



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CARLOS JAVIER LOZADA VILLEGAS

O SENSO COMUM NA FILOSOFIA HERMENÊUTICA DE HANS-  
GEORG GADAMER

Teresina  
2021

CARLOS JAVIER LOZADA VILLEGAS

O SENSO COMUM NA FILOSOFIA HERMENÊUTICA DE HANS-  
GEORG GADAMER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Linha de pesquisa: Conhecimento, Linguagem e Mundo, da Universidade Federal do Piauí – UFPI, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista.

Coorientador: Prof. Dr. Eduardo Marandola Junior

Teresina  
2021

FICHA CATALOGRÁFICA  
Universidade Federal do Piauí  
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras  
Serviço de Processos Técnicos

L925s      Lozada Villegas, Carlos Javier.  
              O senso comum na filosofia hermenêutica de Hans-Georg  
              Gadamer / Carlos Javier Lozada Villegas. -- 2021.  
              93 f.

              Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Centro  
              de Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-Graduação em  
              Filosofia, Teresina, 2021.  
              “Orientador: Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista.  
              “Coorientador: Prof. Dr. Eduardo Marandola Junior.”

              1. Dialética. 2. Hermenêutica. 3. Senso comum. 4. Gadamer,  
              Hans-Georg, 1900-2002. I. Batista, Gustavo Silvano. II. Marandola  
              Junior, Eduardo. III. Título.

CDD 193

CARLOS JAVIER LOZADA VILLEGAS

O SENSO COMUM NA FILOSOFIA HERMENÊUTICA DE HANS-  
GEORG GADAMER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Linha de pesquisa: Conhecimento, Linguagem e Mundo, da Universidade Federal do Piauí – UFPI, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista.

Coorientador: Prof. Dr. Eduardo Marandola Junior

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista  
Universidade Federal do Piauí – UFPI  
Orientador

Prof. Dr. Eduardo Marandola Junior  
Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP  
Coorientador

Prof. Dr. Tomás Domingo Moratalla  
Universidad Nacional de Educación a Distancia – UNED  
Examinador interno

Prof. Dr. Roberto Wu  
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC  
Examinador externo

Teresina

2021

## DEDICATORIA

A mis hijas, Isabella y Camila

A mi compañera, Indira

A mis padres, Juan y Zoraima

A mis hermanos, Juan y Patricia

A mi casa de estudio, PPG-FIL UFPI

A mis profesores del PPG-FIL UFPI

A mis tutores, Gustavo y Eduardo

A mi *alma mater*, UCV y ULA

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco a Dios

Agradezco al Programa de Becas Brasil PAEC-OEA-GCUB

Agradezco al Programa de Posgraduación en Filosofía de la UFPI (PPGFIL-UFPI)

Agradezco a la Universidad Federal de Piauí (UFPI)

Agradezco al FOLIE (UFPI) y al NOMEAR (UNICAMP)

Agradezco a la Universidad de Los Andes (ULA)

Agradezco a mi tutor Doctor Gustavo Silvano

Agradezco a mi cotutor Doctor Eduardo Marandola

Agradezco a la secretaria del PPGFIL Zélia Guimarães

Agradezco a las amistades de la filosofía, a Elizângela, a Francidilso y a Gabriel

Agradezco a las amistades de Piauí

Agradezco a la familia Seraine Neto

Agradezco a la familia Alvarenga Mascarenhas

Agradezco a Brasil y a Venezuela

## RESUMEN

En el presente trabajo de investigación queremos abordar el concepto de sentido común en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer a través de su principal obra *Verdad y Método*. Para respondernos a la siguiente pregunta ¿es posible comprender la noción de sentido común como una lógica dialéctica de preguntas y respuesta? La hermenéutica básicamente ha sido un proceso técnico de comprensión e interpretación, pero para Hans-Georg Gadamer la hermenéutica adquiere un estadio de aplicación que en una unidad insoslayable entre la comprensión y la interpretación la hermenéutica filosófica adquiere una aplicabilidad fundamental. En consecuencia, el siguiente trabajo de investigación será desglosado en tres capítulos: en el primero desarrollaremos las nociones básicas de la filosofía hermenéutica de Gadamer. En el segundo abordaremos la lógica de sentido como una lógica dialéctica de la ocasionalidad del sentido común. Para culminar, intentaremos exponer con una mayor amplitud el proceso clave de la hermenéutica filosófica gadameriana, el proceso de la lingüisticidad como condición fundante del sentido común.

**Palabras claves:** dialéctica, hermenéutica, sentido común.

## **ABSTRACT**

In this research work we want to address the concept of common sense in the hermeneutical philosophy of Gadamer through his main work *Truth and Method*. To answer the following question, is it possible to understand the concept of common sense as a dialectical logic of questions and answers? Hermeneutics has basically been a process of understanding and interpretation, but for Gadamer hermeneutics acquires a stage of application that in an unavoidable unity between understanding and interpretation, hermeneutics acquires a fundamental applicability. Consequently, the following research work will be broken down into three chapters: in the first we will develop the basic notions of Gadamer's hermeneutical philosophy. In the second we will approach the logic of meaning as a dialectical logic of the occasional common sense. To conclude, we will try to expose more fully the key process of Gadamerian philosophical hermeneutics, the process of linguisticity as a founding condition of common sense.

**Keyword:** dialectic, hermeneutics, common sense.



**SUMARIO**  
**EL SENTIDO COMÚN EN LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA DE HANS-  
GEORG GADAMER**

<b>1 INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>9</b>
<b>2 NOCIONES BÁSICAS PARA UNA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA DEL SENTIDO COMÚN</b>	
2.1 Las ciencias del espíritu.....	12
2.2 Conciencia de la historia efectual.....	19
2.3 Experiencia hermenéutica.....	24
<b>3 DIALÉCTICA DE LA OCASIONALIDAD DEL SENTIDO COMÚN</b>	
3.1 Ocasionalidad del sentido común.....	29
3.2 Vivencia y sentido común.....	43
3.3 Mundo vital y sentido común.....	50
3.4 El milagro de la comprensión.....	57
<b>4 LINGÜISTICIDAD COMO CONDICIÓN FUNDANTE DEL SENTIDO COMÚN</b>	
4.1 Lingüisticidad y <i>ser-ahí</i> .....	67
4.2 Lingüisticidad y logos.....	70
4.3 Lingüisticidad, logos y sentido común.....	76
<b>CONSIDERACIONES FINALES.....</b>	<b>88</b>
<b>REFERENCIAS.....</b>	<b>92</b>

## 1 INTRODUCCIÓN

Hans Gadamer fue, es y será uno de los filósofos más influyentes del siglo XX, de ahí que, es una de las figuras más importantes de la filosofía contemporánea. Su más general propuesta es que la filosofía se desarrolla cuando existe un diálogo. Esto es, que sin diálogo difícilmente existirá la filosofía. Precisamente es eso, que la hermenéutica filosófica de Gadamer es una recuperación del diálogo hermenéutico, distanciándose de la hermenéutica clásica. Recuperando la praxis del saber de sí mismo como un camino dialéctico del ser en el mundo. La reflexión, el diálogo y la acción es el orden del día de la filosofía hermenéutica de Gadamer, porque lo que nació en el ágora debe retornar al ágora. Por todo ello y parafraseando a Gadamer: el ser que pueda o que posiblemente pueda ser comprendido es lenguaje.

Es por ello, que intentaré enfocar mi investigación específicamente en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer desarrollada en *Verdad y Método* y observar las posibles relaciones con el sentido común, por ende, la estructura general del presente trabajo se desglosará de la siguiente manera:

En el primer título desarrollaré las nociones básicas de la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer a través de su principal obra *Verdad y Método*. En donde expondré algunas nociones básicas de su filosofía, como: ciencias del espíritu, experiencia hermenéutica, historia efectual y la relación con la lógica dialéctica como una ocasionalidad del sentido común. Para Gadamer hablar de las ciencias del espíritu es hablar de la autoformación desde la noción alemana de la Bildung, es un arte como un saberse de sí mismo. Hablar de la Bildung en Gadamer es diferenciar de aquel que lo sabe todo con aquel que se conoce a sí mismo. En el segundo apartado, sobre la conciencia de la historia efectual es la relación con la reflexión de la conciencia histórica, para Gadamer es el ejercicio mismo de la hermenéutica histórica, en sí, es el efecto histórico que decantaría en una filosofía de la historia de una fusión horizontal. Para finalizar, en el último apartado del primer capítulo, desarrollamos uno de los conceptos más importantes de la filosofía Gadameriana, la experiencia hermenéutica, no es una experiencia de los resultados y de los objetivos, no es una experiencia de la objetividad ni de la subjetividad, no es una experiencia metodológica ni científicista, tampoco

reproductiva de la cantidad, pero sí es una experiencia de la negatividad, es una experiencia del ensayo y del error.

En el segundo título del presente trabajo desarrollaré lógica dialéctica como una ocasionalidad del sentido común desde la filosofía hermenéutica de Gadamer a través de su obra *Verdad y Método*. En el primer apartado intenté desarrollar los fenómenos de la dialéctica de la temporalidad como una ocasionalidad del sentido común, el carácter de la ocasionalidad del del sentido común es la pasión del acontecer de esa otra razón, en consecuencia, de una razón socio-histórica que se conecta con los fenómenos de las experiencias hermenéuticas como experiencias negativas de la existencia. En el segundo apartado desarrollé la relación del concepto de vivencia con el sentido común, para Gadamer existen dos caminos del significado vivencia, la rapidez anticipatoria a toda interpretación y el otro camino sería su efecto o su resultado constante, esto es, la relación de causa y efecto del concepto de vivencia del sentido común. En el segundo apartado del presente título es la relación dialéctica entre objetividad y subjetividad y su transcendencia de sus actos intencionales, esto trae que, las vivencia sea un horizonte de dos caras, esto es, la relación de la lógica moderna de la razón y la lógica dialéctica del sentido común, es decir, que el mundo vital como una ontología del mundo se refiera a todo el mundo vivido, pero vivido históricamente. En el último apartado, bajo el subtítulo de *El milagro de la comprensión* se desarrolla la tarea fundamental de la hermenéutica, es decir, de explicar tal milagro, sin caer en cuestiones misteriosas u ocultas de la cultura, sino por el contrario, es buscar desde la particularidad de un sentido comunitario la verdad del acontecer.

En el tercer y último título desarrollaré el concepto de lingüisticidad como condición fundante de la noción de sentido común desde la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Una noción de sentido común que parte de la *lógica de preguntas y respuesta* como una la *lógica dialéctica*, constitutiva de la ocasionalidad del ser.

Tales capítulos estarán sumergidos bajo una atmosfera de ciertos objetivos, intentando lograr algún objetivo general o algunos objetivos específicos de un falso objetivismo y subjetivismo que denuncia y critica Gadamer en su filosofía. En ese sentido, tendríamos bajo esa atmosfera oscura como objetivo general la siguiente

narrativa: desarrollar el concepto de sentido común en la obra *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer.

Debemos tener en cuenta que a lo largo de toda la obra *Verdad y Método* de Gadamer se describe que no se debe trasladar la lógica y la fundamentación metodológica de las ciencias modernas hacia las ciencias del espíritu. En tal sentido, una metodología con un esquema cientificista no es lo más idóneo para trabajar a Gadamer, por tanto, en una investigación de física o de química, como en otros tipos de investigaciones filosóficas o históricas, se tienen que adaptar los proyectos obligatoriamente bajo el mismo esquema metodológico que ya conocemos cuasi universalmente. En el caso de la filosofía de Gadamer sería imposible o en otras palabras sería traicionar lo que en esencia nos quiere describir.

