



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
FILOSOFÍA DE LA CULTURA

**LA EXPERIENCIA DEL DIÁLOGO EN EL PENSAMIENTO DE HANS-GEORG  
GADAMER**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
TANIA HAIDE ESPINOZA ALTAMIRANO

NOMBRE DEL TUTOR:  
Dr. RAÚL ALCALÁ CAMPOS  
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

Ciudad de México, Méx., agosto de 2022



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

A mis padres, Erendira Altamirano Trujillo y Teofilo Espinoza Magaña

## **Agradecimientos**

Agradezco enormemente a mi asesor el Dr. Raúl Alcalá Campos por sus atinadas y precisas observaciones. Porque el trabajo filosófico realizado junto a él resultó inspirador para mí, ya que encontré en él conocimiento y consejos que me ayudaron, a lo largo de estos dos años de estudios de maestría, a fortalecer mi formación filosófica y a reafirmar que el ejercicio filosófico se construye siempre a través del diálogo, la confianza, y el respeto mutuo.

Agradezco al posgrado de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México por la oportunidad de formar parte de esta gran casa de estudios. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la oportunidad de participar en su programa de becas. Esta Investigación fue realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM "Reflexiones filosóficas España-México: la justicia y sus prácticas contemporáneas IN 400521"

Agradezco a las profesoras y profesores que a lo largo de cuatro semestres compartieron su conocimiento y reflexión.

Agradezco a mi familia y amistades.

Agradezco a Mel, que me acompaña e inspira a ser siempre la mejor versión de mí misma.

<b>Introducción</b> .....	4
---------------------------	---

## **CAPÍTULO I**

### **PRELIMINARES A UNA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA**

<b>1.La crítica gadameriana al ideal metodológico</b> .....	9
1.1 Formación ( <i>Bildung</i> ) y <i>Sensus communis</i> .....	10
1.2 La facultad de juzgar y el gusto .....	16
1.3 La situación hermenéutica y la actualidad hermenéutica de Aristóteles .....	19
<b>2. Destrucción de la hermenéutica romántica</b> .....	26
2.1 La hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey .....	29
<b>3. Consideraciones generales</b> .....	32

## **CAPÍTULO II**

### **RASGOS DE UNA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA**

<b>1.El Giro ontológico de la Hermenéutica</b> .....	35
1.1 La cosa misma .....	38
1.2 El prejuicio y la distancia en el tiempo .....	40
1.3 La historia efectual .....	44
<b>2.Fusión de horizontes</b> .....	49
2.1 La fusión de horizontes: su dimensión lingüística y su realización en el diálogo ....	54
<b>3. Consideraciones generales</b> .....	57

## **CAPÍTULO III**

### **LA EXPERIENCIA DEL DIÁLOGO**

<b>1.La lingüisticidad desde el horizonte dialógico</b> .....	64
<b>2.La apertura y la pregunta como el modo de realización de la experiencia hermenéutica</b> .....	65
<b>3.La comprensión como una posibilidad histórica</b> .....	70
<b>4.El diálogo con la tradición</b> .....	73
<b>5.Condiciones del diálogo hermenéutico</b> .....	77
5.1 Escuchar y comprender .....	77
5.2 La dialéctica .....	79
5.3 El acuerdo .....	81
<b>6. Consideraciones generales</b> .....	84
<b>Conclusiones</b> .....	86
<b>Bibliografía</b> .....	93

## Introducción

El análisis que se realizará en la investigación será específicamente el de la noción de diálogo que propone Hans-Georg Gadamer, pues, es en el planteamiento del autor de *Verdad y Método* donde encontramos una concepción más vivencial, donde se apela a la experiencia dialógica misma, y no sólo a una comprensión meramente conceptual; en este sentido, la reflexión en torno a este tema es de suma importancia, pues el diálogo no se agota en un mero procedimiento de comunicación, sino que forma parte de la vida humana, en una dimensión tan profunda, que de ser experimentado de manera plena, podría posibilitar la convivencia armónica entre las personas.

Me parece trascendente que la investigación filosófica no pierda de vista, que el horizonte del cual somos parte, necesita de una reflexión que nos lleve a proponer una vía por la cual, el mundo que tenemos en común se vuelva dignamente habitable. En este sentido, la comprensión se vuelve fundamental, pues es a través de ella que podemos volver familiar lo aparentemente extraño; si no se dialoga no hay comprensión, y sin ello, el ser humano no puede llegar a consenso alguno.<sup>1</sup>

Gadamer apuesta por una filosofía de la finitud, y por decirlo de alguna manera, se contenta con una hermenéutica que pueda poseer relevancia filosófica al tener un alcance universal; interpretar y comprender no son únicamente procesos que caracterizan a las ciencias humanas, sino que afectan además a toda nuestra manera de ser. Para Gadamer, la filosofía no puede agotarse en un carácter meramente reconstructivo y descriptivo de las diferentes perspectivas filosóficas, su hermenéutica

---

<sup>1</sup> Una de las tantas reflexiones a las cuales se llegó a través del diálogo con mi asesor de tesis, el Dr. Raúl Alcalá Campos, es que, si bien el ideal del diálogo hermenéutico es llegar al acuerdo, habrá que notar que no todo diálogo implica necesariamente consenso, en otras palabras, tal parece que se sostiene que si no hay acuerdo es porque no hubo diálogo, sin embargo, es posible afirmar: dialogué contigo, escuche tus razones, comprendo tu posición y precisamente por ello no estoy de acuerdo contigo. Desde luego, el consenso precisa de la comprensión a través del diálogo, sin embargo, no habría por qué cerrar el camino al rechazo, que también precisa del diálogo cuando es razonado. Esto también tiene como consecuencia que comprender al otro sea comprenderse a sí mismo, porque al comprenderlo tengo las razones necesarias para distinguirme de él, y con ello, ampliar la comprensión de mí misma, sobre todo, si consideramos que desde Gadamer hay que pensar la vida cotidiana, parece que es justamente ésto lo que hacemos en esta vida cotidiana. Si bien Gadamer no ahonda en esta otra posibilidad del diálogo, pues apunta casi siempre a la realización del ideal diálogo el cual culmina siempre en acuerdo, es importante resaltar que el diálogo no necesariamente implica consenso, sobre todo, si aquel universo de sentido que intentamos comprender se construye con valores que resultan sumamente incompatibles con nuestra propia forma de interpretar el mundo.

filosófica sigue apelando a la universalidad, misma que puede concebirse desde el lenguaje, y desde una actividad particular: el diálogo

El diálogo no define únicamente un procedimiento de comunicación, sino la categoría que describe la estructura moral de la vida humana en todas sus dimensiones.<sup>2</sup> Será de suma importancia indagar en esta cara del diálogo, ya que es precisamente en ella, donde encontramos por qué la comprensión desde su carácter dialógico hace posible que comprender al otro sea a su vez comprenderse a sí mismo.

Así pues, **analizar la experiencia del diálogo según el planteamiento de Hans-George Gadamer es el objetivo general de esta investigación.** Partiendo de la hipótesis de que, la lingüisticidad de toda existencia humana, así como la historicidad de la comprensión como principio hermenéutico da cuenta de que el conocimiento no está acabado, se encuentra en una constante construcción, misma que puede llevarse a cabo únicamente por medio del diálogo; a su vez, la experiencia dialógica no se agota en el terreno meramente epistémico, pues alcanza el horizonte mismo de la convivencia humana. Desde la experiencia del diálogo es donde se realiza la fusión de horizontes que hace posible el comprender, y con ello, la construcción de algo común.

### **Los objetivos específicos son:**

- 1) Explorar la oposición gadameriana al ideal metodológico de la ciencia moderna en tanto método inadecuado para las ciencias del espíritu, desde la rehabilitación de conceptos del humanismo bajo los cuales podría comprenderse mejor la tarea y pretensión de verdad de las ciencias del espíritu.
- 2) Analizar los fundamentos de la teoría hermenéutica gadameriana, partiendo del giro ontológico hermenéutico marcado por heidegger, y desarrollando los elementos desde los cuales se asume la finitud humana, resaltando su ser histórico y temporal, desde el cual, la posibilidad de comprensión se realiza través de la fusión de horizontes.
- 3) Analizar la experiencia del diálogo en el planteamiento gadameriano, y las condiciones que la posibilitan, partiendo de la condición histórica y de apertura del ser humano.

Soy consciente de que el concepto gadameriano de diálogo ya se ha tratado con

---

<sup>2</sup> Domingo. A. "Diálogo y responsabilidad: claves de la filosofía moral y política de Gadamer" en JJ Acero, J.A, Nicolás, J.A.P. Tapias, L. Sáez, J.F. Zúñiga (eds.) Universidad de Granada. Granada, 2004.p 64.

anterioridad por diversos autores, y que dichos planteamientos contienen un acercamiento interesante y puntual sobre el tema; sin embargo, considero de suma importancia el replantear lo dicho, sumando ahora un análisis que logre dejar en claro no sólo cuáles son las condiciones de posibilidad del diálogo, sino el por qué dichas condiciones resultan un movimiento de carácter ontológico. Desde Gadamer, habrá que pensar en la vida cotidiana para poder aprehender con plenitud el verdadero sentido de sus planteamientos. Tengo la seguridad de que como filósofos y filósofas no podemos perder de vista el mundo que nos rodea, y con ello, que una reflexión que logre un impacto directo en la vida de los seres humanos nunca perderá vigencia y relevancia. Sé que una vez finalizada esta investigación, se podrá ver con mayor claridad, no sólo la estrecha relación entre cada una de las categorías analizadas, sino el por qué la comprensión no sólo tiene un alcance ontológico sino moral, ya que “entenderse unos con otros significa entender al otro. Y esto tiene una intención moral, no lógica”.<sup>3</sup>

### **Preguntas que guían la investigación**

- 1) ¿En qué consiste la crítica gadameriana al método de la ciencia moderna y a la hermenéutica romántica?
- 2) ¿En qué sentido se puede hablar de una universalidad de la hermenéutica?
- 3) ¿En qué sentido el planteamiento en torno a la experiencia del diálogo gadameriano resulta un modelo práctico de la filosofía?

### **Corpus de la investigación**

El primer capítulo se titula **Preliminares a una hermenéutica filosófica**, y se divide en dos apartados: **La crítica gadameriana al ideal metodológico** y **Destrucción de la hermenéutica romántica**. El primer apartado cuenta con los siguientes tres subtemas: **Formación *Bildung* y Sensus communis**, **La facultad de juzgar y el gusto**, **La situación hermenéutica y la actualidad hermenéutica de Aristóteles**.

El primero de ellos trata la crítica gadameriana al ideal metodológico moderno a través del replanteamiento de la cuestión hermenéutica acerca de la comprensión de las

---

<sup>3</sup> Esta cita se encuentra en la obra *Arte y Verdad de la Palabra*, de Gadamer; sin embargo, la estoy retomando desde el artículo de *Diálogo y Responsabilidad: Claves de la filosofía Moral y Política de Gadamer* que Agustín Domingo Moratalla presenta en el libro *El Legado de Gadamer* (p. 77).



ciencias del espíritu, y su pretensión de verdad. Así como la rehabilitación de nociones de la tradición humanista desde las cuales se podría comprender de mejor manera el modo de conocimiento de las ciencias del espíritu.

En el segundo apartado de este primer capítulo, se desarrolla el panorama bajo el cual surge el romanticismo como respuesta a la rigurosidad de la filosofía crítica de Kant, pero, sobre todo, se intenta recuperar en qué sentido esto trae consigo el surgimiento de un tratamiento hermenéutico, que aunque clásico en sus raíces, resulta un pilar fundamental para la concepción hermenéutica del siglo XIX y XX. Para ello, retomo principalmente a Schleiermacher y Dilthey, sobre todo porque es en ellos donde Gadamer ve a las figuras filosóficas que, si bien no lograron superar la pretensión metodológica en su propuesta hermenéutica, si intuyen el problema de la comprensión con evidente genialidad, e inspiran el giro ontológico de la hermenéutica que se dará en todo su esplendor ya en el siglo XX bajo las formulaciones de Heidegger y Gadamer.

El segundo capítulo se titula **Rasgos de una hermenéutica filosófica**, y se divide en dos apartados: **El giro ontológico de la hermenéutica** y **Fusión de horizontes**. El primer apartado cuenta con tres subtemas: **La cosa misma**, **La distancia en el tiempo**, **La historia efectual**. El segundo apartado cuenta con el siguiente subtema: **La fusión de horizontes: su dimensión lingüística y su realización en el diálogo**.

En el primer apartado se trata la transición de la hermenéutica epistemológica a la hermenéutica ontológica, partiendo de la formulación heideggeriana de una hermenéutica de la facticidad, se exponen algunos de sus principales elementos, con la intención de percibir la influencia que luego tuvieron en el planteamiento de la hermenéutica filosófica gadameriana. De esta manera, reflexionamos en torno a los elementos que acompañan al giro ontológico de la hermenéutica, y en general, a la noción de finitud del ser humano

En el segundo apartado se profundiza en la noción de fusión de horizontes, desde la cual es posible comprender el movimiento mismo de la comprensión.

El tercer capítulo se titula **La experiencia del diálogo** y se divide en cinco apartados. En el primero de ellos, titulado **La lingüisticidad desde el horizonte dialógico**, se pone sobre la mesa la reflexión en torno al lenguaje, y se resalta cómo desde propuesta gadameriana, éste no es un medio más que la conciencia utiliza para “comunicarse” con el mundo.

En segundo apartado titulado **La apertura y la pregunta como el modo de realización de la experiencia hermenéutica**, se plantea que la conciencia hermenéutica se caracteriza por la apertura, para ello, se profundiza en la noción misma de “apertura”, encontrando nuestro punto de partida en la ontología hermenéutica de Heidegger. Se profundiza en el por qué la apertura encuentra su genuina articulación en el diálogo, y por supuesto, el papel de la pregunta dentro de la experiencia dialógica.

En el tercer apartado titulado **La comprensión como una posibilidad histórica**, se parte del papel fundamental que la interpretación del texto tiene en relación a la reflexión de la comprensión, desde la hermenéutica filosófica gadameriana, resaltando que, desde la experiencia hermenéutica, el comprender el sentido de un texto va más allá de la mera reconstrucción (se plantea la superación del historicismo).

En cuarto apartado titulado **El diálogo con la tradición**, nuestro punto de partida resulta la rehabilitación gadameriana de las nociones de “prejuicio, autoridad y tradición”, y el propósito principal es descartar la interpretación que concibe la noción de tradición y autoridad en Gadamer como una postura conservadora y dogmática, argumentando por qué la autoridad y la tradición, en el planteamiento gadameriano, es aceptación y aplicación consciente, donde no se concibe a ésta como un legado intocable e incuestionable, sino como una narrativa histórica que siempre puede servirnos para cuestionar y pensar nuestra propia actualidad.

El quinto apartado se titula **Condiciones del diálogo hermenéutico**, aquí se desarrolla la noción de la experiencia del diálogo en su sentido más ambicioso, considerando las condiciones que posibilitan que la experiencia dialógica se realice a plenitud, para ello, nos valemos de tres subapartados: 5.1 **Escuchar y comprender**, 5.2 **La dialéctica**, 5.3 **El acuerdo**

# CAPÍTULO I

## PRELIMINARES A UNA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

### 1. La crítica gadameriana al ideal metodológico

Para Gadamer, el concepto moderno de ciencia aparece marcado por el desarrollo de la ciencia natural del siglo XVII. Y como señala en la primera parte de *Verdad y Método*, la autorreflexión de las ciencias del espíritu en el siglo XIX, está dominada por el modelo de las ciencias naturales. Gadamer hace énfasis en que “las ciencias del espíritu se comprenden a sí mismas tan evidentemente por analogía con las naturales que incluso la resonancia idealista que conllevan el concepto de espíritu y la ciencia del espíritu retrocede a un segundo plano”.<sup>4</sup> Lo que parece estar de fondo aquí, es que el problema del método en las ciencias del espíritu surge a raíz de la marcada separación entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. Cuando comienza a pensarse en la supuesta objetividad y verificabilidad que ofrece la ciencia natural, en contra del “mundo inestable” y lleno de sorpresas que se hace patente en el terreno de las ciencias del espíritu, estas últimas incluso se ven afectadas por un complejo de inferioridad metodológica.

Así pues, Gadamer toma como punto de partida la cuestión hermenéutica acerca de la comprensión de las ciencias del espíritu, y de su pretensión de verdad. Resulta claro que el concepto de método es bastante inadecuado si se intenta medir a las ciencias del espíritu bajo los mismos parámetros de la ciencia natural moderna, sobre todo, si se toma en cuenta que la misma noción de método está pensada siempre bajo la normatividad de la ciencia natural. De esta manera, la tesis de Gadamer es que las ciencias del espíritu se comprenden mejor a partir de la tradición humanista, por ello,

---

<sup>4</sup>Gadamer, H.G.,. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017. p,31.

vemos que en *Verdad y Método* se comienza con una reconstrucción de algunos de los conceptos rectores del humanismo. Parece que nuestro autor concibe más adecuado el recurrir a la tradición del humanismo para comprender la pretensión de verdad y el modo de conocimiento de las ciencias del espíritu, que partir del paradigma metodológico que, en todo caso, deviene en una radical ruptura entre el conocimiento científico y el humanístico.

### **1.1 Formación (*Bildung*) y *Sensus communis***

Si bien la tradición humanista parece haber quedado en el olvido, sobre todo a raíz “de la distorsión que equipara a la ciencia con el saber metódico, y que ciega la mirada para que no vea otros modos de saber”,<sup>5</sup> Gadamer se esfuerza por traer a la memoria filosófica el modelo humanístico del saber, tomando como punto de partida el concepto de “formación” (*Bildung*), pues para el autor de *Verdad y Método*, las ciencias del espíritu podrían comprenderse mejor a través de la idea de formación, “la idea de Gadamer es mostrar que la formación del gusto nos eleva a una cierta universalidad, a una independencia respecto a nuestra condición histórica y social”.<sup>6</sup> Así pues, la noción de formación nos lleva a pensar en un saber que, más que centrarse en un ideal de objetividad o mero cúmulo de métodos científicos, apunta a un saber del ser humano acerca de sí mismo. En este sentido, los conocimientos que las ciencias del espíritu proporcionan, son verdades que nos forman, al cultivarnos y educarnos, nos transforman de alguna manera. En la propuesta gadameriana, la formación se convierte en la tarea de las ciencias del espíritu, y habrá que entenderlas desde ella, más que desde el ideal metodológico del siglo XIX.

El concepto de formación significa también la cultura que posee un individuo como resultado de los procesos de formación en los contenidos de su propia tradición, podemos decir que la formación es un proceso por el cual el individuo adquiere “cultura”. Por ello, “la formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de la cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las

---

<sup>5</sup> Grondin. J. *Introducción a Gadamer*. Herder. México. 2003. p,48.

<sup>6</sup> JJ Acero, J.A, Nicolás, J.A.P. Tapias, L. Sáez, J.F. Zúñiga (eds.), *El Legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004, p, 17

disposiciones y capacidades naturales del hombre”.<sup>7</sup> Sin embargo, este ideal de formación, como bien lo señala Grondin en su libro introductorio a la filosofía de Gadamer, ha quedado desacreditado, ya que en esta clase de formación “se ve el vano acopio de un tesoro de cultura que estaría reservado para una clase selecta”.<sup>8</sup> Con ello se llega a pensar que el ser humano culto es aquel que acumula una serie de conocimientos, talentos o habilidades que lo distinguen del resto de las personas; pero, para Gadamer, la formación no consiste en esta clase de adquisición cultural, ya que nada tiene que ver con una actitud que bien podría traducirse en pedantería, “la persona culta no es aquella que sabe hacer ostentación de un deslumbrante saber de formación cultural,”<sup>9</sup> todo lo contrario, la verdadera formación toma distancia frente al saber pedante. Como bien rescata Grondin, Gadamer describió esta clase de saber que le es propio a la formación, en una conferencia pronunciada en Heidelberg, el 7 de julio de 1995, “con el título de “¿Qué es hoy en día la formación general?”, en ella, el autor de la hermenéutica filosófica, enfatiza que el hombre culto es aquel que está dispuesto a conceder vigencia a los pensamientos de otra persona. En cierto sentido, nuestro autor parece tomar como modelo la actitud socrática, en la cual se sabe que no se sabe, y en este sentido, no se pretende poseer un “conocimiento superior”, sino reconocer que a veces es necesario elevarse sobre las consideraciones propias.<sup>10</sup>

Aludiendo a Hegel, en *Verdad y Método*, Gadamer señala que es el filósofo de la *Fenomenología del espíritu*, el que con más agudeza desarrolla lo que es la formación. Es él quien ve que la filosofía tiene en la formación la condición de su existencia.<sup>11</sup> Señala Gadamer que,

“[...] en la *Fenomenología del espíritu* Hegel desarrolla la génesis de una autoconciencia autónoma. El trabajo es deseo inhibido. Formando al objeto, y en la medida en que actúa ignorándose y dando lugar a una generalidad, la conciencia que trabaja se eleva por encima de la inmediatez de su estar ahí hacia la generalidad; o como dice Hegel, formando a la cosa se forma a sí misma. La idea es

---

<sup>7</sup> Gadamer. H.G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017. p,39.

<sup>8</sup> Grondin. J. *Introducción a Gadamer*. Herder. México. 2003. p,49.

<sup>9</sup> *Idem*.

<sup>10</sup> *Idem*.

<sup>11</sup> Cf. Gadamer. H.G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017. p,40.

que en cuanto que el hombre adquiere un <<poder>>, una habilidad, gana con ello un sentido de sí mismo.”<sup>12</sup>

En otras palabras, en virtud de la conciencia de saber que hay cosas que se ignoran, se eleva uno a cierto nivel universal. Aquel que se abandona a la mera particularidad no puede considerarse un ser culto. Hegel muestra que quien así actúa, lo hace en cierta medida por una carente capacidad de abstracción, pues no es capaz de apartar su atención de sí mismo y dirigirla a una generalidad desde la cual logre determinar su particularidad con consideración y medida.<sup>13</sup> Aquí se está hablando de una característica general de la formación, que radica en mantenerse abierto hacia lo otro, hacia puntos de vista distintos y más generales. Señala Gadamer, que “la formación comprende un sentido general de la medida y de la distancia respecto de sí mismo, y en esta misma medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad”.<sup>14</sup> Este verse a sí mismo y a los objetos con distancia, es verlos como son vistos por los demás; la generalidad de la cual se habla no es una generalidad del concepto o de la razón, a modo de un juicio en el que lo particular se determina desde lo general, pues aquí nada puede demostrarse de manera concluyente. Agrega Gadamer que, “los puntos de vista generales hacia los cuales se mantiene abierta la persona formada no representan un baremo fijo que tenga validez, sino que le son actuales como posibles puntos de vista de otros”.<sup>15</sup> Ahora bien, lo que se está poniendo sobre la mesa es que, al parecer la conciencia formada resulta una especie de *sentido general*, pues en *Verdad y Método*, menciona Gadamer que dicha conciencia reviste de hecho caracteres análogos a los de un sentido, “pues todo sentido, por ejemplo, el de la vista, es ya general en cuanto que abarca su esfera y se mantiene abierto hacia un campo, y dentro de lo que de este modo le queda abierto es capaz de hacer distinciones”.<sup>16</sup> Sólo que aquí, la conciencia formada supera al sentido natural, en cuanto éste está siempre limitado a una determinada esfera, mientras ella opera en todas direcciones.

---

<sup>12</sup>*Ibid*,p,41

<sup>13</sup> Cf.Grondin. J. *Introducción a Gadamer*. Herder. México. 2003. p,50.

<sup>14</sup> Gadamer. H.G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017. p,46.

<sup>15</sup> *Ibid*.,p,47.

<sup>16</sup> *Idem*.

Entonces, si desde la idea de formación hablamos de un saber diferente al de la ciencia natural, cabe preguntarnos de qué manera podríamos describir este saber relativo a las ciencias del espíritu. En este punto, Gadamer se orienta por las observaciones formuladas por Helmholtz. En *Verdad y Método*, menciona que “lo que Helmholtz describe como forma de trabajar de las ciencias del espíritu, y en particular lo que él llama sensibilidad y *tacto* artístico, presupone de hecho este elemento de la formación dentro del cual es dada al espíritu una movilidad especialmente libre”.<sup>17</sup> Helmholtz reconoció que el saber de las ciencias del espíritu, “no puede tratarse de un saber inductivo según el modelo de las ciencias naturales”.<sup>18</sup> Lo que aquí está en juego resulta algo muy distinto al método científico, por ello, como se mencionó líneas atrás, el especialista en ciencias naturales, se inclina más por hablar de una “inducción artística” o un *tacto*, “que difícilmente se puede describir con ayuda de métodos, pero que existe, no obstante, en la formación de un *sentido común*.”<sup>19</sup> Señala Gadamer que bajo la noción de <<tacto>> se entiende “una determinada sensibilidad y capacidad de percepción de situaciones así como para el comportamiento dentro de ellas cuando no poseemos respecto a ellas ningún saber derivado de principios generales. En este sentido, el *tacto* es esencialmente inexpresado e inexpresable. Puede decirse algo con “*tacto*”, pero esto significará siempre que se rodea algo con mucho *tacto*, que se deja algo sin decir, y <<falta de *tacto*>> es expresar lo que puede evitarse”.<sup>20</sup> Sin embargo, como bien lo ve Gadamer, el *tacto* del que habla Helmholtz no puede simplemente identificarse con este fenómeno ético propio del trato en general. Gadamer simpatiza con la descripción que Helmholtz hace del “*tacto*”, y se pregunta incluso si lo científico de las ciencias del espíritu estará más en él que en su método. Lo que Helmholtz llama *tacto* incluye de suyo la formación en su función tanto estética como histórica, pues si se pretende confiar en el propio *tacto* para el trabajo de las ciencias del espíritu, habrá que haber formado un sentido de lo estético y de lo histórico. Gadamer puntualiza que, en tanto dicho sentido no es una mera dotación natural, vale más hablar de una conciencia histórica o estética más

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p.44.

<sup>18</sup> Grondin. J. *Introducción a Gadamer*. Herder. México. 200., p.50.

<sup>19</sup> *Idem*.

