarse del carácter trágico de la vida. La tragedia también tiene su ser en la representación.

Aunque la tragedia es un excelente ejemplo no podemos perder de vista que estos aspectos también se encuentran presentes en las llamadas artes no transitorias, como lo son la pintura, la arquitectura o la literatura.

Ahora, la hermenéutica por su parte *“tiende un puente sobre la distancia que existe entre una mente y otra y hace que sea accesible a la extrañeza de la mente extraña”*⁷⁸ Así como la obra de arte nos interpela a cada uno, como en tono personal, tratando de decirnos algo. Ambas son maneras que nos ayudan a mediar para conocer nuestro mundo. Y la referencia a nuestro mundo, es porque la experiencia estética nos conduce al conocimiento de nosotros, como individuos, pero también como seres sociales. Además de que el arte no sólo nos conmueve en lo sublime, pues al interpelarnos nos puede hacer reconocer en nosotros lo terrible o vergonzoso, nos conduce a tomar una posición respecto a muchos ámbitos. Sin duda por ello Gadamer destaca la interpretación como el momento fundamental en la experiencia estética.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 156.

La disciplina que se ocupa clásicamente del arte de comprender textos es la hermenéutica. Si nuestras reflexiones son correctas, el verdadero problema de la hermenéutica tendrá que plantearse sin embargo de una manera bastante diferente de la habitual. Apuntará en la misma dirección hacia la que nuestra crítica a la conciencia estética. Más aún, la hermenéutica tendrá que entenderse entonces de una manera tan abaricante que tendría que incluir en sí toda la esfera del arte y su planteamiento. Cualquier obra de arte, no sólo las literarias, tiene que ser comprendida en el mismo sentido que hay que comprender todo el texto, y es necesario saber comprender así. Con ello la conciencia hermenéutica adquiere una extensión tan abaricante que llega incluso más lejos que la conciencia estética⁷⁹.

Así la relación entre la hermenéutica y el arte puede distinguirse en la reflexión que implican y en la manera en la que se puede comprender el mundo a través de ellas. Si bien, Gadamer partió de la experiencia estética para poder explicar cómo es que nos hayamos en necesidad de comprender y cómo vamos comprendiendo, se puede ir más allá de la reflexión sobre lo que ocurre con el arte, para poder explorar sobre la dimensión ontológica de la comprensión.

⁷⁹ GADAMER, Hans Georg. “*Verdad y Método*” p. 217.

3.4.- La retórica

La retórica encierra una estrecha relación con la hermenéutica; lo que las conecta tiene que ver directamente con el proceso de comprensión. Gadamer planteó el desarrollo histórico de la retórica como paralelo al de la hermenéutica con el fin de mostrarnos lo que las vincula. Concretamente nos deja ver en su exposición⁸⁰ tres niveles en los cuales podemos notar la relevancia de la retórica en su teoría hermenéutica.

Los tres niveles son: El que la retórica no tiene que ver con un método que se pueda aprender según ciertas reglas. El segundo y el tercero están ligados, uno atiende al tipo de verdad que se expresa a través de la retórica y el tercero es consecuencia de ese tipo de verdad, la persuasión, ya que en la retórica se opta por ella en lugar de la demostración.

Nos dice Gadamer⁸¹ que justamente el término retórica desde su surgimiento entró en controversia. La retórica nació en los debates políticos y en los litigios de la democracia de la Grecia antigua. Por un lado, aquellos que consideraron a la retórica como separada de la filosofía sólo se abocaron a entrenarse para el buen desempeño de la elaboración de los discursos, la consideraron como el arte de persuadir, a saber, los sofistas. Algunos de ellos fueron: Gorgias, Trasímaco de Calcedonia, Antífono de Atenas, Protágoras de Abdera, Hipias de Elis.

Por otro lado, el sentido filosófico de la retórica se inscribe con Platón y Aristóteles, aunque incluso entre ellos existía diferencia entre sus concepciones del término. Tal diferencia tenía que ver con la consideración de la retórica como arte, pues ambos le atribuyen a la *tejne* o arte un sentido filosófico que rebasa el mero oficio y dominio de habilidades, pero en el caso de Platón la retórica si derivará en un arte, mientras que para Aristóteles no.

⁸⁰ GADAMER, Hans Georg. “Verdad y Método II”. pp. 267-281.

⁸¹ *Ídem.*, pp. 267-269.

Para Platón la *tejne* tenía que ver con un saber riguroso, que aspiraba a la verdad. La retórica dejaba de ser un simple oficio, sí, y sólo sí, aspiraba a la verdad. Platón entendió la dialéctica, o sea, la misma filosofía como una *tejne* y destacó su peculiaridad frente al resto de las otras *tejnai*, en el sentido de que es el saber supremo, incluso de por encima del conocimiento sobre el bien.

Para Platón la retórica necesariamente deriva en una *tejne*, y debiera ser una exigencia el que ésta no se resumiera en una habilidad para construir discursos vacíos que sólo busquen causar impacto en el espectador. Siguiendo la definición platónica de *tejne*, no basta con aprender las reglas de la retórica para poder desarrollarse en ella.

El que posea todos los conocimientos médicos y las reglas de conducta, pero no sabe dónde y cuándo aplicarlos, no es un médico. El trágico o el músico que sólo ha aprendido las reglas y los procedimientos generales de su arte, pero no crea con ellos una obra, no es un literario o un músico⁸².

De manera que, siempre se debe tener en cuenta el qué y para qué del discurso, ya que si no es así, únicamente nos encontramos en el nivel del oficio.

Para Platón, el discurso debe tener un orden y debe estar construido en miras a responder algo, esos discursos tienen que ser capaces de defenderse a sí mismos y a su creador; por eso el discurso era considerado como vivo para este pensador, porque es acerca de la verdad del objeto del que trata, ya que de lo contrario no podría responder sobre él.

Este es mi querido Fedro, el inconveniente así de la escritura como de la pintura; las producciones de éste mismo arte parecen vivas, pero interrógalos y verás que guardan un grave silencio. Lo mismo sucede con los discursos escritos; al oírlos o leerlos crees que piensan, pero exígeles una explicación sobre el objeto que contienen y te responderán siempre la misma cosa⁸³.

⁸² Platón. *Diálogos*. “*Fedro o del Amor*”. pp. 268s, 280bs.

⁸³ *Ídem.*, p. 280bs.

A través de la enseñanza platónica podemos ver como la técnica entendida estrictamente bajo lineamientos de exigencia de pasos o métodos es insuficiente para el conocimiento de la verdad, es por ello que desde su perspectiva si la retórica aspira a ser una forma de transmisión de la verdad debe superar el mero oficio de elaboración de discursos vacíos.

Aristóteles por su parte, consideró a la retórica no como una *tejne*, sino como una *dynamis*⁸⁴. Por *dynamis* entendamos una capacidad natural, lo que ya se es, pero no se ha desarrollado. Suele traducirse por *dynamis* potencia, hay que agregar que dicha potencia puede ser activa o pasiva. Cuando es activa, se produce una acción o efecto. Cuando es pasiva, implica el poder pasar de un estado a otro o recibir la acción de una potencia activa. La potencia activa va acompañada de *energeia*⁸⁵, que podemos describir brevemente como, el movimiento o acción que impulsa a la potencia, un ejemplo sería el fuego y la capacidad de quemar. La capacidad o *dynamis* del fuego es poder llegar a quemar. La potencia pasiva va acompañada de *entelechia*, que es el perfeccionamiento o la forma en que se completa lo que había en un inicio, es tender a su fin desde sí mismo. El ejemplo es el de una semilla que llega a ser árbol; la *dynamis* se expresa en el árbol que puede llegar a ser la semilla. La retórica a lado de la poética, resultan ser facultades del ser humano, estas facultades son lo que podemos entender por la *dynamis*, en este caso como potencia pasiva.

Teniendo en cuenta tal situación como punto de partida, no podemos entonces considerar a la retórica una *tejne*, ya que no puede ser un elemento que se pueda transmitir, sino que tiene que ver con un aspecto práctico que se lleva a cabo en cada caso, en cada individuo. La retórica es usada de manera natural por todos los hombres, pero no todos la usan como un arte.

⁸⁴ ARISTÓTELES. “*Ética Nicómaco*”. p. I, VIII, 1098b33.

⁸⁵ ARISTÓTELES. “*Metafísica*”. VII-IX Libro X.

Para Aristóteles la retórica también tiene que ser inseparable de la verdad, pues para poder comprender se tiene que partir de algo que contenga verdad; a través de la retórica vista desde la óptica del justo medio, lo que se busca es persuadir, pero sin demostrar, no es que por ello Aristóteles conviniera con los sofistas, sino que para él la demostración en el sentido de verificabilidad no significó la única manera de acceso a la verdad, este pensador distinguió que hay varios tipos de saber y tanto los objetos de estos como los medios para conocerlos varían.