Es por ello, que no debemos hablar de proyecto, sino de yecto. Es por ello, que no debemos hablar de planteamiento del problema, de justificación y de los antecedentes de una investigación, sino de la conciencia de la historia efectual que fundamenta mi yecto y nos traslada a una experiencia hermenéutica. Como tampoco deberíamos hablar de objetivo general o de los objetivos específicos, sino del camino a seguir que nos conlleva al "milagro de la comprensión". "En efecto, no hay proyecto sin que exista «estado de yecto»" (GRONDIN, 2003, p. 125).

## 2 NOCIONES BÁSICAS PARA UNA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA DEL SENTIDO COMÚN

### 2.1 Las ciencias del espíritu

Hablar de las ciencias del espíritu para Gadamer es hablar en nuestro contexto latinoamericano de las ciencias humanas, por ende, en mi caso particular existirá una sinonimia. En consecuencia, hablar de las ciencias humanas es hablar de la formación del hombre. Para Gadamer la formación viene del concepto alemán Bildung y no debemos entender que tal concepto como cultura o educación en sentido ligero, es más bien una autoformación, para Gadamer la formación es la apropiación de lo que uno desea formarse, esto es, voluntad de formarse. En la medida que nos integremos a esa formación ella es parte de nosotros; como también somos autoformación en la medida que formamos a otros. Observo que tal concepto de formación para Gadamer es el camino de la contemplación interna como externa del auto-comprenderse, tal contemplación es comprensión (Cf. GADAMER, 1993, p. 40).

Según Gadamer, Hegel fue el que desarrolló el concepto de la Bildung con mayor énfasis, Hegel es el filósofo que va a seguir como modelo para desarrollar tal temática: “[...] él vio que la filosofía tiene en la formación, la condición de su existencia, y nosotros añadimos: y con ella las ciencias del espíritu” (Cf. GADAMER, 1993, p. 41). Esto significa que el hombre necesita del conocimiento, de la filosofía y de la formación. La esencia de la formación como auto-formación es convertir al humano en un ser integral, quien rechace esto está destinado a lo animal, en otras palabras, a su ser más natural.

Hegel muestra que a quien así actúa lo que le falta en el fondo es capacidad de abstracción: no es capaz de apartar su atención de sí mismo y dirigirla a una generalidad desde la cual determinar su particularidad con consideración y medida (GADAMER, 1993, p. 41).

Para Hegel existen dos clases de Bildung: la formación práctica y la formación teórica. La formación práctica es el reconocerse en uno mismo “en el ser otro” y que en la formación teórica es más acentuado, porque en el quehacer teórico “la tarea de ocuparse de un no-inmediato, un extraño, algo perteneciente al recuerdo, a la

memoria y al pensamiento. La formación lleva más allá de lo que el hombre sabe y experimenta directamente” (GADAMER, 1993, p. 42), porque el milagro de la autocomprensión consume la autoformación en un saberse de sí mismo. El mundo al que nos confrontamos y luchamos “está conformado humanamente en lenguaje y costumbres” (p. 43), es por eso la importancia de la formación.

El que tiene formación no es aquel que lo sabe todo o que lo memoriza todo, pero no lo piensa, sino aquel que comprende, por ende, piensa. Pero también es importante la memoria en relación con la formación; la memoria es importante para la formación, porque la memoria no es solamente la capacidad de retener todo, sino de retener, por un lado, pero por el otro olvidar y al mismo tiempo recordar, es una dialéctica de encontrarse en las cosas mismas. Entonces, la memoria necesita jugar en esa dialéctica para conectar con la autoformación o Bildung, porque para Gadamer la memoria tiene que ser formada, “[...] sólo por el olvido obtiene el espíritu la posibilidad de su total renovación, la capacidad de verlo todo con ojos nuevo.” (GADAMER, 1993, p. 45). Esto quiere decir que olvidar nos permite pensar, porque intentar recordar algo es siempre otro algo, porque no se recuerda con la mirada exacta de ese instante, sino con “ojos nuevos”.

Es por ello, que debemos observar con mayor detalle eso que fundamenta la formación del hombre, en el juego fundamental de esa formación ha sido llevado o ejecutado desde la educación infantil hasta la educación adulta por las ciencias humanas. En este sentido, la lógica de las ciencias del espíritu<sup>1</sup> o de las ciencias humanas, en cuanto configuración y desarrollo están secuestrados por la lógica de las ciencias modernas. Dice Gadamer, que fue tal el dominio que J. S. Mill intentó aplicar la lógica de la inducción a las ciencias morales. El intento, fue demostrar que las ciencias del espíritu no tienen una lógica propia, sino que todas se reducen a la lógica de la ciencia moderna. Según Gadamer, esto viene de una larga tradición empirista fundada por David Hume intentado conducir a la moral hacia la lógica de las ciencias modernas, por el contrario, tales analogías no deben ser “[...] en todos los ámbitos de los fenómenos [...]” (GADAMER, 1993, p. 32) y esto sucede porque “[...] no siempre puede elucidarse satisfactoriamente los datos que permiten reconocer las analogías [...]” (ídem).

---

<sup>1</sup> Hablamos específicamente de las ciencias del espíritu porque Gadamer nos dice que el traductor de la obra de Mill al alemán propuso el término “Geisteswissenschaften”, que al español se traduce como ciencias del espíritu, pero en nuestro contexto latinoamericano serían ciencias humanas (cf. Gadamer, 1993, p. 32).

Pero es más difícil la connotación propia de las ciencias del espíritu, porque aplicando el método de las ciencias modernas a las ciencias espirituales ésta última no logra ser comprendida, el pensamiento no logra captarlas porque su esencia no se puede aprender por la lógica de las ciencias modernas. Lo que hace que las ciencias del espíritu sean consideradas ciencias es por el concepto de formación o Bildung, que se puede entender mejor como autoformación y no “[...] desde la idea de método de la ciencia moderna.” (GADAMER, 1993, p. 47).

En ese sentido, nos quiere resaltar Gadamer que las ciencias del espíritu se van vislumbrando como las experiencias del mundo socio-histórico que no buscan ni pretende hallarse en una regla o ley universal para mostrar su accesibilidad, credibilidad y legalidad:

Su idea es más bien comprender el fenómeno mismo en su creación histórica y única. Por mucho que opere en esto la experiencia general, el objetivo no es confirmar y ampliar las experiencias generales para alcanzar el conocimiento de una ley del tipo de cómo se desarrollan los hombres, los pueblos, los estados, sino comprender cómo es tal hombre, tal pueblo, tal estado, qué se ha hecho de él, o formulado muy generalmente, cómo ha podido ocurrir que sea así (GADAMER, 1993, p. 32).

Ese conocimiento socio-histórico que nos está planteando Gadamer<sup>2</sup> no trata de alcanzar un conocimiento general ni tampoco particular para crear una ley universal o reglas específicas, que sea verídica y que funcionen en algunas ocasiones o que funcionen siempre como una constante, sino es ver al hombre, es verlo desde su situación del acontecer mismo de su ser, no como un objeto o como una reflexión de división y categorización analítica de qué es el hombre, “[...] sino es comprender cómo es tal hombre [...]” (GADAMER, 1993, p. 33), por ello se pregunta Gadamer: “¿Qué clase de conocimiento es éste que comprende que algo sea como es porque comprende que así ha llegado a ser?” (Ídem).

El punto crítico de Gadamer con la historia del pensamiento es querer dar claridad a los diferentes autores que han querido dar un puesto importante a las ciencias del espíritu, esto es, dándoles un punto reivindicativo. Pero a pesar de su intento de reivindicar a las ciencias humanas siguen cayendo en el error del “ideal metódico” de las ciencias modernas, porque según ellos las ciencias del espíritu son

---

<sup>2</sup> Es en otras palabras, la virada o revuelta hermenéutica que nos describe Gadamer es influenciada por el ser ahí de Heidegger como también por la lógica dialéctica de Hegel, entendiéndose que su filosofía hermenéutica es positivamente influenciada por esto dos filósofos.

ciencias blandas, débiles o inexactas. Un ejemplo que coloca Gadamer es el de Hermann Helmholtz, que según Gadamer “distinguía dos tipos de inducción: inducción lógica e inducción artístico – intuitiva” (GADAMER, 1993, p. 33). Esto es, que más o menos la inducción como inducción de las ciencias blandas, débiles o inexactas sería una inducción artística igual que las ciencias modernas como inducción lógica. En todo caso, para la filosofía hermenéutica no sería inducción artística, sino intuición de las cosas misma. Pero tal intuición no es un mero subjetivismo. Es por ello, que “Gadamer tiene ciertamente razón al hacer resaltar el factor de acontecer del entender, frente a una concepción excesivamente metódica de la hermenéutica.” (GRONDIN, 2003, p. 102).

Es tan exagerado el punto que en referencia a Dilthey y que a pesar que este defendía la autonomía epistemológica de las ciencias del espíritu, también existía una confusión en relación con el método de las ciencias del espíritu, porque realmente no existía tal concepción de método como existe en el cientificismo, es por ello, que para Gadamer no existe un “método propio” de las ciencias del espíritu, por ende, una verdad propia (Cf. GRONDIN, 2003, p. 36). Existe un caminar y un transitar de la investigación como un arte, como una vivencia y como un acontecer. En este sentido, “acontecer quiere decir aquí que nosotros no somos dueños y señores de la verdad [...]” (GRONDIN, 2003, p. 92), esto es, que se construye la verdad como un sentido comunitario.

Según Gadamer, Dilthey intenta manejar el concepto de vivencia como sentido común, porque “[...] su interés se centra en justificar epistemológicamente el trabajo de las ciencias del espíritu [...]” (GADAMER, 1993, p. 101), siendo una posición ambigua para Gadamer, porque hasta el concepto de vivencia se ha querido fundamentar epistemológicamente desde la ciencia de la naturaleza, porque “[...] la casualidad que podemos registrar en la naturaleza implica siempre que *causa aequat effectum*; designa, más bien, una vivencia [...]” (DILTHEY, 1986, p. 222), esto es, una relación del concepto de vivencia con la naturaleza, como también es evidente en Dilthey una clara conexión del concepto mismo de la vida con la naturaleza, por antonomasia, su estudio es de órdenes epistemológicas, leamos: “La vida es, pues, el nexo en el que se hallan estas interacciones bajo las condiciones del contexto de objetos naturales, que se encuentran sometidos a la ley de causalidad [...]” (Ídem), esto nos indica la cosificación de la vida, tal cual, como se



cosifica los elementos de la naturaleza para su estudio, análisis y comprensión epistémica.

A pesar de semejante crítica de Gadamer no se puede negar que “Dilthey se muestra en muchos aspectos como el más importante interlocutor y adversario de *Verdad y Método* [...]” (GRONDIN, 2003, p. 110) y gracias a Dilthey, Gadamer desarrolla gran parte de su filosofía. El concepto de vivencia está íntimamente ligado con la vida y con el sentido común como sentido comunitario, entonces ¿cómo puede fundamentarse epistemológicamente la vida? Tal intento de fundamentación de la vida, tal cual, como a la naturaleza para Gadamer es imposible.

Es esto lo que caracteriza precisamente el desarrollo de las conciencias del espíritu en el siglo XIX: que no sólo reconocen externamente a las ciencias naturales como modelo, sino que, procediendo ellas mismas del mismo fundamento del que vive la ciencia natural moderna, desarrollan el mismo pathos de experiencia e investigación que ella (GADAMER, 1993, p. 101).