<sup>20</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017. p.45.

que de sentido de lo uno o de lo otro.<sup>21</sup> Aunque hay que tener en cuenta que dicha conciencia se produce con la inmediatez de los sentidos, pues sabe valorar y distinguir en cada caso particular aunque no pueda como tal dar razón de ello; por ejemplo, “el que tiene sentido estético sabe separar lo bello de lo feo, la buena de la mala calidad, y el que tiene sentido histórico sabe lo que es posible y lo que no es en un determinado momento, y tiene sensibilidad para tomar lo que distingue al pasado del presente”.<sup>22</sup> Así pues, reflexionar en lo que implica la formación da cuenta de que dicho proceso no trata meramente de “cuestiones de procedimiento o de comportamiento, sino del ser en cuanto devenido”.<sup>23</sup> En este sentido, la reflexión sobre el concepto de formación muestra que el moderno concepto de ciencia y el modelo del método que le es propio no puede bastar para dar cuenta del saber que se encuentra en el horizonte de las ciencias del espíritu. “En este punto nos vemos remitidos a la *tradición humanista*, que adquiere un nuevo significado en su calidad de resistencia ante las pretensiones de la ciencia moderna”,<sup>24</sup> y la cuestión de si en el concepto humanista de formación se encuentra una fuente propia de verdad adquiere no sólo vigencia sino urgencia. Para Gadamer, incluso las ciencias del espíritu del siglo XIX extraen su vida de la permanencia (aunque ignorada) de la idea humanista de la formación, aunque por desconocimiento o simple omisión no lo reconozcan.

Ahora bien, si concebir lo científico de las ciencias del espíritu a través de la noción de “inducción artística” o “tacto” —que, en todo caso, se realiza en el horizonte de la formación de un *sentido común*— hace mucha más justicia a su misma comprensión, e ilumina más el camino hacia el saber que de ellas emana, resulta necesaria la rehabilitación del concepto humanista del *sensus communis*. Como dice Gadamer, en el tema que nos ocupa, es necesario “volverse a la tradición humanista e indagar qué se puede aprender de ella para la forma de conocimiento de las ciencias del espíritu”<sup>25</sup>.

Nuestro autor comienza a hablar del *sensus communis* apelando al escrito *De nostri temporis studiorum ratione* de Vico, en donde Gadamer ve un manifiesto

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.46.

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.47.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.48.



pedagógico que tiene su fundamento en “viejas verdades”; “se remite por ello al *sensus communis*, al sentido comunitario y al ideal humanístico de la *eloquentia*, momentos que aparecen ya en el concepto clásico del sabio”.<sup>26</sup> Ya en Vico resuenan muchas de las cosas que ocupan la atención de Gadamer en relación al saber de las ciencias del espíritu. La remisión de Vico al *sensus communis* también recoge de la tradición antigua la distinción entre el erudito de escuela y el sabio; esta oposición en la que, como bien señala Gadamer, encontramos a Sócrates como su primera figura; y en su base objetiva la oposición conceptual aristotélica de *sophía* y *phrónesis* (como es sabido, esta distinción entre el ideal práctico de la *phrónesis* y el ideal teórico de la *sophía* es un tema clave en el planteamiento de la aplicación en la hermenéutica filosófica gadameriana). Como bien precisa Gadamer, “desde luego que el recurso de Vico al *sensus communis* muestra dentro de esta tradición humanística un matiz muy peculiar. Y es que también en el ámbito de las ciencias se produce entonces la *querelle des anciens et des modernes*”.<sup>27</sup> Pues, a lo que Vico se refiere es a una oposición concreta contra la ciencia moderna. Vico no niega las ventajas de la ciencia crítica de la edad moderna, pero sí señala sus límites. Pues, la sabiduría de los antiguos, así como el ideal de prudencia debería de mantenerse paralelo a la metodología matemática de la nueva ciencia.

Gadamer es claro cuando escribe en *Verdad y Método* que, lo que aquí interesa es el *sensus communis* no como esa capacidad general que se piensa, se encuentra naturalmente en todos los seres humanos, sino el sentido que funda la comunidad. Es interesante que, en este sentido, lo que orienta a la voluntad humana no es el razonamiento abstracto, sino la generalidad concreta que representa una comunidad en particular (un pueblo, una nación, o el género humano en su conjunto).<sup>28</sup> De esta manera, la formación del sentido común se vuelve importante y decisivo para la vida. Se entiende que Gadamer parta de la noción de *sensus communis* de Vico, pues para el filósofo de Nápoles, el *sensus communis* es el “sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres, más aún un sentido que se adquiere a través de la comunidad de vida y que es determinado por las ordenaciones y objetivos de esta”.<sup>29</sup> Este acercamiento al

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.49.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.50.

<sup>28</sup> *Idem.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.52.

*sensus communis* reviste para Gadamer una especial importancia pues, él ve que, de alguna manera, nos acerca a una verdad del conocimiento espiritual-científico que ya no pudo alcanzarse en la autorreflexión de las ciencias del espíritu del siglo XIX.

Por ello, resulta una tarea casi obligada abrir el camino hasta esa tradición humanista que al paso del tiempo fue olvidada. De esta manera, parece un buen punto de partida mostrar las dificultades que ofrece a las ciencias del espíritu la aplicación del moderno concepto de método. Tomando esto en consideración, para Gadamer resulta importante resaltar en qué sentido este concepto del humanismo se fue atrofiando. Hay que señalar el hecho de que para la autorreflexión de las modernas ciencias del espíritu en el siglo XIX, determinado esencialmente por la “escuela histórica” alemana, fue decisiva sobre todo la filosofía alemana de la época de Kant y Goethe, mientras que la tradición moralista a la que pertenecían Vico y Shaftesbury<sup>30</sup> no fue propiamente retomada en Alemania. Lo que esto implica es que, si bien se adopta el concepto de *sensus communis*, esto se hace sin recoger su contenido político-social. Como lo señala nuestro autor en *Verdad y Método*, se adopta el concepto de *sensus communis*, pero esto se hace despolitizándolo, y con ello, arrebatándole su verdadero significado crítico.<sup>31</sup> Al despolitizar al *sensus communis* éste se comprende meramente como una facultad teórica, específicamente se le relaciona con la facultad de juzgar, que aparece junto a la conciencia moderna y el gusto estético.

## 1.2 La facultad de juzgar y el gusto

Recordemos que para Gadamer, el desarrollo del concepto de *sensus communis* en el siglo XVIII alemán, podría suponer su punto de partida en la estrecha relación entre el sentido común y el concepto de la capacidad de juicio. Aquí la capacidad de juzgar se muestra en la vida práctica, aquel que carece de capacidad de juicio, de alguna manera, “no está en condiciones de subsumir correctamente ni en consecuencia de aplicar

---

<sup>30</sup> Para Gadamer, Vico no estaba solo en su apelación al *sensus communis*. Si bien la influencia del filósofo napolitano no fue fuerte en el siglo XVIII, sí lo fue la del filósofo inglés Shaftesbury, que consideraba que los humanistas entendían por *sensus communis* el sentido del bien común. Y que más allá de la dotación natural conferida a todo ser humano, éste resultaba una virtud social, “una virtud más del corazón que de la cabeza” (VyM, 55)

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.55.

correctamente lo que ha aprendido y lo que sabe”.<sup>32</sup> Cuando comienza a introducirse el término de “capacidad de juicio” en el XVIII, a éste se le empieza a considerar como una virtud espiritual fundamental. En relación a dicha consideración, son los filósofos moralistas ingleses los que ponen sobre la mesa la cuestión de que los juicios morales y estéticos no obedecen a la razón sino al sentimiento.

La filosofía alemana retoma el concepto de *sensus communis*, como ya se apuntó, despolitizando la noción, y con ello, continuando más bien una tradición escolástica. En relación al juicio estético, Baumgarten propondrá, por ejemplo, que éste juzga la perfección o imperfección de lo “individual-sensible”. Gadamer agrega que, “sin embargo, no se puede olvidar en relación con esta determinación del juzgar que aquí no se aplica simplemente un concepto previo de la cosa, sino que lo individual-sensible accede por sí mismo a la aprehensión en cuanto que se aprecia en ello la congruencia de muchas cosas con una”.<sup>33</sup> Es importante notar que en relación con este planteamiento, de alguna manera, ya nos encontramos frente a lo que Kant denomina “juicio reflexionante”.<sup>34</sup>

Gadamer habla de un giro estético del concepto de juicio, estimulado en el XVIII por Gottsched, e impulsado y sistematizado por Kant. Si para la tradición político social del humanismo el *sensus communis* es “un momento del ser ciudadano y ético”,<sup>35</sup> la recepción que este concepto tiene en el planteamiento kantiano, desarrollado en la *Crítica del juicio*, adquiere un acento distinto. Cabe recordar que, en la filosofía moral kantiana, donde el fundamento de una razón práctica se encuentra en la autolegislación de la razón, toda noción que pudiera llevarnos a la idea de un “sentimiento moral” (como es el caso de la doctrina inglesa) tiene que quedar necesariamente excluida, pues lo que surge de un mandamiento incondicional de la razón, no puede estar sujeto a sentimientos o inclinaciones. La apuesta kantiana de fundamentar y cultivar una auténtica moral, tiene como punto de partida la razón que es común a todos los seres humanos, y “pretende

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.61.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.62.

<sup>34</sup> Para Kant, el juicio es la actividad donde se subsume lo particular bajo un universal; a su vez se distingue también dos clases de juicio, el primero se denomina “determinante”, el segundo “reflexionante”; en el primero lo universal es lo dado para la subsunción; en el segundo, “falta lo universal que debe encontrarse a partir de un particular”.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.63.

ejercitar y formar la capacidad práctica de juicio, en la que, sin duda, operan también momentos estéticos”.<sup>36</sup> Sin embargo, como bien apunta Gadamer, el hecho de que los sentimientos morales, de alguna manera puedan estar presentes, esto no quiere decir que conciernen en realidad a la filosofía moral. En este sentido, como en muchos otros, Kant es firme en su exigencia de que toda acción moral debe ser determinada única y exclusivamente por la razón. En todo caso, en el terreno kantiano en el que sí valdría hablar de un *sensus communis* en el sentido humanista es en el juicio estético de gusto. En este “no se juzga por conceptos, sigue en pie que en el gusto estético está pensada la necesidad de la determinación general, aunque él sea sensible y no conceptual. Por lo tanto, el verdadero sentido común es para Kant el *gusto*”.<sup>37</sup> Es decir, en Kant hay una reducción del concepto de *sensus communis* al juicio estético. Lo problemático es que, con ello, de alguna manera se destierra al sentido común del terreno ético, y algo que en su momento había tenido una connotación completamente político-social, es ahora relegada al terreno del *gusto*, que desde el paradigma kantiano parece estar alejado de la auténtica actitud moral.

Se puede ver que, bajo esta caracterización, no sólo hay una reducción del sentido común al juicio estético, sino que el mismo concepto de *gusto* también se ve restringido. Hay que recordar que el concepto de gusto es previo a Kant, y con ello, previo a su utilización como fundamento a su *Crítica del juicio*. Originalmente el concepto de *gusto* encerraba una esencia ética más que estética. Por ejemplo, “en el humanismo el gusto representaba todavía una forma de conocimiento o un sentido universal que, como tal, no puede enseñarse, pero que puede formarse, porque sin él la convivencia humana es inconcebible”.<sup>38</sup> Bien precisa Gadamer en *Verdad y Método*, cuando menciona que este concepto hacía referencia a un ideal de humanidad auténtica, y sólo más tarde es que se reduce a las “bellas artes”. En conclusión, Kant sigue retomando conceptos fundamentales del humanismo, sin embargo, los reduce hasta el punto de que estos pierden su sentido originario, y con ello, su sentido ético y comunitario.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp, 64-65.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p,66.

<sup>38</sup> Grondin. J. *Introducción a Gadamer*. Herder. México. 2003. p,51.

### 1.3 La situación hermenéutica y la actualidad hermenéutica de Aristóteles

Como es sabido, Aristóteles funda la ética como disciplina autónoma frente a la metafísica; criticando la idea platónica del bien por considerarla una generalidad vacía, “erige frente a ella la cuestión de lo humanamente bueno, de lo que es bueno para el hacer humano”.<sup>39</sup> Aunque hay que agregar que la filosofía aristotélica tiene su base metafísica, en tanto que, es distintivo del ser humano tener un “logos”, poder elegir, y por ello, tener que encontrar “lo bueno” dentro de una situación concreta.<sup>40</sup> Aristóteles distingue dos formas en las que este “saber de lo bueno” encuentra su total realización: la *technē* y la *phronēsis*, que descansan sobre la diferencia entre *poiesis* y *praxis*. Diferenciar estas cuestiones “pertenece por sí mismo al contenido de la filosofía práctica, y tiene lugar en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*”.<sup>41</sup> De esta manera, el conocer los medios para lograr alcanzar ciertos objetivos, así como el saber de esos medios, es un saber de lo bueno, pues es un saber de lo útil.

Gadamer señala que la relación existente entre el saber teórico y el práctico, entre la *sophía* y la *phronēsis*, consiste más bien en una dependencia mutua;<sup>42</sup> Es decir, la diferenciación entre *sophía* como virtud puramente teórica y *phronēsis* como virtud práctica, es artificial, pues Aristóteles la establece únicamente como una aclaración conceptual.<sup>43</sup> De esta manera, si la división aristotélica de estas virtudes responde a un intento de claridad conceptual, para Gadamer, resulta necesario considerar que, “con mayor razón nos debe estar permitido reflexionar sobre esta unidad oculta entre ambas”.<sup>44</sup> Tomando esto en cuenta, la “sabiduría” está presente tanto en el ámbito teórico como en el práctico, y al final, resulta un saber presente en la unidad de ambos. En su ensayo “sobre la posibilidad de una ética filosófica” de 1963, Gadamer, contribuyó en gran medida al redescubrimiento de la filosofía práctica aristotélica, así como también desencadenó una serie de debates (no propiamente desencadenados por el mismo Gadamer), que tendieron pronto a suponer una contraposición entre el universalismo de

---

<sup>39</sup> Gadamer. H.G *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2001. p,383.

<sup>40</sup> Gadamer. H.G *El Giro Hermenéutico*. “La idea de la filosofía práctica (1983)”. Cátedra. Madrid. 1998. p,187.

<sup>41</sup> *Idem*.

<sup>42</sup> *Ibid.*,p,189.

<sup>43</sup> *Ibid.*,p,190.

<sup>44</sup> *Ibid.*,p,196.

Kant, y el “relativismo” de Aristóteles.<sup>45</sup> Sin embargo, en trabajos posteriores, Gadamer tiende a insistir, sobre todo, en la relación existente entre Kant y Aristóteles (Aristóteles y la ética imperativista (1989)), “donde un Kant leído a través de Gerhard Krüger, aparece como un crítico de la ilustración moral, y un heredero de Aristóteles en cuanto a la tradición de la filosofía práctica”.<sup>46</sup> De manera que, no es el debate entre el universalismo y el relativismo el que preocupa a Gadamer, sino que la cuestión decisiva parece recaer en el “intelectualismo” del saber práctico.

La ética aristotélica no desempeña la función de un modelo hermenéutico porque esa ética afirmara el <<relativismo de todos los valores>> (¿acaso Aristóteles dijo tal cosa?), sino porque supo muy bien que el saber moral no es un saber de pura intelección: la sabiduría ética no consiste en la intuición de una norma ideal (una idea, un bien abstracto, una universalidad matemática), sino que se muestra en la aplicación del bien a un acto concreto de la vida. En otras palabras: el saber moral no es un saber de objetivación, sino -todo lo contrario- un saber de aplicación.<sup>47</sup>

Como señala Grondin, podemos suponer que, si desde esta idea cabe el “oponerse” al planteamiento kantiano, esto no sería porque, el filósofo de Königsberg, hubiera afirmado de manera poco realista, la existencia de normas universales del actuar. “Gadamer no se opone jamás al imperativo categórico, en nombre, por ejemplo, de un relativismo nietzscheano de los valores. En ese debate, Gadamer se halla mucho más cerca del universalismo de Kant”.<sup>48</sup> Lo que como tal constituye un problema para Gadamer, en este escenario en particular, no es el universalismo, sino el intelectualismo; y con ello, el instrumentalismo, donde se piensa que la “rectitud” de la acción moral depende del conocimiento de una norma abstracta, “como si la acción humana fuera capaz siempre de objetivar normas que la determinasen”.<sup>49</sup> Para el autor de *Verdad y Método*, la intelección

---

<sup>45</sup> Grondin. J. *Introducción a Gadamer*. Herder. España. 2003. p,165.

<sup>46</sup> *Idem*.

<sup>47</sup> *Ibid.*,p,166.

<sup>48</sup> *Idem*.

<sup>49</sup> *Idem*.

moral no es un saber de objetivación, sino un saber de aplicación práctica. Para Gadamer, fue justamente Aristóteles quien ofreció el modelo que mejor esclarece esta cuestión, “porque su intención era precisamente mostrar los límites de una concepción intelectualista de las normas de la acción”,<sup>50</sup> pues, así como un ser histórico no puede diluirse en un saber acerca de sí mismo, el saber moral no puede diluirse nunca en un saber objetivador. Por supuesto, dicha posición no niega el trasfondo normativo de la acción moral, de alguna manera, precisa Grondin, nuestras acciones permanecen marcadas por una herencia ética, por ejemplo, el imperativo categórico, los diez mandamientos, etc. Negar eso, sería incluso negar la propia historicidad del ser humano; sin embargo, la cuestión aquí es si la “rectitud moral” depende de que se logre desenredar todos los hilos que tejen la propia constitución moral, y parece ser que no.<sup>51</sup>

En resumen, la crítica gadameriana en torno a ciertos postulados kantianos, no descansa en ser un alegato a favor del relativismo de los valores, sino que es una crítica del modelo de objetivación propuesto en él, porque no resulta adecuado ni suficiente para explicar la acción moral.<sup>52</sup> Así que, el saber moral, tal como lo describe Aristóteles, no es un saber objetivo, pues, “el que sabe no se enfrenta con una constelación de hechos que él se limitase a constatar, sino que lo que conoce le afecta inmediatamente”.<sup>53</sup> Cuando se actúa no se dispone de la distancia respecto de sí mismo, ya que nos vemos afectados inmediatamente por nuestra acción, pero, nos encontramos también, en todo momento, en la situación de aquel que ha de actuar. Podemos decir, que existe un saber previo que determina y guía la situación, pues, como ya se dijo, en la acción moral hablamos de la aplicación del saber a cada situación concreta. Aquí habrá que tener cuidado respecto a cómo entender el concepto de “situación”, pues, no hay que precipitarse a entenderlo en el sentido de una “ética de situación”, “porque ésta sigue estando concebida a menudo en un sentido utilitarista, y sigue ocultando en el fondo un saber técnico (<<¿cómo sacaré partido de la situación?>>”.<sup>54</sup> Lo que Gadamer propone bajo el concepto de “situación”, no proviene de esas éticas, sino que se deriva de Jaspers: la situación se caracteriza por

---

<sup>50</sup>*Idem.*

<sup>51</sup>*Ibid.*,p,167.

<sup>52</sup>*Ibid.*,p,168.

<sup>53</sup>Gadamer. H.G *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 2017,p,385

<sup>54</sup>Grondin. J. *Introducción a Gadamer*. Herder. España. 2003. p,169.

el hecho de que uno se encuentre dentro y, por lo tanto, no puede tener un saber objetivo de ella.<sup>55</sup>

La situación tiene en sí algo de invisible, porque estamos inmersos en ella, pero lo importante aquí es ver que esa invisibilidad no excluye el discernimiento ni el sentido de lo que es recto, sino que facilita el que se manifieste: <<Pues aunque uno deba ser capaz de ver en cada situación lo que ésta pide de uno, este ver no significa que deba percibirse lo que en cada situación es lo visible como tal, sino que se aprende a verlo como situación de la actuación y por lo tanto a la luz de lo que es correcto>> (WM,327 [VMI,394]). La capacidad de discernimiento que aquí se exige no es tanto una cuestión de objetivación ni de distanciamiento con respecto a sí mismo, sino más bien de la vigilancia, el hallarse despierto en consonancia con la situación.<sup>56</sup>

En su ensayo acerca de los fundamentos éticos de la hermenéutica de 1963, Gadamer habla de una “<<vigilancia (*Wachsamkeit*) de la conciencia moral>> (GW 4, 180)”.<sup>57</sup> Dicha “vigilancia” está siempre sustentada por un fondo normativo, “por un sentido del bien, pero se realiza únicamente cuando se hace justicia a las exigencias de las correspondientes situaciones, que constituyen su único lugar de actuación”.<sup>58</sup> Para Gadamer, las llamadas ciencias del espíritu forman parte del saber moral, son “ciencias morales”, pues su objeto es el ser humano y lo que éste sabe de sí mismo. Así, el ser humano se sabe a sí mismo como ser que actúa. “El que actúa trata más bien con cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser también distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación; su saber debe dirigir su hacer”.<sup>59</sup> Justo aquí es donde estriba el problema del saber moral que interesa a Aristóteles, pues, la cuestión del *saber* y el *hacer* parece remitir a la *téchne*, a aquel saber del artesano que sabe

---

<sup>55</sup> *Idem.*

<sup>56</sup> *Idem.*

<sup>57</sup> *Idem.*

<sup>58</sup> *Idem.*

<sup>59</sup> Gadamer. H.G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017. p,386.



producir determinadas cosas, pero, el saber moral no parece ser un saber de este tipo. Aunque ambos son “un saber previo que determina y guía la actuación. Tienen que contener en sí mismos la aplicación del saber a cada situación concreta”.<sup>60</sup> Sin embargo, en el caso del saber moral, el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de la materia con la que trabaja. No puede producirse a sí mismo como el artesano dispone de la materia con la que trabaja. Así, el saber que tenga de sí mismo “en su ser moral será distinto, y se destacará claramente del saber que guía un determinado producir”.<sup>61</sup> Menciona Gadamer que, Aristóteles sí formula dicha diferencia, llamando a este saber “un saberse, esto es, un saberse para sí”.<sup>62</sup> En este sentido, el saberse de la conciencia moral se distingue del saber teórico.

Ahora bien, la delimitación frente al saber técnico, aunque aparentemente evidente, tiene su complejidad, pues, habrá que reconocer que el que sabe producir algo, “sabe algo bueno, y lo sabe <<para sí>> en cuanto que siempre que se den las posibilidades correspondientes él podrá producirlo”.<sup>63</sup> Es decir, sabrá escoger cuál es el material indicado para lo que pretende producir, así como los medios correctos para su realización; tomando esto en cuenta, ¿no ocurre lo mismo en el caso de la conciencia moral?, pues, aquel que debe tomar las decisiones morales, es alguien que por medio de la experiencia ha aprendido algo; por su educación y procedencia sabe lo que puede ser correcto o incorrecto; y si tomamos en cuenta que la tarea de la decisión moral es saber actuar de manera correcta en determinada situación concreta, “esto es, ver lo que en ella es correcto y hacerlo”,<sup>64</sup> podríamos decir también, que el que actúa moralmente tiene que elegir los medios adecuados para actuar de manera correcta en una determinada situación, y su hacer está guiado reflexivamente al igual que el del artesano. Tomando esto en cuenta, se pregunta Gadamer en *Verdad y Método*, ¿en qué consiste entonces la diferencia entre la *technē* y la *phronēsis*?

Gadamer echa mano del análisis aristotélico de la *phronēsis*, pues a su entender, en ese análisis se llega a una serie de momentos que dan respuesta a dicha pregunta.

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp,386-387.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p,387.

<sup>62</sup> *Idem.*

<sup>63</sup> *Ibid.*, p,388.

<sup>64</sup> *Idem.*

Resaltando, sobre todo, tres aspectos en específico que resultan significativos en relación al problema que nos atañe:

a) “Una *technē* se aprende y se puede también olvidar”.<sup>65</sup> A diferencia del saber moral, que una vez aprendido, ya no se olvida. Tampoco el ser humano se confronta con el saber moral de manera que uno se lo pueda apropiarse o no apropiarse, contrario al caso de la *technē*, en la cual se elige un saber objetivo, para, por medio de la experiencia y práctica repetida, apropiarse de él. En el caso del saber moral, el ser humano se encuentra siempre en la situación del que tiene que actuar “(si se prescinde de la fase infantil en la que la obediencia al educador sustituye a las decisiones propias)”<sup>66</sup> Por ello, el saber moral es siempre aplicado. En este sentido, se muestra lo problemático del concepto de “aplicación”, pues parece ser que sólo se puede aplicar algo cuando se posee previamente; sin embargo, el saber moral no se posee en forma tal que primero se tenga y luego se aplique a una situación concreta. En relación a esto, señala Gadamer: Las imágenes que el hombre tiene sobre lo que se debe ser, sus conceptos de lo justo y lo injusto, por ejemplo, son en cierto modo imágenes directrices por las que se guía. Sin embargo, existe una diferencia fundamental entre ellas y la imagen directriz que representa para el artesano el objeto que pretende fabricar. Pues, lo que es justo o injusto no se determina independiente de la situación concreta que me pide justicia, “mientras que el eidos de lo que quiere fabricar el artesano está enteramente determinado por el uso para el que se determina”.<sup>67</sup> Se puede decir, que, a diferencia de la *technē*, este saber práctico, no puede aprenderse (como si fuera un saber matemático), ni enseñarse (como si fuera una habilidad técnica).

b) La relación conceptual entre medio y fines constituye la diferencia entre el saber moral y el saber técnico. El saber moral no está restringido a objetivos particulares, sino que lo que le atañe y a lo que afecta es al vivir en general; al contrario del saber técnico que es particular y sirve a fines particulares. Cuando hay una *technē*, hay que aprenderla, y entonces se podrán también elegir los medios idóneos. En cambio, el saber moral

---

<sup>65</sup> *Idem.*

<sup>66</sup> *Idem.*

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp.388-389.

requiere siempre ineludiblemente este buscar consejo en uno mismo”,<sup>68</sup> En este sentido, no se habla de un saber técnico, sino de un saber aconsejarse a sí mismo. Así pues, este saber del que habla Aristóteles, se determina porque contiene su aplicación completa, y porque ese saber se confirma en la inmediatez de cada situación concreta. El saber moral, resulta un saber de lo que es en cada caso, un saber que como tal no resulta una visión sensible.

c) “Junto a la *phronēsis*, la virtud de la consideración reflexiva, aparece la comprensión”.<sup>69</sup> En este sentido, la comprensión aparece como una modificación del saber moral, pues está dada por el hecho de que en ella ya no se trata sólo de uno mismo sino de otro. Menciona Gadamer que, en consecuencia, ésta es una forma del juicio moral.<sup>70</sup> Así, se habla de comprensión cuando se ha logrado desplazarse por completo en su juicio a la situación en la que tiene que actuar el otro;<sup>71</sup> en este sentido, se sigue hablando de un saber situado, concreto y momentáneo. De esta manera, si la comprensión abarca y presupone al otro, hablamos también de una relación de comunidad, pues, “también aquí se hace claro que el hombre comprensivo no sabe ni juzga desde una situación externa y no afectada, sino desde una pertenencia específica que le une con el otro”.<sup>72</sup>

Podemos decir, que la aplicación del saber a cada situación concreta, es decir, el

---

<sup>68</sup>*Ibid.*,p,392.