Por haber intentado unir los diversos aspectos hasta entonces separados de la retórica, Aristóteles fue el primero en dar una presentación sistemática de ella, misma que se dio obviamente desde el sentido filosófico. Sin embargo, este sentido en particular fue retomado hasta después de mucho tiempo. Aunque también se dieron otras teorías de la retórica bajo el sentido filosófico, a través de Cicerón y Quintiliano⁸⁶.

Así podemos notar que la retórica involucra un tipo de habilidad o talento natural que no es posible transmitir o traducir en métodos de aplicación. Siguiendo con el desarrollo histórico de la retórica y hermenéutica expuesto por Gadamer, la presencia de la retórica como parte de las exposiciones científicas no estaba separada de ésta en la antigüedad, como se dio posteriormente en el caso de la

⁸⁶ Ambos pensadores romanos son muestra sobresaliente sobre oratoria y. La corriente romana a diferencia de la griega, se orientó más hacia el aspecto técnico, concretamente en cuanto a la forma y al estilo, poniendo atención a los géneros y tipos de discurso. Precisamente Cicerón y Quintiliano hallaron en la retórica una importancia más allá del estilo. **Cicerón** por su parte, concretamente en sus aportaciones sobre oratoria y retórica, abordó las condiciones de formación de un orador, de la composición de los discursos. A través de cinco puntos: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio*. La propuesta retórica de Cicerón enseñaba a vivir en función de la doctrina que parecía más conveniente en un momento determinado. Bajo la idea de que la Verdad es inalcanzable, el hombre debía basar sus conocimientos y acciones bajo el criterio de la posibilidad. Así la argumentación de los discursos adquirió en el pensamiento de Cicerón el principal puesto, específicamente en cuanto a la *elocutio*, ya que como parte del discurso pronunciado, hay que tomar decisiones rápidas y lidiar con contingencias inesperadas. En la *elocutio* el orador se enfrenta al contra-argumento, es donde se abre el espacio para que el otro puede demostrar que la verdad cumple su función con eficacia. **Quintiliano** por su parte, fue continuador del pensamiento ciceroniano. Unió la moral al sentido de la *elocutio*; le restó adornos innecesarios al discurso, pues lo importante era la elocuencia natural, con ello debemos entender, mayor claridad y manejo de argumento a partir de un contenido, sin centrarse en el estilo. Su obra capital fue *Institución Oratoria*. Cfr. FERRATER MORA, J. “*Diccionario filosófico*”. Tomo I, tomo IV, p. 420. pp. 643-745.

ciencia moderna, para la cual resultaba inconcebible pensar que la retórica pudiera ser utilizada como parte de su metodología.

A partir de la historia de la hermenéutica, la cual se forjó en los movimientos contra reformistas (como lo fueron el luteranismo y el pietismo) se fue desarrollando a la par el sentido filosófico de la retórica. La hermenéutica no desarrolló su teoría recurriendo a una metodología científica, ni lo fue en base a perspectivas epistemológicas, sino desde la urgencia de las controversias teológicas iniciadas con la reforma, con el apoyo retórico.

Este proceso se da gracias a un giro humanístico que retoma el sentido clásico - tenía más que ver con Cicerón y Quintiliano⁸⁷-, consistió como punto de partida con el repudio de la enseñanza al estilo escolástico y el apoyo que este tipo de enseñanza daba a las autoridades eclesiásticas, lo que se pretendía era la lectura de los textos bíblicos originales y no simplemente aceptar los dogmas ya impuestos. Podemos ver como la teoría retórica de Cicerón⁸⁸ estaba presente en este giro, pues es la ley de la *imitatio* se puede distinguir con estos actos.

Dicha ley es el centro de la reflexión ciceroniana, pues implica la traducción como *orator*, la cual se da bajo las leyes de la retórica, la cual es una *ratio dicendi*, a diferencia de la *interpretatio* que implica una traducción palabra por palabra, es decir, una traducción literal que se resume en ser sólo una mera técnica. Y a la vez en este mismo proceso se estaba gestando uno de los conceptos básicos de la hermenéutica, la interpretación.

Gadamer arguye⁸⁹ que este redescubrimiento de la antigüedad clásica coincide con la invención de la imprenta y como efecto de la Reforma, la difusión de la lectura y la escritura, las cuales trajeron como consecuencia, por un lado, la

⁸⁸ CICERON, Marco Tulio. “*El Orador*”. pp. 47-69.

⁸⁹ GADAMER Hans Georg. “*Verdad y Método II*”. p. 269.

erradicación del analfabetismo a través de los años; y por otro, una cultura de la lectura privada que dejaba en segundo lugar al discurso pronunciado.

Posteriormente, la recuperación de la retórica bajo la perspectiva humanista se desvió de sus orígenes y para el renacimiento ya había caído de nuevo en las disputas al estilo de la antigua Grecia que versaban sobre el sentido no filosófico. A diferencia de que para este momento quien exigió a la retórica validez fue la ciencia moderna.

No es casual que se retrocediera con estas críticas a la retórica, pues el renacimiento se caracterizó por disputas entre racionalismo y empirismo, en el ambiente de la época se intentaba dejar atrás la oscuridad del pensamiento ocasionada por el medioevo, por lo tanto, había que reedificar la filosofía y muchas otras disciplinas a través de someter todo lo conocido al nuevo sentido que había adquirido la ciencia, demostrar y dar resultados fue la exigencia para validar las áreas del saber.

Uno de los defensores de la retórica en contra de la ciencia moderna fue Giambattista Vico, su perspectiva sobre la función educativa de la retórica estaba más enfocada hacia la lectura de los textos clásicos. Gadamer señala que este punto fue de gran relevancia para el desarrollo de la hermenéutica, pues aunque surge como una aplicación de la retórica, emerge a través de la interpretación de los textos la nueva hermenéutica.

Ahora bien, hay un punto en que la retórica y la hermenéutica son afines: la facultad de hablar y comprender son dotes humanas naturales que pueden alcanzar un desarrollo pleno aun sin la aplicación consciente de normas si coinciden el talento natural y el cultivo y el ejercicio correcto del mismo⁹⁰.

Con Melanchton se continúa con el desarrollo del sentido filosófico de la retórica, ya que consideró que la aplicación verdadera de ésta se encontraba en que a

⁹⁰*Ibid.*, p. 271.

través de las *ars bene dicendi* se accediera a las *bene legendi*, lo que resultaba de esto era que se pudieran enjuiciar los textos por medio de la facultad de la comprensión.

Gadamer afirma que es en este punto donde “*la labor de la misión de la retórica se desplazó a la hermenéutica sin existir una conciencia precisa de este cambio y, por supuesto, previa a la invención del término hermenéutica*”⁹¹ De manera que su conexión fue tan próxima que podemos decir que en cierto sentido la retórica contribuyó al desarrollo de la hermenéutica filosófica.

Aunque las labores de la retórica fueron destinadas a la hermenéutica aún sigue teniendo influencia en la interpretación de los textos, ya que sigue formando parte del proceso de comprensión. Una de las reglas para hacer comprensible un texto es que este se encuentre elaborado con coherencia, para ello se necesita de un método que ayude a hacer claro lo oscuro que también es parte de él, es precisamente la retórica la que se encarga de estas cuestiones, así que no podemos desvincularla de la comprensión.

Esta situación había sido evidenciada por Melanchton, quien siguió la línea de la retórica aristotélica y a la tradición humanista medieval; también arguyó que es de gran importancia el tener en cuenta la intención del discurso para una buena interpretación de los textos, siendo ésta una de sus contribuciones más importantes para la hermenéutica, pues por medio de las *scopi* o perspectivas entendemos la afirmación principal de quien escribe el texto, y ese es un punto de partida para la comprensión.

Gadamer pone un ejemplo para enfatizar esta importancia de las perspectivas, que consiste en pensar en lo que ocurre cuando se le pide a un principiante de alguna clase de idioma leer una frase en voz alta, sin importar la lengua afirma, siempre sonará a Chino - si previamente el lector desconoce el sentido de la frase

⁹¹ *Ibíd.*, p. 273.

- pues para poder dar la entonación y pausa correcta hace falta no sólo que esté familiarizado con la pronunciación, sino con el sentido de la frase o texto que se lee.

Parte de la importancia de la retórica dentro del ámbito hermenéutico, ha sido representar al orador ausente en el texto multicopiado; lo representa de distintas maneras, una de las más sobresalientes es la puntuación, la cual nos denuncia el sentido, sólo así es que tenemos la posibilidad de dirigir nuestra mirada hacia donde apunta el texto.

Aunque tal importancia ha sido discutida sobre todo a partir de los siglos XVII y XVIII, pues en éste período el pensamiento racionalista y el surgimiento de la nueva ciencia pusieron en vilo la relevancia de la retórica, ya que ésta no se ceñía a los parámetros establecidos por ellas. Convencer sin demostrar no daba ninguna garantía de encontrar la verdad, siendo ésta el objetivo principal que ha perseguido la ciencia moderna.