Digamos así, las conciencias del espíritu en el siglo XIX solamente reconocen el modelo epistemológico, pero Gadamer también reconoció la perspectiva Diltheyana, porque en su teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu o de su epistemología de las ciencias del espíritu en cuanto que transforma el concepto de sensación por el de vivencia de lo dado como parte de la última unidad de la conciencia, esto es, que existe una evolución de la concepción de las ciencias del espíritu a pesar de su intento de fundamentarlo todo epistemológicamente. Este es el punto reivindicativo de las ciencias humanas.

Si algún científico, si algún filósofo o si algún sociólogo que estén fuera de este canon metodológico, o sea, que sean medianamente libres, sus investigaciones son considerados automáticamente ambiguas y contradictorias, hasta se alucina con otros tipos de acusaciones. Por ejemplo, para una sociedad científicista, la poesía es opuesta a la realidad, es mera fantasía, aunque sea igualmente conocimiento, es mera estética.

Para nuestro autor en cuestión no se puede limitar a la poesía a algo que dice nada y tampoco se puede exaltar a la ciencia moderna como que lo dice todo, es por ello, que la poca comprensión que estaba obstaculizando toda esta problemática de las ciencias humanas, como sentido de la libertad y libertad del arte, fue liberada gracias “[...] a la crítica fenomenológica contra la psicología y la epistemología del

siglo XIX.” (GADAMER, 1993, p. 123), pero tal crítica según Gadamer nuevamente experimentó una vuelta hacia el intelectualismo kantiano y al racionalismo cartesiano, pero tal vuelta ayudó a percibir que esa óptica modernísima no es la más adecuada para observar y fundamentar a las ciencias humanas.

Esto acontece, porque las ciencias modernas crean un modelo y terminan acreditando o desacreditando lo que puede entrar o no entrar dentro de ese modelo, o sea, eso conllevó a que todos los intentos reivindicatorios de las ciencias del espíritu que no intentasen imitar los principios modélicos epistemológicos de las ciencias modernas, quedasen fuera del balance epistémico desde el punto de vista de sus fundamentos, por ende, no pueden considerarse conocimiento. Pero podemos apreciar que las ciencias humanas no necesitan de un método para existir, porque son un saber en cuanto a su constitución socio-histórica fundamental, porque,

[...] lo que sólo era aparente se ha revelado por fin, lo que estaba desrealizado se ha vuelto real, lo que era encantamiento pierde su encanto, lo que era ilusión es ahora penetrado, y lo que era sueño, de esto ya hemos despertado (GADAMER, 1993, p. 124).

Dice Gadamer que con esto Dilthey se sumerge en profundidades de un caminar poco contundente entre la filosofía y la experiencia propia de la escuela historiográfica, en tal sentido, tal fundamentación epistemológica no es lo necesario ni lo suficiente, en tal caso, para una fundamentación ontológica de las ciencias del espíritu, con esto, “[...] Dilthey quiere decir que la razón histórica necesita de una justificación igual que la razón pura [...]” (GADAMER, 1993, p. 278-279), posición que lo lleva a un extremo y a un abismo según Gadamer, porque las ciencias del espíritu no pueden ser comprendidas desde esa filosofía kantiana. Esto conllevó a Dilthey a oponerse a todo el “espiritualismo visionario” de Hegel en donde intenta conectar la historia con la autoexplicación de la razón, reduciendo a la razón a una parte de la historia, pero no es el fundamento que guía al espíritu humano.

La crítica de Gadamer a la filosofía Kantiana va más allá del error de Dilthey del intento de fundamentar una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu, sino que del mismo modo es difícil conocer una teoría del conocimiento de las ciencias naturales. Tal posicionamiento de Gadamer es hacer la diferencia en que los conceptos ontológicos son conceptos vitales en relación con los conceptos

lógicos que son digamos de esta manera, más racionales, o sea, menos vivenciales (Cf. GADAMER, 1993, p. 282). El ejercicio del quehacer de las ciencias del espíritu es el “sufrimiento y la enseñanza” que madura el proceso de la “comprensión”.

El intento de fundamentar una epistemología de las ciencias del espíritu también ayudó a Gadamer en el paso de una fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu. Porque las ciencias del espíritu intentan comprender la expresión de lo dado, ya sea en el arte, en el derecho, en la arquitectura, en la antropología, hasta en las mismas ciencias naturales, es que el discurso de Newton en la *Principia* no es un ejercicio de comprensión de la expresión de la naturaleza, o sea, quién fue su mentor metodológico para que el interpretase de la forma tan original y auténtica que lo hizo, en otras palabras, quién fue su mentor metodológico para que el viviese como vivió el “milagro de la comprensión” en relación con la naturaleza, en este sentido, la *Principia* es arte.

Según Gadamer la vida como auto-interpretación es reflexión, siendo el arte su mayor vínculo para auto-comprenderse. Pero el error de Dilthey es tratar de fundamentar la filosofía de la vida epistemológicamente desde una óptica cartesiana de una posible certeza científica. Es por ello, que Dilthey quiso “[...] poner en consonancia la forma de conocimiento de las ciencias del espíritu con los patrones metodológicos de la naturaleza [...]” (GADAMER, 1993, p. 302). En consecuencia, el conocimiento de las ciencias del espíritu es muy diferente a las ciencias modernas, porque poseen una objetividad distinta.

La fundamentación de las ciencias del espíritu en la filosofía de la vida por Dilthey, así como su crítica a todo dogmatismo, incluido el empirista, había intentado hacer valer precisamente esto. Pero el cartesianismo epistemológico, al que no logra escapar, acaba siendo el más fuerte, y la historicidad de la experiencia histórica no llega a ser realmente determinante (GADAMER, 1993, p. 304).

Tal cuestión en Dilthey lleva a Gadamer a tomar previsiones de la insoluble mistura entre las ciencias del espíritu y las ciencias modernas, porque las ciencias modernas parecieran siempre querer tener una coerción epistémica. Es necesario que las ciencias del espíritu tomen su propio camino, pero es también necesaria la complementariedad de otras posibilidades de las cosas dadas. O sea, la ciencia moderna se percibe que no necesita de las ciencias humanas, pero las ciencias humanas en su pluralidad de sentido necesitan de todas las áreas del conocimiento.

Esto es, porque las ciencias del espíritu como una filosofía hermenéutica conducirán a las ciencias humanas a una reactualización de la metafísica clásica (Cf. GADAMER, 1993, p. 551) y esto es evidentemente peligroso para los patrones actuales de la ciencia, esto es, un excesivo metodologismo en las ciencias naturales, queriendo también llevar tal método a las ciencias humanas,

En efecto, Gadamer quiere mostrar lo muy incapaces que fueron Schleiermacher y Dilthey, a pesar de sus mejores intenciones, de resistir a la tentación de caer en un pensamiento en parte metódico y en parte estético. El predominio de este modelo de pensamiento los llevó finalmente a errar en cuanto al problema hermenéutico (GRONDIN, 2003, p. 95).

En resumen, las ciencias del espíritu son ciencias hermenéuticas y para Gadamer las ciencias hermenéuticas también buscan la objetividad en el lenguaje, pero tal objetividad no es la objetividad de la verificación y de los resultados, sino que es el “significar” evidente de una posible “constelación objetiva”, esto es, ejercicio de la posibilidad objetiva (Cf. GADAMER, 2003, p. 655).

## **2.2 Conciencia de la historia efectual**

Las historias son las memorias del hombre. Memorias que son percibidas por algunos historiadores como un archivo de colección y no como una conciencia de elevación del espíritu humano, que nos pueden permitir acceder a mejores experiencias de nuestras acciones y comportamientos que nos posibilitarían un mejor porvenir. Esta relación entre la historia como memoria y la historia como conciencia es lo que va a llamar Gadamer como historicismo o Escuela Histórica por lo primero y conciencia de la historia efectual por lo segundo,

La Escuela Histórica no constituye una escuela filosófica en sentido estricto. Estaba integrada principalmente por filólogos como August W. Boeck (1785-1867) y destacados historiadores como Leopold von Ranke (1795-1886) o Johann Gustav Droysen (1808-1884). A Ranke le debemos una *Weltgeschichte* («Historia universal», 1885) en varios volúmenes, y a Droysen, importantes obras sobre la historia de la política prusiana (1855), pero también sobre el helenismo (1878) y sobre Alejandro Magno (1883) (GRONDIN, 2003, p. 104).

Entre algunos representantes del historicismo que gadamer más resalta tenemos a Ranke y a Droysen. Entonces ¿qué nos dice Gadamer del historicismo de

Ranke y de Droysen? Hay tres definiciones centrales que Gadamer expone de Ranke acerca de su concepto de historia: la fuerza de la acción, la libertad y la esencia. Para Ranke la fuerza de la historia en su esencia ontológica es la interioridad. Para Ranke la libertad es cuestión de necesidad de la fuerza de la historia libre. Es la suma cualitativa de la individualidad. Gadamer nos expresa que, a pesar de las diferencias conceptuales de Ranke con Hegel, Ranke bebe de su filosofía, su descripción es una forma del espíritu absoluto hegeliano.

En cambio en Droysen, en su definición de la historia el concepto de expresión adquiere un valor significativo, que para Gadamer esto conlleva al comprender, porque “[...] comprender es emprender una expresión [...]” (GADAMER, 1993, p. 270), es por ello, que para Droysen la historia no está en la acción, en la libertad y ni en la esencia, sino que comprender el mundo ético es comprender el mundo histórico que por ello tiene una doble naturaleza, porque “[...] la interpretación psicológica no es por tanto más que un momento subordinado en la comprensión histórica [...]” (p. 271), esto es, comprender la ciencia es comprender su historia, comprender la filosofía es comprender su historia, comprender la medicina es comprender su historia, comprender el fútbol es comprender su historia, comprender la naturaleza es comprender su historia y así sucesivamente. Siendo así, tanto Ranke como Droysen se separan radicalmente de Schleiermacher coincidiendo con la búsqueda de la objetividad por la objetividad de la historia, esto es, encaminar a la historia a reconocerla como ciencia a partir de la lógica metodológica de las ciencias modernas, es por ello, que tal “Escuela Histórica se atiene en parte al positivismo y en parte al patrón de una hermenéutica estetizante [...]” (GRONDIN, 2003, p. 105).

Para Gadamer la historia efectual es una temática secundaria de sus posibles efectos en la historia. Por ende, la historia efectual se conecta con la reflexión de la conciencia histórica (Cf. GADAMER, 1993, p. 370), pero por ser secundaria no deja de ser importante, por el contrario, es más importante, porque es el ejercicio mismo de la hermenéutica, digamos así, la temática primaria serían los hechos históricos propios de la historiografía (Droysen, Ranke y compañía), pero la historia efectual es lo desencadenante de esos hechos, pero no solamente como un efecto, sino como la comprensión de tal acontecimiento, esto es, la filosofía de esa historia.

Entonces, la conciencia histórica como historia efectual es la exigencia teórica como un arte de comprender un hecho histórico hermenéuticamente hablando, o sea, desde la distancia histórica y no desde la inmediatez histórica. Nos dice Gadamer, que “[...] cuando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica, la consecuencia puede ser incluso una auténtica deformación del conocimiento.” (GADAMER, 1993, p. 371), esto ha sido el intento de la historiografía científicista de alejar a la historia de la filosofía de la historia de Hegel, pero es evidentemente difícil porque la conciencia de la historia efectual es conciencia hermenéutica, esto es, estado de sitio, o sea, situado, situación, momento de un *factum existencial*, en otras palabras, los hechos históricos no se pueden interpretar a sí mismo, sería un absurdo, porque quien interpreta es el ser presente en su temporalidad, porque el Ser es un ser situado (Cf. GADAMER, 1993, p. 371).