<sup>69</sup>*Ibid.*,p,394.

<sup>70</sup>*Idem.*

<sup>71</sup>Cabe aclarar que cuando Gadamer habla de la comprensión dentro de la conversación hermenéutica, no está hablando de un reconocimiento del otro basado en la anulación de mi subjetividad en pro de la asimilación de la subjetividad de mi interlocutor, pues, se presupone que nuestra percepción sensible del mundo es privada, en este sentido, no se trata de un “ponerme en los zapatos del otro”, es decir, no se apuesta por un intento de apropiación de la individualidad del otro, sino de una ampliación que me permita “dejar una huella en el otro”; es un reconocimiento en el cual, yo reconozco al otro, y en el otro me reconozco a mí. La conversación hermenéutica no encuentra su plena realización en el solo hecho de que hayamos aprendido algo nuevo, “sino en que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo”. (VyM II,p, 206). Es decir, se habla de un movimiento dialéctico de familiaridad y extrañeza donde, como señala Gadamer, dos forjadores de mundo se confrontan, (*Ibid.*,p,205) y desde dos o más visiones de mundo, a través del diálogo se logra volver familiar lo aparentemente extraño. También podríamos pensar dicho desplazamiento, en tanto que, como señala la Dra. Dora Elvira García, “comprender significa por un lado, la apertura con los otros, por eso, si nos desplazamos a la situación de otra persona le comprenderemos ya que nos hacemos conscientes de que es otro al desplazarnos a su situación” (El sentido común, p, 129). Tal desplazamiento encuentra entonces su correlación con la noción gadameriana de “fusión de horizontes”, que en todo caso, señala la autora, es un proceso de integración por medio de la comprensión en el reconocimiento de lo otro, por ello, es que para Gadamer “la hermenéutica se desliza entre la familiaridad y la extrañeza” (*Ibid.*,p, 129).

<sup>72</sup>*Ibid.*,p,395.

saber previo que determina y guía la acción, resulta, para Gadamer, el punto en el que se relacionan el análisis aristotélico del saber moral, y el problema hermenéutico de las modernas ciencias del espíritu. Si bien, en la conciencia hermenéutica no se trata de un saber técnico ni moral, estas dos formas del saber “contienen *la misma tarea de la aplicación* que hemos reconocido como la dimensión problemática central de la hermenéutica”.<sup>73</sup> Y ya se ha evidenciado que “aplicación” no significa lo mismo en ambos casos. De esta manera, también se puede poner en relación la descripción aristotélica del fenómeno ético, en particular del saber moral; y el análisis aristotélico, se muestra para Gadamer, como una especie de *modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica*,<sup>74</sup> pues, en ella se ha llegado al convencimiento de que la “aplicación” no resulta un acto posterior y eventual del fenómeno de la comprensión, “sino que determina a éste desde el principio y en su conjunto”.<sup>75</sup> De alguna manera, esto lleva a la hermenéutica a pensarse en sus tres elementos fundamentales: comprensión, interpretación y aplicación, Gadamer cree ver en estos momentos lo propio de la hermenéutica; operando entonces una recuperación de la filosofía práctica de Aristóteles.

## **2. Destrucción de la Hermenéutica romántica**

La filosofía crítica de Kant impacta fuertemente en las bases del pensamiento filosófico. Cimbra los supuestos del pensamiento racionalista al mostrarle a la razón sus propias limitaciones, y poner sobre la mesa la condición fenoménica del conocimiento humano, cerrando de una vez por todas la posibilidad de un acceso a la estructura lógica de la realidad en cuanto tal. Animado por el modelo de la física newtoniana, Kant apuesta por hacer de la filosofía una ciencia que camine paralela a la ciencia natural. Se refuerza la tajante separación entre razón teórica y razón práctica, se abre el abismo entre el mundo de la causalidad y el de la libertad, y resuena la definición del deber moral como imperativo categórico que rompe “de aquí en adelante la clásica relación de continuidad entre moralidad y experiencia”.<sup>76</sup> De esta manera, y “en fuerte contraposición a la sobriedad kantiana, que se había esforzado por acabar con el dogmatismo filosófico y por

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p.387.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p.396.

<sup>75</sup> *Idem.*

<sup>76</sup> Gutierrez. B, Carlos, *La reflexión hermenéutica en el siglo XIX*. IDEAS Y VALORES .No. 112 abril 2000, Bogotá, Colombia. p, 5.

establecer un sistema de rigurosidad científica, hay al despuntar el siglo XIX una nueva atmósfera, animada primero por la agitación literaria del movimiento 'Sturm und Drang', luego por la poesía clásica, y al final, por el romanticismo".<sup>77</sup> Si bien se adopta una posición de resistencia ante la racionalidad kantiana, también se comienza a respirar cierto aire de liberación, pues, se diluye aquel ideal racionalista que prometía la existencia de verdades inmutables y eternas, mientras dejaba al ser humano habitando un mundo de simples duplicaciones de una realidad metafísica. El panorama se muestra más amplio, y con ello, la posibilidad mucho más numerosa.

Después de Kant el filosofar tiene un cambio sustancial, no hay duda, ya lo apuntó Nietzsche cuando plasmó lo que, según él, resulta la historia del error más grande de occidente: "El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsburguense)".<sup>78</sup> Bajo esos términos, Nietzsche parece reconocer en el cierre kantiano al acceso de "la cosa en sí" un gran paso en relación a su anhelada "inversión de los valores platónicos". Sin embargo, deja claro que, a pesar de la gran apuesta kantiana, aún no es suficiente. Queda claro en el nihilismo nietzscheano que, si se apuesta por sepultar todos los grandes valores de la tradición, habrá que adoptar una concepción más radical, como lo deja ver a través de la noción de que "no hay hechos, sólo interpretaciones".

Como bien apunta Grondin, en su "prehistoria de la hermenéutica", "el desarrollo de una reflexión explícitamente hermenéutica lleva el sello de la modernidad",<sup>79</sup> pues, una moderna imagen del mundo se considera a sí misma como perspectivista, en tanto que "sólo puede surgir una hermenéutica cuando resulta seguro que las imágenes del mundo no son simples duplicaciones de la realidad tal como es, sino que representan interpretaciones pragmáticas, es decir, implícitas en nuestra relación hablante con el

---

<sup>77</sup>*Ibid.*, pp, 5-6.

<sup>78</sup>Nietzsche. F. *El ocaso de los ídolos*. "Sobre cómo terminó convirtiéndose en fábula el <<mundo verdadero>>", consultado en web <http://juango.es/files/El-Ocaso-de-los-Idolos.pdf>. Fecha de consulta: 20-Jun-2021.p,16.

<sup>79</sup> Grondin.J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder. Barcelona. 2002. p, 41.

mundo”.<sup>80</sup> Aunque si bien en el siglo XVI<sup>81</sup> aparecieron hermenéuticas o doctrinas generales de la interpretación que, siguiendo el espíritu racionalista, buscaban ofrecer reglas metódicas que llevaran al verdadero sentido de los textos, es hasta la “segunda revolución copernicana” de Kant, con su impulso tremendo de la subjetividad, que el romanticismo arroja novedosas propuestas hermenéuticas, y hacia finales del siglo XIX surge el desafío del historicismo.

Gadamer trata, en la segunda parte de *Verdad y Método*, el punto de la transformación de la esencia de la hermenéutica entre la ilustración y el romanticismo, dejando de lado el “interés dogmático por el problema hermenéutico que el antiguo testamento despertó tempranamente en la iglesia”,<sup>82</sup> como lo deja ver el *De doctrina christiana* de Agustín. Y se propone así, perseguir el desarrollo del método hermenéutico en la edad moderna, que desembocará en la aparición de la conciencia histórica en el siglo XIX.

Es bien sabida la fuerte crítica que Gadamer hace a la hermenéutica de expresión romántica. De alguna manera, el autor de *Verdad y Método*, ve que en ella aún se mantiene una fuerte tensión entre premisas estéticas y premisas metódicas. En este sentido, es notorio que, si bien la hermenéutica del siglo XIX intenta dar justificación al conocimiento de las ciencias del espíritu, mostrando un interés fundamental por el entender, y las verdades propias de esta ciencia, no logra superar del todo su fuerte inclinación metódica. Podemos decir, que para Gadamer, no hay un pleno comprender del problema hermenéutico en este siglo, aunque es claro que, sin estas aproximaciones, seguramente la hermenéutica filosófica gadameriana no hubiese podido surgir. Pues, si bien Gadamer es un ferviente crítico de la llamada hermenéutica romántica, también es su heredero. En la segunda parte de *Verdad y Método*, es donde Gadamer dedicará su reflexión y crítica en torno a la destrucción hermenéutica del XIX, centrándose principalmente en la hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey.

---

<sup>80</sup> *Idem.*

<sup>81</sup>En su libro *¿Qué es la hermenéutica?*, Grondin señala de forma muy precisa que “El término hermenéutica vio la luz por vez primera en el siglo XVII cuando el teólogo de Estrasburgo J.C Dannhauer lo inventó para denominar lo que anteriormente se llamada Auslegungslehre (Auslegekunst) o arte de la interpretación”(p,21). De esta manera, el teólogo “fue el primero en utilizar el término en una obra suya, *Hermenéutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, de 1654, título que resume por sí solo el sentido clásico de la disciplina” (*Idem.*), es decir, el método para interpretar los textos sagrados.

<sup>82</sup> *Ibid.*,p,225.

## 2.1 La hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey

En pleno romanticismo, comienza a gestarse la aparición de una hermenéutica más universal a través de las ideas de Friedrich Schleiermacher. El filósofo, filólogo, y teólogo, se ocupó de manera intensa de las cuestiones hermenéuticas. Es en la filosofía hermenéutica de este pensador, que encontramos la idea de una universalización del malentendido, y con ello, se perfila una manera de abordar el problema de la comprensión de una forma bastante innovadora. Si bien en términos generales, Schleiermacher sigue a la hermenéutica más antigua cuando afirma que la tarea fundamental de comprender “se agota en la reducción de la expresión al querer decir que la anima: “Lo que se busca es aquello mismo que el hablante ha querido expresar”.<sup>83</sup> Con su diferenciación entre una práctica laxa y rigurosa de la interpretación, se asoma lo que será un punto fundamental de la hermenéutica posterior. La interpretación laxa, que resulta la más habitual a lo largo de la historia, “parte del supuesto de que la comprensión se produce por sí sola”<sup>84</sup>, y busca evitar a toda costa el malentendido. Mientras que la interpretación rigurosa, tiene para Schleiermacher un interés mayor, pues ve en ella la auténtica práctica hermenéutica, a partir del hecho de que el malentendido es lo obvio y lo que debe buscarse de manera incesante es el comprender.

Esto resulta sumamente importante, pues la práctica interpretativa que le precede parece quedar, dentro de todo, como una práctica ingenua, al suponer no sólo que el malentendido debe evitarse a toda costa, sino que la comprensión se produce por sí misma. Aquí ya se percibe este cambio sustancial que deja ver, de alguna manera, que si el malentendido es lo obvio, posiblemente la actividad hermenéutica se necesite no sólo como una disciplina auxiliar que se debe utilizar cuando “desafortunadamente” nos encontramos con lo confuso, sino que, en tanto el malentendido se supone desde el comienzo, la actividad hermenéutica habrá de acompañarnos en todo momento.

Así, la práctica rigurosa resulta el objetivo de la hermenéutica de Schleiermacher, pues, en ella, nos encontramos con el primado universal del malentendido, que trae consigo la idea de que “en cualquier proceso de comprensión, incluso cuando parece

---

<sup>83</sup> Grondin. J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder. Barcelona. 2002. p, 110.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 111.

exitoso, no se puede excluir un resto de malentendido”.<sup>85</sup> Con ello, se apunta también a que el comprender nunca se da del todo, pero, no por ello habrá que renunciar al ideal de una reconstrucción que posibilite entender realmente un discurso (aunque en estos términos parezca una tarea que no termina). De ahí la idea de que para comprender plenamente un texto habrá que reconstruir cada una de sus partes como si fuera el mismo autor quien lo realiza, y en todo caso, habrá que realizar aún mejor que él. Es decir, comprender lo que quiso decir el autor y luego comprenderlo mejor que él mismo.

Será Dilthey quien considerará que el objeto propio de las ciencias del espíritu es la vida, la vida histórica e individual de cada ser humano en conexión con una vida cultural. Mostrando una fuerte influencia hegeliana en sus planteamientos, Dilthey apuntará a que la vida se objetiva, en el sentido en que se manifiesta cultural e históricamente hablando. De esta manera, es Dilthey quien pretende ofrecer una justificación de que este tipo de experiencias no son susceptibles de ser analizadas desde un enfoque meramente naturalista. Su primer intento de fundamentación recae en una perspectiva psicológica; a finales del siglo XIX, propone un nuevo tipo de psicología, más allá, de una psicología explicativa, naturalista y mecanicista, el filósofo propone una psicología constructiva y descriptiva; para Dilthey, la psicología explicativa resulta reduccionista, ya que según él, ésta pretende subordinar los fenómenos de la vida psíquica, intentando explicar el comportamiento humano de manera precisa y objetiva; por ello, propone una psicología, que a su entender, podría realmente estar a la altura de la vida anímica. Para Dilthey, la cultura es posible por la capacidad de la vida psíquica; lo que llamamos cultura no es más que todo aquello que la inteligencia y la afectividad humana produce, por ello, comprendiendo la psique comprenderemos la cultura. En este sentido, la naturaleza la explicamos, mientras que la vida anímica la comprendemos.

Así pues, la *explicación* se basa en los debates de los intentos derivados del positivismo, mientras que la *comprensión* es propia de la vida y la vivencia, que descansa en el campo de los sentimientos y afecciones. La vida psíquica para Dilthey, es ante todo una conexión vital, es decir, lo que hace la vida humana es establecer vínculos vitales entre partes de un todo; las experiencias vitales serán, cada una de ellas, integradas en

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, 112.



un todo. El mundo histórico resultará la demarcación de las ciencias del espíritu, tomando el concepto de espíritu como lo objetivado, tal y como Hegel lo entendió, pero sin retomar o comprometerse con un idealismo absoluto. La objetivación del espíritu comprende todo lo que es manifestación de vida, en las ciencias naturales no hay vida objetivada. La objetivación de la vida resulta toda aquella expresión y materialización de una idea; la vida es, para Dilthey, expresión, de manera que, la vida humana se materializa a través del lenguaje.

Dilthey pasó de una psicología a una teoría hermenéutica, bajo la concepción de que las ciencias de la naturaleza no poseen un acceso a la vida anímica interior, en tanto método naturalista sólo se ocupa del exterior y no accede a la psique; un método que dé acceso a la interioridad, puede ser, según Dilthey, el método hermenéutico, teniendo como medio de trabajo la empatía, y siendo el lenguaje la manifestación por la cual lo interior podrá ser conocido por los demás. En su obra *Dos escritos de hermenéutica*, Dilthey plantea que el arte de la interpretación implica la comprensión de la mente ajena; en este sentido, la comprensión se vuelve un componente fundamental de la vida humana. Aquí Dilthey plantea una interioridad que puede ser conocida mediante el lenguaje, la cultura, los símbolos. La comprensión se vuelve necesaria porque se parte de la falta de claridad de la vida misma, pues ésta resulta un proceso de conocimiento a través del cual conocemos la vida ajena, en tanto ésta se exterioriza, por ello también, sólo comprendemos a los seres espirituales y no a los naturales. Dilthey reconoce un componente objetivo propio de las ciencias del espíritu, y, por ende, un posible acceso a “lo real”, que se encuentra según el filósofo, en la autonomía propia de los textos, pues ellos “son manifestaciones y se independizan del mundo que les dio origen”<sup>86</sup>. De esta manera, podemos decir que es Dilthey quien nutre de fundamentos metodológicos a la hermenéutica y la enfrenta al problema de la historia propiamente dicha, y a la historicidad en sí de los hombres en el tiempo; sin embargo, esta hermenéutica epistemológica iniciada por Dilthey es soslayada por Heidegger en el siglo XX, y continuada por Gadamer.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Pantaleo. P. I. *Hermenéutica e Historia*. La razón histórica. no. 29. 2005. p, 36.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p, 36.

### 3. Consideraciones generales

Resulta interesante el ejercicio intelectual que Gadamer lleva a cabo, desde la tarea hermenéutica de la rehabilitación de algunas nociones de la tradición que, para él resultan clave a la hora de formular una clara oposición al ideal metodológico de la búsqueda de la verdad en términos cartesianos. Como bien apunta Dora Elvira García

“...la formación que reclaman las ciencias del espíritu no remitiría ya al método científicista, sino que incitará un regreso a la tradición humanista conformada por la prudencia y la elocuencia, cualidades espirituales que se contraponen a una conciencia metódica matemática o científica. Así, lo histórico -dentro de las ciencias humanas- está regido por la libertad humana en lo particular, mientras que el conocimiento natural, por las leyes”.<sup>88</sup>

Podemos notar que el concepto de formación (*Bildung*), de corte romántico, desarrollado sobre todo por Herder y Hegel, encuentra su correspondencia, a través del análisis gadameriano, con la noción de *sensus communis* desarrollada en el seno de la tradición humanista, pues “si la *Bildung* es apertura a la alteridad y a la comunidad, implica el ámbito común que propicia el *sensus communis*, implicándose mutuamente de manera dialéctica”.<sup>89</sup> Habrá que recordar que Gadamer encuentra en Vico aquella concepción de un *sensus communis* pensado como aquel sentido de lo justo y del bien común, mismo que se adquiere a través de una comunidad de vida, desde sus ordenaciones y objetivos. No es de sorprender que Gadamer encuentre en Vico tal correspondencia, pues habrá que recordar que el filósofo napolitano, resulta un gran apologista de la antigüedad clásica, y es justamente en el renacimiento de la antigüedad clásica fomentado por Vico, que podemos hallar la relación del sentido comunitario con aspectos esenciales de una filosofía práctica aristotélica; de alguna manera, “las pretensiones gadamerianas buscan

---

<sup>88</sup> García, D. *El sentido común. Reflexiones ético políticas*. Plaza Y Valdés México. México. 2014. p, 131.

<sup>89</sup> *Idem*.

articular lo universal y lo particular mediante el recurso de la *phrónesis* y se acrisola en el *sentido común*".<sup>90</sup>

Si la hermenéutica no es una ciencia, por lo menos no del tipo de la ciencia experimental moderna, ni una teoría que se agota en formulaciones vacías y abstractas, entonces podríamos pensarla desde una dimensión pragmática, y en este sentido, tiene mucho que ver con la capacidad que atribuía Aristóteles al ser humano prudente, capacidad que no encuentra su fundamento en un saber objetivo, sino que resulta de una situación que le afecta inmediatamente al ser moral, y en este caso se trata de una aplicación del saber a cada situación concreta. Habrá que recordar que el concepto de "situación" del que Gadamer parte, se deriva de Jaspers, y con ello, la situación viene caracterizada por el hecho de que el ser humano se encuentra inmerso en ésta, y por ende, no puede tener un saber objetivo de ella. Pensemos entonces en la relación de este tipo de saber prudencial con la aplicación del saber en la situación concreta; en primera instancia, no se deja de lado la existencia de presupuestos subyacentes del actuar humano, hay imágenes que el ser humano tiene sobre lo que se debe ser, aquello que puede considerarse justo o injusto en una situación particular, imágenes directrices por las cuales se guía, por ello, dirá Gadamer, que el saber moral requiere del saber aconsejarse a uno mismo. Por otro lado, dichas imágenes directrices no resultan una especie de norma universal y abstracta, al modo del intelectualismo del imperativo categórico kantiano, más bien se despliegan desde un horizonte histórico en el cual el saber que en él se desprende resulta un saber vivido más que aprendido, "no es conocimiento de principios eternos de los cuales deducimos modos de aplicación. Debido a ello, es que Aristóteles relaciona la experiencia con la deliberación recta".<sup>91</sup> De alguna manera, cuando hablamos de un saber prudencial aplicado a una situación concreta, podemos relacionarlo, y me parece, que es lo que claramente ve Gadamer con el *sensus communis* que, dentro de la tradición humanista, contempla el actuar siempre pensando en el bien común, pues aquello que se piense como lo bueno o lo justo siempre irá amalgamado con los objetivos de toda una comunidad. En este sentido, si bien hablamos de un saber que en tanto contingente puede ser de una u otra forma, éste siempre estará sujeto al bienestar general de la comunidad, lo que pensado desde el concepto de

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p.34.

<sup>91</sup> Catoggio, L. *El origen retórico del concepto de Formación en la hermenéutica gadameriana*. Revista de Humanidades. Universidad Nacional Andrés Bello Santiago. Chile. vol. 15-16. junio-diciembre. 2007. p.57.

formación (*Bildung*) resulta la “ascensión de la particularidad a la generalidad; esto es, hacia un sentido general y comunitario”,<sup>92</sup> en palabras de la Dra. Dora Elvira García, “solo con ese *sentido común* es posible comprender lo ajeno y lo diverso”,<sup>93</sup> y también agrega:

La consideración de una racionalidad amplia, abierta y articulante de las circunstancias y el conocimiento de lo concreto, se completa con el *sensus communis*. Los principios concretos sobre los que actúa el ser humano, sin razonamientos y deliberación, son de inmediata aplicación en el servicio de la comunidad porque ellos se derivan de la vida común, de lo que es la tradición común. De ahí emerge el *sentido común*, el cual se adquiere por ejemplo, más que por preceptos, y se aprende desde la elocuencia más que por demostración, en el campo de la *praxis* en los ámbitos particulares e históricos pero que se orientan hacia lo universal mediante el recurso de la *phrónesis*.<sup>94</sup>

En el universo del pensamiento gadameriano, la *phrónesis* puede pensarse como una especie de sabiduría práctica que, a su vez encuentra su punto de articulación con cada situación concreta y su relación con las concepciones comunes a través del *sentido común*. En la misma filosofía gadameriana vemos la realización de una fusión de horizontes que posibilita la rehabilitación de nociones éticas de la filosofía clásica y de tradición humanista en pro de una mejor comprensión de las ciencias del espíritu. Se entiende también la preocupación de Gadamer por las consecuencias de la despolitización de una noción tan importante para la filosofía práctica como lo es el *sensus communis*, pues si la tarea de las ciencias del espíritu se entiende desde la realización de la *Bildung* y su correspondencia con el *sentido común*, al despojar a este último de su centro político y social, le arrebatamos también la posibilidad de proponer y comprender a la hermenéutica en su dimensión práctica.

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p,54

<sup>93</sup> García. D. *El sentido común. Reflexiones ético políticas*. Plaza Y Valdés México. México. 2014. p,135.

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp, 135-136.

## CAPÍTULO II

### RASGOS DE UNA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

#### 1. El Giro ontológico de la Hermenéutica

La transición de una hermenéutica epistemológica a una hermenéutica ontológica, parte fundamentalmente de la reelaboración heideggeriana del concepto de “comprensión”, que supone entender a ésta no ya como una forma posible de conocimiento, sino como un fenómeno fundamentalmente de la experiencia humana.<sup>95</sup> De esta manera, se pasa de la tesis de que “la comprensión sólo tiene una función auxiliar heurístico-psicológico en el contexto del descubrimiento, a la comprensión como modelo del humano “ser-en-el-mundo”.<sup>96</sup> Dicha reformulación del concepto de “comprensión” deviene de la reformulación misma del concepto heideggeriano de “ser humano”, pues todo ser humano comprende en tanto se inscribe en su mundo de la vida, y todo mundo se construye en tanto “ser que se da ahí”. La comprensión heideggeriana ya no es pasiva y contemplativa, sino que adquiere un poder activo y proyectivo; el “ser ahí” siempre está “por ser” y se desarrolla frente a un horizonte.<sup>97</sup> Tal comprensión se da dentro de un movimiento circular, el ser-en-el-mundo, entiende en y desde el mundo; parte siempre de una precomprensión del mundo, y después regresa al punto de partida; sin embargo, este movimiento circular no es vicioso pues en su trayecto dicha precomprensión se va actualizando y proyectando; este movimiento de carácter existencial es el llamado círculo hermenéutico de la comprensión.

Se puede decir que, es en el momento en que la hermenéutica deja de verse como una disciplina meramente auxiliar, cuando empieza a comprenderse de forma filosófica, pues ésta pasa de ser algo contingente a ser algo necesario, es decir, el hombre ya no puede alejarse de la hermenéutica, pues es constitutivo de su ser el

---

<sup>95</sup> Pantaleo. P. I. *Hermenéutica e Historia*. La razón histórica. no. 29. 2005. p, 36.

<sup>96</sup> *Idem*.

<sup>97</sup> *Idem*.

interpretar y el comprender. Tal concepción de la hermenéutica se desarrolla explícitamente a partir de Heidegger, al proponer el concepto de *hermenéutica de la facticidad*, en el cual puede verse una interpretación de la existencia misma como “comprensión” e “interpretación” de las posibilidades de uno mismo. Con ello, se va perfilando el camino hacia una Hermenéutica filosófica, ya que “comprender” no significa sólo un comportamiento particular del pensamiento humano, sino que constituye el movimiento básico de la existencia.<sup>98</sup>

Gadamer trata explícitamente el punto del círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios en la tercera parte de *Verdad y Método*, y no es de sorprender que comience retomando el descubrimiento de la preestructura de la comprensión desarrollado por su maestro. Siguiendo principalmente a Heidegger, y con ello, a su obra *Ser y Tiempo*, parte en primer lugar del “círculo del entender”, al que Heidegger le había concedido un giro marcadamente ontológico, es decir, no epistemológico.<sup>99</sup> Si bien, como señala Gadamer, Heidegger se introduce en la problemática de la hermenéutica y la crítica histórica con el fin de desarrollar a partir de ellas, desde el punto de vista ontológico, la preestructura de la comprensión; Gadamer, por su lado, persigue la cuestión de “cómo, una vez liberada de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de verdad, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión”.<sup>100</sup> Este círculo es aquí el del entender y el de la interpretación, y no hay interpretación sin anticipación comprendedora. El círculo, según Gadamer, describe más bien un constante proceso de revisión, siendo incluso una regla inmanente a toda interpretación: “hay que elaborar los proyectos de comprensión que se aproximen más a la coherencia del *interpretandum*”.<sup>101</sup> Coincido con Grondin en que, de alguna manera, la problemática de Gadamer se muestra más epistemológica que la de Heidegger, en tanto que el acento recae claramente sobre la revisión de las “hipótesis” provisionales del

---

<sup>98</sup> Si bien es Heidegger quien formula de manera explícita el carácter ontológico de la hermenéutica, habrá que tener en mente, como bien señala Gianni Vattimo, que previo a Heidegger, “Nietzsche había relacionado la teoría de la interpretación y el Nihilismo. El Nihilismo significa en Nietzsche “desvalorización de los valores supremos”, y fabulación del mundo: No hay hechos sólo interpretaciones y ésta es también una interpretación” (VATTIMO, 1995, p.50). Si bien en el planteamiento de Nietzsche no aparece explícitamente el término “hermenéutica”, ésta puede suponerse como el carácter esencial de uno de sus postulados más importantes: La Voluntad de Poder. Con Heidegger surge entonces una radicalización del problema hermenéutico que posibilita el giro hacia lo ontológico, sin duda, dicho camino hacia la radicalización se va perfilando desde la filosofía nietzscheana, pero, es hasta Heidegger y Gadamer que se puede hablar desde los conceptos de ontología hermenéutica o hermenéutica filosófica.