Señala Gadamer que a través del pensamiento de Dennhauer⁹² podemos ver el intento de la separación entre hermenéutica y retórica. Sustituyendo a la retórica por la lógica, intentando hacer una ciencia de la interpretación. A grandes rasgos lo que planteó Dennhauer fue que, sí es natural que exista ambigüedad en un texto, la labor de la hermenéutica tiene que encaminarse hacia tratar de hacer lógicos y fluidos los discursos para que incluso en el ámbito poético se tuviera un sentido unívoco (esta concepción, como podemos ver es opuesta a la de la hermenéutica filosófica).

La retórica es necesaria para poder comprender o interpretar un texto, no sólo los que tienen que ver con las humanidades, también se extiende hacia otras áreas del saber. Gadamer lo ejemplifica con la física, cuestionándonos qué es lo que sabríamos de ella solamente a partir de su propia terminología, la cual sólo es del

⁹² Pensador que incluyó en su teoría filosófica el neologismo “hermenéutica” en el siglo XVII. Intentó implementar el método en la hermenéutica, específicamente a través de la lógica.
FERRATER MORA, José. “Diccionario Filosófico”. Tomo I. p. 740.

dominio de los físicos, y es evidente lo que podríamos responder a esto, es decir, nada o con suerte muy poco. Es precisamente donde entra la labor de la retórica la cual nos permite entender aquellas cuestiones que de no ser iniciados en tal o cual tema jamás podríamos comprender. Y esto no sólo es aplicado por la física, sino que va más allá, Gadamer denomina esto como "*la ubicuidad de la retórica*".⁹³

Otro de los recursos primordiales de la retórica es la metáfora, la cual es de vital importancia dentro del pensamiento gadameriano. A la metáfora se le puede ver desde dos aspectos uno, que es el concebirla como una forma de pensamiento que carece de la claridad del concepto; y la otra concepción es como un medio artificial al que se recurre cuando faltan pruebas concluyentes. Es decir, que la metáfora es un medio para aclarar el panorama, pero además se da a manera de ejemplo lo cual relaciona al lector con lo que el texto dice.

La ciencia se convierte en un factor social gracias a la retórica, y a su vez a la hermenéutica, porque es a través de ellas podemos encontrar la relación entre lo que la ciencia estudia y nosotros. Por lo tanto, la retórica y hermenéutica rebasan la sola comprensión de las humanidades, parten de ellas, pero nos ayudan a entender las demás áreas del saber.

En todo este proceso que Gadamer⁹⁴ nos plantea acerca del surgimiento y desarrollo de la retórica, como afirmamos en un principio, se distinguen tres cuestiones importantes que vinculan a la hermenéutica con la retórica. -El que la retórica no tiene que ver con un método que se pueda aprender según ciertas reglas. El segundo y el tercero están ligados, uno atiende al tipo de verdad que se expresa a través de la retórica y el tercero es consecuencia de ese tipo de verdad, la persuasión, ya que en la retórica se opta por ella en lugar de la demostración-. Estos tres niveles se fusionan para que podamos entender la retórica como una

⁹³GADAMER, Hans Georg. "*Verdad y Método II*". p. 227.

⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 267-281.

habilidad natural que además es práctica, y que no debemos confundir con un tipo de saber al que se pueda acceder siguiendo ciertos pasos.

- ❖ Primer nivel: La retórica no podría estar más lejana de un tipo de saber que se pueda aprehender en reglas (con todo y que su desarrollo histórico parezca oponerse a ello). No se niega que las reglas existentes ayudan al orador, pero la habilidad natural para persuadir a partir de ideas verdaderas es algo que no puede enseñarse, así podrán existir usos desafortunados pretensiones pseudo retóricas que derivan en discursos vacíos. Afirma Gadamer al respecto: "*la facultad de hablar y de comprender puede alcanzar un desarrollo pleno aún sin la aplicación consciente de normas, si coinciden el talento natural y el ejercicio correcto del mismo*"⁹⁵.

- ❖ El segundo nivel en el cual coinciden hermenéutica y retórica es en el tipo de verdad que expresan, a saber, lo verosímil o plausible, escapándose de la demostración y certeza exigidas por la ciencia moderna. En el tratado de retórica aristotélico⁹⁶ del cual Gadamer nutrió su perspectiva hermenéutica, se nos hace posible argumentar este tipo de verdad. En los tópicos Aristóteles clasificó los razonamientos demostrativos y dialécticos. Los dialécticos son a los que pertenece la retórica, y este tipo de razonamiento que construye en base a cosas plausibles. Lo plausible tiene que ver con un consenso, con lo que le parece bien a una mayoría o los más reputados en la cuestión que haya que discernir. Donde el tipo de verdad que encierra tanto la hermenéutica como la retórica es el lado práctico de éstas, es decir, que atiende a los discernimientos entre dos o más cosas; lo verosímil tiene que ver con deliberar. La retórica busca algo más que la dialéctica, no sólo demostrar lo que es plausible que ocurra, sino también persuadir sobre lo que ocurrirá o haya ocurrido.

- ❖ El tercer nivel es la persuasión, en el marco de la retórica esta parece ser la meta principal, aunque es justo en ella donde se posibilita el conocimiento plausible. Persuadir o dejarse persuadir en el sentido que venimos siguiendo, implica estar abierto a lo que se nos presenta, no significa caer incautos ante las palabras del

⁹⁵ *Ídem.*, p. 271.

⁹⁶ ARISTOTELES. "*Ética Nicómaco*". p. 7, 1355a5-15.

orador, sino la disposición de incorporar lo que se dice dentro de nuestra propia comprensión del mundo.

Justamente este momento de la retórica establece un lazo de suma importancia con la hermenéutica, ya que podemos ver como la persuasión se encuentra presente en el proceso de comprensión. Concretamente cuando hemos hablado de hacer valer el derecho a lo que el otro o lo otro nos pueda decir, se puede afirmar que nos persuadimos por lo que se nos presenta.

La hermenéutica busca persuadir, es decir, la interpretación como momento en proceso de comprensión implica persuasión, al interpretar uno debe dejarse persuadir por el texto y la tradición que éste representa, persuadirse es un acto de libertad, contrario a dejarse ir crédulamente en lo que el texto nos pueda decir. Sólo cuando uno permite que el texto le diga algo válido para uno mismo, algo que uno pueda aceptar, si no como verdadero, al menos sí como plausible o verosímil, sólo entonces puede desplegarse la capacidad interpretativa en su totalidad.

Por lo tanto, podríamos equiparar el comprender hermenéutico con la persuasión retórica, pues en ambos casos se busca obtener la mayor información sobre aquello que interesa conocer y también la mayor perspectiva al respecto; el objetivo es lo verosímil, y se válida en un consenso que reúne la generalidad de lo que se quiere entender.

Al dejarse persuadir o interpretar el mundo, se pone en juego las propias perspectivas que tiene que ver con la situación histórica, cultural e individual. Hay que ser críticos, ponderando razonamientos, evaluando, juzgando, y pretendiendo comprender. En ambos casos, ya sea en la hermenéutica o la retórica se tiene algo de referencia, el orador o el texto.

Pero incluso el orador es atravesado por el proceso de comprensión, al argumentar y definir sobre aquello que pretenda decir, debe pensar su discurso en

base al consenso que implica lo plausible de sus palabras. Esto es más claro en el texto, donde el escritor atraviesa por la misma experiencia.

Podemos ver cómo la retórica es otro elemento de la tradición humanística que Gadamer recuperó, no a capricho u ocurrencia, sino como la muestra de que la aplicación o práctica de la teoría hermenéutica supera el marco de las ciencias del espíritu y se mueve desde la experiencia individual y concreta hasta la generalidad del consenso en el que se configura el mundo.

CAPITULO IV: Dimensión ontológica de la hermenéutica y la comprensión de las ciencias del espíritu

4.1- La eficacia histórica y la tradición

En nuestra exploración sobre la hermenéutica gadameriana hemos podido observar que la función de ésta no es la de ser un método análogo al de la ciencia moderna, pues no pretende ser un modelo, ya que bajo la mirada hermenéutica no hay verdad absoluta, decretos ni leyes inmutables. Jean Grondin afirmó - acerca de la hermenéutica gadameriana, sobre el tema de la tradición- lo siguiente: *“Toda la hermenéutica de Gadamer quiere recordarnos que no somos dioses”*⁹⁷.

¿Qué es la verdad? ¿Se puede conocer o saber de manera absoluta? Ya hemos respondido éstas cuestiones desde la perspectiva hermenéutica; no está en duda la existencia del conocimiento verdadero; sabemos que de éste se puede participar, pero no se puede obtener de manera absoluta. Ahora bien, ¿qué es lo que sustenta la posibilidad de participación en la verdad? Se podría pensar que bajo la hermenéutica hay muchas verdades y que estas se asumen o se apropian según el momento o circunstancia. Si bien la hermenéutica no apela a un tipo de conocimiento objetivo, tampoco a un tipo de saber radicalmente contingente, de lo que se trata es de una conciencia vigilante.