Tal relación de la conciencia histórica y la historia efectual podemos decir que es un estadio hermenéutico de la conciencia (Cf. GADAMER, 1993, p. 372). Llena de situaciones limitadas y defectuosas, por ende, la conciencia de la histórica efectual no pretende crear una nueva objetividad de la ciencia histórica, sino más bien observar las limitaciones de la misma. No es sustituir un método por otro, sino es sustituir al método mismo, o sea, la conciencia metodológica por la conciencia hermenéutica. Entonces, somos seres históricos, pero históricamente situados en la temporalidad del *ser-ahí*, “[...] ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse.” (p. 372).

Para Gadamer es importante tener claro la diferencia entre la conciencia de la historia efectual y la investigación de la misma en una determinada literatura, literatura en sí misma histórica. Nos dice Gadamer, que la conciencia de la historia efectual es dada por la fusión horizontal (Cf. GADAMER, 1993, p. 415), por ende, el fundamento hermenéutico también es dado en la conciencia de la historia efectual. Entiendo que tal posicionamiento gadameriano es observar otra forma de pensar. Que tal posicionamiento hermenéutico es una nueva mirada hacia Hegel. Porque la conciencia histórica es una aproximación a lo que podríamos llamar verdad. Porque el esfuerzo hermenéutico es una aproximación a ese conocimiento que es infinito y en la comprensión la hermenéutica busca su finitud, esto es, la superación de nuestra finitud ante la infinitud del conocimiento “[...] en la omnipresencia del espíritu

que sabe históricamente.” (p. 416), porque la conciencia de la historia efectual es radicalmente finita (Cf. p. 16-17).

La conciencia de la historia efectual tiene la estructura en la experiencia histórica de la fusión horiZónica. Las ciencias modernas manejan un concepto de experiencia objetivadora, haciendo el intento de despojarse de toda “historicidad” y de toda subjetividad, entendiendo subjetividad como el sentido del interprete y no como un mero subjetivismo, que es diferente al sentido originario del historicismo cientificista; en sí, es una experiencia objetivada, metodológica, confirmadora y productiva. Es por ello, que Gadamer nos dice que la “[...] propia esencia <de> la experiencia <se> cancela en sí misma <y> su propia historia la deja desconectada [...]” (GADAMER, 1993, p. 422). En cambio, la teoría de la experiencia que expresa Husserl como una genealogía de la experiencia del “mundo vital” es esa posibilidad del sentido hermenéutico. A pesar de las críticas que hace Gadamer a Husserl es importante resaltar tal intento de interpretación de la realidad a través del “mundo vital”. Porque justamente para Husserl el mundo de la vida es poner en observación el ejercicio puro de la razón y tal ejercicio es también algo parecido a lo que se pueda considerar como un prejuicio en el sentido negativo del que hablan las ciencias modernas. Es el lenguaje que nos permite tener un carácter de la experiencia misma, experiencia en un sentido del mundo vital, porque en las conversaciones se genera una lingüisticidad de la comprensión de la conciencia de la historia efectual (Cf. p. 468).

Este era justamente el núcleo de la conciencia de la historia efectual, pensar la obra y su efecto como la unidad de un sentido. Lo que yo he descrito como fusión de horizontes era la manera como se realiza esta unidad, que no permite al intérprete hablar de un sentido original de una obra sin que en la comprensión de la misma no se haya introducido ya siempre el sentido propio del intérprete (GADAMER, 1993, p. 670).

Entonces la conciencia de la historia efectual como conciencia es una experiencia hermenéutica de una unidad de sentidos que se genera a través de la pregunta, o sea, la hermenéutica en esencia puede ser un arte del preguntar en el sentido de mirar hacia el otro, por ende, un sentido comunitario como sentido de la orientación que debe ser abierta, “[...] para poder preguntar hay que querer saber, esto es, saber que no se sabe [...]” (GADAMER, 1993, p. 440).

La conciencia de la historia efectual es una hermenéutica Histórica: “En el comienzo de toda hermenéutica histórica debe hallarse por lo tanto la resolución de la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica [...]” (GADAMER, 1993, p. 351). La hermenéutica histórica como las ciencias del espíritu están conectadas e íntimamente relacionadas con la tradición, su esencia es la tradición. Es por eso, la importancia de diferenciar las ciencias del espíritu de las ciencias modernas, la primera no necesita de un método, ella recobra la tradición a través de la historia. Por un lado, las ciencias del espíritu se hallan en la historia desde el pasado hasta el presente, pero por el otro lado, las ciencias modernas se hallan en la historia de forma inversa. Tal situación acontece porque las ciencias modernas buscan de antemano el objeto de su investigación a través del método heredado de Descartes generando una sensación de progreso, en cambio en las ciencias del espíritu buscan de antemano al ser histórico de las cosas dadas de una temporalidad del “*ser-ahí*” de una hermenéutica de la facticidad. Es por ello, que “[...] lo que satisface a nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de veces en las cuales se suena el pasado [...]” (p. 353). En cambio en las ciencias modernas, el tipo de investigación que buscan es una verdad sin pluralidad de sentido, en cambio las ciencias del espíritu se conectan con la tradición que posiblemente les arroje algún objeto o alguna verdad con pluralidad de sentido, o sea, no tiene un objeto definido en sí mismo y en la medida que aparece un objeto se desvanece y aparece otro, en tal sentido, se puede decir que las ciencias del espíritu no tienen un objeto de la manera que lo tiene las ciencias naturales.

Entonces, nos topamos que la historia en cuanto tal es el ser del tiempo, la temporalidad manifiesta, en cuanto que es la acumulación de los fenómenos particulares de la historia en un todo general que nos genera un modo de comportamiento y un modo de ser. Tales fenómenos que determina un modo de ser se consuman en cuanto que este es la “realización de una conservación” y se convierte “en una confirmación constantemente renovada”, posibilitando una aproximación a la “verdad” (Cf. GADAMER, 1993, p. 356). Creando un valor en la tradición y en la historia como un valor que se reivindica como clásico y “[...] es lo clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica [...]” (p. 356). Según Gadamer eso conlleva a un esfuerzo hermenéutico individual para preservar la condición hermenéutica de la tradición del comprender en general, según Gadamer el principio



hermenéutico del comprender es “[...] el todo desde la individual y lo individual desde el todo.” (p. 360). La hermenéutica es pues un arte, que la comprensión del todo se traslada al individuo y la comprensión del individuo se traslada al todo, es pues, del hablar al comprender y del comprender al hablar, una relación circular, “[...] el movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo [...]” (p. 361).

Gadamer a pesar de las grandes e importantes críticas que hace a Schleiermacher, a Dilthey y a Droysen, también toma y reivindica cosas importantes de ellos. Por ejemplo, con Schleiermacher acontece que su distinción entre lo subjetivo y objetivo es parte de esa circularidad hermenéutica y es por ello que “[...] la comprensión sólo se lleva a término en cada caso desde este todo de naturaleza tanto objetiva como subjetiva.” (p. 361). En el desplazarse del círculo hermenéutico Gadamer nos plantea que tanto la conversación como el texto mismo no es un desplazamiento hacia la constitución psíquica del autor, es realmente un desplazamiento hacia el llamar la atención del otro, tanto en la lectura como en una conversación. Tanto el receptor como el emisor, tanto el lector como el autor prevalecen ante el valor de decir y escuchar, como de comprender e interpretar.

### **2.3 Experiencia hermenéutica**

“La estrecha relación que aparece entre preguntar y comprender es la que da a la experiencia hermenéutica su verdadera dimensión.” (GADAMER, 1993, p. 453). Esto es, que la experiencia hermenéutica es el arte del preguntar como un arte del saber de sí, en donde se fundamenta y se desarrolla el genio como el arte del genio y que “[...] consiste en hacer comunicable el libre juego de las fuerzas del conocimiento.” (p. 88). Entonces, se entiende que el arte produce voluntad de conocimiento y amor al conocimiento. El arte no es una mera capacidad de imaginar, sino también de pensar e interpretar, el arte es también en sí misma una herramienta de la experiencia hermenéutica.

El arte como experiencia hermenéutica se descubre en el arte de la lógica de preguntas y respuestas como una lógica dialéctica, pero que Collingwood<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Los intentos reales de Gadamer para fundamentar una lógica de las ciencias humanas como una lógica de preguntas y respuestas fue desarrollado principalmente por Platón, pero en nuestros tiempos “modernos” fue Collingwood, con su *“logic of question and answer”* que para Gadamer fue una idea genial que sirvió para hacer una crítica a la escuela realista de Oxford, pero según Gadamer

no llegó a desarrollar más ampliamente, pero Gadamer intentará darle una mejor fundamentación a través de la tradición y de la filosofía hegeliana y heideggeriana. Pareciera ser que todos caemos en el error hermenéutico influenciado por la lógica y la metodología de las ciencias modernas, en una cuasi eterna búsqueda de un milagro de la verdad del método riguroso y conducente a la objetividad y a los resultados, pero de lo que se trata es aceptar el “*milagro de la comprensión*”<sup>4</sup>.

Comprender es ensayar, porque tal comprender nunca interpreta dos veces la misma situación, en otras palabras, la experiencia hermenéutica que comprende nunca experimenta dos veces la misma situación, según Gadamer, comprender es siempre volver a preguntar. Es el problema del acontecer como una reactualización de las cosas que se expresa en la comprensión, porque la tradición nos actualiza en un nuevo acontecer, lo que se actualiza desde la tradición es un nuevo preguntar. Tal recuperación de la tradición es de suma importancia, porque “[...] en la finitud histórica de nuestra existencia está el que seamos conscientes de que, después de nosotros, otros entenderán cada vez de manera distinta.” (GADAMER, 1993, p. 452).

Entonces, la lógica de pregunta y respuesta se transforma para Gadamer en una lógica dialéctica. O sea, se decanta en la experiencia hermenéutica que genera una conciencia de la historia efectual: “[...] la dialéctica de pregunta y respuesta que hemos puesto al descubierto permite que la relación de la comprensión se manifieste por sí misma como una relación recíproca semejante a la de una conversación.” (GADAMER, 1993, p. 456). Entonces, es el lenguaje el velero y la luz que guiará ese milagro de la comprensión, el lenguaje que busca la otredad en la conversación a través de la dialéctica de preguntas y respuestas, porque es el lenguaje una condición del pensar.

Esto trae como consecuencia que la filosofía y la ciencia en general no lleven a serio la capacidad de juicio como un sentido común de una lógica dialéctica o como una de las “[...] capacidades superiores de espíritu sino en la inferior del conocimiento.” (GADAMER, 1993, p. 62). Esto es, un desinterés por esa otra cara del pensar. Es por ello, que queremos resaltar el concepto de sentido común como un punto de interés en Gadamer porque es como si fuese una especie de

---

infelizmente no logró “un desarrollo sistemático”, pero Gadamer intentará darle tal desarrollo (Cf. Gadamer, 1993, p. 448).

<sup>4</sup> Dice nuestro autor alemán: Es tarea de la hermenéutica explicar este milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas sino participación en un sentido comunitario (Gadamer, 1993, p. 361-362).

inmanencia en relación con el bien y el mal, sobre lo justo y lo injusto o sobre lo bello y lo feo, sin embargo, para Gadamer trasciende todas esas categorías y va más allá del mero ejercicio de la interpretación o comprensión, porque el sentido común como experiencia hermenéutica es también aplicación.

Algo en común que tiene los diversos conceptos de experiencias es el mismo concepto experiencial de la cotidianidad, lo que es común en una noche helada es el frío y así por el estilo. Entonces, el sentido hermenéutico de experiencias es el sentido común a toda comprensión, interpretación y aplicación comunitaria. Tal realización hermenéutica comunitaria es la unión de muchas individualidades. La experiencia para Gadamer no es una experiencia en el sentido Kantiano, o sea, no es una experiencia de los resultados, no es una experiencia de la objetividad, no es una experiencia metodológica, tampoco reproductiva de la cantidad, pero sí es una experiencia negativa, la experiencia del ensayo y error, esto es, una experiencia hermenéutica (Cf. GADAMER, 1993, p. 428).