<sup>99</sup> Grondin. J. *Introducción a Gadamer*. Herder. México. 2003. p.129.

<sup>100</sup> Gadamer. H.G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 1996. p.331.

<sup>101</sup> Grondin. J. *Introducción a Gadamer*. Herder. México. 2003. p. 33.

entender.<sup>102</sup> Sin embargo, hay en esencia un acuerdo entre los planteamientos de Gadamer y Heidegger, que se refiere al carácter ontológico del círculo de la comprensión, pero también a la ganancia del conocimiento que se obtiene con él. El círculo exige en la interpretación hacer conscientes los prejuicios preestablecidos, a fin de poder hacer que la cosa misma, a la que hay que entender, hable por ella misma.

Como es de suponerse, Gadamer no está apelando a una postura posmoderna en la cual la realidad se reduzca a las interpretaciones o perspectivas del observador, sino que, mantiene la apuesta y la confianza por el diálogo con la cosa misma, rechazando las afirmaciones precipitadas, las meras ocurrencias y la arbitrariedad en el trato con las cosas. Sin embargo, Gadamer tampoco pretende seguir con la idea de una tradición instrumental ilustrada, en la cual se apele al conocimiento de la realidad última de las cosas, como si el intelecto del ser humano fuese de carácter infinito o divino. Lo que Gadamer busca es señalar el carácter finito de toda conciencia, rechazando la posibilidad al acceso de realidades fundamentadas en una infinitud de la conciencia, por ello, se menciona que la metafísica no puede seguir evocando realidades últimas, desde un intelecto divino o una conciencia trascendente y neutral, la cual puede lograr una suspensión del mundo material en miras de un conocimiento claro y distinto cartesiano.

La hermenéutica gadameriana es una crítica a las filosofías de la conciencia, en tanto pone el acento precisamente en la finitud de toda conciencia. Toda reflexión parte de un sentido ya formado, no hay principios a priori o absolutos, ni puntos de partida totalmente neutrales o completamente objetivos. De modo que, la tarea de la filosofía consiste en explicar cómo nosotros como seres finitos podemos orientarnos en un horizonte significativo común.

Gadamer apuesta por una filosofía de la finitud, en el sentido que ya hemos mencionado, y por decirlo de alguna manera, se contenta con una hermenéutica que pueda poseer relevancia filosófica al tener un alcance universal; interpretar y entender no son únicamente procesos que caracterizan a las ciencias humanas, sino que afectan además a toda nuestra manera de ser. Para Gadamer, la filosofía no puede agotarse en un carácter meramente reconstructivo y descriptivo, su hermenéutica filosófica sigue apelando a la universalidad, misma que puede concebirse desde el lenguaje, y desde una actividad particular: el diálogo.

---

<sup>102</sup> *Idem.*

El “uso” dialógico del lenguaje es el movimiento en el cual se forma la universalidad. Cuando Gadamer habla de los prejuicios como condición de la comprensión en *Verdad y Método*, parte de la idea de que si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del ser humano es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto de *prejuicio*. En este sentido, el ideal de la neutralidad deja de concebirse como algo pertinente para una hermenéutica filosófica.

### 1.1 La cosa misma

La sola noción de “la cosa misma” planteada desde el horizonte hermenéutico gadameriano, nos arroja hacia una auténtica interrogante, que el mismo Grondin ya ha señalado de manera bastante puntual: ¿Cómo podrá hacerse que se le hable a uno desde las cosas mismas, si la estructura previa del entender ha de ser ontológica, es decir universal?<sup>103</sup>

Gadamer ya había intentado dar luz a este punto en el escrito de 1960 sobre “La naturaleza de la cosa y el Lenguaje de las cosas”: cuando se habla de “naturaleza” de la cosa o de “lenguaje” de las cosas, menciona Gadamer, estas expresiones tienen algo en común: rechazan en forma polémica la arbitrariedad en el trato con las cosas, y especialmente la mera afirmación, o suposiciones sobre el tema, así como el capricho de las negaciones o el empobrecimiento de las meras opiniones personales.<sup>104</sup>

Recordando a Hegel, uno de los mayores partidarios de la objetividad entre los clásicos del pensamiento filosófico, Gadamer trae a cuento el concepto hegeliano de “acción de la cosa”, para enfatizar que aquel caracterizaba la especulación filosófica diciendo que en ella actúa la cosa misma y no el capricho de nuestras ocurrencias.<sup>105</sup> No está de más aclarar, que Gadamer no pretende que se entienda “la cosa misma” en este sentido totalmente hegeliano, lo que en todo caso pretende, es poner sobre la mesa la increíble fuerza e influencia que dicho concepto ha tenido a lo largo del tiempo en el pensamiento filosófico, particularmente en el idealismo. El concepto de “naturaleza de las cosas” recoge para la conciencia filosófica la resistencia que surge desde distintas vertientes contra el idealismo filosófico y especialmente contra la forma neokantiana en

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p,136.

<sup>104</sup> Gadamer. H.G. *Verdad y Método II*. Sígueme. Salamanca. 2015. p, 71.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p,72.



que éste se renovó durante la segunda mitad del siglo XIX. Esta continuación de Kant, señala Gadamer, que apela a éste para convertirlo en el exponente de la fe en el progreso y del orgullo de la ciencia de su época, supo en el fondo qué hacer con “la-cosa-en sí”, aun rechazando expresamente el idealismo metafísico de los sucesores de Kant, la vuelta al dualismo kantiano de cosa-en-sí y fenómeno no fue posible.<sup>106</sup>

En la metafísica clásica, bien lo señala Grondin, la correspondencia en la que descansa el concepto de verdad, la noción de la adecuación del conocimiento a la cosa, es en todo caso, de carácter teológico, porque el alma y la cosa se conjuntan en su condición creatural: como el alma es creada para coincidir con la cosa, así es creada también la cosa para ser verdadera, y, por lo tanto, cognoscible: “el espíritu infinito del creador resuelve de ese modo lo que parece un enigma insoluble para el espíritu infinito”.<sup>107</sup> Sin embargo, la tarea de la metafísica perdura como una tarea que no puede resolverse ya como metafísica, es decir, recurriendo a un intelecto infinito. Para Gadamer, la interrogante crucial se vuelve ahora, si existen posibilidades finitas de dar razón a esa correspondencia: ¿Se da una fundamentación de dicha correspondencia que no se evada a la infinitud de un espíritu divino y pueda sin embargo explicar la correspondencia ilimitada entre el alma y el ser? “Mi respuesta es afirmativa”,<sup>108</sup> señala el filósofo alemán. Y el camino al que apunta cada vez más la filosofía, y que da testimonio de esta correspondencia, es el camino del lenguaje.

Podemos suponer entonces, que si bien “la cosa misma” ya no se entiende desde el horizonte filosófico antiguo-medieval o moderno- ilustrado, sí mantiene la apuesta por cierta objetividad o adecuación, aunque en efecto, ya no hablamos de aquella certeza cartesiana.<sup>109</sup> Gadamer no duda de la posibilidad de ampliar por las cosas mismas los

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, pp,73-74.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p,75.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p, 76.

<sup>109</sup> Jean Grondin sostiene lo siguiente: Es muy seductor ver en Gadamer un pensador “posmoderno” que cuestiona los pilares de la modernidad. Pero tal cosa sería un malentendido. En efecto, el que habla de la posmodernidad permanece en terreno cartesiano, porque el concepto de la posmodernidad sugiere precisamente la idea de un nuevo comienzo, de una tabula rasa que, según Gadamer, no puede existir nunca. Según la perspectiva de la historia de la filosofía, los pensadores posmodernos siguen siendo cartesianos secretos. Siguen siéndolo también al apartarse de la idea de la verdad, que ha de ir acompañada de su “deconstrucción” sistemática del método. Por eso, para ellos no hay más que interpretaciones o perspectivas. Pero con eso se “deconstruye” únicamente la verdad cartesiana del método, pero no la verdad como tal. (Grondin, *Introducción a Gadamer*. p,19). En lo personal, agregaría que, también tenemos que considerar que, el que en la modernidad se comenzara a trazar una forma de pensar que resultaba excluyente con saberes fuera de la norma metodológica, construyendo de alguna manera, una visión epistémica unilateral, resultó para Gadamer uno de sus principales problemas, pues él concibe otro tipo de saberes dentro de las ciencias del espíritu, por ello, la apuesta gadameriana de retornar a los griegos, a Aristóteles y a Platón, para tener otras opciones, y lograr trazar otros caminos; y si bien no pretende dar rienda suelta al relativismo radical, sí pretender ampliar el horizonte y escuchar otras voces.

conceptos previos del entender, ni mucho menos pretende que caiga por tierra la idea de *adecuación* (entendiendo la *adecuación* en su sentido literal, no es más que la orientación que consiste en moverse hacia la cosa para hacerle justicia y ajustarse a ella), “quien piense lo contrario lo estaría confundiendo con sus epígonos posmodernos”, precisa Grondin.<sup>110</sup>

## 1.2 El prejuicio y la distancia en el tiempo

Habrá que tomar en cuenta que desde este punto, el ser humano le pertenece más a la historia de lo que la historia le pertenece al ser humano, los prejuicios nos constituyen, y si bien esto resulta algo originario de nuestra propia historicidad, no se puede negar que, si lo que se desea, en todo caso, es poder convalidar nuestros prejuicios con “la cosa misma”, habrá que apostar por una diferenciación entre los prejuicios legítimos e ilegítimos.

Un entender que tenga ideas claras sobre su pertenencia a una constelación de sentido se esforzará por averiguar sus propios prejuicios. Gadamer no renuncia, ni mucho menos, al ideal -propio de la ilustración- de dilucidar los prejuicios. Llega incluso a mencionar un prejuicio de la ilustración, a saber, ¡el prejuicio que existe contra los prejuicios! En efecto, este prejuicio parte de que sólo puede considerarse verdadero lo que se basa en una suprema fundamentación y certeza. Pero, ¿dónde se encuentra semejante certeza exenta de prejuicios en el ámbito de nuestro conocimiento, exceptuada la esfera de las verdades lógicas y matemáticas? Según Gadamer, la idea de una fundamentación suprema no es una posibilidad real de nuestro entender.<sup>111</sup>

El concepto de “prejuicio”, según Gadamer, no debe entenderse desde el matiz negativo que adquiere en la ilustración, donde se concibe a éste como un juicio falso, y se apuesta entonces por excluir toda idea que no se muestre “clara y distinta”. El concepto de “prejuicio” habrá que entenderlo, en primera instancia, “como un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p,138.

<sup>111</sup> Grondin. J. *Introducción a Gadamer*. Herder. México. 2003. p,136.

determinantes”.<sup>112</sup> Así que, el ser humano no puede apartarse del prejuicio, ya que éste siempre tendrá juicios y concepciones previas de las cosas, lo que sí puede hacer, es hacerse consciente de que para la comprensión, es necesario, superar aquellos juicios previos que se vayan mostrando como falsos o inadecuados a través de la conversación o la convalidación con la “cosa misma”.

Gadamer lleva a cabo una rehabilitación de la noción de “prejuicio”, desde la cual no se piensa en términos de un racionalismo exacerbado que nos lleve a concebir como falso todo aquello que no se ajuste al método científico; no es que se quiera descartar el valor y la rigurosidad de la ciencia, sino que, lo que se intenta es hacer énfasis de que bajo el principio de la duda cartesiana, el cual no toma por cierto nada que no se presente con absoluta claridad y distinción, el conocimiento histórico que conforma a nuestra conciencia histórica resulta carente de fundamento, dando como resultado la complicación de comprender su verdadera esencia.<sup>113</sup> El ser humano no puede negar que forma parte de un constante devenir histórico, mismo que lo ha hecho adoptar diversos prejuicios, ya sea de manera consciente o inconsciente; “los prejuicios de un individuo son mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”,<sup>114</sup> así que, intentar ignorar nuestros prejuicios es negar la propia historicidad del ser.

En este sentido, apostar por un criterio diferenciador no sólo tiene sentido, es incluso preceptivo. Aunque surge la cuestión de si la búsqueda de una nota diferenciadora que exista, por lo menos, en perspectiva, no perpetúa el epistemologismo, en el cual Gadamer reconoce, por lo menos, un malentendido instrumental del entender, ¿No estaría el propio Gadamer buscando este criterio epistemológico instrumental? En *Verdad y Método*, no tiene reparo en reconocer que los prejuicios, como tales, permanecen siempre inconscientes, y aunque de alguna manera la condición histórica del ser humano pudiera obviar dicha cuestión, cabe preguntarnos sobre la verdadera posibilidad de un análisis exhaustivo de los prejuicios, ¿Qué sucede con aquellos que nos influyen de manera inconsciente, y están tan ocultos que resulta incluso imposible sacarlos a la luz?, o como se pregunta el mismo Grondin: y los que han salido a la luz del día, ¿son realmente los que nos determinan?<sup>115</sup>

La respuesta que Gadamer da en relación a la posibilidad de la solución al

---

<sup>112</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017. p, 337.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p, 338.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p, 344.

<sup>115</sup> Grondin. J. *Introducción a Gadamer*. Herder. México. 2003. p,144.

problema epistemológico de la legitimación de los prejuicios es la distancia en el tiempo. Para Gadamer, la distancia en el tiempo a menudo permite formular interpretaciones fructíferas que se va asentando “a la larga”,<sup>116</sup> haciendo posible realizar una selección muy útil, haciendo que desaparezcan los prejuicios inadecuados, que se hallan sumamente condicionados por el tiempo.<sup>117</sup> La distancia temporal, dirá Gadamer en “Sobre el círculo de la comprensión” de 1959, puede resolver a menudo la verdadera tarea crítica de la hermenéutica de distinguir entre los prejuicios verdaderos de los prejuicios falsos; por ello, es necesaria una conciencia formada hermenéuticamente que incluya a su vez una conciencia histórica: “Ella tendrá que sacar a la luz los prejuicios que presiden la comprensión para que aflore e imponga la tradición como otra manera de pensar. Desenmascarar un prejuicio supone evidentemente anular su validez, ya que mientras siga dominándonos un prejuicio no lo conocemos ni lo repensamos como juicio”.<sup>118</sup> En 1960 Gadamer veía en la utilidad de la distancia en el tiempo la única solución al problema de la diferenciación de los prejuicios, aunque, como señala Grondin, en 1986 Gadamer modifica el pasaje de *Verdad y Método* donde señalaba que “sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos*, bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos* (WM,304 [VM1,369])”,<sup>119</sup> sustituyendo “sólo” por “a menudo”: “a menudo la distancia en el tiempo hace posible resolver [...]”. Dicha modificación, aunque en apariencia mínima, es sustancialmente importante “porque da testimonio de la forma real en que se realiza el círculo hermenéutico y que consiste en permanecer abierto a la revisión, en caso de que la idea original demostrara ser insostenible”.<sup>120</sup>

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p, 145.

<sup>117</sup> En “Sobre el círculo de la comprensión” de 1959 Gadamer dirá: Todos conocen la peculiar impotencia de nuestro juicio cuando la distancia de los tiempos no nos ha confiado unos criterios seguros. Así el juicio sobre el arte actual deja perpleja la conciencia científica. Nos acercamos a tales prejuicios incontrolables que puedan extremar una resonancia que no se ajusta a su verdadero contenido ni a su verdadero significado. Solo la abstracción de tales circunstancias actuales permite ver su propia figura y posibilita así una comprensión de lo que se dice en ellas y que puede reclamar generalización. Por lo demás la decantación del auténtico sentido de un texto o de una obra de arte es a su vez un proceso interminable. La distancia temporal que permite esa decantación se halla en un constante movimiento y ampliación, y este es el lado productivo que ella posee para la comprensión. Esa distancia permite eliminar los prejuicios que son de naturaleza específica y hace emerger aquellos otros que posibilitan una verdadera comprensión. (VyMII., p, 69)

<sup>118</sup> Gadamer. H.G. *Verdad y Método II.* “Sobre el círculo de la comprensión”. Sígueme. Salamanca. 2015. p,69.

<sup>119</sup> Grondin. J. *Introducción a Gadamer*. Herder. México. 2003. p,144.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p,145.

Antes de la modificación realizada por Gadamer, al reducir a la distancia en el tiempo, la *única* posibilidad legitimadora en torno a los prejuicios, se daba paso a dos observaciones interesantes realizadas por Grondin: En primer lugar, la distancia temporal no nos ayuda ni mucho menos a diferenciar entre prejuicios legítimos o prejuicios ilegítimos en obras contemporáneas y en pretensiones de conocimiento, en las que la diferenciación tiene un sentido muy importante. En segundo lugar, Gadamer desconoce la circunstancia de que la distancia en el tiempo pueda tener también un efecto encubridor, cuando ayuda a que se consoliden aquellas interpretaciones que posiblemente sean inadecuadas.<sup>121</sup>

Sin embargo, la precisa modificación realizada por Gadamer en 1986 muestra que él mismo fue consciente de los límites de un enfoque meramente epistémico del problema hermenéutico. “Lo esencial no reside tanto en la solución mágica de la legitimidad de los prejuicios, sino más bien en la superación de una concepción del entender que era todavía demasiado instrumental”.<sup>122</sup> Liberando a dicha distinción de su estrecho marco epistemológico, se puede llegar a una cuestión netamente hermenéutica, en la que ya no opere una distinción tajante de prejuicios falsos y prejuicios verdaderos, sino más bien, una apuesta por la vigilancia constante de éstos.

Si se cuestiona un prejuicio (sobre lo que otro o un texto dice), ello no comporta su simple eliminación o aventajar directamente, en su lugar, al otro o lo otro. Es una ingenuidad del objetivismo histórico el asumir esa exclusión propia. En realidad el mejor modo de aclarar el propio prejuicio es hacer uso de él. Entonces contrastará con otros prejuicios y permitirá que también estos se expliciten. La ingenuidad del historicismo consiste en eludir esa reflexión y, confiado en la metodología, olvidar su propia historicidad. Hay que invitar aquí a pasar de un pensamiento histórico mal entendido a otro mejor entendido. (...) Una hermenéutica correcta tendrá que mostrar en la comprensión misma esta auténtica realidad de la historia. Yo llamo a lo aquí postulado <historia efectual>, y se podría demostrar que es la lingüisticidad propia de toda comprensión lo que le allana el camino a la labor hermenéutica.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p,144.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p,145.

<sup>123</sup> Gadamer. H.G. *Verdad y Método II*. “Sobre el círculo de la comprensión”. Sígueme. Salamanca. 2015. p,70.

### 1.3 La historia efectual

En la segunda parte de *Verdad y Método*, Gadamer desarrolla los fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica. De manera que, una vez desarrollados los puntos de *El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios*, *Los prejuicios como condición de la comprensión*, y *El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo*, procede al examen de *El principio de la historia efectual*. Para Gadamer es claro que el asunto de la historia efectual entendido únicamente como la historia de los efectos o consecuencias que se han generado históricamente, no es algo del todo innovador, lo que en todo caso sí resulta algo nuevo, es la exigencia de un “planteamiento histórico-efectual”.<sup>124</sup> Dicha exigencia no se dirige ni a la investigación ni a la conciencia metódica de la misma, es sobre todo “consecuencia obligada de toda reflexión a fondo de la conciencia histórica”.<sup>125</sup> Lo que me parece que debe quedar claro, en todo caso, es que el desarrollo de una historia efectual no se exige como una nueva disciplina auxiliar de las ciencias del espíritu, lo que se busca, como bien lo ha señalado Gadamer desde la primera parte de *Verdad y Método*, es que éstas logren comprenderse mejor así mismas, “y que reconozcan que los efectos de la historia efectual operan en toda comprensión, sea o no consciente de ello”.<sup>126</sup> Y es justamente el hecho de que el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento, lo que convierte en un asunto urgente la necesidad de hacer consciente la historia efectual; Gadamer es enfático en que la propia conciencia científica necesita reconocer dicho proceso histórico-efectual para poder liberarse de una falsa e inalcanzable pretensión de objetividad.<sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> Gadamer. H.G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2015. p,370.

<sup>125</sup> *Idem*.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p, 371.

<sup>127</sup> Para Grondin, por ejemplo, en el concepto de “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*) se muestra de forma contundente hasta qué punto “Gadamer supera el instrumentalismo de la conciencia histórica”(Grondin. *Introducción a Gadamer*. p, 146). Acabando con todo orgullo ilustracionista, la “eficacia histórica” gadameriana, se muestra como un trabajo silencioso de la historia, en el cual la propia conciencia histórica olvida que sigue siendo siempre una conciencia obrada por la “historia efectual”. “El término <eficacia> (*Wirkung*) acentúa aquí que esa historia actúa incluso allá donde no se sospecha o no se percibe que lo está haciendo. Lo de *Wirkungsgeschichte* (eficacia histórica) es un bonito término, porque en alemán designa no sólo el proceso de acción, sino también el producto de ese proceso” (*Ibid.*,p,147). El efecto de la historia efectual designa un seguir actuando de la historia que se encuentra más allá de la conciencia que nosotros podemos tener de ello. Por ello, resulta necesario desarrollar una conciencia de la eficacia histórica.

Resulta interesante la forma en cómo Gadamer correlaciona la *conciencia de la historia efectual* con la *conciencia de la situación hermenéutica*, incluso la conciencia de la historia efectual resultaría, en primera instancia, conciencia de la situación hermenéutica. Gadamer retoma el sentido del concepto de *situación* ya mencionado en el primer capítulo de la presente investigación, es decir, que en tanto uno se encuentra frente a ella, jamás logra tener un saber objetivo de ésta. Ahora bien, al hablar de la situación hermenéutica, vale mencionar que nuestro autor parece estar pensando en “la situación en la que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender”.<sup>128</sup> Algo característico del concepto gadameriano de *situación*, es que, en ningún caso puede llevarse la situación a una iluminación total, y con ello, tampoco resulta posible la reflexión total sobre la historia efectual; sin embargo, dicha imposibilidad o inacababilidad “no es defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos”.<sup>129</sup>

Gadamer menciona en “Los límites de la razón histórica (1949)”, que si podemos hablar de una verdad proclamada por la conciencia histórica, esta sería que los seres humanos siempre nos encontramos dentro de la historia,<sup>130</sup> y por supuesto, habrá que asumir las implicaciones que se desprenden de dicha ‘verdad’, que en todo caso, desemboca en un “saberse a sí mismo histórico, con la conciencia de poseer un ser condicionado”.<sup>131</sup> Este “saberse a sí mismo” implica, el saberse a sí mismo finito e histórico. Para nuestro autor, el desarrollo de un sentido histórico a través de la conciencia histórica puede considerarse una revolución humana mucho mayor que cualquier revolución tecnocientífica.<sup>132</sup>

Ahora bien, en este interesante desarrollo conceptual llevado a cabo por Gadamer, nos encontramos con que el concepto de *situación* al hacer patente la finitud y el límite, estaría determinado justamente en que representa “una posición que limita las posibilidades de ver”.<sup>133</sup> Quizá por ello, Gadamer señale que “al concepto de la *situación* le pertenece esencialmente el concepto del *horizonte*”,<sup>134</sup> y lo define textualmente de esta

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p, 372.

<sup>129</sup> *Idem.*

<sup>130</sup> Gadamer. H.G. *El giro hermenéutico*. “Los límites de la razón histórica”. Cátedra. España. 199. p,117.

<sup>131</sup> Gadamer. H.G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2015. p,372.

<sup>132</sup> *Idem.*

<sup>133</sup> *Idem.*

<sup>134</sup> *Idem.*

manera, “el concepto de Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”.<sup>135</sup> Estas definiciones son de suma importancia pues representan un punto de partida, por un lado, se está hablando de una conciencia pensante que se mantiene en la estrechez del horizonte, por otro lado, también se considera la posibilidad de ampliar el horizonte, es decir, la apertura de nuevos horizontes.<sup>136</sup> Gadamer está planteando la necesidad de un progreso de ampliación del ámbito visual cuando nos dice:

El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca. En cambio el tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño.<sup>137</sup>

En este sentido, la elaboración de la *situación hermenéutica* viene a ser la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean frente a la tradición. Es importante notar que si bien el concepto mismo de *situación* nos coloca dentro de una visión limitada, la elaboración de la *situación hermenéutica* parece, de alguna manera, mostrar la posibilidad de ampliar el horizonte, porque si bien la conciencia de la propia finitud trae consigo la imposibilidad de una comprensión objetiva y totalizante, también libera a ésta de la estrechez de una visión única y unilateral.