El tema de la conciencia fue del interés de Gadamer, lo esencial para él era limitarla. De tal forma que para hacerlo se tiene que asumir que la conciencia no puede concebirse dentro de la transparencia u objetividad, pues más bien se trata de vigilancia.

El sentido al que apunta la vigilancia desde la perspectiva hermenéutica es, estar despierto y presente. La vigilancia de la conciencia se puede comparar con el

⁹⁷ GRONDIN, Jean. *“Introducción a la Hermenéutica Filosófica”*. p. 153.

estado de vigilia, con el estar atentos en medio de la noche y vernos forzados a mantener los ojos abiertos. Es hallarse despierto al mundo, es abrirse a él.

Por cierto, a una luz cuya fuente no somos nosotros. Por lo consiguiente, no es tanto una conciencia dominante acerca de tal o cual cosa, sino más bien ser asumidos por el motivo que nos mantiene despiertos⁹⁸.

Siendo la vigilancia la pretensión de la conciencia queda excluido el sentido de ésta como medio para la transparencia absoluta.

Para Gadamer el estado de vigilia se puede explicar con lo que llamó "*fusión de horizontes*" y que de manera harto significativa se encuentra en conexión con la *phronesis*, siendo ésta una especie de vigilancia de la preocupación acerca de uno mismo.

Gadamer limitó la conciencia por medio de la eficacia histórica y señaló cuatro niveles:

- ❖ El primer nivel en cuanto conciencia de la eficacia histórica en forma de genitivo objetivo, es decir, lo que se piensa que está en la eficacia, y lo que se puede predicar de ella. Este nivel tiene que ver con la interpretación de nuestro entorno en su sentido más próximo, de tal manera que la vigilancia tiene que ver con el ser conscientes de los límites de la propia conciencia, encargada para poder perfilarse mejor a sí misma frente a ella.
- ❖ El segundo nivel de la conciencia mediada por la eficacia histórica consiste concretamente en tener conciencia de que la historia y la tradición actúan en todo entender. Se trata de un sentido filosófico general de una conciencia de la acción de la historia en todo entender más allá de nuestra conciencia.
- ❖ En el tercer nivel se puede decir que la conciencia obrada por la eficacia histórica es más ser que conciencia, concretamente la conciencia de la eficacia histórica en sentido de genitivo subjetivo. En este nivel esa conciencia debería de ser

⁹⁸ *Ídem.*, p. 153.

consciente de su propia participación dentro de la tradición o época a la que pertenece, aunque esto puede resultar complicado, pues uno no siempre es consciente de su entorno, ya que se suele ser consciente de las épocas anteriores o ajenas a las que se está inmerso. Por ejemplo, la revolución sexual como tema histórico, quien participó en ella probablemente no fue consciente de que su cambio de actitud y proceder marcaría y definiría una época.

- ❖ En el cuarto nivel se expresa justamente la necesidad de ser conscientes de nuestra participación en nuestro entorno, se trata de la auto-reflexión de la conciencia mediada por la eficacia histórica, es el desarrollo de la conciencia. Ahora bien, la posesión de ese conocimiento va más allá de sólo saber, tiene que ver con saber cuáles son los límites de la propia reflexión. Es muy importante para Gadamer este nivel, pues en él se encuentra la posibilidad de apertura a lo diferente, es el nivel de la conciencia límite, saber que no se puede participar de manera absoluta en “algo”.

Ahora bien, la eficacia histórica existe para recordar las posibilidades de vigilancia y no para paralizar la reflexión. Si la conciencia es lo que nos ayuda a entender el mundo, esto no significa que lo haga transparente para nosotros, pues esa no es una posibilidad real; ya que como hemos insistido, no se puede participar de manera absoluta en lo que llamamos realidad.

Ser consciente es estar despierto y vigilante, el hacerlo nos permite estar abiertos al mundo, no se trata de dominar tal o cual cosa por medio de la conciencia, sino de ser captados por el sentido de lo que nos mantiene en ese estado de vigilia.

La tradición fue otro de los conceptos que Gadamer rehabilitó por medio de su hermenéutica, hay que comprender el sentido de la tradición para asimilar el puesto que él le otorgó al afirmar que la conciencia es obrada por la eficacia histórica en la medida en que está sustentada por la tradición.

La tradición es el fundamento de validez de los límites que implican la vigilancia, “*Se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta. Precisamente, esto es lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez*”⁹⁹. No se debe confundir con tradicionalismo, ya que esto implicaría que lo tradicional es lo fundamentador.

Para Gadamer la tradición no puede ser algo autoritario, arbitrario o irracional, ella es una forma de vigilancia. La tradición habla siempre de validez y esa validez es aceptada por libre determinación, pero la apropiación de la tradición no es precisamente una posesión o apropiación consciente, simplemente estamos en ella, aunque no por ello la propagación de la tradición se da de manera natural, sino que aquellos que la componemos vamos transformándola, limitándola, desarrollándola. Por lo tanto, la tradición necesita ser afirmada, asumida y cultivada. Todas éstas características son lo que permite la conservación de una tradición.

Ahora bien, la racionalidad de la tradición es inconsciente, como ya lo habíamos mencionado, pues cuando algo permanece aun emergiendo de un acto de la razón se caracteriza por no ser detectado por ella, ya que son los nuevos proyectos y las innovaciones lo que capta la razón, desconociendo la racionalidad de lo que se perpetúa. Presuponemos de manera tacita la racionalidad de una tradición cuando la aplicamos; por ejemplo, existe esa presuposición en un saludo, pues aplicamos y aceptamos las formas tradicionales de éste. Esas formas pueden cambiar o desaparecer, y si nosotros las seguimos aplicando se vuelven tradicionalistas, por lo tanto, artificiales.

Por el contrario, la tradición implica lo acreditado y es un acto inconsciente, Gadamer lo llamó “*la autoridad que se ha hecho anónima*”¹⁰⁰. La tradición puede y debe ser cuestionada, cuando eso ocurre ésta puede desaparecer, ya que si ha

⁹⁹ GADAMER, Hans Georg. “*Verdad y Método*” p. 285.

¹⁰⁰ *Idem.* p. 348.

sido desacreditada por la crítica, si ya no sustenta el presente debe desaparecer y si llega a mantenerse será sólo por razones folclóricas.

Para Gadamer fue muy importante la rehabilitación y reconocimiento del concepto de tradición, porque en él se encuentra el horizonte de nuestra conciencia y nuestra vigilancia, haciendo posible nuestro presente actuando de manera inmemorial. Ejemplificó el poder y las características de la tradición con el concepto de lo clásico.

Si en la tradición está contenido lo que prevalece, entonces, ¿Qué hace que algo prevalezca? De principio podemos pensar que lo clásico es algo que no desaparece nunca o que no pierde su vigencia; algo como música, arte, literatura, etc. ¿Qué hace que *la sinfonía incompleta de Schubert sea un clásico*? lo que hace que algo se convierta en clásico tiene que ver con un elemento normativo, y dicho elemento no desaparece nunca por completo de la conciencia histórica, precisamente lo clásico nos enseña acerca de nuestra pertenencia mutua a la historia, es decir, que nosotros pertenecemos a ella y a la eficacia histórica, pero también la historia nos pertenece a nosotros, porque nos la apropiamos al leerla y entenderla, en ese sentido lo hacemos a partir de nuestra vigilancia del presente.

Lo clásico es una especie de canon en el que la vigencia puede y debe también ser cuestionada, pero prevalece debido a ese grado canónico que tiene. La vigilancia nos ayuda a otorgar atención de lo que es memorable y de aquello que puede construir un argumento acertado y fidedigno. No es que un grupo de personas digan que algo es clásico o no, no se trata de personas, sino de la conciencia histórica y de la vigilancia que representa la eficacia histórica.

En conclusión, la eficacia histórica y la tradición son tan importantes en la estructura de la hermenéutica gadameriana porque en ellas se expresa el cómo es que podemos darnos a la posibilidad de apertura a lo nuevo, a comprender algo que nuestra propia conciencia podría admitir. Es pues, la vigilancia el punto

sustancial de la tradición y la conciencia por medio de la eficacia histórica, pues en ella está el punto de partida y también el de llegada, ya que a través de esta determinación podemos aproximarnos a la realidad sin una pretensión de objetividad y transparencia, pero sobre todo nos permite abrirnos al mundo.

4.2.-El carácter universal de la hermenéutica

Siguiendo a Gadamer, si toda afirmación responde a una pregunta ¿A qué pregunta responde la teoría hermenéutica? Ya hemos abordado ampliamente la respuesta en los diferentes apartados de este trabajo, si pensamos en que Gadamer le otorga la característica de ser universal, la respuesta necesita ser más concreta que volver a exponer todo el desarrollo de la teoría.