Para Gadamer la experiencia negativa tiene “[...] un particular sentido reproductivo [...]” (GADAMER, 1993, p. 429) de un saber abarcante. Entonces, esta experiencia de la negatividad como un saber abarcante adquiere un mejor saber de la relación de lo uno con el todo. “La negación, en virtud de la cual la experiencia logra esto, es una negación determinada. A esta forma de la experiencia le damos el nombre de dialéctica [...]” (Ídem). Es el retorno a Hegel, es la mirada hacia Hegel, es actualizar a Hegel o también será que él mismo nos está actualizando heracliteamente, porque “no es posible <hacer> dos veces la misma experiencia”, esto es también un constante experimentar negativamente en la confirmación, reiteración e insistencia, que nunca es y será la misma cosa, pero sigue siendo la misma y la otra, esto es la conciencia de la historia efectual que experimenta hermenéuticamente. Hegel cambia las reglas del juego filosófico, pero más que cambiarlas es realmente devolverlas a su punto originario. El pensamiento no es estático es dialéctico. En “Hegel la experiencia tiene la estructura de una inversión de la conciencia y es por eso movimiento dialéctico. Es verdad que Hegel hace como si lo que acostumbra a entenderse como experiencia fuera algo distinto.” (p. 430).

Tal experiencia de la negatividad es algo que se vuelve una experiencia de la nada. Entonces, la dialéctica en clave gadameriana que reivindica a Hegel no es el

pienso para después existir, sino que es el existir para luego seguir existiendo, porque se reconoce en el otro como a sí mismo en la diversidad del cosmos del saber creando nuevas formas del espíritu, en su saberse de sí mismo, de un hablar cualitativo y no cuantitativo. Es por ello, que Grondin (2003) nos revela que aparte de ser una experiencia negativa “[...] la experiencia hermenéutica en general se entiende, por la experiencia trágica, como suceso y como padecimiento [...]” (p. 82), esto es, la angustia del ser por su existir.

Gadamer, en *Wahrheit und Methode*, ha definido la noción de experiencia hermenéutica sobre la base del concepto de negatividad. De hecho caracteriza, para ser más preciso, el proceso de la experiencia como esencialmente negativo (...) La negación, de esta manera, no es una negación general del medio del conocimiento sino una negación determinada, es decir, una negación que en su acción revierte la conciencia experiencial en sí misma (CATOGGIO, 2014, pp. 3-4).

En este sentido, el concepto de experiencia es la definición de la experiencia de la finitud humana, porque quien tiene límites tiene experiencia. La experiencia nos ayuda a percibir la realidad tal cual ella se manifiesta, es por ello, que la experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición como finitud de lo acontecido (Cf. Gadamer, 1993, pp. 433-434). La manifestación de la experiencia hermenéutica es por medio del lenguaje, la experiencia hermenéutica tiene un perfil lingüístico a pesar que se puede observar como una abstracción del lenguaje. La experiencia hermenéutica en sí misma es lenguaje (Cf. p. 483), por ende, “[...] se trata del centro del lenguaje, desde el cual se desarrolla toda nuestra experiencia del mundo y en particular la experiencia hermenéutica.” (p. 548). El sistema operador subyacente al pensamiento como lo es el lenguaje que nos define en relación con nuestro “*ser-ahí*” es fundamento de toda experiencia hermenéutica, sin el lenguaje no nos damos cuenta de nada del acontecer finito de lo dado.

El sentido de la experiencia hermenéutica reside más bien en que, frente a todas las formas de experiencia del mundo, el lenguaje pone al descubierto una dimensión completamente nueva, una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza a los que viven en el presente (GADAMER, 1993, p. 554).

El lenguaje crea realidades, el lenguaje crea actualidad, el lenguaje crea el pasado como también posibilita el vislumbrar de un porvenir, o sea, el lenguaje es la conexión del presente con el pasado como del presente con el futuro, el lenguaje es

el sentido posibilitador de la experiencia hermenéutica del acontecer, pero Gadamer no se refiere solamente al lenguaje de lo escrito, sino también al lenguaje de la existencia en general.

### 3 DIALÉCTICA DE LA OCASIONALIDAD DEL SENTIDO COMÚN

#### 3.1 Ocasionalidad del sentido común

Tanto la dialéctica de la temporalidad y de la intemporalidad, como la dialéctica de la historia y de la supra-historia son posibilidades de la comprensión y de la autocomprensión. Para Gadamer es importante el “descubrimiento” que hace Heidegger, esto es, que la “[...] temporalidad es el modo de ser de la comprensión misma [...]” (GADAMER, 1993, p. 167) y tal temporalidad es ocasión viva del ser. Entonces, estos fenómenos de la dialéctica de la temporalidad es para Gadamer un “carácter de ocasionalidad”.

Para Gadamer la ocasionalidad “[...] quiere decir que el significado de su contenido se determina desde la ocasión a la que se refieren, de manera que este significado contiene entonces más de lo que contendría si no hubiese tal ocasión.” (GADAMER, 1993, p. 194). Por ejemplo, la imagen y su emanación, el lenguaje y sus imágenes; las imágenes son ocasiones y momentos únicos, esto es, que la ocasionalidad da sentido a la imagen, pero no la explica y no la racionaliza, ese momento es y deja de ser al instante que fue. En la imagen existe un tipo de interpretación y comprensión que no se puede explicar lógicamente, pero crea un significado y revela una intencionalidad de una lógica de sentido. Porque también pareciera estar en una especie de exaltación del ser de la imagen que se interpreta meta-racionalmente en la ocasionalidad, o sea, otra clase de lógica.

La ocasionalidad del hablar humano no es una imperfección eventual de su capacidad expresiva, sino más bien expresión lógica de la virtualidad viva del hablar, que sin poder decirlo enteramente pone en juego, sin embargo, todo un conjunto de sentido (GADAMER, 1993, p. 549).

Desde una óptica dialéctica pareciera ser que las cosas cuando comienzan en la imagen terminan en el habla y cuando comienzan en el habla terminan en la imagen, para Gadamer es una perfecta unidad entre imagen y habla, es allí donde la ocasionalidad como una transversalidad entre la imagen y el lenguaje es la ocasionalidad del habla que transcurre de la misma manera que la ocasionalidad de la imagen, porque “[...] hay cosas que necesitan de imagen y que son dignas de imagen, y una esencia sólo se cumple del todo cuando se representa en una

imagen.” (GADAMER, 1993, p. 200). Es un abrir camino a la posibilidad del ser, que parte de los principios que compone el carácter de la ocasionalidad, distante pero complementario a la lógica.

Entonces, para Gadamer el lenguaje y el habla es un tipo de arte y como arte que hace parte de la lógica de preguntas y respuestas se decanta en la lógica dialéctica de la hermenéutica de la conversación como experiencia hermenéutica; en tal sentido, tal carácter es la afirmación de la negación, como la negación de la afirmación de las cosas y las palabras. No se trata de ir en contra de la lógica moderna, tampoco se quiere violar el principio de no contradicción, que creo haberlo violado discriminadamente, sino que son dos formas en que el pensamiento se presenta y se representa.

En consecuencia, es la complementariedad de lo lógico con lo ontológico. En los casos donde los límites de la razón, como razón lógica, no puedan dar razón de algo y naturalmente se encuentre con los límites epistemológicos, es ahí, precisamente ahí, donde existen los rasgos de la complementariedad del ser de la conciencia hermenéutica como un carácter de ocasionalidad. Por ejemplo, la escritora barcelonesa Sonia Fernández-Vidal<sup>5</sup>, que de ser profesora de física y personal del CERN en Ginebra Suiza se convirtió en escritora de novelas infantiles de ciencias ficción, parafraseando diversas entrevistas que le han realizado describe que la física tiene sus límites y que la literatura le permitió extender esos límites, o sea, la literatura no es un sinsentido en relación con el saber y el conocimiento, sino que es una extensiva hermenéutica de la comprensión, porque “[...] la literatura es más bien una función de la conservación y de la trasmisión espiritual, que aporta a cada presente la historia que se oculta en ella [...]” (GADAMER, 1993, p. 213) y en consecuencia,

[...] no es casual que en el fenómeno de la literatura se encuentre el punto en el que el arte y la ciencia se invaden el uno al otro. El modo de ser de la literatura tiene algo peculiar e incomparable, y plantea una tarea muy específica a su transformación en comprensión (GADAMER, 1993, p. 216).

---

<sup>5</sup> Como todo tiene que ser fundamentado es necesario colocar alguna cita de revista, periódico, entrevista televisiva, etc., pero en este ejemplo no lo hare, porque es un *hecho noticioso*, por ende, en la internet hay un sinnúmero de entrevistas de periódicos, revistas y videos sobre la profesora y literata Sonia Fernández-Vidal. Como también es el caso del literato venezolano, Alberto Castillo Vicci, que de ser científico de la computación paso a escribir escritos filosóficos y novelas de ciencias ficción llevándolo a ganar el premio “Retrato” de Barcelona España.

Es por ello, que el punto de Gadamer no es que muera la lógica moderna, ni la rigurosidad metodológica de las ciencias modernas, sino intentar resaltar la otra cara de la moneda del pensamiento, leamos:

En el marco de las investigaciones lógicas de los últimos decenios sobre la esencia de la expresión y el significado se ha desarrollado de manera particularmente intensiva la estructura de la referencia que contienen todas estas formas de representación. Sin embargo, nuestra mención de estos análisis está soportada aquí por una intención distinta. Nuestro interés no se dirige al problema del significado sino a la esencia de la imagen (GADAMER, 1993, p. 202).

Esto es, que la ocasionalidad del habla no puede ser fundamentalmente lógica dentro de los cánones de la lógica moderna, la imagen habla por sí misma, debemos es comprender y “[...] allí donde el hablar es arte lo es también el comprender. Todo hablar y todo texto están pues referidos fundamentalmente al arte del comprender [...]” (GADAMER, 1993, p. 242).

En este sentido también existió una concepción clásica de la comprensión hermenéutica como una metodología del solo comprender textos, ya sean textos teológicos, jurídicos o literarios: “Era una hermenéutica referida en realidad a textos [...]” (GADAMER, 1993, p. 252). Pero para Gadamer la hermenéutica va más allá de una metodología. Para lo artístico, para la literatura, para la técnica, en fin, todo tipo de arte debe reconocer a la hermenéutica como un proceso de comprensión de sus espacios, esto es, de comprensión de sí mismos en cuanto a su experiencia hermenéutica. Entonces, dentro del ámbito de la experiencia del hombre en relación con el arte se crea otro tipo de hermenéutica, el de la hermenéutica de la comprensión del hombre como un saberse de sí mismo. Una hermenéutica de la vida. Para Gadamer fue Hegel el que tenía la visión más clara de la conciencia de la construcción como restauración del ser, o sea, de una hermenéutica de la vida (Cf. GADAMER, 1993, p. 221). Porque la filosofía como filosofía hermenéutica es la forma más alta del saber del espíritu.