En el desarrollo del planteamiento de la *historia efectual*, llevado a cabo en la segunda parte de *Verdad y Método*, Gadamer introduce otras nociones sumamente importantes en relación a la *experiencia hermenéutica*, una vez explorada la correlación de la *situación* y el *horizonte*, el autor de la hermenéutica filosófica, menciona el *horizonte* en el marco de la comprensión histórica, que en este caso, resulta la pretensión de llegar a conocer la posición del horizonte ajeno al realizar una especie de reconstrucción. Para Gadamer los contenidos del diálogo que se lleva a cabo en este intento de reconstrucción histórica son tan solo medios para conocer el horizonte ajeno, persiguen el objetivo de comprender la situación de un pasado y pretenden así alcanzar

---

<sup>135</sup> *Idem.*

<sup>136</sup> *Ibid.*, pp 372-373.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p, 373.



su verdadero horizonte histórico, sin embargo, Gadamer considera que si bien en esta especie de diálogo el otro se hace comprensible desde el momento en que se ha reconocido su posición y horizonte, esto no implica “que uno llegue a entenderse con él, para el que piensa históricamente la tradición se hace comprensible en su sentido sin que uno se entienda con ella ni en ella”.<sup>138</sup> Gadamer considera que, de esta manera, la *conciencia histórica* actúa de forma análoga a una situación de examen o conversación terapéutica, cuando “se coloca en la situación de un pasado e intenta alcanzar así su verdadero horizonte histórico”.<sup>139</sup> De nuevo, lo que sale a relucir es la crítica al carácter instrumental de la *conciencia histórica* que mira hacia el pasado para comprender el horizonte histórico desde la mera reconstrucción, como si la comprensión de la tradición se redujera a entender un conjunto de sucesos y efectos, menciona Gadamer:

El texto que se intenta comprender históricamente es privado de su pretensión de decir la verdad. Se cree comprender porque se mira la tradición desde el punto de vista histórico, esto es, porque uno se desplaza a la situación histórica e intenta reconstruir su horizonte.<sup>140</sup>

Pensemos que la reconstrucción histórica en estos términos renuncia a la posibilidad de encontrar una verdad en el otro que pueda ser válida para uno mismo, Gadamer denuncia que existe un reconocimiento de la alteridad del otro que convierte a ésta en un objeto de conocimiento, poniendo en suspenso todas sus posibles pretensiones.<sup>141</sup> Visto así, tal descripción del reconocimiento de la alteridad no parece hacer justicia al fenómeno hermenéutico del que Gadamer nos quiere hablar.

Para Gadamer, desde la génesis del pensamiento histórico éste procede de manera tal que convierte en fin lo que es sólo un medio, esto nos lleva a suponer que, para el autor de *Verdad y Método*, la forma de comprender el pasado desde la reconstrucción histórica sería tan sólo un medio para alcanzar un fin, que parece apuntar a un modo de comprensión mucho más abarcante y conciliador. Pensar las cosas de este modo implica conceder al pasado una importancia mayor, pues, de alguna manera, se

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p, 373.

<sup>139</sup> *Idem.*

<sup>140</sup> *Ibid.*, p, 374.

<sup>141</sup> *Idem.*

apunta a dejar que este horizonte nos afecte directamente, que le hable a nuestro propio horizonte a modo de hacer surgir un nuevo modo de percibir nuestra propia situación. Aquí habría que considerar la apertura misma de los horizontes, que no son nunca cerrados:

Igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros, del mismo modo el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción. La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados.<sup>142</sup>

El que nuestra conciencia histórica se desplace a horizontes diversos no quiere decir que éstos nos sean completamente extraños, al grado de pensar que no hay nada que vincule al nuestro con ellos, por esto, menciona Gadamer que, “el pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y como su tradición”.<sup>143</sup> En todo caso, no se trata de eliminar o “poner entre paréntesis” el propio horizonte en miras de la comprensión del horizonte ajeno, pues el desplazamiento del que habla Gadamer no implica abandonar nuestra propia situación, si no que busca que sea desde el horizonte propio que se lleve a cabo dicho desplazamiento.

¿Qué significa en realidad este desplazarse? Evidentemente no es algo tan sencillo como <<apartar la mirada de sí mismo>>. Por supuesto que también esto es necesario en cuanto que se intenta dirigir la mirada realmente a una situación distinta. Pero uno tiene que traerse a sí mismo hasta esta otra situación. Sólo así se satisface el sentido del <<desplazarse>>. Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que se desplaza a *su* situación.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p, 375.

<sup>143</sup> *Idem.*

<sup>144</sup> *Idem.*

Recordemos que Gadamer considera la elevación de la particularidad de la propia situación a la generalidad dentro de un proceso dialéctico en el cual las consideraciones particulares son superadas dentro del diálogo hermenéutico; dicha “superación” no es ni abandono ciego de las opiniones propias, ni sumisión hacia el otro, “significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa la particularidad propia como la del otro”.<sup>145</sup> Podríamos pensar el elemento común a dicha superación como el acuerdo que puede generarse dentro de un diálogo. De esta manera, el concepto de “horizonte” encontraría dentro del desarrollo gadameriano, la posibilidad de ampliar su alcance, y apuntando a una definición mucho más ambiciosa, expresa la posibilidad de alcanzar una panorámica más amplia en la comprensión.

## 2. Fusión de horizontes

La noción de *fusión de horizontes* resulta fundamental en el planteamiento gadameriano, a pesar de que Gadamer discute con poca frecuencia dicha noción. De hecho en *Verdad y Método* no hay ninguna sección consagrada al planteamiento y desarrollo de este concepto, si acaso, nos llegamos a encontrar con el concepto de fusión de horizontes sobre todo al final del apartado dedicado *al principio de la historia efectual*, donde Gadamer problematiza en torno a la comprensión y las ciencias del espíritu, “con el fin de responder a aquellos que, como Dilthey, pretenden que la tarea de la comprensión consista en salir del horizonte del presente a fin de desplazarse (*sich versetzen*) hacia el horizonte del pasado. En contraposición, Gadamer replica que más bien la comprensión se debe comprender como una fusión de horizontes entre el pasado y el presente.”<sup>146</sup> Y al final de la segunda parte de *Verdad y Método*, cuando Gadamer menciona que la idea que guiará la tercera parte del libro será que la fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el genuino rendimiento del lenguaje;<sup>147</sup> lo que nos lleva, como bien precisa Grondin, a la segunda tesis de importancia sobre la fusión de horizontes, a saber, que dicha fusión se realiza en el lenguaje.<sup>148</sup>

De esta manera, ir desmenuzando lo que significa la fusión de horizontes en la

---

<sup>145</sup> *Idem.*

<sup>146</sup> Grondin. J. "La fusión de horizontes ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?". En: Gadamer y las Humanidades, Volumen I. Ontología, Lenguaje y Estética. México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. 2007. p, 24.

<sup>147</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017.p, 456.

<sup>148</sup> Grondin. J. "La fusión de horizontes ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?". En: Gadamer y las Humanidades. Volumen I. Ontología. Lenguaje y Estética. México. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. 2007. p, 36.

filosofía de Gadamer, nos lleva a tomar en cuenta aquellas furtivas apariciones del concepto, y nos obliga a indagar cuál es su sentido, por supuesto, valiéndonos del contexto que las acompaña. Así pues, considero que tomar en cuenta el importante precedente que resulta la fenomenología de Husserl para la hermenéutica filosófica, nos puede arrojar algunas luces, y si bien no indagaré de forma detallada en ella, sí recuperaré los elementos que el mismo Gadamer menciona en *Verdad y Método*, y a mi parecer iluminan el camino para acercarnos al significado de esta fusión de horizontes, que, como señala Grondin, parece abarcar la comprensión, las ciencias del espíritu, la historia, el lenguaje y la verdad.<sup>149</sup>

En el apartado sobre la superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica de *Verdad y Método*, Gadamer señala, que el concepto y fenómeno de *horizonte* tiene un significado fundamental en la investigación fenomenológica de Husserl, en este sentido, podemos percibir la influencia de la fenomenología husserliana dentro del planteamiento gadameriano, que, a mi entender, encuentra su inspiración principalmente en tres aspectos: 1) La crítica a la ingenuidad del objetivismo de la filosofía anterior, 2) El concepto de *mundo vital*, 3) El concepto de horizonte

En relación al primer aspecto, Gadamer señala que “con el tema de la intencionalidad se inicia una crítica cada vez más radical al <<objetivismo>> de la filosofía anterior”<sup>150</sup>, con ello, no es de sorprender, que el mismo Heidegger parta de la investigación de la intencionalidad husserliana para el desarrollo de su propio trabajo filosófico. Para Gadamer, es claro que Husserl reconoce la continuidad entre su fenomenología y el pensamiento trascendental de Kant y Fichte, al señalar que el idealismo alemán que parte de Kant ya muestra una apasionada preocupación por superar la ingenuidad del objetivismo.<sup>151</sup> De esta manera, Gadamer precisa que Husserl tenía muy presente la aplicación de sus ideas a los problemas de las ciencias del espíritu históricas, siendo esto la consecuencia de su crítica a la psicología objetivista y al objetivismo de la filosofía anterior (haciéndose esto más claro sobre todo tras la publicación de *Ideas II*).<sup>152</sup>

En relación al concepto de *mundo vital*, Gadamer encuentra una clara

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p, 24.

<sup>150</sup> Gadamer. H.G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017.p, 306.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p,307.

<sup>152</sup> *Idem.*

contraposición al concepto de un mundo que abarca el universo de lo que es objetivable por las ciencias, pues desde el concepto fenomenológico de mundo, el *mundo vital* husserliano resulta “el mundo en el que nos introducimos por el mero vivir nuestra actitud natural, que no es objetivo como tal, sino que representa en cada caso el suelo previo de toda experiencia”.<sup>153</sup> El concepto de *mundo vital* se opone a todo objetivismo, en tanto es un concepto histórico ya no referido a un universo del ser que convertiría en objeto la estructura esencial del mundo, sino que refiere “al todo en el que entramos viviendo los que vivimos históricamente”,<sup>154</sup> en este sentido, es claro para Gadamer, “que el mundo vital es siempre al mismo tiempo un mundo comunitario que contiene la coexistencia de otros”<sup>155</sup>.

En relación al concepto de *horizonte*, Gadamer enfatiza la importancia que éste tiene dentro de la investigación fenomenológica de Husserl, de esta manera, el autor de *Verdad y Método* hace explícita la influencia de este concepto en su propio planteamiento filosófico. Ya en Husserl es posible encontrar la noción de que “un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él”;<sup>156</sup> En este sentido, “toda vivencia implica horizontes anteriores y posteriores y se funde en última instancia con el *continuum* de las vivencias presentes de antes y después, en la unidad de la corriente vivencial”.<sup>157</sup> Como señala David Vessey, si bien el horizonte puede funcionar como un límite, también puede ser la puerta de acceso a algo más allá, enfatiza Husserl en *ideas* de 1913.<sup>158</sup>

Ahora bien, nos encontramos justamente con tres elementos que resultan esenciales a la hora de pensar una posible fusión horizónica, en primera instancia, ya partimos de la crítica al objetivismo y a una de las implicaciones que éste tiene, como el considerar la posibilidad de una verdad “en sí”, objetiva, eterna y universal. Por otro lado, ya nos encontramos con la noción de un mundo que es articulado desde diferentes percepciones, donde al encontrarnos coexistiendo con otras y otros, la posibilidad de la convivencia se vuelve un punto central de dicho *mundo vital*, aunque en este sentido, Gadamer resalte las dificultades que plantea el problema de la intersubjetividad y la

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, p,310.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p,311.

<sup>155</sup> *Idem.*

<sup>156</sup> *Ibid.*, p,309.

<sup>157</sup> *Idem.*

<sup>158</sup> Vessey. D “Gadamer and the Fusion of Horizons”. *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 17(4). 2009 p, 527.

comprensión tanto en el planteamiento de Husserl como el de Dilthey, donde “los datos inmanentes de la conciencia examinada reflexivamente no contienen el tú de manera directa y originaria”,<sup>159</sup> y apesar de que, agrega Gadamer, Husserl haya intentado en laboriosas investigaciones ilustrar la analogía del yo y tú por el camino de la intersubjetividad del mundo compartido, “el <<otro>> aparece al principio como objeto de la percepción, que más tarde <<se convierte>> por empatía en un tú”, siendo el recurso ontológico el mismo que en Dilthey.<sup>160</sup> En general, para el autor de *Verdad y Método*, tanto en Husserl como en Dilthey el contenido especulativo del concepto de vida se queda sin desarrollar.<sup>161</sup>

Sin embargo, en miras de retomar el punto que nos es de utilidad para la reflexión de la fusión de horizontes, y evitar caer en aseveraciones que resulten simplificaciones del planteamiento husserliano, diremos aquí, que lo que nos servirá retomar en relación al concepto de *mundo vital*, es justamente pensarlo como el concepto opuesto a todo objetivismo, que al ser esencialmente histórico hace referencia al mundo en el que de hecho estamos inmersos, y que al mismo tiempo resulta un mundo comunitario, en tanto que, coexistimos con otros. Y aquí posiblemente valga apelar al proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica, donde al ya no ser alcanzado por las implicaciones epistemológicas -“según las cuales la vuelta a la vida (Dilthey), al igual que la reducción trascendental (la autorreflexión radical de Husserl), tienen su fundamento metódico en la forma como están dadas las vivencias por sí mismas”-<sup>162</sup>, Heidegger opone a la fenomenología eidética de Husserl, la facticidad del estar ahí, que, en todo caso, resulta que “la existencia, que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, y no el puro

---

<sup>159</sup> Gadamer. H.G. *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca. 2015. p,314.

<sup>160</sup> Idem.

<sup>161</sup> Según Gadamer, lo que posteriormente expondrá el conde York en un fragmento publicado en 1956, lleva a cabo aquello no desarrollado por Husserl y Dilthey, es decir, logra construir un puente, “en el sentido de que el concepto de la vida es desarrollado en ambas direcciones como el más abarcante, donde la conciencia debe entenderse como comportamiento vital”. Si bien en las reflexiones de York se puede encontrar una tendencia común a Husserl y Dilthey, encontramos en ellas, de hecho, una superación, pues, York, dice Gadamer, “no sólo retrocede hasta la vida con intención epistemológica, sino que retiene también la relación metafísica de vida y autoconciencia” (VyM. p,318). Lo que York en todo caso expone, es para Gadamer, “la *correspondencia* estructural de *vida y autoconciencia* desarrollada ya en la *fenomenología* de Hegel” (VyM. p, 316). En este sentido, si bien Dilthey permanece en el terreno de la objetividad de la ciencia y Husserl carece de un desarrollo detallado de lo que es la vida, York en cambio tiende por fin el puente entre la fenomenología del espíritu de Hegel y la fenomenología de la subjetividad trascendental de Husserl. (VyM. p, 318)

<sup>162</sup> *Ibid.*, p, 318.

<<cogito>> como constitución esencial de una generalidad típica...”<sup>163</sup>

Y por último, nos encontramos con una noción de horizonte muy similar a la que propondrá Gadamer en el apartado de la historia efectual, pues, al igual que Husserl, Gadamer parte de la propuesta de que si bien el horizonte marca un límite, en tanto la mirada particular abarca sólo cierto panorama, esto no cierra la posibilidad de que la mirada se amplíe y con ello, lo que se mire vaya más allá de la panorámica inicial. Si bien es bastante breve lo que Gadamer retoma del concepto de horizonte desde la fenomenología de Husserl, no por ello es superficial, pues lo que nos deja ver es que, por lo menos, una de las características esenciales del concepto de horizonte, ya se encuentra en la filosofía de Husserl, y por su puesto, Gadamer retoma y desarrolla bajo sus propias consideraciones y preocupaciones hermenéuticas.

En el apartado sobre *la historia efectual*, ya articula desde su propia voz la cuestión de que el horizonte nunca es un horizonte completamente cerrado, pues le es propio la posibilidad de la apertura, y nos va encaminando hacía la noción de una fusión de horizontes cuando menciona que “*comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos <<horizontes para sí mismos>>*”.<sup>164</sup> Esto por supuesto, tiene estrecha relación con lo que Gadamer llama “una conciencia verdaderamente histórica”, en la medida en que aporta su propio presente al mirar su pasado. Ahora bien, esto no quiere decir que se deba llevar a cabo una asimilación precipitada del pasado desde las propias expectativas de sentido, todo lo contrario, esto se debe buscar impedir en miras de lograr “escuchar a la tradición tal como ella puede hacerse oír en su sentido propio y diferente”.<sup>165</sup> Gadamer apela entonces a una relación recíproca en la que se ponen en juego los prejuicios, pues para este pensador, el horizonte del presente se encuentra en una constante formación, en la medida en que el poner a prueba constante los propios prejuicios, se vuelve una tarea obligada; de ahí que llegue a mencionar que “la formación y la fusión de horizontes intentaba precisamente describir la manera en cómo se realiza la historia efectual”.<sup>166</sup> Así pues, menciona Gadamer: La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos.<sup>167</sup>

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, p, 319.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p, 376.

<sup>165</sup> *Idem.*

<sup>166</sup> *Ibid.*, p, 415.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p, 377.

De esta manera, para Gadamer el momento de realización de la comprensión “no se consolida en la autoenajenación de una conciencia pasada, sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente”,<sup>168</sup> y resulta justamente en la realización de esta comprensión que tiene lugar la fusión de horizontes gadameriana, por lo menos, desde lo señalado por Gadamer en el apartado de la historia efectual.

En conclusión, podemos considerar que al margen de la *fusión de horizontes*, nos encontramos con un punto en el cual ya se ha desarrollado una crítica al objetivismo de la filosofía pasada, así como el señalamiento de un mundo de la vida histórico, fáctico y existencial, en términos heideggerianos, y una noción de *horizonte* que en su calidad de frontera no rígida, nos permite pensar en ampliación del campo visual. Y de esta forma, la consideración gadameriana de una fusión de horizontes se va tornando posible. Así pues, en los puntos señalados por Gadamer en relación a la fenomenología husserliana, hemos podido iluminar un poco este oscuro concepto de *fusión de horizontes*.

## **2.1 La fusión de horizontes: su dimensión lingüística y su realización en el diálogo**

Como hemos reflexionado, el concepto de *fusión de horizontes*, resulta central en la hermenéutica filosófica, sin embargo, coincido con Grondin, en que a pesar de ser uno de los conceptos más característicos del pensamiento gadameriano, y por ello, uno de los más trabajados por pensadoras y pensadores interesados en su filosofía, éste jamás ha sido dominado con exactitud.<sup>169</sup>

A estas alturas de la reflexión podemos decir, que a lo que apunta la *fusión de horizontes* es al hecho de que, cuando se quiere comprender una cosa, siempre comprendemos a partir de nuestro propio horizonte, seamos o no conscientes de ello, por supuesto, que esto en conexión con la conciencia de la *historia efectual*, lo que exige es el hacer consciente la forma de la realización de la comprensión. Resulta interesante que, de alguna manera, la fusión de horizontes también parece llevarse a cabo desde diferentes escenarios; por un lado, podemos pensar en la comprensión a través de la fusión de horizontes entre un intérprete y su objeto; fusión en la que no siempre se puede distinguir aquello que determina la posición de uno o de otro”<sup>170</sup>. Por otro lado, podemos pensar la fusión de horizontes entre pasado y futuro, como es el caso de la comprensión

---

<sup>168</sup> *Idem.*

<sup>169</sup> Grondin. J. "La fusión de horizontes ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?". En: Gadamer y las Humanidades. Volumen I. Ontología, Lenguaje y Estética. México. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. 2007. p, 24.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p,25.



histórica. También habría que considerar la fusión que opera en la comprensión del otro, o de otras culturas. Parece que en cada caso el movimiento es el mismo, es decir, existen dos o más horizontes de sentido que se encuentran, y cuando se desea comprender, esto sucede, como ya lo hemos señalado, siempre desde nuestro propio horizonte.

Aquí cabe señalar que el concepto gadameriano de *comprensión* se presenta más allá de una comprensión en términos epistemológicos, incluso parece tener mucho más que ver con la noción de *acontecimiento*; retomando a Grondin, “es por eso que el último Gadamer pudo decir, en 1999, que comprender quiere decir <<no puedo realmente explicar (eso que me sucede)”.<sup>171</sup> Aquí vale recordar que, como se sabe, Gadamer consideraba intitular *Comprensión y Acontecimiento* a su gran obra, posiblemente para dar cuenta del gran misterio que encierra el comprender, y para conservar su carácter de acontecimiento, “el cual, según él, las hermenéuticas con un carácter más metodológico intentan amordazar; para estos el comprender es percibido como una actividad cognitiva fundada exclusivamente sobre métodos verificables”.<sup>172</sup> En pocas palabras, la *comprensión* en el planteamiento de Gadamer, supone algo que rebasa el ámbito epistémico, pues más allá que un cúmulo o agregado de conocimientos, la comprensión se muestra como una realización de fusión horizontal en la que mediante el encuentro de la familiaridad y la extrañeza, se logra construir algo en común -en esto profundizaremos sobre todo en la tercera parte de esta investigación-.

Ahora, si bien la *fusión de horizontes* resulta esta especie de encuentro entre lo extraño y lo familiar donde surge algo en común, habría que preguntarnos cómo es esto posible, es decir, qué elementos se encuentran al margen de dicha fusión. Para ello, habrá que tener en cuenta que la fusión de horizontes se realiza en y mediante el lenguaje. Grondin señala que, en el planteamiento de Gadamer, se hablará de una primera fusión de horizontes que se produce entre el pensamiento y el lenguaje, siendo incluso la tesis gadameriana, que no es posible distinguir entre uno y otro, ya que no parece haber un mundo autónomo del pensamiento que no se muestre o comunique por el medio lingüístico, “para Gadamer, pensar es siempre un proceso lingüístico o cuando menos orientado hacia un lenguaje posible”.<sup>173</sup> Esto resulta interesante y problemático, sobre todo porque, a mi parecer, Gadamer no suele ser muy claro cuando habla acerca de esta clase de simbiosis entre el pensamiento y el lenguaje, en especial, los límites o

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p,33.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p,34.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p,38.

alcances de este lenguaje.

En “¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?” de 1973, Gadamer señala que “nadie negará que nuestro lenguaje ejerce una influencia en nuestro pensamiento. Pensamos con palabras. Pensar significa pensarse algo. Y pensarse algo significa decirse algo”<sup>174</sup>, es verdad que, en este caso Gadamer no parece ser tan radical, pues menciona que el lenguaje influye, más no que determina o que de él depende enteramente el pensamiento, aunque al mencionar que pensamos con palabras, sin duda, una serie de interrogantes surgen, por ejemplo, si todo pensamiento es lingüístico, ¿qué sucede con la comprensión?, coincido con Grondin, cuando señala que sin duda esto es algo que da que pensar, pues si la comprensión también es lingüística, o por lo menos se da en el medio del lenguaje, ¿es únicamente por medio de la palabra que podemos comprender?, qué sucedería con otro tipo de comunicación humana como puede ser la música, en la cual no es propiamente la palabra la que comunica.

Para ser justas con Gadamer, hay que señalar que el autor de *Verdad y Método* pronuncia en este mismo escrito, que “nuestra experiencia del mundo no se produce sólo en el aprendizaje del habla ni en el ejercicio lingüístico”,<sup>175</sup> pues, parece existir una experiencia prelingüística del mundo, donde se da el lenguaje de los gestos, muecas, risas, llantos y ademanes que nos unen.<sup>176</sup> Precisamente esto me parece sumamente valioso para comprender que el lenguaje en el planteamiento de Gadamer, como la mayoría de los conceptos que él usa y rehabilita, parece tener un mayor alcance, una ampliación que nos lleva a considerar al lenguaje como algo mucho más originario, que no se agota en la mera articulación de palabras, dice Gadamer:

(...) el verdadero malentendido en la cuestión de la lingüisticidad de nuestra comprensión es un malentendido sobre el lenguaje, como si éste fuese un inventario contingente de palabras y frases, de conceptos, opiniones y modos de ver. El lenguaje es en realidad la única palabra cuya virtualidad nos abre la posibilidad incesante de seguir hablando y conversando y la libertad de decirse y dejarse decir. El lenguaje no es una convencionalidad reelaborada ni el lastre de los esquemas previos que nos aplastan, sino la fuerza generativa y creadora capaz de fluidificar

---

<sup>174</sup> Gadamer. H.G. *Verdad y Método II*. “¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?”. Sígueme. Salamanca. 2015. p,196.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p,199.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p,200.

una y otra vez ese material.<sup>177</sup>

La lingüística para Gadamer, parece también un tipo de apertura a la conversación, y a la escucha que permita no sólo el decir, sobre todo, el dejarse decir.<sup>178</sup> En este sentido, el lenguaje va más allá de la sola articulación de palabras, o la elaboración y transmisión de conceptos o esquemas de conocimiento. Y tomar en cuenta esto resulta sumamente importante, porque es aquí donde podemos encontrar el vínculo entre la lingüística y el diálogo.

Como se ha señalado la posibilidad de decir y dejarse decir, parece abrir los contenidos para acceder al horizonte ajeno, que a su vez no es del todo extraño, pues existe algo que, de alguna manera, se comparte. Mariflor Aguilar, señala que, la fusión de horizontes gadameriana, es justamente la idea que nos ayuda a pensar esta cuestión.<sup>179</sup> Pues, lo que se está planteando es la posibilidad de escuchar lo que se tiene que decir sin abandonar la propia perspectiva, en este sentido, se reafirma que la fusión de horizontes resulta que el intérprete se acerca a aquello que desea comprender sin abandonar su propio horizonte. Así, señala la autora de *Diálogo y Alteridad*, la fusión de horizontes “supone ciertas actitudes de apertura y de aceptación de las diferencias que operan como condiciones de posibilidad del acceso a la alteridad”.<sup>180</sup>

### 3. Consideraciones generales

En la segunda parte de *Verdad y Método*, “El descubrimiento de la preestructura de la comprensión por Heidegger” se vuelve el punto de partida del desarrollo gadameriano en torno a los fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica. El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios se encuentran en estrecha relación.

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, p, 201.

<sup>178</sup> Por supuesto, podríamos pensar que, de alguna forma, Gadamer sigue encerrado en los límites de un lenguaje articulado desde la palabra, pues sigue hablando de un decir y dejarse decir, o de un hablar en la conversación. Realmente no es del todo claro, ni tampoco se introduce a la problemática en torno a otras formas de experiencia en el mundo, en las cuales la escucha y la palabra no están presentes: la experiencia del mundo de las personas sordas y mudas, por ejemplo. Posiblemente en estos casos, no estemos hablando de una falta de lenguaje; por supuesto, existe la comunicación y el diálogo que va más allá de la palabra articulada por medio de la voz, sin embargo, es un tema en el cual no profundizaré, pues no es lo que nos atañe en esta investigación, pero, no está de más señalar que, sin duda, es una problemática importante sobre la cual habrá que reflexionar, en miras de no dar por hecho que Gadamer no considera otras formas de experiencia del mundo.

<sup>179</sup> Aguilar. M. *Diálogo y alteridad*. Trazos de la hermenéutica de Gadamer. Colección PAIDEIA. México. 2005. p, 101.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p,102.