Analicemos concretamente la hermenéutica como una condición necesaria de aproximación a la realidad. Para ello pensemos en nuestra relación natural con el mundo, concretamente cómo lo experimentamos, cómo participamos en él. ¿Qué tipo de relación es la que se establece? Es decir, siendo humanos dotados de capacidades de saber y hacer, cómo conciliamos dichas habilidades con nuestra participación en el mundo.

Para Gadamer la respuesta se encuentra en el lenguaje. El lenguaje es “*el modo fundamental de realización de nuestro ser-en-el mundo...*”¹⁰¹ El lenguaje es la manera de encontrarnos en el mundo; es a través del lenguaje que conocemos y que nos damos a conocer.

Nuestra relación con la realidad se da por la vía del lenguaje, ahora bien, el punto central es cómo hacemos comprensible el mundo a través de éste. La hermenéutica es una de las alternativas, pero no la única. La formalidad de la

¹⁰¹ GADAMER, Hans Georg. “*Verdad y Método II*” p. 213.

ciencia moderna parece ser la opción que cobra más fuerza desde su surgimiento en el siglo XVII.

La pretensión del conocimiento objetivo como resultado de la investigación científica es el argumento ofrecido por la ciencia moderna para plantear sus formas como las exclusivas para conocer la realidad. El conocimiento objetivo según la ciencia moderna estriba en que para poder acceder a lo real, para conocer, debemos despojarnos de todas las perspectivas. Dejar de lado toda idea preconcebida, o prejuicios, atendiendo al fenómeno en cuestión mediante un método que pueda dar resultados y ser verificado. La meta del conocimiento objetivo es conocer lo real sin alteración alguna, abordar lo que se quiere conocer sin partir de perspectivas. El conocimiento objetivo aspira a la universalidad y a una aplicación en forma de leyes que puedan expresar una realidad aprehensible de forma absoluta.

La hermenéutica por su parte, recorre un camino diferente al de la ciencia moderna en cuanto a la relación yo-lenguaje-mundo. Gadamer destaca dos ejemplos para mostrar que la objetividad no puede ser el canon que rige todas las formas de conocimiento. Nos habla de dos experiencias de extrañamiento: la de la conciencia estética y de la conciencia histórica.

Por un lado, está la conciencia estética tiene que ver con la posibilidad de abordar la calidad de un producto artístico, ya sea de manera crítica o afirmativa, siendo nuestro juicio lo que permanece. Pero esa conciencia siempre se vuelve secundaria una vez que hemos tenido una experiencia estética, pues lo que produce la obra de arte en nosotros es mucho más profundo, debido a que lo que causa en nosotros supera el juicio de perfección, la obra nos interpela nos cuestiona, nos propone. Y no podemos desprendernos de esa experiencia como podríamos desprendernos de una herramienta luego de usarla.

La obra de arte por sí sola no fue creada para agradar o para encajar en un contexto. Si bien el artista ha creado pensando en una representación sobre el mundo y sabe que su producto convivirá en medio de las convenciones humanas,

la habilidad artística es la que pasa a segundo lugar, pues la verdad inmediata que se desprende de la obra de arte es lo que logra interpelarnos más allá de los cánones para juzgar lo bello.

El hecho de que apliquemos juicios de valor hacia la obra de arte es independiente y secundario; justamente tratar de experimentar el arte en esos términos es lo que produce la sensación de extrañamiento que Gadamer señala. Pues el juicio estético en su sentido superficial, es decir, pensando la obra como un conjunto de técnicas perfectamente ejecutadas, nos aleja de su sentido verdadero, mismo que depende de cada obra, además de que como experiencia individual no termina en si es bello o no.

Se pensaría que la conciencia histórica tiene que ver con el poder alejarse del presente para poder conocer el pasado sin ninguna pretensión. Y sólo así el conocimiento que de ella se desprenda puede denominarse como objetivo. Siendo de esa manera lo que se precisa es la aniquilación del individuo que investiga el pasado, pues su perspectiva sobre el suceso histórico vicia la información que éste pueda aportar en su investigación. Éste es el ideal de la conciencia histórica y en ello estriba el extrañamiento.

Gadamer afirmó “*no hay ningún enunciado que no se pueda entender como una respuesta a una pregunta*”¹⁰². Es decir, que cuando el historiador investiga un suceso histórico concreto desde la objetividad, que implica dar cuenta de éste manteniéndose al margen cualquier perspectiva, está sin darse cuenta o sin aceptarlo respondiendo a una cuestión planteada con algo que no es el sólo el suceso que investiga, ya que en general las investigaciones responden a un propósito y éste se encuentra fuera del suceso histórico que se pretende ver como aislado. Así que cuando leemos un texto sobre historia se puede detectar desde de que punto de vista o inclinación se aborda un suceso, qué pregunta ha buscado responder el historiador.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 219.

Para Gadamer el justificar la objetividad en la historia a través de “*controlar los prejuicios del presente para no malentender los testimonios del pasado*”¹⁰³, es una intención genuina de querer conocer la verdad, pero nos propone plantearnos si realmente ese es el camino.

Ahora bien, ha habido corrientes del pensamiento que han intentado trasvasar la formalidad de la ciencia moderna en la hermenéutica, pensándola como la ciencia de evitar malentendidos. La hermenéutica no puede ser una ciencia de superación de malentendidos, donde el texto se ve como algo extraño que puede inducir al engaño y que por lo tanto hay que despojarlo de ello a través de un sistema controlado que incluya educación sobre el tema, y métodos de crítica controlables.

Si bien no se encuentra totalmente errada esa perspectiva sobre la hermenéutica, la tarea de ésta es profundizar en el conocimiento del texto, donde evitar el malentendido no es lo principal, sino una consecuencia.

La reivindicación del concepto de prejuicio hecha por Heidegger y retomada por Gadamer hace que la hermenéutica amplíe sus maneras de conocimiento del mundo, ya que nuestros prejuicios son la orientación previa de toda nuestra capacidad de experiencia.

Como lo hemos expuesto en los apartados anteriores la hermenéutica representa la alternativa frente a la ciencia moderna, pero hay que ser cautelosos con esa afirmación pues la teoría hermenéutica no pretende pararle los pies a la ciencia moderna, tampoco la intención es ajustarle a la ciencia moderna un sistema o modelo propio de las ciencias del espíritu.

Nos dice Gadamer¹⁰⁴ que no se trata de oponerse a la marcha de la ciencia natural moderna, más bien darnos cuenta de que así como el modelo científico impacta ámbitos como la estética o la historia, que podrían parecer inocuos. El

¹⁰³ *Ibid.*, p. 215.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 218-219.

modelo científico ha impactado también en nuestra manera de compartimento frente al mundo, donde uno de los efectos principales es no advertir consecuencias, pues lo primordial para el investigador es el auténtico afán de conocimiento y nada más. Dejando ciertos conocimientos en la penumbra.

La hermenéutica ayuda a comprender esos conocimientos en penumbra, ella permite ver dónde está lo problemático, posibilita entender un hecho concreto como por ejemplo, en resultados estadísticos que reflejan sólo números o conceptos resultantes “*el averiguar a qué preguntas dan respuesta los hechos y qué hechos empezarían a hablar si se formularan otras preguntas, es una tarea hermenéutica.*”¹⁰⁵ En ello podemos apreciar el sentido universal de la hermenéutica, pues se hace presente incluso en las áreas que se pensarían exclusivas de la ciencia moderna, como la estadística.

Su universalidad tiene que ver con ayudarnos a establecer una relación con el mundo a través del lenguaje. Así el modo de experiencia humana del mundo en general se da en nuestra relación con el lenguaje, desde que tratamos de decir nuestra primera palabra, cuando la intención es que ésta exprese un conocimiento general, como manzana, mamá o leche entra la labor hermenéutica al tratar de hacer asequible ese mundo de posibilidades. Se aprecia con claridad ésta labor incluso cuando no encontramos la palabra precisa para poder describir un hecho, la relación con el mundo se da en cuanto nombro esa experiencia de sentido, pues la necesidad de comprender el mundo es lo que le otorga el carácter universal a la hermenéutica.

Lo que Gadamer nos muestra con su análisis sobre el carácter universal de la hermenéutica es que el conocimiento no se da un una sola experiencia, que vemos el mundo y luego lo observamos, es decir, que el conocimiento del mundo es un reconocimiento, pues no sólo tiene que ver con la experiencia sensible de

¹⁰⁵ *Ídem.*, p. 219.

los hechos, sino de con la reflexión sobre ellos. La hermenéutica nos ayuda a abrirnos a las posibilidades de interpretación del mundo.