Cuando se escucha hablar sobre la “lógica de las cosas”, es escuchar hablar de lo que conocemos como “sentido común”, del ser que siente, padece y piensa, como también que solamente siente o que solamente padece y que después es que piensa, es ahí la vida, la existencia y la cotidianidad. Tal orientación ha tenido diferentes caminos y diferentes aristas filosóficas, para Gadamer fue Hegel quien



recuperó esa otra cara del pensamiento opuesto y complementario a la lógica moderna. Es una realidad manifestante del ser ahí que piensa y padece. Pero también, fue Husserl que de manera más clara y menos oscura observó también esa otra cara de la moneda del pensamiento, ya para él se observa una dupla manera de la razón manifestarse<sup>6</sup>. Evidentemente a partir de ahí y con la tradición hegeliana es que Heidegger amplía y fundamenta la fenomenología hermenéutica, en donde su principal problema metafísico es el ser y su temporalidad como una hermenéutica de la facticidad (Cf. GADAMER, 1993, p. 318-330).

Es por ello que Gadamer dice que fue Heidegger el que hace “[...] consciente de una manera general la radical exigencia que se plantea el pensamiento con la inadecuación del concepto de sustancia para el ser y el conocimiento histórico [...]” (GADAMER, 1993, p. 306), dice Gadamer, que Heidegger no solamente se inspiró en Hegel y Husserl, sino que también se inspiró con gran admiración en los escritos de Georg Simmel, prácticamente un desconocido para nosotros en Latinoamérica, que a mi modo de percibir estas lecturas de Gadamer sobre Simmel dan un punto clave de un mínimo intento de entender esa otra cara del pensamiento, no es que se oponga a la lógica, sino que por el contrario se complementa con la lógica moderna, cita de Gadamer sobre el texto de Simmel:

Dice por ejemplo: «La vida es realmente pasado y futuro»; califica a la «trascendencia de la vida como lo realmente absoluto», y el artículo concluye: «Sé muy bien cuáles son las dificultades lógicas que se oponen a la expresión conceptual de este modo de mirar la vida. He intentado formularlo con plena conciencia del peligro lógico, ya que probablemente se alcanza aquí el estrato en el que las dificultades lógicas no recomiendan sin embargo un simple silencio; es el estrato del que se nutre la raíz metafísica de la lógica misma» (GADAMER, 1993, p. 306).

Para Simmel el concepto de vivencia es fundamental para comprender esa raíz metafísica de la lógica, en cuanto que el percibe que la vida es algo que va más allá de sí misma. Porque la vida como proceso objetivo es imagen y representación del conocimiento, que la vivencia se transforma en moda de la cosa dada y la vivencia como moda es la representación del sujeto que siente y padece (Cf. GADAMER, 1993, p. 106). Simmel plantea en este sentido una “[...] dialéctica de la subjetividad vivencial [...]” (p. 284) y que en última instancia pudiera objetivarse a

---

<sup>6</sup> “Con otras palabras, la razón tiene un doble modo de funcionar y de mostrarse...” (Husserl, 2008, p. 137)

través de la psicología objetiva (Cf. Ídem). Pero ya Heidegger se desliga radicalmente de ese psicologismo objetivo, como también del tardío o último Husserl, tal objetivismo psicológico muda, por ende, la conciencia muda:

En este sentido ya entonces la conciencia no es para él un «objeto» sino una atribución esencial... Lo que se manifestaba en el examen de esta atribución era una primera recuperación del objetivismo en cuanto que, por ejemplo, el significado de las palabras no puede seguir siendo confundidos con el contenido psíquico real de la conciencia, o sea, con las representaciones asociativas que despierta una palabra (GADAMER, 1993, p. 307).

Entonces, el camino para desarrollar una lógica de preguntas y respuestas que se decanta para Gadamer en una lógica dialéctica de la ocasionalidad del sentido común y que para Simmel es una dialéctica de la subjetividad, es a través de la orientación de no caer en los subjetivismos y objetivismos que las ciencias naturales y humanas nos plantean, sino percibir que es el camino mismo de la complementariedad de la ocasionalidad de las cosas, en otras palabras, es ver en el yo de la conciencia una acción de unidad, no como un psicologismo objetivista ni como un relativismo subjetivista, sino que un “yo” de la conciencia es esa subjetividad que alcanza niveles de objetividad y es esa objetividad que en la otredad alcanza niveles de subjetividad, en sí, una lógica dialéctica.

De la misma forma Gadamer reivindica a Hegel, porque la autoconciencia que es dialéctica está directamente relacionada con la vida, en otras palabras, la lógica dialéctica: es la forma y el camino de dar sentido a la vida. La vida en cuanto que experimenta y al mismo tiempo interpreta es la otredad que realiza tal experiencia y comprensión, es la “vitalidad originaria” de la dialéctica y de este modo la filosofía se legitima como hacedora de la estructura de la vitalidad, su tarea es comprender los caminos de la conciencia (Cf. GADAMER, 1993, p. 317-318).

Es por ello, que la realización de la hermenéutica es a través del arte de preguntas y respuestas como una lógica dialéctica. Preguntar es ir a la *posibilidad de*, esto es, buscar otras posibilidades desde la *posibilidad de* que deja ser al momento que es. Por ello, preguntar es buscar al otro. Es por eso, que “[...] el sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta. Se trata de ponerlo en suspenso de manera que se equilibren el pro y el contra [...]” (GADAMER, 1993, p. 440). En consecuencia, “[...] no hay método que enseñe a preguntar, a ver qué es lo

cuestionable [...]” (p. 443), por eso la lógica dialéctica es un arrogarse al mundo. Entonces, si no hay un método el camino sería la ocurrencia, una ocurrencia creativa ligada a un arte, como todo arte se aprende en la “*ocurrencia cierta*”, que es el arte del ensayo y del error dado por el arte de preguntar y responder que se conecta con el saber, en este sentido, “[...] importa tener en cuenta que a esto sólo se llega de la manera como a uno le llega una ocurrencia [...]” (idem), pero “las ocurrencias no se improvisan por entero”, o sea, es un arte del preguntar, “[...] toda ocurrencia tiene la estructura de la pregunta [...]” (p. 444).

Este sentido del arte no es el arte del carpintero, sino que es un arte vivencial, de un “*saberse*” de sí mismo; no se tienen certezas, no se tienen verdades, ni medias certezas, ni medias verdades, se adquieren con la *ocurrencia creativa* que es el ensayo y el error del saberse de sí, por ende, es también un arte práctico, por lo tanto, ético. En el arte de preguntas y respuesta no es el hecho de ganar en argumentación por el mero acto anti-ético de ganar en una discusión para resaltar *su yo pienso*, sino más bien es un arte práctico y ético como un “*saberse*” de sí mismo y un saberse en el otro, o sea, un arte del sentido comunitario. La relación del yo con el otro es una autodeterminación dialéctica flexible y reflexible de la posibilidad, todo pro tiene su contra y todo contra tiene su pro. Es una relación de la comprensión. Es una relación hermenéutica. Es la otredad. En las ciencias modernas no hay el otro, sólo el yo del cálculo objetivante, que termina siendo una pantalla de la realidad, el otro es instrumento del yo que maneja y dirige sus destinos. Pero en la lógica dialéctica de Hegel tal relación de otredad es una experiencia hermenéutica (Cf. GADAMER, 1993, p. 563), porque es la conciencia de la historia efectual que posibilita el saber del otro, porque se conecta con el ser del otro en el pasado, o sea, con la tradición de las cosas comunes, del sentido comunitario que los une, del sentido común que los asocia.

El que se cree seguro en su falta de prejuicios porque se apoya en la objetividad de su procedimiento y niega su propio condicionamiento histórico, experimenta el poder de los prejuicios que le dominan incontroladamente como una *vis a tergo*. El que no quiere hacerse cargo de los juicios que le dominan acaba considerando erróneamente lo que se muestra bajo ellos (GADAMER, 1993, p. 437).

La pregunta como camino es lo fundamental. El preguntarse es un ejercicio hermenéutico. El preguntarse denota una experiencia, la pregunta crea una

experiencia. Nos dice Gadamer, “[...] no se hacen experiencias sin la actividad del preguntar [...]” (GADAMER, 1993, p. 439). Sobre todo “[...] el arte de preguntar es el arte de seguir preguntando, y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación [...]” (p. 444). De la misma forma, la hermenéutica como una dialéctica de la conversación del arte de preguntas y respuestas no busca la debilidad del otro, sino por el contrario, busca y quiere encontrar el punto de mayor fuerza de los argumentos del otro. Es hacer fuerte al débil. Nos dice Jean Grondin:

La tesis fundamental de Gadamer es aquí que el arte constituye un juego, cuyo sentido consiste en la representación transformadora que proporciona a lo representado un incremento de ser. Este incremento de ser significa que el ser, transformado de esta manera, es conocido en su verdad. Esta verdad conocida se convierte para el espectador en el encuentro consigo mismo (GRONDIN, 2003, p. 83).

Esto es, que la hermenéutica tiene como acontecimiento la estructura del juego del arte y sirve como pauta para el proceso ontológico en el cual acontece la interpretación en cuanto al incremento del ser, en otras palabras, la hermenéutica es un arte de la existencia y es el incremento del ser, un incremento de su *bildung* de un encontrarse consigo mismo, de un saberse a sí mismo como de un conocerse a sí mismo.

Entonces la ocurrencia del prejuicio es el preguntar, preguntar es un padecer, esto es, seguir preguntando, porque tal preguntar es ensayar y errar en el prejuicio, pues es una dialéctica que da fuerza a lo débil. Porque en el preguntar se comprende y en el comprender se piensa, porque el arte de pensar es el comprender mismo que se conecta con la sustancia hegeliana, en sí con el logos que profesa. Esto nos indica, que lo que realmente importa es el logos como sentido común, como sentido comunitario, porque no es de nadie, pero nos pertenece a todos, esto es, que tierra de nadie es tierra de todos.

Trascendiendo todo objetivismo y todo subjetivismo en el milagro de la comprensión del logos como sentido común tiene como consecuencia que el que comience a dirigir un diálogo ni sepa las consecuencias del llegar a la verdad como parte de un encuentro común.

Entonces, la hermenéutica es originariamente conversación, ensayo y error entre preguntas y respuesta, en un sentido del tú en el encuentro con el otro, o sea, un sentido comunitario del sentido común agudo. Comprender es también preguntar, en otras palabras, si preguntamos es porque no comprendemos, entonces, comprender es no comprender en el arte de preguntar, esto significa, que “[...] la lógica de las ciencias del espíritu es una lógica de la pregunta [...]” (GADAMER, 1993, p. 448). Por consiguiente, el sentido común de una conversación en la dialéctica de preguntas y respuestas no es imponer un punto de vista, no es el señor absoluto y autoritario, sino que es el sentido común agudo, es ir hacia un ser comunitario, que no le pertenece a nadie, pero a la vez nos pertenece a todos. Una conversación en ese sentido hermenéutico es el acontecer de un sentido común.

La ocasionalidad del sentido común es la pasión del acontecer de esa otra razón, o sea, de una razón socio-histórica que se fundamenta en los fenómenos de las experiencias hermenéuticas, por ende, entra en juego el papel fundamental de la ontología como constitución fundamental de la pregunta por el ser. Esto es, se crea una razón socio-historia que fundamentaría una metaracionalidad humana, en otras palabras, la otra cara de la razonabilidad humana. Esto tiene sentido porque “[...] las posibilidades de la demostración <lógica> y de la teoría racional no pueden agotar por entero el ámbito del conocimiento [...]” (GADAMER, 1993, p. 54), el conocimiento va más allá de los límites de la razón pura, es aquí la importancia de la lógica dialéctica de Hegel, que parte de la inagotabilidad del sentido común, porque “[...] el saber es fundamentalmente dialéctico” (p. 442).