Heidegger deriva la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del estar ahí, con él la estructura circular gana un nuevo y fundamental significado;<sup>181</sup> el comprender ya no se reduce a un comportamiento particular del pensamiento humano; el comprender para Heidegger es un carácter elemental del ser humano que se reconoce en el mundo, “en este caso el comprender, al posibilitar una ejecución concreta de la existencia, sería la apertura principal ante todo lo que nos encontramos”,<sup>182</sup> una relación originaria con el mundo. Heidegger habla sobre la dimensión ontológica del Dasein, en la que, como acertadamente apunta Rüdiger Bubner, “comprender no significa incorporar una serie de nuevos contenidos al ámbito de nuestra competencia. Para Heidegger el <<comprender>> es un sinónimo de <<iluminación>> que se refiere no a objetos concretos sino al mundo en su totalidad, no está relacionado, pues, con la apropiación de contenidos sino con sus posibilidades”.<sup>183</sup>

Si bien la tesis de Heidegger en torno a la comprensión resulta una fuerte inspiración para Gadamer, podemos decir que la intención en ambos autores es distinta; por un lado, a Heidegger le interesa el desarrollo de la fundamentación ontológica del Dasein, y es en este marco donde se inscribe su teoría del comprender;<sup>184</sup> mientras que para Gadamer, la comprensión es un proceso dialógico en el que intervienen posiciones distintas acerca de una o la misma cosa; en este sentido, “comprendemos porque somos limitados, porque vivimos en una circunstancia histórica dada, y por ello siempre podemos saber más de lo que ya sabíamos”.<sup>185</sup> Por ello, como menciona Grondin, la tesis hermenéutica de Gadamer parece mostrarse con una inclinación más epistémica que la Heidegger, pero, no porque carezca de profundidad sino porque la intención, como ya hemos señalado, parece ser distinta, a Heidegger le preocupa el desarrollo del planteamiento ontológico, mientras que Gadamer parece estar más enfocado en desarrollar una filosofía que tome en cuenta la historicidad de la comprensión como un principio hermenéutico. Ahora bien, algo que no podemos ignorar es que la concepción ontológica del Dasein desarrollada por Heidegger, es un punto de partida esencial para el desarrollo de la hermenéutica de Gadamer, no porque el trabajo intelectual del autor de *Verdad y Método* se limite a ser una extensión del trabajo de Heidegger, sino porque el

---

<sup>181</sup> Gadamer, H.G.,. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017.p, 332.

<sup>182</sup> Bubner, R. *Acerca del fundamento del comprender*. Isegoría: Revista de filosofía moral y política. Nº 5, 1992. p, 6.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p, 5.

<sup>184</sup> *Idem*.

<sup>185</sup> *Idem*.

planteamiento heideggeriano abre la puerta a la realización del giro ontológico de la hermenéutica. Ese giro donde se pone de una vez por todas el acento en la finitud humana, rechazando así el acceso a realidades fundamentadas en una infinitud de la conciencia.

Coincido con la interpretación de Rüdiger Bubner en torno a que, en la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y la hermenéutica filosófica de Gadamer hay una concepción distinta del comprender, como señala el filósofo alemán, “para Heidegger, de lo que se trata es de la *dimensión ontológica del Dasein* porque quiere adjudicar el sitio correcto al problema tradicional del ser. Para Gadamer se trata del papel creador de unidad del *consenso y la formación de tradición*, y en última instancia de un sentido que se mantiene a lo largo de la historia.”<sup>186</sup> Si bien Gadamer asume el carácter ontológico del círculo de la comprensión elaborado por Heidegger, lo que parece enfatizar en mayor medida, es la ganancia del conocimiento que se obtiene con él, en tanto que el círculo exige cuestionar y hacer conscientes los prejuicios a fin de lograr un genuino diálogo, dejando así que la cosa misma a la que hay que entender, hable por ella misma. Esto convierte la rehabilitación del concepto de prejuicio y de tradición en una tarea fundamental, pues el terreno que interesa a Gadamer, es justamente aquel donde surgen ideas distintas que hay que confrontar dialógicamente en miras de lograr el acuerdo. Pero, para ello, resulta necesario entender de forma distinta el concepto de prejuicio y la importancia de la tradición.

Gadamer señala que es en la ilustración donde el concepto de prejuicio adquiere un matiz negativo, donde encontramos el nacimiento del gran prejuicio contra los prejuicios, y con ello, la desvirtuación de la tradición.<sup>187</sup> Pensemos que para el autor de *Verdad y Método*, el prejuicio “no significa en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto que puede ser valorado positivamente o negativamente”,<sup>188</sup> habrá que tomar en cuenta que el descrédito de los prejuicios camina paralelo a la pretensión de conocimiento científico que busca excluirlos, pues la ciencia moderna sigue el principio de la duda cartesiana de no tomar como verdadero aquello que no se muestre con total claridad y distinción, también la concepción del método se guía por esta exigencia; sin embargo, en el planteamiento de Gadamer observamos desde sus consideraciones iniciales las complicaciones de conciliar el conocimiento histórico que conforma nuestra

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>187</sup> Gadamer, H.G., *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017.p, 337.

<sup>188</sup> *Idem*.

conciencia histórica con este ideal del moderno concepto del método.<sup>189</sup> Por ello, el volver positivas las consideraciones vueltas negativas en la ilustración se convierte en un importante punto de partida.

De la teoría ilustrada de los prejuicios se desprende una división básica de los mismos: prejuicios por respeto humano, y prejuicios por precipitación;<sup>190</sup> Gadamer señala que “esta división tiene su fundamento en el origen de los prejuicios respecto a las personas que los concitan”,<sup>191</sup> en este sentido, lo que nos induce a error es el respeto ciego a la autoridad, o la precipitación sobre un asunto u objeto. Basta recordar la famosa sentencia kantiana “ten el valor de servirte de tu propia razón: he aquí el lema de la ilustración”.<sup>192</sup> Si bien, precisa Gadamer, la crítica ilustrada está pensada sobre todo en relación a la tradición religiosa del cristianismo y a la interpretación dogmática de la sagrada escritura, habrá que considerar que el problema hermenéutico le resulta central, pues, en la ilustración “se intenta comprender la tradición correctamente, esto es, racionalmente y fuera de todo prejuicio”;<sup>193</sup> siempre siguiendo la tendencia general ilustrada de no dejar valer autoridad alguna y decidirlo todo sólo mediante la guía de la propia razón.

Tomando en cuenta esta tendencia general ilustrada, ni la sagrada escritura, ni cualquier otra instancia histórica puede valer por sí misma, la posibilidad de verdad en la tradición depende del crédito que le otorgue la razón.<sup>194</sup> Menciona Gadamer:

La fuente última de la autoridad no es ya la tradición sino la razón. Lo que está escrito no necesita ser verdad. Nosotros podríamos llegar a saberlo mejor. Esta es la máxima general con la que la ilustración moderna se enfrenta a la tradición y en virtud de la cual acaba ella misma convirtiéndose en investigación histórica.<sup>195</sup>

Es interesante lo que señala Gadamer en relación a la ruptura originada por el romanticismo, aquella que deviene en que los patrones de la ilustración moderna sigan determinando la autocomprensión del historicismo. En *Verdad y Método*, Gadamer

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p, 338.

<sup>190</sup> *Idem.*

<sup>191</sup> *Idem.*

<sup>192</sup> Kant. I. ¿Qué es la ilustración?. *Filosofía de la historia*. FCE. México. 1979. p, 25

<sup>193</sup> Gadamer, H.G., *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017. p, 339.

<sup>194</sup> *Idem.*

<sup>195</sup> *Idem.*

expone la forma en que la inversión romántica del presupuesto general de la ilustración tiene como consecuencia una tendencia paradójica a la restauración, “una tendencia a reponer lo antiguo porque es lo antiguo”,<sup>196</sup> con ello, toda crítica a la ilustración parece seguir el camino de esta reconversión romántica. Es importante tener esto en mente porque justamente la inversión romántica del *mythos* sobre el *logos*, paradójicamente lo que logra es perpetuar el presupuesto de la ilustración, es decir, la oposición abstracta entre mito y razón.<sup>197</sup> Estas consideraciones vertidas en la segunda parte de *Verdad y Método*, llevan a Gadamer, a ver que de las inversiones del romanticismo sale la actitud de la ciencia histórica del siglo XIX.<sup>198</sup> El autor de la hermenéutica filosófica, señala que el romanticismo ya no mide el pasado según los parámetros del presente, pues pretende otorgar a los tiempos pasados un tipo de valor absoluto; de esta manera, a lo que Gadamer parece estar apuntando, es a la conexión de la escuela histórica con el romanticismo, y cómo la recuperación romántica de lo originario se asienta en el suelo de la ilustración, con ello, la ciencia histórica del siglo XIX se entiende a sí misma como realización de la ilustración, “como el último paso en la liberación del espíritu de sus cadenas dogmáticas, como el paso al conocimiento objetivo del mundo histórico, capaz de igual en dignidad al conocimiento de la naturaleza de la ciencia moderna”.<sup>199</sup> En este sentido, Gadamer ve una unidad entre la actitud restauradora romántica y la tendencia básica ilustrada, unidad que es expresada en la concepción productiva de las ciencias históricas del espíritu, lo que subyace en todo caso a ambas posturas, es la ruptura de la continuidad de sentido de la tradición.

Habrá que tomar en cuenta que el anhelo ilustrado de la superación de todo prejuicio, representa para Gadamer, el ocultamiento de la finitud, por ello, la crítica al gran prejuicio de la ilustración, “hará posible una comprensión adecuada de la finitud que domina no sólo nuestro ser hombres sino también nuestra conciencia histórica”.<sup>200</sup> Aquí ya se asoma el punto crucial de la crítica gadameriana, a saber, que el considerar que los prejuicios pueden ser eliminados en su totalidad, es no considerar la historicidad propia del ser humano, es decir, la tradición no resulta para Gadamer, ni un mandato que debe ser adoptado ciegamente, ni tampoco un horizonte pasado al que se pueda acceder de forma científica y objetiva; Gadamer está apuntando ya a que toda existencia humana,

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, p,341.

<sup>197</sup> *Idem.*

<sup>198</sup> *Ibid.*, p,342.

<sup>199</sup> *Idem.*

<sup>200</sup> *Ibid.*, p,343.

aún la más libre, está condicionada de muchas maneras, por ende, la idea de una razón absoluta no es una posibilidad humana histórica.<sup>201</sup> Así, la denuncia a la injusta depreciación de los prejuicios en la ilustración, va encaminada a postular que éstos, dada la finitud e historicidad del ser humano, son incluso una condición de la comprensión.

De esta manera, el ser histórico gadameriano está anunciando la finitud del ser y de la conciencia; si como seres humanos siempre nos encontramos dentro de la historia, habrá que desarrollar la conciencia de saberse a sí mismo histórico y condicionado, por ello, Gadamer apuesta por un desarrollo de un sentido histórico a través de la conciencia histórica. Ahora bien, el desarrollo de la conciencia de la historia efectual posibilita, según el planteamiento gadameriano, la actitud de apertura necesaria para la realización de la comprensión, recordemos que en tanto la comprensión ha de entenderse como una fusión de horizontes entre el pasado y el presente, la apertura hacia el horizonte “ajeno” y el diálogo que hace posible dicha fusión, se vuelve condición de posibilidad de la comprensión.

Alberto Roldán señala cuatro principios de la teoría hermenéutica gadameriana:<sup>202</sup>

- 1) La conciencia formada hermenéuticamente debe mostrarse receptiva.
- 2) Los prejuicios son la realidad histórica del ser humano.
- 3) El comprender más que una acción de la subjetividad resulta un acontecer de la tradición (en el que el presente y el pasado se hallan en continua mediación).
- 4) El círculo de la comprensión de corte heideggeriano no es de naturaleza formal, no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete.

Cuando Gadamer se compromete a reivindicar los prejuicios como condiciones indispensables de la comprensión está tomando como punto de partida la experiencia de la finitud de la comprensión, misma que fue facilitada por el giro ontológico de la

---

<sup>201</sup> *Idem.*

<sup>202</sup> Roldán, A. *La reivindicación del prejuicio como precomprensión en la teoría hermenéutica de Gadamer*. Enfoques. vol. XXIV, núm. 1. 2012. p,28.



hermenéutica marcado por Heidegger. No es de sorprender que el capítulo dedicado a presentar *los fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica* tenga el siguiente orden de desarrollo:

1. El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios
  - a) El descubrimiento de la preestructura de la comprensión por Heidegger
  - b) La depreciación del prejuicio en la ilustración
2. Los prejuicios como condición de la comprensión
  - a) Rehabilitación de autoridad y tradición

De esta manera, el camino que Gadamer parece seguir en el planteamiento de los fundamentos de su teoría hermenéutica son: presentar el giro ontológico hermenéutico marcado por Heidegger, rehabilitar el concepto de prejuicio enfatizando su sentido positivo, realizar la crítica a la influencia de la ilustración en la concepción negativa del concepto de prejuicio, y reivindicar los prejuicios en tanto condición indispensable de la comprensión;<sup>203</sup> con ello, se reivindica también el concepto de autoridad, específicamente la autoridad de la tradición, en tanto horizonte histórico del pasado que nos precede, nos forma y condiciona, haciendo una tarea obligada el diálogo con la tradición, en miras de una fusión de horizontes.

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, p, 23.

## CAPÍTULO III

### LA EXPERIENCIA DEL DIÁLOGO

#### 1. La lingüisticidad desde el horizonte dialógico

Gadamer pone sobre la mesa, en su escrito “Hombre y Lenguaje” de 1965, la reflexión en torno a la definición clásica aristotélica de ser humano, en la cual, éste resulta un ser dotado de *logos*. En la tradición filosófica occidental, por ejemplo, se le ha colocado bajo la fórmula “*animal rationale*”.<sup>204</sup> Es así como se marca, a través de la capacidad racional, la notable diferencia entre él y el resto de los seres vivos. Como se sabe, la palabra griega *logos* se tradujo principalmente como “razón” o “pensamiento”; sin embargo, ésta no se agota únicamente en dichas traducciones. Tomando esto en cuenta, Gadamer se pregunta “¿qué implica traducir el término *logos* por lenguaje?”

Si reformulamos la definición de ser humano adoptada a lo largo de la historia de occidente, y proponemos que, más que el ser racional éste es el ser dotado de lenguaje, colocando la diferencia específica precisamente en la capacidad para comunicarse y entenderse con las y los demás, parece reformularse también la manera en cómo se concibe el ser humano a sí mismo, y su relación con todo aquello que le rodea. Esto implica de alguna manera, que el hablar, y con ello, la capacidad y necesidad de comunicar, resulta un rasgo originario del ser humano. Habrá que pensar también que éste no puede comunicar en soledad, pues necesita de otros a quienes hablarles, escribirles etc. Como señala Gadamer, uno de los rasgos esenciales del lenguaje es la ausencia de un “yo” abstracto y ensimismado, pues hablar es hablar a alguien, es decir, tomar en cuenta a mi interlocutor. En este sentido, el habla no pertenece a la esfera del yo, sino a la esfera del nosotros”.<sup>205</sup>

Pensemos que mientras en la modernidad, al pensar a la razón como la diferencia

---

<sup>204</sup> Gadamer. H.G. *Verdad y Método II*. “Hombre y Lenguaje”. Sígueme. Salamanca. 2015. p,145.

<sup>205</sup> *Ibid.*,p,150.

por antonomasia entre el ser humano y el resto de los seres, el sujeto podía crear grandes sistemas y acceder a la más elevada y trascendente verdad desde la soledad (recordemos a Descartes llevando a cabo sus meditaciones metafísicas en soledad, y con la sola autorreflexión de la razón), desde la concepción del ser humano como lenguaje<sup>206</sup>, sería imposible la construcción de conocimiento si no se ha interactuado con las y los otros. Podríamos decir que mientras la razón pone el acento en el Yo, el lenguaje, coloca el acento en el nosotros. Cuando partimos del *nosotros*, se tiene que salir del ensimismamiento que no permite reconocer a la otredad como una individualidad que merece que se le escuche y se le tome en cuenta, pues ya no sólo se trata de lo que Yo pienso, sino de lo que la otra parte piensa. Muchas veces la forma de pensar será distinta, y dicha diferencia deberá ser superada sopesando pareceres y logrando el acuerdo.

El lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo, “no es un tercer instrumento a lado del signo y la herramienta que pertenecen también a la definición esencial del ser humano”,<sup>207</sup> dice Gadamer en “Hombre y Lenguaje” de 1965. Porque a diferencia de una herramienta la cual aprendemos a usar, y tomamos y dejamos según la necesitemos, el lenguaje no es algo de lo cual podamos separarnos, pues, “el conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje”.<sup>208</sup>

## **2.La apertura y la pregunta como el modo de realización de la experiencia hermenéutica**

Para Gadamer la conciencia hermenéutica se caracteriza por la apertura, es en esta disposición donde la posibilidad se muestra en su estado más originario, pues ante la apertura no hay propiamente una determinación de que algo deba ser de uno o de otro modo, es “el conocimiento de que algo es así y no como uno creía”.<sup>209</sup> La noción de

---

<sup>206</sup> Podemos decir que somos lenguaje, en tanto el lenguaje se muestra como la condición de posibilidad de la comprensión del mundo y de nosotros mismos; dicha comprensión se da dentro de la experiencia hermenéutica, desde el decir y escuchar presente en el diálogo.

<sup>207</sup> Gadamer. H.G. *Verdad y Método II*. “Hombre y Lenguaje”. Sígueme. Salamanca. 2015. p, 146.

<sup>208</sup> *Idem*.

<sup>209</sup> Gadamer. H.G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017. p,439.

apertura juega un papel fundamental en la hermenéutica filosófica, pues es desde ella que se puede planear la posibilidad de la coexistencia de diversas interpretaciones, la pluralidad sólo puede ser concebida desde una posición de apertura ante la diferencia. “La apertura ha operado y opera como una postura metodológica o como criterio de corrección de una interpretación, de una pregunta o de una teoría”,<sup>210</sup> que la apertura haya adquirido este estatuto dice mucho de la forma de filosofar actual, pues desde ella, siguiendo a Mariflor Aguilar, se promueven nuevas y mejores formas de acceso al conocimiento, y sobre todo, se hace patente la importancia que tiene el intercambio de pareceres y la construcción en conjunto de lo que denominamos conocimiento.

Pensar la experiencia hermenéutica desde la apertura, trae consigo abrir la puerta a nuevos valores e ideas, analizar diversos fenómenos sociales evitando proponer un sólo modelo explicativo, dejando de caer en explicaciones ortodoxas que cierren la posibilidad de pensar en otros modos de vivir o pensar el mundo. En este sentido, la apertura es un rasgo propio de la actitud hermenéutica, pues sin apertura la hermenéutica misma desaparece, pensemos en que “es uno de los rasgos definitorios de la hermenéutica el de ampliar los criterios de validez para la interpretación”.<sup>211</sup>

Pensando en la ontología hermenéutica de Heidegger, la apertura es el modo fundamental como el Dasein es su Ahí, como bien precisa Aguilar, la apertura adopta el sentido de “mundo”.<sup>212</sup> Esta apertura está constituida por la “disposición afectiva, el comprender y el discurso”.<sup>213</sup> En Heidegger el fenómeno más originario de la verdad se alcanza sólo con la apertura del Dasein, pues el estar descubierto “tiene lugar con ella y por ella”.<sup>214</sup> Con ello, podemos pensar en lo fuerte y determinante que resulta la articulación de la apertura a formas de conocer, cuando Heidegger identifica la noción de apertura con el concepto griego de verdad.<sup>215</sup> José Gaos, menciona que, para Heidegger,

---

<sup>210</sup> Aguilar. M. *Diálogo y alteridad*. Trazos de la hermenéutica de Gadamer. Colección PAIDEIA. México. 2005. p. 32.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 3.3

<sup>212</sup> *Idem.*

<sup>213</sup> Heidegger. M. *Ser y Tiempo*, §44. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Edición Digital. p. 219

<sup>214</sup> *Idem.*

<sup>215</sup> Aguilar. M. *Op.Cit.*, p. 33.

el “abrir es la “verdad” según el contenido primario de este concepto, “por <<verdad>> se traduce el término alétheia, término compuesto del privativo a y de una derivación del verbo lanthanein, que significa <<velar>> en el sentido de encubrir, por lo que alétheia equivale etimológicamente a <<desvelar>> en el sentido de descubrir”.<sup>216</sup> En este “des-velar” el Dasein está “abierto” a sus fenómenos existenciales o éstos son “abiertos” para él. <sup>217</sup> “El 'ser-ahí' no es una nueva versión de la subjetividad de la filosofía moderna; “el 'ser-ahí' no designa una constitución humana que descansa en sí misma sino la co-pertenencia del ser humano con el ser como tal de la totalidad de lo que es. Esa correlación es el 'ahí' del existir: el estado de abierto del ser del hombre en la apertura del ser como tal”.<sup>218</sup> Con ello, se puede decir que el ser humano no gira en torno de sí mismo, sino que la comprensión del ser propia del ser humano, es un *modo de ser*, la existencia misma es una relación de ser. Ya no puede pensarse al ser humano con independencia de su ser-en-el-mundo.

Pensar en la apertura se vuelve clave para la “superación del idealismo gnoseológico en tanto que rechaza la idea de conocimiento “puro” desconectado de toda determinación y relación con realidades extracognitivas”.<sup>219</sup> También me parece que abona bastante retomar en este punto lo que señala la autora de *Diálogo y Alteridad* en relación al posicionamiento de una tradición específica de investigación, al considerar la apertura como un “llamado metodológico”; en este punto, la filósofa hace mención de dos tradiciones, una que podríamos llamar de “confirmación” y otra de “incorporación”, en la primera se busca ir al objeto investigado con el propósito de encontrar o formular elementos que ayuden a confirmar su propia hipótesis, intentando que lo investigado dé muestra de que la razón se encuentra de su lado. La segunda, al contrario, intentará sumergirse en las diferencias dejando ser a las diversas posturas, “esta tradición no busca sólo similitudes ni relaciones especulares con el otro, sino que busca aprender a partir de voces diversas”.<sup>220</sup>

---

<sup>216</sup> Gaos. J. *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. FCE. México. 2013. p,43.

<sup>217</sup> *Idem*.

<sup>218</sup> Gutierrez. C. *El concepto de verdad en Heidegger. Confrontación de la crítica de Tugendhat*. Ideas y Valores. Universidad de Colombia. Vol.32, Núm. 61 (1983). p, 96

<sup>219</sup> Aguilar. M. *Op.Cit.*, p, 32.

<sup>220</sup> *Ibid.*,p,35.

En este sentido, la apertura encuentra su genuina articulación en el diálogo, pues es donde las voces se escuchan y dentro del juego dialéctico se descubren nuevos horizontes de sentido. El diálogo hermenéutico necesariamente tiene que tomar en cuenta a las y los otros, no como meros instrumentos epistémicos, sino como interlocutores vivos que tendrán algo valioso que decir, voces diferentes a mi propia voz que habrá que saber escuchar. Y saber escuchar, señala Aguilar, es posible si se sabe preguntar adecuadamente.<sup>221</sup>

La apertura como tal “implica evidentemente que se ha pasado por la pregunta de si algo es o no es así”.<sup>222</sup> Por ello, para Gadamer, indagar en la realización de la experiencia hermenéutica presupone profundizar en la “esencia” de la pregunta. Para el autor de *Verdad y Método*, es importante retomar la figura del Sócrates platónico, en la cual, contrario a la opinión dominante, preguntar es más difícil que contestar:<sup>223</sup> pensemos que alguien que sólo busca tener la razón y no darse cuenta de “cómo son las cosas” seguramente pensará que resulta más fácil preguntar que dar una respuesta, pues “el que está seguro de saberlo todo no puede preguntar nada”,<sup>224</sup> y como se sugiere en esta misma obra, “para poder preguntar hay que querer saber, y esto es, saber que no se sabe”.<sup>225</sup> Aquí sale a relucir la importancia de la *docta ignorantia* socrática. Por eso la dialéctica, pensando en los diálogos platónicos como el modelo, se realiza en preguntas y respuestas. La pregunta posibilita la apertura porque cuando se pregunta genuinamente la respuesta no está fijada ni dada de antemano, y a su vez la apertura hace posible la escucha genuina y atenta que nos lleva a la formulación de la pregunta.

Si bien la auténtica pregunta requiere de la apertura, es importante señalar que la apertura de la pregunta también tiene sus límites, dicha delimitación estará marcada por el horizonte mismo de la pregunta, por ello, señala Gadamer que una pregunta sin horizonte es una pregunta en vacío;<sup>226</sup> en otras palabras, podemos decir que resulta una

---

<sup>221</sup> Aguilar. M. *Op.Cit.*, p, 54.

<sup>222</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017.,p,440.

<sup>223</sup> *Idem.*

<sup>224</sup> *Idem.*

<sup>225</sup> *Idem.*

<sup>226</sup> *Ibid.*, p,441.

pregunta sin sentido; en este caso la pregunta “no tiene posible respuesta porque sólo en apariencia conduce a esa situación abierta”,<sup>227</sup> y más que decir que la pregunta resulta “falsa”, referimos a que la pregunta carece de sentido, “porque es verdad que en ella hay pregunta, esto es, hay una referencia a algo abierto, pero esto no se encuentra en la dirección iniciada por el planteamiento de la pregunta”.<sup>228</sup>

La pregunta en la que se despliega la experiencia hermenéutica es aquella que apunta hacia un sentido, una orientación previamente iniciada, con ello, existe una apertura que da cabida a diversos modos del pensar, pero no da rienda suelta a las meras ocurrencias que no permitan llegar a un intercambio serio de ideas, “la cosa misma sólo llega a saberse cuando se resuelven las instancias contrarias y se penetra de lleno en la falsedad de los contraargumentos”.<sup>229</sup> Esto sin caer, por supuesto, en estrategias donde lo único que se busca es encontrar el “punto débil” del argumento del interlocutor, aquí de lo que se está hablando es de una concepción dialéctica del saber, y con ello, de un saber que se construye con base en preguntas y respuestas, “pero las preguntas comprenden siempre la oposición del sí y el no, del así y de otro modo”.<sup>230</sup>

Es importante no perder de vista que el deber moral y de racionalidad que se encuentra trazado en la hermenéutica filosófica no va por la línea de la empatía, como si reconocer la opinión de la otredad resultara una tarea benevolente, lo que le interesa a Gadamer, es mostrar que, si hay un deber moral o racional en la experiencia hermenéutica, este es el de posibilitar la existencia misma del pensar. Y el pensar sólo puede darse desde un movimiento dialéctico. En este sentido, la preocupación de Gadamer va encaminada al ejercicio filosófico mismo. Por ello, el entablar un auténtico diálogo es importante si se quiere mantener vivo el pensamiento. Aquí la crítica y la autocrítica son cruciales, pues sólo poniendo en consideración permanente nuestras propias ideas es que podemos entrar en el juego del auténtico pensar. Esta es una apuesta interesante pues despoja la propuesta del diálogo hermenéutico de la ingenuidad

---

<sup>227</sup> *Idem.*

<sup>228</sup> *Idem.*

<sup>229</sup> *Ibid.*, p.442.