La mirada hermenéutica adquiere una pretensión universal porque su comprensión va ligada al lenguaje, porque el tipo de relación que se establece con el mundo es interpretando a un mundo que ya se ha interpretado así mismo, afirma Gadamer:

Un mundo ya cohesionado en sus relaciones, en el cual entra la experiencia como algo nuevo que trastoca lo que había guiado nuestras expectativas y que al trastocarse se reordena de nuevo. El malentendido y la extrañeza no son lo primero, ni la evitación del malentendido es la tarea primordial sino que, a la inversa, el asentamiento en lo familiar y el consenso permite la salida a lo extraño, la recepción de lo ajeno y por ende la ampliación y el enriquecimiento de nuestra propia experiencia del mundo¹⁰⁶.

Si bien el conocimiento hermenéutico no puede asumirse, según las reglas de la ciencia moderna, como objetivo, si puede decirse de él que nos permite establecer una conciliación de nuestras habilidades de saber y hacer con nuestra experiencia vital del mundo.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 222-223.

4.3.-La comprensión de las ciencias del espíritu

La teoría hermenéutica pone en relieve los problemas que suscita el acrecentado poder de la ciencia moderna frente a los ámbitos que le exceden. Hemos hablado mucho al respecto de la radicalización de la ciencia moderna a través del método, justamente en las ciencias del espíritu se hace presente un importante problema que conlleva tal radicalización.

El auge de la ciencia moderna pone en vilo la posibilidad de que de las ciencias del espíritu pueda emerger conocimiento verdadero. El método, la investigación científica son campos que no son aplicables en estas ciencias, y por ello su situación en nuestra época y desde hace algún tiempo es considerarlas más un accesorio que una fuente de conocimiento.

Y es que no es tan sencillo aclarar el objeto de las ciencias del espíritu a diferencia de lo evidente que esto resulta en las ciencias naturales, por ejemplo en la medicina, donde el objeto en términos generales es curar enfermos. Las ciencias del espíritu no dan resultados, sino que suscitan problemáticas y el desarrollo de cada una es la manera de responder a éstas.

La forma en la que las ciencias del espíritu proceden en sus investigaciones tampoco es la misma que la de las ciencias exactas; la metodología de investigación puede ser fructífera en las ciencias naturales, ya que en ellas está patente la posibilidad de ir descubriendo nuevos conocimientos verificables. En las ciencias del espíritu el método es parte de su labor, pero bajo circunstancias distintas, ya que existe sólo cierta posibilidad de verificación, por lo tanto, la búsqueda de lo nuevo no va regido estrictamente por parámetros de razón, no porque no sean conocimientos razonables, sino porque son un tipo de

conocimiento más inmediato, se asemejan más a la una intuición de un artista, afirma Gadamer¹⁰⁷.

El impacto del crecimiento de la ciencia moderna no para en sus propios objetos de estudio y en los avances que sus resultados puedan ofrecerle a la humanidad, sino que se ha vuelto una especie de deidad o el canon para poder conocer y comprender. Su impacto influye en la manera en la que se concibe la verdad, ya que lo presuntamente verdadero debe ser demostrado de la misma forma que un teorema o ley. Así el puesto de las ciencias del espíritu se tambalea frente una metodología rigurosa.

Las ciencias del espíritu, si bien cuentan con procedimiento de investigación e incluso algunas de ellas aplican ciertas metodologías, no pueden probar sus aportaciones como verdaderas si se piensa lo verdadero exclusivamente en términos de adecuación.

Ahora bien, si las ciencias del espíritu no pueden validarse mediante la formalidad de la ciencia moderna, entonces ¿cómo recorren el camino hacia lo verdadero? La respuesta tiene que ver con escuchar a la tradición, transitar por ella desde el proceso de comprensión. En ella se encuentra la manera de ampliar nuestros horizontes sin la falsa ilusión de la objetividad que excluye al sujeto cognoscente del suceso que se investiga. Al hacerlo le damos voz al pasado para poder integrarlo en el presente.

Escuchar la tradición implica que el conocimiento de las ciencias del espíritu es un autoconocimiento. No se trata de que a través de ella sólo ratifiquemos lo que el pasado nos dice de nosotros, sino que las ciencias del espíritu nos incentivan a ir más allá de nosotros mismos con sus aportaciones.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 44.

La racionalidad de los fines es la forma en la que se pueden auto-comprender las ciencias del espíritu, debido a que siempre se proyectan a un fin concreto, por lo tanto, todas las acciones que se llevan a cabo están dirigidas con miras a un fin en particular, siendo éste fin el fundamento de las mismas, es decir, que son ciencias teleológicas.

Dicha racionalidad de los fines es el papel que deben desempeñar las ciencias del espíritu, pues en ello está el esclarecimiento de las metas humanas, éstas no pretenden asimilar lo diverso de manera absoluta, como en el caso de la ciencia moderna, sino que se subordinan a la naturaleza de aquello que se quiere comprender.

Gadamer nos advierte sobre lo endeble que puede resultar el que la verdad en las ciencias del espíritu esté relacionado directamente con el autoconocimiento, pues ciertamente éste es un terreno generalmente susceptible de engaño, pero una vez que se logra es muy importante para el ser del hombre.

Es verdad que las ciencias del espíritu en sus investigaciones poseen un grado de incertidumbre y la aprobación de los otros es de gran relevancia para ellas, aunque debido a ello también ejercen influencia y esto podría resultar peligroso; el riesgo radica en que las ciencias del espíritu puedan ser instrumentos al servicio del poder, debido a los conocimientos que aportan en el plano social, político, histórico, etc.

El problema que envuelve a las ciencias del espíritu nos ayuda a ver que en nuestra época la razón ha sido vulnerada "*La experiencia más descorazonadora que la humanidad ha hecho en este siglo es la de ver que la razón misma es vulnerable*"¹⁰⁸. El poder aprovecharse en la fijación de perspectivas con propósitos de manipulación es consecuencia de vulnerar la razón.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 48.

Pero también las ciencias del espíritu cuentan con su propia manera para defenderse de las seducciones del poder, y es apelando a su propio conocimiento que las aparta del pensamiento de que más ciencia les vendría bien para lograr sus metas. La razón aplicada a las ciencias del espíritu no es un aceptar ciegamente las cosas, sino que es un tipo de investigación crítica; se encuentra presente en las ciencias del espíritu y se convierte en un acceso al conocimiento del mundo bajo una racionalidad responsable, en otras palabras la razón guiada por la *phronesis*.

Justamente, la *phronesis* implica un tipo de saber que no puede ser considerado como un *tejne* o *episteme*. Por un lado, la *tejne* como saber técnico; por el otro, la *episteme* como saber científico. Recordemos -según lo expuesto en el tercer apartado del capítulo I-, que entre la *tejne* y la *phronésis* existen tres diferencias sustanciales, a saber, que la técnica, así como se aprende puede olvidarse, mientras que la *phronésis* es un hábito que repercute en el ser del individuo. La segunda es, que la *tejne* trata sobre los medios para conseguir un fin, mientras que en la *phronésis* queda rebasada la determinación de los medios con miras a un fin, ya que a través de ella se distingue la generalidad de conceptos como bueno y malo, y el poder actuar en consecuencia con la circunstancia específica. Y por último, el saber técnico no necesariamente implica una consideración sobre la subjetividad del otro, mientras que el saber moral de la *phronésis* se encuentra vinculado siempre a la alteridad.

En cuanto a las diferencias de la *phronesis* respecto a la *episteme*, podemos resumir que la precisión, la certeza y verificabilidad, lo cuantitativo que define a la *episteme* no se puede identificar frente a que al estar facultados en la *phronesis* las cosas siempre pueden ser de otra manera, es decir, existe variación, por lo tanto, no podemos crear leyes o teorías que nos permitan convertirnos en máquinas de buenas acciones.

Esta distinción de la *phronesis* es parte de la herencia aristotélica que forma parte de la teoría hermenéutica, pero que además la atraviesa por completo.

La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phronesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental. A mí me sirvió de modelo en mi línea argumentativa. De ese modo la hermenéutica, esa teoría de la aplicación, es decir, de lo general y lo individual, se convirtió para mí en una tarea filosófica central¹⁰⁹.

El abastecer la hermenéutica de la tradición humanística hace sentido si pensamos en que la pretensión de Gadamer fue sustentar a las ciencias del espíritu, pues en ellas está la otra manera de aproximarse a la realidad, de comprender el mundo. Y si bien es necesario o enriquecedor hacerlo desde la formalidad de la ciencia moderna, no es menos relevante el trabajo de las ciencias del espíritu. El comprender el mundo no se agota en ambos aspectos, pero no se puede prescindir de ninguno, y yendo más lejos, deberían caminar a la par. Pues hemos visto en este análisis que existen suficientes riesgos en caso de que la ciencia moderna pretenda hacer el trabajo sola, y tampoco asumimos que las ciencias del espíritu bastan para comprender el mundo.