El concepto de sentido común nace de la tradición humanística, fue Vico quien comenzó a escribir sobre el *sensus communis*, escribió un manifiesto pedagógico<sup>7</sup> en contra de Descartes. En tal escrito se expresa la diferencia entre el hablar bien y el hablar lo correcto. Por un lado, hablar bien y lógicamente acertado no es sentido común, pero decir lo correcto o decir la verdad sin hablar bien o lógicamente acertado si es sentido común, o sea, observamos hasta aquí un sentido ético del sentido común (Cf. GADAMER, 1993, p. 48-49).

Evidentemente esta tradición es también importante para la autocomprensión de las ciencias del espíritu, y lo es en particular la positiva ambigüedad del ideal retórico, relegado tanto por el veredicto de Platón como por el metodologismo anti retórico de la edad moderna (GADAMER, 1993, p. 49).

---

<sup>7</sup> El escrito fue llamado: *De nostri temporis studiorum ratione*.

Con esto Gadamer no se quiere oponer al conocimiento establecido por las ciencias modernas, sino quiere hacer una oposición al planteamiento del siempre querer fundamentar las ciencias humana desde la óptica lógica y metodológica de las ciencias modernas. No es el absurdo de algunos de querer desaparecer las matemáticas, la física, la química, eso sería algo fuera de sentido, sino por el contrario que esas ciencias como las mismas ciencias humanas se llenen de la sabiduría del logos del eterno caminar dialéctico del preguntar, tal cual, como la tradición de los antiguos sabios, en especial la tradición platónica (Cf. GADAMER, 1993, p. 50).

Tal concepción del mundo y de las ciencias humanas cambiaría totalmente el concepto de formación como se percibe a través del sistema de educación dominante, cambiaría, porque no solamente se enseñaría ciencias modernas, sino que éstas se llenarían de sentido común y tal sentido común produciría un sentido ético en las ciencias modernas, como, por ejemplo, la prudencia y el respeto hacia la naturaleza.

Gadamer nos describe que la *phrónesis* como virtud *dianoética* es discriminadora entre el bien y el mal (Cf. GADAMER, 1993, p. 50), que debido al tecnicismo por el tecnicismo de las ciencias modernas no se percibe el intento discriminatorio de las cosas misma entre el bien y el mal, porque tal tecnicismo de las ciencias moderna en su esencia no se los permite, o sea, que como virtud intelectual o *dianoética* es correlativa a las demás virtudes, por ende, su discriminación es siempre en pro del sentido comunitario o sentido común y no en pro de una verdad absoluta que pueda poner en juego la vida del planeta.

En este punto, Gadamer hace una contraposición que deja abierta, o sea, no se casa con ninguna postura, pero percibo que se inclina más hacia la posición de Vico. Por un lado, describe el concepto de sentido común de Tomás de Aquino, en donde explica que es “[...] la raíz común de los sentidos externos o también la capacidad de combinarlos que juzgar sobre lo dado, una capacidad que ha sido dada a todos los hombres.” (GADAMER, 1993, p. 52). Pero, “[...] para Vico en cambio 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 la vida y que es determinado por las ordenaciones y objetivos de ésta [...]”

(Ídem). Entonces, quiere decir que Tomás de Aquino habla del sentido común como un don innato y Vico habla del sentido común como algo no-innato adquiriéndose en la comunidad de la vida. En consecuencia, Gadamer nos contextualiza en un punto que es de especial interés, porque nos hace ver la contrapuesta o contrapartida entre el sentido común y la lógica, en otras palabras, la contraposición entre la pasión y la razón.

Gadamer trata de llevar el concepto del sentido común como una manera de pensar diferente de la lógica, o sea, no es ir en contra de la lógica o del método de las ciencias modernas, sino que observa que la razón tiene una forma dupla de comportarse como lo describe Husserl, en otras palabras, se pudiera fundamentar un sentido racional como meta-racional del pensamiento. Esa forma dual de comportarse la razón se fundamenta en que una ha sido olvidada en pro de la diosa razón que dejó ver a su otra parte como una forma irracional de la existencia. Dice Gadamer sobre Shaftesbury que el sentido común es más como “[...] una virtud social, una virtud más del corazón que de la cabeza [...]” (GADAMER, 1993, p. 55). O sea, la filosofía moderna condenó y despreció al sentido común acusándole de ser como una mera “capacidad teórica” o como una mera capacidad de juzgar o como una mera conciencia del gusto estético, pero realmente es todo eso y más.

Para Gadamer ha sido difícil encontrar alguna corriente del pensamiento que reivindique a las ciencias del espíritu sin llevarlas a un nivel del método científico moderno, por ende, siempre erran en tal posibilidad, porque las ciencias del espíritu no pueden desarrollarse bajo la lógica de las ciencias modernas. Gadamer observa que hay una diferencia en los pietistas, hombres de religión y de hermenéutica bíblica. Gadamer percibe en ellos una verdadera claridad del sentido común como un camino de las ciencias del espíritu, porque la hermenéutica teológica tiene un sentido práctico y no solamente se manifiesta como un sentido de la comprensión e interpretación de la biblia:

La apelación de Oetinger al sentido común contra el racionalismo de la «escuela» nos resulta ahora tanto más interesante cuanto que en este autor se hace de ella una aplicación hermenéutica expresa. El interés del prelado Oetinger se centra en la comprensión de la sagrada Escritura, y, puesto que éste es un campo en el que el método matemático y demostrativo no puede aportar nada, exige un método distinto, el «método generativo», esto es, «exponer la Escritura al modo de una siembra, con el fin de que la justicia pueda ser implantada y crecer» (GADAMER, 1993, p. 58).

En consecuencia, la hermenéutica del sentido común de Oetinger está “[...] orientada al mismo tiempo contra el racionalismo” (GADAMER, 1993, p. 58) de la escuela cartesiana de la filosofía moderna. Tal acercamiento de Gadamer con Oetinger y con el Pietismo es de suma importancia, porque primero amplía el concepto de sentido común que intentamos desarrollar, porque para Oetinger el verdadero sentido común es la vida misma, en contra de “[...] la violenta disección de la naturaleza con experimentos y cálculos” (p. 59). Segundo, encontramos que el sentido común es la institución de la vida humana: “El sentido común es un complejo de instintos, un impulso natural hacia aquello que fundamenta la verdadera felicidad de la vida.” (p. 59). Dice Gadamer que aquí instinto no se refiere a afectos animales y pasajeros, sino que se apoya en la intuición de nuestro conocimiento que nos acerca con Dios.

En tal sentido, para Gadamer existe una estrecha relación entre sentido común y capacidad de juicio: “Pues «el sano sentido común», llamado también «entendimiento común» (Gemeine Verstand), se caracteriza de hecho de una manera decisiva por la capacidad de juzgar.” (GADAMER, 1993, p. 61). En otras palabras, el sentido o entendimiento común es una capacidad de razonar, no lógicamente, pero si ontológicamente, o sea, una capacidad de meta-razonar. A pesar que los moralistas ingleses como dice Gadamer veían el sentido común como un juicio sin reflexión o una irracionalidad, pero no es así, porque es la cara de la misma moneda del pensamiento.

Tal conexión que hace Gadamer entre sentido común y capacidad del juicio, es debido a esa mala visión que se tiene del sentido común en general, se asocia el sentido común a algo sentimental, cayendo en un determinismo de los sentimientos. También se describe como se observa que el sentido común no es “lógicamente demostrable”, o sea, sirve para lo estético, para tomar un café, para las cuestiones sentimentales, pero no es una capacidad adecuada de juzgar, no es lógico, “[...] esta es la razón por la que la capacidad de juicio se encuentra siempre en una situación de perplejidad fundamental debido a la falta de un principio que pudiera presidir de su aplicación.” (GADAMER, 1993, p. 62).

Entonces, la capacidad de juicio como sentido común está destinado a una situación inútil, porque carece de un principio que les ayude a experimentar científicamente, es lo que según Gadamer intenta expresar el filósofo de Königsberg,



Inmanuel Kant. Porque para que la capacidad de juicio como sentido o entendimiento común pudiera tener un principio fundante se necesitaría tener una nueva capacidad de juicio, porque es algo que “[...] no se puede aprender, porque la aplicación de reglas no puede dirigirse con ninguna demostración conceptual [...]” (GADAMER, 1993, p. 62).

El problema radica en no llevar a la filosofía a un estatus de ciencia exacta, en otras palabras, se quiere la logificación del pensamiento ontológico, pero sería en este caso buscar una lógica de la realidad del *ser-ahí* y no una lógica proposicional de los predicados. Para Gadamer, uno de los errores de Kant fue ver que el sentido moral del sentido común no proporciona nada sistemático, por ende, de “[...] este modo el concepto del *sensus communis* queda en él enteramente excluido de la filosofía moral [...]” (GADAMER, 1993, p. 64), apartando el carácter del sentido común de la sensibilidad ética, alejándose del sentido de la otredad, porque el sentido común como capacidad hermenéutica meta-racional es en conexión con lo otro, con lo ético, con el saber, con la nada, es un todo de la conversación que buscar alcanzar el logos, es por ello, que “[...] éticamente es obligado abstraer de las condiciones subjetivas del propio juicio y ponerse en el punto de vista del otro [...]” (Ídem).

En suma, la lógica en la medida que se distancia del sentido común no se hace autónoma, siempre será diferente e igual al mismo tiempo, es la crítica de Gadamer a Kant, que coloca todo el énfasis en que el sentido común juega un papel menor en relación con la lógica, pero para Gadamer es totalmente errado observar que el sentido común es una mera capacidad de juicio, es no percibir lo profundo que esta capacidad de intuición suma al saber (Cf. GADAMER, 1993, p. 65). Kant trata de ubicar el sentido común fuera del rango lógico, para Kant, el sentido común es

[...] una oscura distinción de la capacidad de juicio que llamamos sentimiento, pero juzga de todos modos siempre según conceptos, «como en general sólo según principios representados confusamente», y no puede en ningún caso ser considerado como un sentido común por sí mismo (GADAMER, 1993, p. 65).

En ese sentido, otra crítica fundamental de Gadamer a Kant es en relación con el problema del gusto, tal temática se asocia también con el concepto del

sentido común. Para Gadamer ese error Kantiano de la percepción del sentido común reducido a un sentimiento o a un gusto minimizándolo a una mera capacidad de juicio estético de una relación de bien y de mal que luego se transformó en el uso de concepto de crítica para las bellas artes.

Pero tal sentido kantiano del gusto no tiene relación con el concepto de sentido común que desarrolla Gadamer de una experiencia hermenéutica de la conciencia de la historia efectual. Porque esa minimización del sentido común es reducida a un instinto animal y para Gadamer es la relación entre “[...] el instinto sensorial y la libertad espiritual [...]” (GADAMER, 1993, p. 67). Este no es un mero gusto sensorial o animal, sino que va más allá de lo sensitivo, se transforma a una condición espiritual<sup>8</sup><sub>OBJ.</sub>.

En este sentido, puede afirmarse lo siguiente: todo estado espiritual es un estado anímico-corporal, pero no todo estado anímico-corporal es un estado espiritual. La racionalidad práctica que se ubica en la orientación en común de la vida, pero que no se ubica en el marco espiritual, plantea si no es ella misma la que autoriza diferenciar la vida humana de otros modos de vida ubicándose en el centro mismo de la mixtura. (CATOGGIO, 2014, p. 9).

En tal sentido, no puede afirmar tal proposición sin ser inversamente proporcional, esto es, considero que todo estado espiritual es un estado físico y en suma considero también que todo estado físico es un estado espiritual, fuera de esto se estaría entrando en el dualismo cartesiano que tanto intentó Gadamer enfatizar sobre su contribución al logicismo, al cientificismo y al metodologismo.