<sup>230</sup> *Idem.*

de basar el reconocimiento de las y los otros en el mero sentimentalismo, no porque pensar a la otredad en esos términos carezca de importancia, sino porque al poner el acento en la construcción del saber, Gadamer está invitando a que quien realmente quiera conocer algo tendrá que entrar en el intercambio dialógico, de lo contrario, se quedará en la estrechez de sus propias consideraciones.<sup>231</sup>

### 3. La comprensión como una posibilidad histórica

No le resultará desconocido a quien se ha introducido a la lectura del pensamiento gadameriano, que la interpretación del texto tiene un papel fundamental para la reflexión de la comprensión. Gadamer menciona que comprender un texto, quiere decir comprender la pregunta que se ha planteado, pues es desde el *horizonte del preguntar* que se determina la orientación de sentido del texto.<sup>232</sup>

Desde la experiencia hermenéutica el comprender el sentido de un texto va más allá de la mera reconstrucción, resultando ésta incluso una tarea bastante reducida. El horizonte de la reconstrucción no es abarcante pues se olvida de que, a su vez, éste está abarcado por el horizonte del presente, donde preguntamos y a la vez nos vemos afectados por la palabra del pasado. Habrá que pensar en el ideal cognoscitivo del historicismo, que ve en dicha reducción la virtud científicista al considerar la comprensión como una especie de reconstrucción que produciría de algún modo la génesis del texto mismo;<sup>233</sup> sin embargo, la postura hermenéutica que fluye, sobre todo, desde la

---

<sup>231</sup> Podríamos pensar lo anteriormente señalado desde la tensión que Foucault deja ver en su trabajo *Nietzsche, Freud, Marx*, donde el autor francés resalta la vida y muerte de la hermenéutica. La muerte de la interpretación consiste en creer que hay signos que existen primordialmente, entidades fijas que dotan de explicación a todo aquello que de ellas emana: “La muerte de la interpretación consiste en creer que hay signos, signos que existen originariamente, primariamente, realmente, como señales coherentes, pertinentes y sistemáticas” (Nietzsche, Freud, Marx. consultado en web <https://docs.google.com/file/d/0B0jqZHKBCv9eOTJhRmprMTRkNDA/edit?resourcekey=0-gESz6-2RL1rJu0-SzKCq4Q> el 30 -08- 2022, pp., 25-25); al contrario de esto, la vida de la interpretación es creer que sólo hay interpretaciones. Podemos decir que la propuesta gadameriana nos orienta a lidiar con esta tensión, a encontrar un equilibrio, en el cual, si bien se parte del horizonte nietzscheano de que no hay hechos sólo interpretaciones, también se apuesta por un anclaje que permita concebir la posibilidad de la construcción del pensamiento filosófico, aunque este pensamiento se conciba ya desde la finitud, encontramos ciertos criterios que si bien no se conciben como atemporales, o primarios, sí dotan de horizontes de sentido desde los cuales articular un diálogo, “la interpretación contiene en esta medida una referencia esencial constante a la pregunta que se le ha planteado” (VyM. p, 447).

<sup>232</sup> *Idem.*

<sup>233</sup> *Ibid.*, p, 451.



historicidad, y a la cual le es necesario siempre estar más allá de la reconstrucción, parte de la imposibilidad de cerrar el horizonte de sentido en el que el intérprete se mueve cuando comprende, para Gadamer esto quiere decir que “la tradición histórica sólo puede entenderse cuando se incluye en el pensamiento el hecho de que el progreso de las cosas continúa determinándole a uno”.<sup>234</sup> Es decir, aquello transmitido permanece generando nuevos aspectos significativos y actualizándose en el acontecer, “a través de su actualización en la comprensión los textos se integran en un auténtico acontecer, igual que los eventos en virtud de su propia continuación”,<sup>235</sup> en este sentido, el horizonte del pasado es siempre susceptible a transformación en tanto encuentra su actualización en el horizonte del presente, si el pasado permaneciera siempre en un tiempo anterior no se hablaría más de él, o como apunta Nebreda, en tanto que somos diálogo nuestro dialogar se expande en dos direcciones complementarias, la de la contemporaneidad y la sincronía, donde se despliega el diálogo con nuestra actualidad, nuestro presente vivo y la forma en la que nos inscribimos en el mundo, y la dirección de la diacronía y la temporalidad histórica sucesiva, en donde se mantiene un diálogo con la memoria, con un pasado que en tanto actualizado no ha muerto.<sup>236</sup>

Siguiendo a Gadamer, toda actualización en la comprensión puede entenderse como una posibilidad histórica de lo comprendido, asumiendo la finitud histórica de nuestra existencia “está el que seamos conscientes de que, después de nosotros, otros entenderán cada vez de manera distinta”,<sup>237</sup> y este es el carácter abierto de la comprensión que, en algún sentido, implica siempre una tarea de automediación con la tradición y el presente.

De esta manera, forma parte de la verdadera comprensión la recuperación de los conceptos del pasado, mientras mantenemos nuestro propio concebir desde el presente, esto es justamente lo que Gadamer nombra *fusión de horizontes*. Aquí podemos comenzar a dar luz a la estrecha relación que existe entre el preguntar y el comprender, pues es desde esta relación que la experiencia hermenéutica tiene su auténtica

---

<sup>234</sup> *Idem.*

<sup>235</sup> *Idem.*

<sup>236</sup> Nebreda J. “El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje” en JJ Acero, J.A, Nicolás, J.A.P. Tapias, L. Sáez, J.F. Zúñiga (eds.). Universidad de Granada. Granada. 2004., p, 212.

<sup>237</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017., p,442.

dimensión. Recordemos que el poner en suspenso es la esencia original del preguntar, ya decíamos que la pregunta deja la puerta abierta a las posibilidades, en tanto que, la verdadera pregunta no contiene ni espera de suyo una respuesta determinada de antemano. En el comprender lo que se deja en suspenso es la verdad de la propia referencia, se logra dejar atrás la referencia inmediata de la cosa y se apunta a la referencia de sentido como tal, y a su vez “se considera ésta no como verdad sino simplemente como algo con sentido, de manera que la posibilidad de verdad quede en suspenso”.<sup>238</sup> Así pues, preguntar es dar pie y ver una serie de posibilidades que a su vez quedan en suspenso, Gadamer habla de comprender la cuestionabilidad, que no es más que el preguntar mismo en tanto apertura a las posibilidades, y por supuesto, la condición misma del pensar, “el que quiera pensar tiene que preguntarse” dice nuestro autor en *Verdad y Método*, pues, “tal es la razón por la que todo comprender es siempre algo más que un simple revivir una opinión ajena. Cuando se pregunta se dejan abiertas posibilidades de sentido, de manera que aquello que tenga sentido pueda introducirse en la propia opinión”.<sup>239</sup>

Recordemos ahora que la dialéctica que supone el dinámico juego de la pregunta y la respuesta, es parte de la estructura de la experiencia hermenéutica, pues desde esta dimensión Gadamer retoma la cuestión de la conciencia hermenéutica, que como él mismo apunta, no es más que la conciencia de la historia efectual. Ya desde la dialéctica de la pregunta y la respuesta se da luz a que la forma de la realización de la comprensión es similar a la de la actividad de la conversación, pues en ella se da vida a una libertad de intercambio de pareceres que como tal nos lleva a diversas consideraciones. Sin embargo, algo que Gadamer señala enfáticamente es que dicho intercambio de pareceres, por lo menos desde el ejercicio hermenéutico, no descansa en la fabricación de meras opiniones arbitrarias, pues la comprensión entendida desde su relación con la pregunta, refiere a la respuesta latente en el texto. Sin embargo, la propuesta de Gadamer no se limita en pensar únicamente la relación del intérprete con el texto, sino

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p.453.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p.454.

que pensando en el fenómeno hermenéutico según el modelo de la conversación que tiene lugar entre dos personas se plantea que toda comprensión de un texto y el ponerse de acuerdo entre personas en una conversación “tienen presente alguna cosa que uno tiene ante sí. Igual que uno se pone de acuerdo con su interlocutor sobre una cosa, también el intérprete comprende la cosa que le dice su texto”.<sup>240</sup> Lo que supone Gadamer es que ya sea que se hable del intérprete de un texto o del diálogo vivo entre interlocutores, la realización de la comprensión consiste en llegar a hablar de la cosa misma. Habrá que tomar en cuenta que todo diálogo constituye, por así decirlo, un lenguaje común, el mismo acuerdo que se debe llegar a producir en el diálogo hermenéutico significa que en el diálogo se elabora un lenguaje común, precisa Gadamer en *Verdad y Método*, que quienes entran en el juego del diálogo van entrando bajo la verdad de la cosa misma, y es justamente esta verdad la que les reúne en una nueva comunidad, “el acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino la transformación hacía lo común, donde ya no se sigue siendo lo que se era”.<sup>241</sup>

#### **4.El diálogo con la tradición**

Para Gadamer, la rehabilitación de las nociones de *prejuicio*, *autoridad* y *tradición* son el punto de partida del problema hermenéutico. La crítica a la ilustración desarrollada por nuestro autor en el punto dos de la segunda parte de *Verdad y Método* denuncia la deformación que tuvo la noción de autoridad en el pensamiento ilustrado, donde el rechazo a toda autoridad se vuelve un prejuicio consolidado, pues el reconocimiento de ésta es concebido como una especie de obediencia ciega, siendo todo lo contrario al pensamiento libre y racional.<sup>242</sup> Sin embargo, desde el modelo gadameriano, la esencia de la autoridad no descansa en la irracionalidad, si bien nuestro autor reconoce que ésta resulta un atributo de personas, dicho atributo no encuentra su fundamento en la sumisión ni en la imposición arbitraria de las ideas basada en la abdicación autoritaria de la razón, por el contrario, la autoridad resulta un acto de reconocimiento basado en el

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p, 157.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p, 158.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p, 347.

conocimiento: “se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio”.<sup>243</sup> En este sentido, el hecho de que la autoridad descansa en el reconocimiento implica que ésta es ya un acto de la razón, en el cual se muestra el reconocimiento de los propios límites y la apertura a la posibilidad de encontrar una perspectiva más acertada que la propia. Siguiendo a Gadamer, el reconocimiento de la autoridad no tiene nada que ver con la obediencia ciega sino con el conocimiento, pensando también que la autoridad no se otorga sino que se adquiere, es decir, la autoridad no necesita mostrarse autoritaria, pues la sola lucidez de sus razonamientos mostrarán su validez, o como bien señala López Sáenz, el prestigio que posee la autoridad no es consecuencia de una adopción irracional, “sino de una superioridad en el *logos* común del que participamos dialógicamente”.<sup>244</sup>

Ahora bien, es cierto que Gadamer adopta una posición crítica hacia la ilustración, aunque como buen hermeneuta, también se asume heredero de ésta, al mismo tiempo que reconoce en la crítica romántica a la ilustración un camino para encontrar y resaltar una forma de autoridad que el pensamiento romántico particularmente defendió: la tradición. Dice el hermeneuta que “lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento”.<sup>245</sup> En este sentido, es importante identificar la realidad histórica de la autoridad de la tradición, pues desde el reconocimiento de nuestro ser finito e histórico se hace patente que dicha autoridad forma parte de la realidad actual de nuestras costumbres, y que si bien éstas se pueden adoptar libremente, no se crean por libre determinación, pues hay todo un horizonte histórico que nos precede. Reconocer esto es asumir el carácter finito e histórico del ser humano, pues, Gadamer considera que “prejuicios, tradición y autoridad

---

<sup>243</sup> *Idem*.

<sup>244</sup> López. M.C. “Reconocimiento y crítica de la autoridad de la tradición en H-G. Gadamer” en JJ Acero, J.A, Nicolás, J.A.P. Tapias, L. Sáez, J.F. Zúñiga (eds.), *El Legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004., p, 351.

<sup>245</sup> Gadamer, H.G., *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017.,p,348.

ponen límites a todo pensamiento racional, y a la vez, lo hacen posible”.<sup>246</sup>

Jean Grondin habla de una formación de la conciencia por la historia de la transmisión, y ayuda bastante a ilustrar la forma en cómo dicha conciencia tiene en la filosofía gadameriana un significado especialmente básico, identificándolo incluso como un “principio”, del que, según el filósofo canadiense, se puede deducir casi toda su hermenéutica.<sup>247</sup> Justamente la historia de la transmisión comporta la exigencia de ser conscientes de nuestra propia posición hermenéutica, que como tal reconoce que el horizonte histórico nunca está a nuestra disposición ni en nuestro poder, como seres humanos finitos estamos siempre sometidos a la historia e incluso viviendo dentro de determinaciones que escapan a nuestra conciencia, así como tampoco podemos tener una distancia definitiva de la historia, a modo de un historicismo que presupone una conciencia histórica desde la cual se podría acceder a un estadio completamente objetivo; en palabras del especialista, “la historia sigue ejerciendo su influencia incluso cuando creemos estar por encima de ella (y concretamente en el caso del historicismo en la medida en que no tenía en cuenta su propio origen positivista) Puesto que ella determina en trasfondo de nuestras valoraciones, concepciones e incluso de nuestros juicios críticos”.<sup>248</sup> Aquí salta otro de los atributos de la tradición, que según Gadamer, descansa en la conservación, pues incluso en las transformaciones históricas la tradición no deja de estar presente. Podemos pensar en transformaciones radicales, bien llamadas revoluciones, donde dentro del cambio se puede notar también la conservación de un legado antiguo que se integra con lo nuevo “en una nueva forma de validez”.<sup>249</sup> Y es que hasta para los cambios más radicales se apela a ciertas ideas del pasado que en tanto actualizadas nos pueden ser útiles para repensar nuestra época actual, y justamente a esta concepción de un pasado vivo es al que se está refiriendo Gadamer, pues no se trata de mirar a la tradición como un legado intocable e incuestionable, sino como una narrativa histórica que siempre puede servirnos para pensar nuestra propia actualidad,

---

<sup>246</sup> López. M.C. *Op.Cit.*, p, 351

<sup>247</sup> Grondin. J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder. Barcelona. 2002. p, 165.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p, 166.

<sup>249</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017., p,350.

aquí podemos ver también como la fusión de horizontes no se trata únicamente de analizar posturas del pasado y posturas del presente, sino de mirar aquellas ideas que de alguna forma pueden ayudarnos a comprender o formular nuevas maneras de experimentar el mundo actual, incluso a reinterpretar ideas del pasado desde las ideas del presente.

En esta forma de pensar la articulación de un pasado con el presente podemos hallar la clave para comprender en qué sentido se puede dialogar con la tradición, y cómo la fusión de horizontes se lleva a cabo siempre por medio de un modelo dialógico. En este sentido, pensar las nociones de *autoridad* y *tradición* desde el modelo gadameriano, no dan cabida para suponer una imposición o adopción ciega de las ideas del pasado, “la autoridad gadameriana se hace presente a la razón sabiamente, no dogmáticamente, a través de la educación; después, cada generación puede confirmarla reflexivamente”,<sup>250</sup> porque aquí la tradición no se piensa en su sentido conservador, en tanto que ésta sólo permanece en el acto mediador, no como algo retrospectivo, sino prospectivo.<sup>251</sup>

En tanto la autoridad de la tradición es aceptación y aplicación consciente, también supone una articulación con el espectro social, donde todo aprendizaje se basa en una rehabilitación de la autoridad, de esta manera, la meta del desarrollo de la *phrónesis* es imprescindible, pues recordemos que en tanto razón práctica, nos habla de un saber de aplicación concreto, coincidiendo con Ma. Carmen Sáenz, “...de ahí que los ejemplos aducidos por Gadamer para dar cuenta de la autoridad verdadera sean los del texto y el educador, no los de las autoridades políticas o administrativas. Gadamer se interesa por la educación como tarea en la que todo ser humano está inmerso, en tanto *Bildung* de valores cívicos y del propio juicio”.<sup>252</sup> De esta manera, algo intrínseco a la hermenéutica gadameriana es pensar en la responsabilidad de nuestras elecciones, pues señala las limitaciones de la racionalidad del ser humano finito, y con ello la necesidad de la apertura ante las ideas de las y los otros, nos lleva a asumir la existencia de la pluralidad,

---

<sup>250</sup> López. M.C. *Op.Cit.* p, 355.

<sup>251</sup> *Idem.*

<sup>252</sup> *Ibid.*, p,158.

y resalta el ejercicio del diálogo como condición para construir acuerdos.

## **5. Condiciones del diálogo hermenéutico**

Al plantear la cuestión de la experiencia del diálogo, éste debe ser pensado, como apunta el mismo Gadamer, en su sentido más ambicioso. Esto, por supuesto, nos obliga a considerar las condiciones que posibilitan que la experiencia dialógica se realice a plenitud. Recordemos que el diálogo del cual habla Gadamer no se agota en un simple procedimiento de comunicación, su alcance va mucho más allá, recorriendo los senderos de la política y la moral, morando en los límites y alcances del filosofar.

### **5.1 Escuchar y comprender**

En el párrafo 34 de *Ser y Tiempo*, Heidegger señala la conexión entre el discurso y el comprender, haciendo énfasis en que la comprensibilidad se aclara siempre por medio del escuchar, que resulta una posibilidad existencial propia del discurso. En este sentido, el escuchar adquiere un papel fundamental dentro del análisis ontológico heideggeriano, pues la posibilidad misma del discurso depende de la escucha. Recordemos también que para definir el lenguaje más allá de sus determinaciones particulares, se necesita, según Heidegger, de la elaboración, por medio de la analítica del Dasein, de la totalidad ontológico-existencial de la estructura del discurso.<sup>253</sup> En este sentido, el escuchar posibilita la existencia misma del discurso y por ello también del lenguaje. La importancia del escuchar se marca también cuando Heidegger señala que, escuchar a alguien es el existencial estar abierto al otro,<sup>254</sup> es decir, que la auténtica apertura del Dasein se da en y por la escucha. Menciona Heidegger que no por casualidad cuando no hemos escuchado “bien” decimos que no hemos “comprendido”.

Como comprensor estar-en-el-mundo con los otros el Dasein está sujeto, en su escuchar, a la coexistencia y a sí mismo, y en esta sujeción del escuchar [Hörigkeit] se hace solidario de los otros [ist zugehörig]. El escucharse unos a otros, en el que se configura el coestar, puede cobrar la forma de un “hacerle caso” al otro, de un estar de

---

<sup>253</sup> Heidegger. M. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Edición Digital.p,165.

<sup>254</sup> *Ibid.*,p,166

acuerdo con él, y los modos privativos del no querer-escuchar, del oponerse, obstinarse y dar la espalda. Sobre la base de este primario poder-escuchar existencial es posible eso que llamamos el oír [Hörchen], que fenomenicamente es algo más originario que lo que la psicología define como el oír “inmediato”, vale decir, sentir sonidos y percibir ruidos. También el oír tiene el modo de ser del escuchar comprensor. Nunca oímos “primeramente” ruidos y complejos sonoros, sino la carreta chirriante o la motocicleta. Lo que se oye es la columna en marcha, el viento del norte, el pájaro carpintero que golpetea, el fuego crepitante.<sup>255</sup>

El escuchar y la comprensión no están anclados en el terreno gnoseológico, Heidegger se interesa por marcar la importancia de la coexistencia y de la solidaridad que se despliega a través del ejercicio de la escucha, en este sentido, en el escuchar cobra forma el “hacerle caso” al otro, en dejarnos decir, asumir que quien nos interpela tiene algo que compartir-nos. Del primario poder-escuchar existencial se desprende el oír, que no refiere a un oír “ruidos” sino palabras que significan, que nos remiten a algo y con ello dan sentido. Gadamer dice en *Oír, Ver, Leer* de 1984, hablando de la característica del oído, que oír no quiere decir sólo oír, sino oír palabras.<sup>256</sup> De manera que, el oído recibe el discurso humano. El mismo Gadamer señala que el verdadero tema de sus reflexiones es que “tener la capacidad de oír, es tener la capacidad de comprender”.<sup>257</sup> La comprensión, en este sentido, necesita del movimiento dialógico, en el cual participamos cuando existe la apertura a la opinión del otro, dicha comprensión, señala en *Verdad y Método*, no se basa en un desplazarse al interior del otro, como si una participación inmediata de él fuese posible, comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo, no ponerse en el lugar del otro y reproducir su vivencia.<sup>258</sup> Intentar entender lo que el otro dice vuelve a la escucha un deber, Mariflor Aguilar menciona que escuchar es un deber en el sentido de averiguar quién es nuestro interlocutor y por qué dice lo que dice.<sup>259</sup>

Sólo quien ya comprende puede escuchar, dice Heidegger, la posibilidad existencial

---

<sup>255</sup> *Idem.*

<sup>256</sup> Gadamer. H.G. *Arte y Verdad de la palabra*. “Oír, Ver, Leer”. PAIDÓS. Barcelona. 1998., p,41.

<sup>257</sup> *Ibidem*

<sup>258</sup> Gadamer, H.G.,. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017., p,461.

<sup>259</sup> Aguilar. M. “Cultura de escucha, condición de la democracia” en *Ensayos*. IEDF. México. 2004., p,17.



del discurrir y el escuchar supone a su vez otra posibilidad esencial: el callar. Guardar silencio en un diálogo puede promover la comprensión, quien únicamente busca discurrir, no calla, no puede escuchar, “el silencio, en cuanto modo del discurso, articula en forma tan originaria la comprensibilidad del Dasein, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros.”<sup>260</sup> Claro que no se trata de un silencio en tanto anulación de nuestras propias consideraciones, sino un silencio que propicie el ejercicio de la escucha, si dentro del diálogo nos limitamos a hablar todo el tiempo jamás daremos espacio a que nuestro interlocutor nos interpele con sus consideraciones, coincidiendo con Aguilar, se trata de abandonar la creencia de que hablar es la única forma de dialogar, si bien el habla es fundamental habría que “subrayar la interdependencia entre habla y escucha”.<sup>261</sup> Se trata de hacer valer los puntos de vista del otro, escuchar realmente sus ideas, de lo contrario permaneceremos en el hermetismo de nuestro propio horizonte de sentido, no habrá posibilidad de una ampliación de nuestro propio horizonte, recordemos que la meta común, señala Gadamer en “Tras las huellas de la hermenéutica” de 1994, “está siempre en romper las convenciones del discurso y del pensamiento para abrir nuevos horizontes”.<sup>262</sup>

## 5.2 La dialéctica

Detenerse en la reflexión de la dialéctica desde el tratamiento gadameriano es sumamente importante, pues como él mismo lo señala en el epílogo de *Verdad y Método*, su intención “ha sido reunir la dimensión de la hermenéutica filosófica con la dialéctica platónica”.<sup>263</sup> En este sentido, es importante partir del hecho de que la dialéctica a la cuál refiere de manera constante a través de su obra cumbre *Verdad y Método*, y en general en muchas de sus conferencias o charlas, después vueltas escritos, es específicamente la dialéctica socrática-platónica, pues es el modelo de la pregunta y la respuesta el que inspira también la formulación de su propio modelo de diálogo. Gadamer menciona que

---

<sup>260</sup> Heidegger. M. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Edición Digital., p,167.

<sup>261</sup> Aguilar. M. “Cultura de escucha, condición de la democracia” en *Ensayos*. IEDF. México. 2004., p,16.

<sup>262</sup> Gadamer. H.G. *El Giro Hermenéutico*. Cátedra. Madrid. 1998. p, 94.

<sup>263</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017. p,649.

es sólo a través de la conversación en donde “puede saltar la chispa de un lado a otro”,<sup>264</sup> por ello, no es casualidad que Platón denomine al camino que sigue su propio pensamiento “dialéctica”, justo pensando en la vitalidad presente en el diálogo.

En la “Politeia”, cuando se habla del plan de estudios de los futuros gobernantes, se exige expresamente la dialéctica como paso que va más allá de las matemáticas. Ella es la que aparece representada también en el juego de ideas de los diálogos platónicos. No pretende ser simplemente un modo de superar los argumentos y no debe consistir en un simple arte argumentativo. Más bien lleva al otro, al interlocutor, a que éste confiese su falta de conocimiento y a que piense, en consecuencia, por sí mismo. En este sentido, la dialéctica tiene una función exclusivamente propedéutica, tal como se muestra por ejemplo con tanto arte y de forma tan desconcertante en el diálogo platónico Parménides.<sup>265</sup>

Rescatar la importancia de la comunicación humana desde el modelo de la dialéctica platónica, como señala Gadamer, no apunta a “renovar un platonismo, pero sí un diálogo con Platón”,<sup>266</sup> es decir, un diálogo con la tradición que nos permita articular las preguntas y necesidades actuales, con modelos del pasado que, desde una fusión de horizontes, permita dar luz a diversas cuestiones que hasta hoy en día nos interpelan y nos dan qué pensar. En este sentido, parece ser que Gadamer apuesta por rehabilitar el modelo de la dialéctica platónica, pues ve en él la posibilidad de la realización de una auténtica experiencia hermenéutica, misma que, por supuesto, puede darse sólo desde y en el diálogo.

Ahora bien, la dialéctica en estos términos, es para Gadamer, un arte que está reservado a las personas que genuinamente desean saber, dice en *Verdad y Método*, que no es un arte en el sentido de *tekhne*, pues no es un saber que pueda ser enseñado de forma mecánica, ni tampoco un saber a través del cual alguien pueda apoderarse del

---

<sup>264</sup> Gadamer, H.G. *El giro hermenéutico*. “Tras las huellas de la hermenéutica”. Cátedra. Madrid. 1998. p, 89.

<sup>265</sup> *Idem*.

<sup>266</sup> Gadamer, H.G., *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017.p,649

conocimiento de la verdad.<sup>267</sup> En la dialéctica socrático-platónica, el arte del preguntar se eleva a un dominio consciente, pues como ya hemos señalado anteriormente, la pregunta tiene un carácter mucho más exigente y sustancial, y se formula desde un auténtico cuestionar, que como tal, implica apertura, y con ello, deja abiertas y en suspenso las posibilidades, dando así una vitalidad particular al diálogo.