Fue importante para Gadamer sustentar el conocimiento de las ciencias del espíritu, pues a través de la problemática que las envuelve se evidencia el llamado “problema fundamental”, que tiene que ver con las consecuencias de la radicalización del método como única forma de conocimiento verdadero. Gadamer responde a él con el saber práctico que implican las ciencias del espíritu, pues la aplicación es un momento fundamental a la hora de comprender el mundo, es la manera en la que se puede acceder a la generalidad.

El conocimiento práctico que reconoce los propios inconvenientes de su naturaleza, pero los supera asumiéndose desde la crítica y la reflexión. Debemos señalar que comprender es ya una acción en la medida en la que se nos presenta como necesidad, al completar el círculo de comprensión. Esto quiere

¹⁰⁹ GADAMER, Hans Georg “*Antología*”. p. 317.

decir que el intérprete del mundo subsume la generalidad en su particularidad, no como por arte de magia, sino como un movimiento que implica todo lo que, siguiendo a Gadamer, hemos nombrado como proceso de comprensión. El problema de auto-comprender las ciencias del espíritu hace necesario recorrer ese camino. Y la importancia de éstas rebasa la mera acumulación de conceptos, tiene que entenderse como:

Estas son algo específico en el conjunto de ciencias, porque sus conocimientos presuntos o reales influyen directamente en todas las facetas humanas al traducirse en formación y educación del hombre. No disponen de ningún medio para distinguir lo verdadero de lo falso fuera de su propio instrumental: logoi, discursos. Y sin embargo, en este recurso puede encontrarse el máximo de verdad que el hombre puede alcanzar. Lo que constituye su problematicidad es en realidad su verdadera característica: logoi, discursos, <sólo> discursos¹¹⁰.

El discurso puede ser replanteado, redirigido, siempre podrá responder a diferentes preguntas. En el margen de las ciencias del espíritu no hay posibilidad de verificación empírica, pues su objetivo no estriba en ello, sí en cambio en la formulación de las respuestas ante la interrogante que la realidad representa.

¹¹⁰ GADAMER, Hans Georg. “*Verdad y Método II*” p. 49.

Conclusión

Habiendo recorrido la perspectiva hermenéutica de Hans Georg Gadamer, se ha llegado al final de esta investigación reconociendo que las respuestas a todas las interrogantes aquí planteadas no se agotan con el análisis hecho, ya que si bien se han tratado de responder, éstas se encuentran abiertas a que las cosas puedan ser de otra manera.

Se puede leer a Gadamer desde muchos planos, su vasto pensamiento propone respuestas a distintos problemas; esta investigación ha sido motivada por la presencia de la *phronesis* como parte sustancial en el concepto más importante de la hermenéutica, la comprensión, así esta visión responde a las consecuencias de la radicalización del concepto de método de la ciencia moderna. Observamos que estas cuestiones poseen vigencia haciéndose necesario seguir planteándonos cuáles son los límites del pensamiento dominante y encumbrado que representa la ciencia moderna.

Para concluir podemos responder a la hipótesis planteada en el inicio: si validar el conocimiento de la realidad sólo a través del método científico cancela la posibilidad de conocer áreas vitales para la comprensión y desenvolvimiento del hombre. La hermenéutica y la *phronesis* permiten la comprensión de las ciencias del espíritu y de éstas se deriva un tipo de saber que aporta al conocimiento de la realidad y formación del hombre.

Según la investigación hecha, pretender acceder al conocimiento de la realidad únicamente por la vía del método de la ciencia moderna efectivamente limita las posibilidades de un saber integral sobre lo real. Consideramos que no puede existir una única vía de acceso al conocimiento; las áreas del saber que no son exactas, concretamente las contribuciones de las ciencias del espíritu no sólo son relevantes sino necesarias.

El tipo de saber que emerge de la teoría hermenéutica permeada por la *phronesis* aristotélica nos ayuda a distinguir la necesidad de un conocimiento integral que incluya a las áreas del saber que exceden a la ciencia moderna. La comprensión y el proceso que implica se inician con la necesidad de comprender, y se efectúa con lo que se comprende. Comprender se hace patente frente a las significaciones del mundo ante nuestros ojos. Así pues, todos estamos tratando de comprender algo y vamos construyendo nuestro mundo a partir de lo comprendido y lo no comprendido.

Ahora bien, esto siempre será por medio del lenguaje, conviniendo con Gadamer, no hay manera de conocer que no sea en y por medio del lenguaje. Nuestro mundo se encuentra estructurado por éste, a través de él todo adquiere un significado.

La comprensión a diferencia del método, más que un tipo de reglas en particular exige de una actitud práctica. Esa actitud se inicia con el sentido de la formación y prosigue con el *sensus communis* y la *phronesis*. Existiendo una estrecha relación entre los dos términos que representan el sentido práctico del conocimiento, siendo esa característica la que atraviesa toda la hermenéutica gadameriana.

Hemos expuesto a detalle las características de uno y otro término, pero lo que podemos concluir de ello es que éste lado práctico puede traducirse en reflexión de las experiencias, siendo esto lo que nos abre paso al mundo. Esta clase de reflexión atiende más un tipo de sabiduría de vida, contrario a un saber de áreas y métodos; es una especie de razón aplicada a la circunstancia. Debemos descartar de este conocimiento, el ser una *tejne* o una *episteme*. Tal como la *phronesis* aristotélica, la comprensión no es un saber por acumulación, ni del que se deriven leyes, no sigue una metodología.

El proceso que conlleva comprender incluye términos medulares de la hermenéutica, como lo son: formación, interpretación, texto, prejuicio, lenguaje, diálogo y por supuesto la comprensión. A través de la articulación de todos ellos

es que se puede entender el objetivo de la hermenéutica como alternativa de comprensión de la realidad. Sin olvidar que éste no es un proceso mecánico, ni se espera de ello un resultado. Estos elementos describen cómo es que podemos comprender más allá del terreno de la metodología.

Es por eso que el proceso de comprensión nos ha ayudado a poder entender la naturaleza de las ciencias del espíritu, debido a que son entendidas desde la hermenéutica, confiriéndole importancia a las aportaciones que de ellas se derivan. Se habló en esta investigación de comprenderlas porque a diferencia de las ciencias empíricas, las del espíritu refieren a objetos de estudio que exigen un modo de acceso diferente al del método científico. Principalmente porque las ciencias del espíritu suscitan problemáticas en lugar de ofrecer resultados cuantificables.

La hermenéutica aborda cuestiones que tienen que ver con las facultades del ser humano, y que se relacionan estrechamente con las áreas de las ciencias del espíritu. Justamente por ello vimos necesario exponer la presencia de la comprensión en la retórica, la ética, el arte y la historia. No porque sean las únicas, sino porque se relacionan directamente con la visión gadameriana.

Ahora bien, el intento de dimensionar la necesidad e importancia de las ciencias del espíritu es consecuencia de la manera en la que la ciencia moderna a través del método ha impactado en el pensamiento, considerar que esto no ha sucedido es instalarse en una candidez cuestionable.

La impronta de la ciencia moderna no termina en los tratados concretos de las ciencias empíricas sobre los que esta versa; ha ejercido un poder que excede a las cuestiones que le son propias. Concretamente podemos verlo en los métodos de control científico para la vida en sociedad, estos métodos van desde la guerra científica hasta el control de natalidad; el pensamiento científico se encuentra ya en todas las áreas de la praxis social.

El individuo aparentemente ajeno al ámbito científico es arrastrado en las consecuencias del ordenamiento del mundo desde la ciencia. Abandonando su propia voluntad asumiendo que la opinión del experto es la que puede ayudar a dirigir su acción de la mejor manera posible. Ciertamente es que esto tiene que ver en parte con un lado caricaturesco de la importancia de los hallazgos científicos, por ejemplo esos estudios que se publican en casi cualquier lado donde se toman como muestra sujetos para demostrar toda clase de cosas; cuestiones como “porque la estimulación cerebral mediante objetos rojos a media noche nos puede conducir a ser personas exitosas” de los cuales se derivan afirmaciones presuntamente avaladas científicamente. Así se le ha conferido a la frase avalado científicamente un poder que pone al individuo a merced de una “voluntad más informada”.

La credibilidad de la ciencia en nuestra época no tiene su origen en ese lado superfluo de estudios dudosos, si en el aumento en la esperanza de vida, los avances tecnológicos que brindan comodidad, la cura y tratamientos a distintas enfermedades, la exploración del espacio, etc. Podríamos dar más ejemplos, pero lo que lo que ha cautivado del método científico ha sido, concretamente, el dar resultados. No hemos pretendido con esta investigación subestimar sus aportaciones, sólo enfatizar la necesidad de no abandonar todos los campos de conocimiento a la ciencia moderna, no todos arrojan resultados que se puedan validar empíricamente. Justo allí se debe tender un puente con las ciencias del espíritu, éstas se ocupan de componentes importantes de la formación de los individuos. Sus diversos contenidos ofrecen campos de reflexión sobre cuestiones vitales, no ofrecen resultados como hombres a prueba de error, pero a través de ellas los hombres podemos contar con elementos que nos ayuden a cuestionarnos y cuestionar.

El impacto de la ciencia en el pensamiento no se queda únicamente en el abandono de voluntad del individuo, existen otros aspectos que también implican riesgos como la elección de los medios para conseguir los resultados que brinda la

ciencia moderna, pero más allá de detallar estas cuestiones, lo que podemos concluir es que es necesario el camino paralelo de las ciencias del espíritu con la ciencia moderna. Sabemos que las ciencias del espíritu han seguido su camino y siguen desarrollándose, pero no pueden ser percibidas como un tipo de saber menor, o peor aún como accesorios.

La ciencia moderna y el método como su herramienta básica de conocimiento no puede extenderse hacia todo lo existente, no negamos que ha dado frutos rompiendo con prejuicios, empujando sus propios umbrales, pero no todas las verdades, todo lo conocible lo es a partir de lo demostrable, de la verificación empírica.

El proceder de la ciencia moderna, su impacto en el pensamiento, la radicalización de su método nos deja sin la posibilidad de cuestionar sobre su proceder desde las demás áreas del saber, ya que para el experto y la ciencia que representa resultan absurdas las cuestiones que exceden a su método de prueba y verificación.

La hermenéutica y la *phronesis* no sólo hacen posible la comprensión de las ciencias del espíritu, también permiten dimensionarlas como parte de la praxis social. La tarea hermenéutica estriba en todo lo que puede ser sujeto de acuerdo mutuo, de tal manera que la vida en sociedad no escapa a la necesidad de la convención, la cual no debemos entender como una costumbre que se mantiene sin sentido alguno, por el contrario en ella se encuentra la posibilidad de una práctica que pueda regularse según la vigilancia de los individuos, porque ellos son los que van construyendo los criterios válidos, no es que sean fijados por los otros, sino que cada individuo influye en la convención global. Se puede convenir a pesar de la multiplicidad de sentidos y se pueden establecer puntos de contacto que permiten la vida en sociedad.

La convención implica verdad, sin entender que la verdad desde la mirada hermenéutica se da por mayoría de votos; no es una suma a favor lo que se puede distinguir como verdadero, ello se da a partir de la vigilancia de los individuos que se cuestionan sobre la realidad, sobre lo que quieren saber. “*Lo que averiguamos con asombro cuando buscamos la verdad es que no podemos decir la verdad sin interpelación, sin respuesta y por tanto sin el elemento común del consenso obtenido*”¹¹¹.

El que desde la perspectiva hermenéutica no se pueda pensar en La Verdad, no significa que no se reconozca que hay verdades, y justamente de ellas se participa desde la propia experiencia de sentido. El conocimiento de la realidad no puede leerse en términos de objetividad, puesto que los individuos no pueden despojarse de su formación para considerar lo que quieren conocer; la objetividad es una ilusión de la modernidad en aras del perfeccionamiento del saber que no toma en consideración que el individuo que comprende no es una hoja en blanco. Conocer desde la propuesta hermenéutica, como ya vimos, implica comprender en lo ajeno lo propio, ya que uno va comprendiendo lo que necesita, a partir de su propia situación, desde su horizonte. De esa manera nuestra formación sigue su curso, incluyendo y discriminando a partir de la comprensión de lo desconocido, del otro horizonte.

Podemos agregar finalmente a estas conclusiones que la hermenéutica permeada por la *phronesis* y por ende la comprensión, como su elemento central, no puede ser entendida como una *tejne*, es decir, un saber objetivo capaz de alcanzar su propia perfección, por el contrario al estudiar la propuesta gadameriana se nos muestra que somos falibles cuando de comprender, conocer y construir el mundo se trata. Siendo para nosotros lo más importante de la enseñanza brindada por Gadamer, el que no podemos dominar la realidad.

¹¹¹ GADAMER, Hans Georg. “Verdad y Método II”. p 62.

Bibliografía

Bibliografía básica:

ARISTÓTELES. *Ética Eudemia.* Gredos, Madrid 1985.

ARISTÓTELES. *Ética Nicómaco.* Gredos, Madrid 1985.

ARISTÓTELES. *Metafísica.* Gredos, Madrid 1985.

ARISTÓTELES. *La Retórica.* Gredos, Madrid 1985.

GADAMER, Hans Georg. *Verdad y Método.* Sígueme Salamanca, España 2004.

GADAMER, Hans Georg. *Verdad y Método II.* Sígueme Salamanca, España 2004.

GADAMER, Hans Georg. *Antología.* Sígueme Salamanca, España 2001.

GADAMER, Hans Georg. *Acotaciones Hermenéuticas.* Trotta, Madrid, 2002.

GADAMER, Hans Georg. *El Giro Hermenéutico.* Cátedra, Madrid 1998.

GADAMER, Hans Georg. *Elogio de la Teoría.* Península, Barcelona, 2000.

GADAMER, Hans Georg. *El Inicio de la Sabiduría.* Paidós, Barcelona, 2008.

GADAMER, Hans Georg. *Estética y Hermenéutica.* Tecnos Madrid, 2006.

GADAMER, Hans Georg. *Historia y Hermenéutica.* Paidós, Barcelona, 2002.

GADAMER, Hans Georg. *La Actualidad de lo Bello.* Paidós, Barcelona, 1991.

GADAMER, Hans Georg. *Los Caminos de Heidegger.* Herder, Barcelona, 2003.

GADAMER, Hans Georg. *Mis Años de Aprendizaje.* Herder, Barcelona, 1996.

Bibliografía complementaria:

BACON, Francis. *Novum Organum.* Losada, Buenos Aires, 2004.

BRUFORD, W, H. *The German Tradition of Self-cultivation. "Bildung". From Humboldt to Thomas Mann.* Londres: Cambridge University Press 1975.

CICERÓN. *Discursos II.* Gredos. España. 2007.

CICERÓN. *El orador.* Alianza, España, 2013.

- FERRARIS, Maurizio.** *Historia de la hermenéutica_ Siglo XXI*, México, D.F. 2002.
- FERRATER MORA, José.** *Diccionario Filosófico Tomo I*. Sudamericana, Buenos Aires, 1975.
- GIAMBATTISTA, Vico.** *Principios de una Ciencia Nueva_* En torno a la naturaleza común de las naciones. Ed. FCE, México 2004.
- GRONDIN, Jean.** *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*. Herder, Barcelona España 2002.
- GRONDIN, Jean.** *Introducción a Gadamer*. Herder, Barcelona España, 2002.
- GRONDIN, Jean.** *¿Qué es la Hermenéutica?* Herder, Barcelona España, 2008.
- GROOT, Ger.** *Las Promesas del Arte. Entrevista con H. Gadamer*. La Balsa de la Medusa. Num. 29. 1994.
- HARTMANN, Nicolai.** *Ontología I. Fundamentos*. México. FCE 1954. Traducción de José Gaos. 2 ed. 1986.
- HARTMANN, Nicolai.** *Ontología IV. Filosofía de la Naturaleza. Teoría especial de las Categorías. Categorías Dimensionales. Categorías Cosmológicas*. México. FCE 1960. Traducción de José Gaos. 2 ed. 1986.
- HEIDEGGER, MARTIN.** *El Ser y Tiempo*. FCE, traducción de José Gaos. México, 1997.
- HEGEL, G.W.F.** *Escritos de Juventud*. Traducción de José María Ripalda, FCE, México D.F., 1978.
- HEGEL, G.W.F.** *La Fenomenología del Espíritu*. México, FCE, 2004.
- HEGEL, G.W.F.** *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Traducción de Wenceslao Roces, FCE, México, 2005.
- HEGEL, G.W.F.** *Propedéutica Filosófica*. Traducción de Laura Mues de Schrenk, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.
- KANT, Emmanuel.** *Crítica del Juicio*. Losada. Argentina, 2005.
- LEYVA, Gustavo** (ed.). *Filosofía de la Acción*. Síntesis Letras universitarias Madrid, 2008.
- PLATÓN.** *Diálogos Vol. II, III, IV..* Trd. C. García, M. Martínez Hernández, Lledó Iñigo. Gredos, España, 1988.

OSORIO, Francisco (ed.). *Epistemología de las Ciencias Sociales. Breve manual*. Ediciones USCH. General Jofré 462, Santiago, 2007.

QUINTILIANO, Marco Tulio. *Institución Oratoria*. CONACULTA, México, 2010.

SCHELER, Max. *El Formalismo en la Ética y la Ética material de los Valores*, Caparrós, Madrid. 2000.

SCHELER, Max. *El Puesto del Hombre en el Cosmos*, Trad. José Gaos. Losada, Buenos Aires, 1990.

VATTIMO, GIANNI. *Adiós a la Verdad*. Gedisa, Barcelona España, 2010.