Es un aspecto fundamental el hecho de que la dialéctica pensada en este sentido, resulte el arte del preguntar, pues con ello, se da una preeminencia a la pregunta y no a la argumentación, esto no porque carezca de importancia el argumentar, sino porque se marca firmemente la condición de que en el auténtico preguntar y responder, la argumentación no pretende destruir sino construir, es decir, debe existir un genuino intercambio de argumentos que descansen a su vez en un genuino preguntar, en palabras de Gadamer: “el arte de la dialéctica no es el arte de ganar a todo el mundo en la argumentación. Por el contrario, es perfectamente posible que el que es perito en el arte de preguntar y buscar la verdad, aparezca a los ojos de sus auditores como el menos ducho en argumentar”.<sup>268</sup> De esta manera, señala nuestro autor, que, para llevar una conversación, es necesario en primer lugar, que los interlocutores no argumenten en paralelo, por ello, la importancia de la estructura pregunta-respuesta. Y en tanto llevar un auténtico diálogo es siempre orientarse bajo la dirección del tema sobre el que se orientan los interlocutores, “requiere no aplastar al otro con argumentos sino sopesar realmente el peso objetivo de la opinión contraria”.<sup>269</sup> Por ello, la dialéctica no consiste en el intento de buscar el punto débil de lo dicho, sino encontrar su verdadera fuerza. Siguiendo a Gadamer, “tampoco refiere al arte de argumentar que es capaz de hacer fuerte una causa débil, sino al arte de pensar, que es capaz de reforzar lo dicho desde la cosa misma”.<sup>270</sup>

### 5.3 El acuerdo

Señala Gadamer que en la conversación se debe llegar a producir el acuerdo, elaborar

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p.444.

<sup>268</sup> *Idem.*

<sup>269</sup> *Ibid.*, p.445.

<sup>270</sup> *Idem.*

un lenguaje en común. Los interlocutores entran en la experiencia dialógica en la medida en que se va logrando la conversación, siempre bajo “la verdad de la cosa misma”.<sup>271</sup> En este sentido, el acuerdo en la conversación no es meramente exponer, mucho menos imponer el propio punto de vista, sino la transformación hacia lo común. La conversación, señala Gadamer, es un proceso donde se busca llegar a un acuerdo, así pues, se debe atender realmente las opiniones del otro, hacerlas valer e intentar comprenderlas.<sup>272</sup> Puede hablarse entonces de una *conversación hermenéutica* en la cual resultará necesario elaborar un lenguaje común, que será la realización misma del comprender; es decir, la forma de la realización de la conversación resultará que un tema accede a su expresión no en calidad de cosa mía, sino de cosa común a ambas partes.<sup>273</sup>

Resulta pertinente, bajo estos parámetros, preguntarnos si el diálogo realmente se lleva a cabo en la época contemporánea, o si, por el contrario, nos encontramos con una falta de disposición para escuchar y así comprender al otro. La pregunta de si es posible o no entablar un diálogo se despierta en un mundo en el cual parece que los seres humanos ya no nos comunicamos, somos incapaces de reconocer genuinamente al otro, estamos en constante desacuerdo y nos oponemos a conciliar nuestras ideas por pensarlas, en algunos casos, completamente contrarias a las del otro. Disfrutamos más “conversando” con alguien que tiene ideas y convicciones similares a las nuestras, pues nos sentimos cómodas y constantemente nos regocijamos al sentir que tenemos la razón.

Sin embargo, el diálogo en su plena realización logrará ampliar la individualidad por medio del ejercicio mismo de la conversación, ¿En qué sentido? No estamos hablando de un reconocimiento del otro basado en la anulación de mis consideraciones en pro de la asimilación de las de mi interlocutor, pues, se presupone que nuestra percepción sensible del mundo es privada, en este sentido, no se trata de un “ponerme en los zapatos del otro”, es decir, no se apuesta por un intento de apropiación de la individualidad del otro, sino de una ampliación que me permita “dejar una huella en el otro”. Es un reconocimiento en el cual, yo reconozco al otro, y en el otro me reconozco a

---

<sup>271</sup> *Ibid.*, p.458.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p.463.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p.467.

mí. La conversación hermenéutica no encuentra su plena realización en el solo hecho de que hayamos aprendido algo nuevo, “sino en que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo”.<sup>274</sup> En la filosofía hermenéutica, la conversación puede crear una genuina comunidad, pues en ella es donde suele encontrarse y desarrollarse algo tan profundo como la amistad. Entonces aquello que se vaya construyendo dentro de la verdadera conversación hará que sea posible llegar a un acuerdo con el otro, ya que ambos interlocutores estarán abiertos a escuchar, estará presente la espontaneidad de la pregunta y la respuesta, del decir y dejarse decir. Tendrá que existir un verdadero interés hacia lo que el otro tenga que decir, pues de comenzar un diálogo con la arraigada convicción de que lo que nosotros opinamos es lo verdadero, tenderemos a imponer nuestro punto de vista sobre el del otro; si yo considero que lo que el otro tiene que decir no es importante, de antemano me estoy cerrando a la posibilidad de que éste pueda aportarme algo. El ejercicio hermenéutico requiere de una constante reflexión y autocrítica que nos haga capaces de revalorar nuestra propia visión del mundo y de las cosas.

El diálogo, la comprensión y la conversación tienen en la filosofía gadameriana el mismo fin: llegar a un acuerdo. Sin embargo, la incapacidad para el diálogo parece no reconocerse a sí misma, es decir, esta incapacidad suele verse siempre en el otro, pero no en uno mismo; es entonces cuando se considera que no se logra llegar a un acuerdo con nuestro interlocutor porque no nos entiende, literalmente Gadamer señala la famosa frase de “contigo no se puede hablar” como la muestra de que se suele atribuir la incapacidad del acuerdo al otro, pero nunca a nosotros mismos. Habrá que dar cuenta de que “la incapacidad del otro es a la vez incapacidad de uno mismo”,<sup>275</sup> cuando nos encerramos en nuestras propias opiniones o argumentos cerramos la posibilidad de escuchar al otro, esto parece ser algo común entre los seres humanos, parece que se ha desarrollado una necesidad de imponer nuestra visión del mundo como la visión correcta; precisamente esta situación hace tan complicada la realización eficaz del diálogo, pero, Gadamer apunta a que la capacidad de hacerse entrar en diálogo a pesar de este

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, p.206.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p.209.

aparente ensimismamiento, da cuenta de la verdadera humanidad. Es decir, la hermenéutica filosófica es una apuesta a la comunión humana, al reconocimiento del otro en miras de una realización plena como ser humano.

## **6. Consideraciones generales**

Lo reflexionado a lo largo de este tercer capítulo, nos lleva a considerar que, el ejercicio filosófico contemporáneo ya no busca proponer como verdadera una sola visión del mundo, ya se ha superado la pretensión de los grandes sistemas modernos; y el esfuerzo conceptual, así como una teoría bien elaborada, ya no se enfrasca en proponer una verdad eterna y universal. Quien filosofa ya ha superado la idea de que los grandes pensamientos nacen en la soledad y el silencio, y ha comenzado a apostar por una construcción de la verdad que esté fundada en el ejercicio crítico que existe, cuando el ser humano se entrega con plenitud a la experiencia del diálogo. En este sentido, esta experiencia se vuelve vital para la filosofía, y la vida social en general. El diálogo hermenéutico, pensado desde la hermenéutica filosófica gadameriana, se concibe de una forma vivencial, pues se apela a la experiencia dialógica misma, y no sólo a una comprensión meramente conceptual; en este sentido, el diálogo no se agota en un mero procedimiento de comunicación, sino que forma parte de la vida humana.

A través de la comprensión es que podemos volver familiar lo aparentemente extraño; si no se dialoga no hay comprensión, y sin ello, el ser humano no puede llegar a consenso alguno. Aquí suponemos que siempre existe un asunto en común, un tema que, de alguna manera u otra, resulta importante para quienes entran en diálogo. Por supuesto, esto no quiere decir que necesariamente se tenga la misma opinión, sino que, a las personas dialogantes les puede unir un asunto en específico, aunque se tengan opiniones diferentes respecto a él; entonces para que realmente se lleve a cabo un diálogo y no una discusión (que no necesariamente la discusión tiene un carácter negativo), debe existir en las personas implicadas una genuina disposición a comprender el punto de vista del otro (intentar hacer ver familiar lo aparentemente extraño).

Resulta evidente que el fenómeno de la comprensión no se debe dejar de

problematizar, porque la realidad que vivimos hoy en día, nos muestra una situación política y social, en la cual, señala Gadamer, cada vez se agravan más las tensiones.<sup>276</sup> Es por ello, que el diálogo debe comenzar a entenderse en su sentido más ambicioso, pues sólo así las condiciones del diálogo hermenéutico se cumplen, haciendo posible que nos lleve a lo profundo de la comunión humana.<sup>277</sup> "Cuando se encuentran dos personas y cambian impresiones, hay en cierto modo dos mundos, dos visiones del mundo, y dos forjadores de mundo que se confrontan".<sup>278</sup> Se presupone entonces una pluralidad de interpretaciones, ya no sólo una única visión del mundo, como pretendía el pensamiento de los grandes sistemas filosóficos modernos. El comprender y el interpretar no es un proceso estático ni acabado, es más bien un movimiento de sentido, en la interpretación siempre existirán conceptos previos "que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados",<sup>279</sup> menciona Gadamer. Aquí el concepto de *objetividad* refiere más bien a la convalidación que tienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración, pues la misma arbitrariedad acabará aniquilándose en su proceso de aplicación.<sup>280</sup> Resulta imposible no tener opiniones previas, sin embargo, habrá que cuidarnos de que estas no mermen el proceso mismo de la comprensión.

La comprensión resulta un "dejarse decir" menciona Gadamer, y no se trata de una clase de "neutralidad" o autocancelación, sino de abrirnos a la opinión del otro, tener la disposición de escuchar lo que nos tiene que decir. Una conciencia formada hermenéuticamente necesariamente debe ser receptiva. "Una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones, sino más bien, hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta de las cosas mismas".<sup>281</sup> De esta manera, se requiere de una constante autocrítica que nos permita tomar conciencia de los prejuicios que tenemos, pues cuando estos no son percibidos "nos vuelven sordos hacia las cosas".<sup>282</sup>

---

<sup>276</sup> Gadamer. H.G. *Verdad y Método II*. "La incapacidad para el diálogo". Sígueme. Salamanca. 2015. p,203.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p, 204.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p, 205.

<sup>279</sup> Gadamer, H.G.,. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017., p, 335.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p, 333.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p, 336.

<sup>282</sup> *Idem.*

Esto trae consigo la necesidad de una vigilancia constante de las propias consideraciones en miras de no agotar nuestro mundo en una visión unilateral, la apertura en el diálogo se muestra como un juego sin fecha de caducidad, pues únicamente en el ejercicio dialógico se logran contrastar las diferentes consideraciones sobre “la cosa”.

Se apuesta también a la necesidad de la apertura ante las opiniones del otro, pues un diálogo hermenéutico sólo se lleva a cabo cuando ambas partes están dispuestas a dejarse decir. El diálogo no define únicamente un procedimiento de comunicación, sino la categoría que describe la estructura moral de la vida humana en todas sus dimensiones; y en este sentido, apunta Domingo Moratalla, “la comprensión no sólo tiene un alcance ontológico sino moral”.<sup>283</sup> La verdadera “esencia” del lenguaje y lo que con él transmitimos, expresamos y vivimos sólo puede ser pensado desde el diálogo, “frente a quienes creen que el diálogo tiene que ser pensado desde el lenguaje, sucede todo lo contrario: el lenguaje tiene que ser pensado desde el diálogo”,<sup>284</sup> y agrega, “este enfoque condiciona la ubicación de la hermenéutica en la historia de la filosofía moral contemporánea”.<sup>285</sup>

## Conclusión

Como el título de esta investigación lo señala, el objetivo principal apuntó a adentrarnos a la reflexión y análisis de la experiencia del diálogo en la filosofía hermenéutica de Gadamer, esto con el propósito de vislumbrar los alcances éticos de su propuesta. Considero que a lo largo del recorrido argumental presentado en el desarrollo, se logró explicar el por qué el diálogo hermenéutico gadameriano, más allá de un procedimiento

---

<sup>283</sup> Domingo. A. “Diálogo y responsabilidad: claves de la filosofía moral y política de Gadamer” en JJ Acero, J.A, Nicolás, J.A.P. Tapias, L. Sáez, J.F. Zúñiga (eds.) Universidad de Granada. Granada, 2004. p. 77.

<sup>284</sup> *Idem.*

<sup>285</sup> *Idem.*



de comunicación, resulta una experiencia humana que, llevada a su plena realización, puede hacer posible una convivencia plural, diversa, y armónica.

Considero que para hacer justicia al planteamiento de Gadamer en torno al diálogo, es necesario considerar, en primera instancia, la posición ontológica presente en su hermenéutica, para después reflexionar y comprender sus implicaciones ético-políticas. Es decir, Gadamer parte de la finitud del ser humano, de su ser históricamente condicionado; para el autor de *Verdad y Método*, existe un horizonte de sentido que precede y condiciona los actos reflexivos de la conciencia; de esta manera, se cierra la posibilidad de un tipo de conocimiento puramente objetivo. Con ello, se percibe necesaria la construcción de una filosofía práctica, que parta de la aceptación de la finitud del ser humano, y con ello, se acepte la incapacidad de formulaciones en torno a una verdad eterna, universal, y puramente objetiva. Las implicaciones en el terreno de la convivencia humana, son relativamente sencillas de comprender, si consideramos que al desprendernos de la pretensión de verdad universal, se tiene que considerar la existencia de diversas interpretaciones, y por ende, el diálogo se vuelve no sólo una experiencia hermenéutica, sino, una exigencia ética.

Ahora bien, es justamente en esta tesis ontológica donde radica también la posibilidad de la propuesta de universalización de la hermenéutica, aunque ya no hablamos del tipo de universal moderno, sino de la descripción fenomenológica del modo de ser de la existencia y del ser humano, es decir, toda comprensión siempre se da al margen de un horizonte histórico se sea o no consciente de ello. Habrá que tomar en cuenta que la filosofía gadameriana se mueve constantemente en dos niveles, el ontológico y el fenomenológico, en decir, en ella nos encontramos también con una descripción fenomenológica de la experiencia del diálogo, desde la cual, tomando en cuenta sus condiciones de posibilidad, es posible plantear una manera de convivencia diversa, respetuosa, plural, y armónica entre las personas. En este nivel es que podemos hablar de la conciencia hermenéuticamente formada, desde la cual, la experiencia del diálogo gadameriano puede darse.

Las conclusiones generales a las cuales se llegó a lo largo de la presente investigación son:

- El método científico, propio de las ciencias naturales, resulta insuficiente para comprender el saber que se desprende de las ciencias del espíritu. Considerar que la razón humana puede alcanzar una verdad de carácter eterno, universal, y puramente objetivo, es creer que el intelecto humano tiene un carácter divino o infinito. Sin embargo, desde la propuesta de Gadamer, se parte del carácter finito de la conciencia y del ser humano, con ello, se descarta la posibilidad del acceso a realidades últimas, trascendentes o totalizantes.
- Gadamer despliega la crítica a la hermenéutica romántica, pues considera que ésta sigue enfrascada en formular el método propio de las ciencias del espíritu.
- Gadamer considera que las ciencias del espíritu se comprenden mejor a partir de la tradición humanista, por ello, en *Verdad y Método* se propone la reconstrucción de algunos de los conceptos rectores del humanismo. De esta manera, la formación (*Bildung*) se convierte en la tarea de las ciencias del espíritu, y habrá que entenderlas desde ella, más que desde el ideal metodológico creciente en siglo XIX.
- La *aplicación* del saber a cada situación concreta, es decir, el saber previo que determina y guía la acción, resulta, para Gadamer, el punto en el que se relacionan el análisis aristotélico del saber moral, y el problema hermenéutico de las modernas ciencias del espíritu.
- La concepción ontológica del Dasein desarrollada por Heidegger, es un punto de partida esencial para el desarrollo de la hermenéutica de Gadamer, no porque el trabajo intelectual del autor de *Verdad y Método* se limite a ser una extensión del trabajo de Heidegger, sino porque el planteamiento heideggeriano abre la puerta a la realización del giro ontológico de la hermenéutica. Ese giro donde se pone de una vez por todas el acento en la finitud humana, rechazando así el acceso a realidades fundamentadas en una infinitud de la conciencia.
- En la hermenéutica filosófica de Gadamer se mantiene la apuesta por el conocimiento de “la cosa misma”, sin embargo, ésta ya no es de carácter trascendente ni puramente objetivo. Acá se está pensando sobre todo en la convalidación de las opiniones, persiste el conocimiento como adecuación en tanto

la correspondencia de mis opiniones con la “cosa misma”. Dichas opiniones pueden reafirmarse, anularse, o transformarse en el proceso dialógico.

- Gadamer señala que es en la ilustración donde el concepto de prejuicio adquiere un matiz negativo, donde encontramos el nacimiento del gran prejuicio contra los prejuicios. El descrédito de los prejuicios camina paralelo a la pretensión de conocimiento científico que busca excluirllos, pues la ciencia moderna sigue el principio de la duda cartesiana, ignorando la condición histórica del ser humano.
- El ser histórico gadameriano está anunciando la finitud del ser y de la conciencia; si como seres humanos siempre nos encontramos dentro de la historia, habrá que desarrollar la conciencia de saberse a sí mismo histórico y condicionado, por ello, Gadamer apuesta por un desarrollo de un sentido histórico a través de la conciencia histórica.
- El desarrollo de la conciencia de la historia efectual posibilita la actitud de apertura necesaria para la realización de la comprensión. La comprensión ha de entenderse como una fusión de horizontes entre el pasado y el presente, la apertura hacia el horizonte “ajeno” y el diálogo que hace posible dicha fusión, se vuelve condición de posibilidad de la comprensión.
- La recuperación de los conceptos del pasado, mientras mantenemos nuestro propio concebir desde el presente, es justamente lo que Gadamer nombra *fusión de horizontes*.
- Entre los fundamentos de la teoría hermenéutica gadameriana se encuentran: el giro hermenéutico marcado por Heidegger, la rehabilitación del concepto de prejuicio enfatizando su sentido positivo a través de la crítica al “prejuicio sobre los prejuicios” en la ilustración, la reivindicación de los prejuicios en tanto condición indispensable de la comprensión, la reivindicación del concepto de autoridad, específicamente la autoridad de la tradición, en tanto horizonte histórico del pasado que nos precede, nos forma y condiciona (haciendo una tarea obligada el diálogo con la tradición, en miras de una fusión de horizontes).
- Para Gadamer, el ser humano es lenguaje, pues desde el lenguaje es que se comprende a sí mismo y al mundo. Con ello, la comprensión deja el terreno

exclusivo de la sola autorreflexión de la conciencia, y se desplaza al terreno de la construcción del conocimiento en la interacción con las y los otros.

- La apertura se muestra como una propuesta ontológica y como un rasgo propio de la actitud hermenéutica. Desde la tesis ontológica, la apertura es el modo fundamental del ser humano, en tanto éste se muestra como pura apertura y, con ello, posibilidad, como una total indeterminación que va encontrando distintas determinaciones a través de un horizonte histórico-temporal. Desde la actitud hermenéutica, la apertura se vuelve necesaria pues sólo desde ella es que puede realizarse el reconocimiento y el diálogo con la diferencia.
- La apertura se articula con el diálogo, pues en el diálogo es donde las diversas consideraciones se discuten. Para Gadamer, el diálogo tiene la estructura de la pregunta y la respuesta, pues desde la actitud hermenéutica, la apertura como tal implica la pregunta, el haber puesto en cuestión si algo es o no es como lo pensamos, no desde un tipo de especulación cartesiana, sino desde una actitud socrática que toma como punto de partida la *docta ignorantia*; es este sentido, se pregunta porque se es consciente de la propia ignorancia. La pregunta posibilita la apertura, porque cuando se pregunta genuinamente, la respuesta no está fijada ni dada de antemano.
- Para Gadamer, es importante mostrar que, si hay un deber moral o racional en la experiencia hermenéutica, este es el de posibilitar la existencia misma del pensar, y el pensar sólo puede darse desde un movimiento dialéctico. Podemos decir, que la preocupación de Gadamer va encaminada al ejercicio filosófico mismo. Por ello, el entablar un auténtico diálogo es importante si se quiere mantener vivo el pensamiento.
- La autoridad de la tradición la aceptación y aplicación consciente, nada tiene que ver con una obediencia ciega.
- Según lo argumentado en esta investigación, podemos hablar de condiciones que posibilitan la experiencia del diálogo hermenéutico:

Escucha y comprensión: donde el estado originario de apertura se muestra en la práctica a través del ejercicio de la escucha. Al escuchar a las y los otros se pone el énfasis en la coexistencia y la solidaridad, pues cuando tenemos la disposición de escuchar, es porque suponemos que nuestro interlocutor tiene algo importante que decir. Aquí, escuchar y callar son parte del mismo fenómeno, pues el silencio en el diálogo promueve la comprensión, pensemos que quien únicamente discurre no tiene apertura a escuchar ideas distintas, se cierra a las consideraciones ajenas, y no permite que se genere un auténtico diálogo.

Dialéctica: El modelo de la pregunta y la respuesta sirve de inspiración al modelo de la hermenéutica filosófica. En este sentido se resalta la importancia de la pregunta, y la argumentación es pensada en su carácter constructivo. De esta manera, no se trata de buscar el “punto débil” del argumento de mi interlocutor, o incluso de hacer fuerte una causa débil, si no de construir el diálogo desde la consideración de la cosa misma, esto permite que no se generen aseveraciones completamente arbitrarias, basadas en algún tipo de ocurrencia sin sentido o sustento.

El acuerdo: lograr el acuerdo mediante la conversación es el ideal del diálogo hermenéutico. Para que se logre un acuerdo resulta necesario construir un lenguaje en común, en el sentido de construir a través de la argumentación, por supuesto, suponemos también la importancia de partir desde un lenguaje común, es decir, de un sistema de signos y símbolos comprensibles para ambas partes. No se trata de anular las consideraciones propias y asumir ciegamente las consideraciones ajenas, sino de tener la disposición de ampliar nuestro propio horizonte de sentido.

Podemos pensar que cuando se trabaja para que estas condiciones se den, se abre la posibilidad de generar diálogos donde logren construirse acuerdos que sean benéficos para el bien común.

Para dar cierre a estas consideraciones, me parece importante agregar que si bien, se han mencionado aquí una lista de las conclusiones a las que nos llevó este estudio, estoy consciente de la necesidad de recoger estas reflexiones en un argumento que las ordene de manera coherente, labor que requiere un espacio y un tiempo más allá del que tengo permitido, aunque no descarto la posibilidad de llevar a cabo dicha labor en un futuro próximo. Lo que sí considero que he logrado, es cumplir con el objetivo de este trabajo, que como expresa en su título, es reflexionar acerca de “La experiencia del diálogo en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer”.

Por último, me gustaría agregar que, estas conclusiones finales no pretenden ser ideas cerradas, por ello, las muestro sobre todo como mi interpretación y mi intento por mostrar que el diálogo hermenéutico resulta una experiencia que, más allá del mero análisis conceptual, es necesario incorporar a la vida cotidiana, proponiendo una filosofía práctica que permita pensar en formas amables y solidarias de relacionarnos como seres humanos; abriendo nuestro propio horizonte, dejándonos interpelar por lo diverso y lo distinto, recordando que, como menciona Gadamer al final de su obra magna, “mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra”.<sup>286</sup>

---

<sup>286</sup> GADAMER, H.G. *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2017, p.673

## Bibliografía

Aguilar. M. *Diálogo y alteridad*. Trazos de la hermenéutica de Gadamer. Colección PAIDEIA. México. 2005.

Aguilar. M. "Cultura de escucha, condición de la democracia" en *Ensayos*. IEDF. México. 2004.

Bubner, R. *Acerca del fundamento del comprender*. Isegoría: Revista de filosofía moral y política. N° 5, 1992.

Catoggio. L. *El origen retórico del concepto de Formación en la hermenéutica gadameriana*. Revista de Humanidades. Universidad Nacional Andrés Bello Santiago. Chile. vol. 15-16. junio-diciembre. 2007.

Foucault. M. Nietzsche, Freud, Marx. Consultado en web <https://docs.google.com/file/d/0B0jqZHkBCv9eOTJhRmprMTRkNDA/edit?resourcekey=0-gESz6-2RL1rJu0-SzKCq4Q> el 30 -08 - 2022.

JJ Acero, J.A, Nicolás, J.A.P. Tapias, L. Sáez, J.F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004.

Gadamer. H.G. *Arte y Verdad de la palabra*. PAIDÓS. Barcelona. 1998.

Gadamer. H.G *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2001.

Gadamer, H.G., *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 2017.

Gadamer. H.G. *Verdad y Método II*. Sígueme. Salamanca. 2015.

Gadamer. H.G. *El Giro Hermenéutico*. Cátedra. Madrid. 1998.

García, D. *El sentido común. Reflexiones ético políticas*. Plaza Y Valdés México. México. 2014.

Gaos. J. *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. FCE. México. 2013.

Gutierrez. C. *El concepto de verdad en Heidegger. Confrontación de la crítica de Tugendhat*. Ideas y Valores. Universidad de Colombia. Vol.32, Núm. 61 (1983).

Gutierrez. C. *La reflexión hermenéutica en el siglo XIX*. IDEAS Y VALORES .No. 112 abril 2000, Bogotá, Colombia.

Grondin. J. "La fusión de horizontes ¿La versión gadameriana de la adaequatio rei et intellectus?". En: *Gadamer y las Humanidades, Volumen I. Ontología, Lenguaje y*

Estética. México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. 2007. p, 24.

Grondin. J. *Introducción a Gadamer*. Herder. México. 2003

Grondin. J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder. Barcelona. 2002.

Grondin. J. *¿Qué es la hermenéutica?*. Herder. Barcelona. 2008.

Kant. I. *¿Qué es la ilustración?*. *Filosofía de la historia*. FCE. México. 1979.

Nietzsche. F. *El ocaso de los ídolos*. "Sobre cómo terminó convirtiéndose en fábula el <<mundo verdadero>>", consultado en web <http://juango.es/files/El-Ocaso-de-los-Idolos.pdf>. Fecha de consulta: 20-Jun-2021.p,16.

Pantaleo. P. I. *Hermenéutica e Historia*. La razón histórica. no. 29. 2005.

Roldán, A. *La reivindicación del prejuicio como precomprensión en la teoría hermenéutica de Gadamer*. Enfoques. vol. XXIV, núm. 1. 2012.

Heidegger. M. *Ser y Tiempo*.. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Edición Digital.

Vattimo. G. *Más allá del sujeto*. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. Paidós. España. 1992

Vessey. D "Gadamer and the Fusion of Horizons". *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 17(4). 2009 p, 4.