Es por ello, que para Gadamer el concepto de gusto también posibilita al sentido común no solamente como algo meramente animal o sensorial, sino también como algo espiritual, que es inversamente proporcional en su condición óptica, esto es, un modo de conocer de la posibilidad del saber.

Por ello el gusto no se limita solamente “[...] a lo que es bello en la naturaleza y en el arte, [...] sino que abarca todo el ámbito de costumbres y conveniencias.” (GADAMER, 1993, p. 70) porque también el derecho y la jurisprudencia toman tal concepto y los jueces y abogados no son nada artísticos, sin embargo, ellos hacen arte en su ámbito, o sea, todo está impregnado del sentido común del arte. Es por ello, que Gadamer nos aclara que “[...] de lo que aquí se está tratando todo el

---

<sup>8</sup> Hablar de autoformación en el contexto de la filosofía alemana es hablar del concepto de Bildung, que es algo diferente al contexto del concepto de formación que manejamos en Latinoamérica.

tiempo es claramente de una capacidad de juicio no lógica sino estética [...]” (p. 72), pero no estética en el sentido kantiano aplicada solamente a las bellas artes, sino también a la teología o al derecho, porque tal experiencia hermenéutica se alcanza como un arte del saberse de sí mismo. Es aquí la gran crítica a la filosofía Kantiana de parte de Gadamer que tal “capacidad de juicio estética” fue separada por Kant de la moral, del derecho, de las costumbres, en consecuencia, de la filosofía. Tal situación de desplazamiento conllevó a que la ciencia del espíritu estuviese subordinada metodológicamente a la lógica de las ciencias modernas, por ende, a la otra cara del pensamiento.

Para Kant el gusto es un mero placer, se desliga cualquier “significado cognitivo”, en otras palabras, que el gusto como sentido común no es algo en el pensamiento, es un “principio subjetivo”, un vulgar sentimiento de algo que consideramos bello y tal cual otros no tan bello. Por tal, no es pensamiento, por ende, no es entendimiento, pero si es imaginación y subjetividad. Aquí Gadamer nos dice que Kant hace una diferencia entre el “[...] juicio de gusto «puro» y el «intelectuado», que se corresponde con la oposición entre una belleza «libre» y una belleza «dependiente».” (GADAMER, 1993, p. 78). Tal cuestión para Gadamer es “fatal”. Es fatal, trágicamente fatal porque la diferencia entre lo libre y dependiente, son los sentidos que producen el juicio y no el pensamiento. Es aquí donde comienza a ver la relación del sentido común en relación con el arte en general o del sentido de lo bello con el pensamiento, pero a partir de la filosofía Hegeliana, en donde ya el sentido común no es una mera subjetividad o una mera imaginación de la cosa, sino que es el pensamiento mismo: “En sí misma la esencia de todo arte consiste, como fórmula Hegel, en que pone al hombre ante sí mismo [...]” (p. 82). “Por tanto la necesidad general de la obra de arte debe buscarse en el pensamiento del hombre, ya que es un modo de poner ante el hombre lo que éste es” (Ídem). El arte tiene un maravilloso misterio, “[...] que abre un campo de juego a la libertad para el desarrollo de nuestra capacidad de conocer.” (p. 86).

Entonces ¿cómo quedaría la racionalidad? precisamente es la crítica que hace Gadamer a la estética Kantiana, que tiene como propuesta base el carácter normativo y sistemático del gusto y de la estética, por ende, precisa de una intensa formación y perfeccionamiento para que sea bellas artes. Pero el gusto como sentido no formado que percibe a los cambios de las cosas del hombre no tendría

ningún oficio que ejercer porque no sería sentido común, por ende, la formación como autoformación es fundamental.

### 3.2 Vivencia y sentido común

El termino vivencia nos permite a través de experiencias personales poder palpar lo real no como “saber algo”, sino el ser que “comprender algo”, el saber es un comprender. Para Gadamer existen dos direcciones del significado vivencia: “[...] por una parte la inmediatez que precede a toda interpretación, elaboración o mediación, y que ofrece meramente el soporte para la interpretación y la materia para su configuración; por la otra, su efecto, su resultado permanente [...]” (GADAMER, 1993, p. 97), se manifiesta aquí una relación de causa y efecto del concepto de vivencia.

Es por ello, que vislumbramos que la obra de Gadamer, *Verdad y Método*, no debe verse como una división en tres áreas una separada de la otra<sup>9</sup>, porque no es más que un sentido pedagógico y esquemático de dar entender la cuestión fundamental del logos, esto es, la vida. Es en realidad un conjunto pensante de las cosas mismas del como ver el ¿por qué pensamos esas cosas y de qué forma y manera la pensamos? Como también es fundamentar lo que es el pensamiento fuera del ámbito de la lógica moderna.

Sin embargo el concepto de la vida constituye también el trasfondo metafísico que sustenta el pensamiento especulativo del idealismo alemán, y que desempeña un papel fundamental tanto en Fichte y en Hegel como en el propio Schleiermacher. Frente a la abstracción del entendimiento, así como frente a la particularidad de la sensación o de la representación, este concepto implica su vinculación con la totalidad, con la infinitud. Y en el tono que ha conservado la palabra «vivencia» hasta nuestros días esto es algo que se aprecia claramente (GADAMER, 1993, p. 99).

Pero quien trae la acotación del concepto de vida para una mejor fundamentación, como sentido común haciendo trascender y evolucionar el concepto de vivencia como un estadio de la conciencia llamado intencionalidad fue Husserl:

---

<sup>9</sup> En este punto estamos hablando de las tres cuestiones fundamentales de *Verdad y Método*: la cuestión de la experiencia del arte, la cuestión de la comprensión de las ciencias humanas y la cuestión de la dialéctica del lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica filosófica.

Sólo hay vivencias en cuanto que en ellas se vive y se mienta algo. Es verdad que Husserl reconoce también vivencias no intencionales. Pero éstas acaban entrando también en la unidad de sentido de las vivencias intencionales en calidad de momentos materiales. De esta forma en Husserl el concepto de la vivencia se convierte en el título que abarca todos los actos de la conciencia cuya constitución esencial es la intencionalidad (GADAMER, 1993, p. 102-103).

Pero para Gadamer ambas posiciones del concepto de vivencia “en principio es puramente epistemológico”, o sea, se fundamentan en lógica del método de las ciencias modernas, pero lo “[...] vivido es siempre vivido por uno mismo, y forma parte de su significado el que pertenezca a la unidad de este «uno mismo» y manifieste así una referencia inconfundible e insustituible el todo de esta vida una [...]” (GADAMER, 1993, p. 103). Analizar por encima del sujeto es no percibir que la vida misma no es objeto de observación, por ende, es prácticamente indefinible el concepto de vivencia como *sensus communis*:

Filosóficamente hablando las dos caras que hemos descubierto en el concepto de la vivencia significan que este concepto tampoco se agota en el papel que se le asignó, el de ser el dato y el fundamento último de todo conocimiento. En el concepto de la vivencia hay algo más, algo completamente distinto que pide ser reconocido y que apunta a una problemática no dominada: su referencia interna a la vida (GADAMER, 1993, p. 104)

Ya en este punto dejamos claro que el gusto como sentido común no es una mera contemplación, sino que también se vislumbra como un saber práctico, un comprenderse para comprender al otro, esto es, una producción de saberes de nuestra interioridad en sentido comunitario de un momento vivencial. Esto muda radicalmente el concepto de estética, porque no es simplemente un arte externo, sino que es también un arte de sí mismo, convirtiéndose la estética del ser, “[...] en una historia de las concepciones del mundo.” (GADAMER, 1993, p. 139). Tales experiencias del mundo no es caer en el subjetivismo, sino es darles más finitud a esas cosmovisiones, es intentar comprender, porque “[...] esta concepción ontológica de la experiencia, de su esencia ontológica, es la que lleva a Gadamer a afirmar su tesis fundamental: la experiencia es experiencia de la finitud humana [...]” (CATOGGIO, 2014, p. 5).

En esa comprensión no se desiste que la subjetividad ayuda al pensar, pero si se desiste del subjetivismo que es dogmático y relativista. En esa comprensión no se

desiste de la objetividad que ayuda el pensar, pero si se desiste del objetivismo que también es dogmático y cientificista. No hay una desestimación de la subjetividad y de la objetividad porque es el arte la que da sentido al ser, esto es, el arte como proceso unitario de la subjetividad objetivante como también de la objetividad subjetivante, siempre intentado comprender que existe una relación de experiencia entre sujeto y objeto, porque el arte como proceso unitario produce el saber, por ende, la experiencia hermenéutica como momento vivencial.

Asimismo, la metáfora como arte, por ejemplo, en el caso de la Biblia nos encontramos relatos y explicaciones de las cosas esenciales a través de las metáforas. La metáfora tiene una primacía metodológica pero no en el sentido metodológico de las ciencias modernas sino como un camino, es otro tipo de lógica que describe y produce un saber y no un mero saber, sino un saber esencial. Entonces, podemos decir que el arte en este sentido es una forma de pensar, porque cuando una palabra en su aplicabilidad, o sea, en la acción y en la experiencia, se determina a otra realidad que es su propio origen se redescubre en esa palabra misma “su auténtico significado original”.

También en relación con los juegos del lenguaje que Gadamer trae a colación. La palabra juego tiene un sentido de arte, por ejemplo, cuando nos referimos a la palabra “evangélico” se presta para un secuestro del lenguaje, se remite a un determinado grupo de religiosos que discriminan ¿quién es evangélico o quién no lo es?, en tal caso, discriminan a la iglesia católica en su totalidad, pero en este secuestro del concepto “evangélico” no entra la religión católica ¿es qué la religión católica no predica los evangelios? creemos que, si lo predicamos, ergo, entonces también son evangélicos. Como consecuencia, una palabra en su ámbito de la aplicabilidad adquiere su verdadera originalidad, su verdadera esencia, pero en el juego de las palabras secuestramos términos que pudieran tener una mayor amplitud en su uso metafórico, o sea, existe un juego entre su uso auténtico y su uso metafórico, por ende, el juego del lenguaje es un arte.

Entonces, el concepto de juego adquiere un sentido más existencial y formativo para Gadamer, el juego es arte que ayuda a transformar lo dado y construir nuevas formas vivenciales (Cf. GADAMER, 1993, 154). El juego de pelota, el juego de palabras o el juego de la vida son arte; en fin, todos son juegos humanos y adquieren dimensiones existenciales como también dimensiones de experiencias

hermenéuticas. Esto es, que el “[...] giro «transformación en una construcción» quiere decir que lo que había antes ya no está ahora. Pero quiere decir también que lo que hay ahora, lo que se representa en el juego del arte, es lo permanentemente verdadero [...]” (p. 155), entendiéndose que este juego del arte como el *Devenir* que es lo eternamente verdadero es el juego de la vida.

Nuestra tesis es, pues, que el ser del arte no puede determinarse como objeto de una conciencia estética, porque a la inversa el comportamiento estético es más que lo que él sabe de sí mismo. Es parte del *proceso óntico de la representación*, y pertenece esencialmente al juego como tal (GADAMER, 1993, p. 161).

El punto filosófico neurálgico de la hermenéutica de Gadamer es la guía de la filosofía de Hegel y no del historicismo de Schleiermacher y de Dilthey. Pero, él también quiere retornar los caminos abiertos por Dilthey en relación con la reivindicación de las ciencias del espíritu, pero desde una perspectiva hegeliana y heideggeriana de la hermenéutica de la facticidad como conciencia de histórica efectiva.

En consecuencia, surge una fuerte crítica de Gadamer a la hermenéutica tradicional de Schleiermacher. Tales posturas son importantes para la hermenéutica, pero están alejados del arte de la comprensión en su sentido de la otredad. Esto es, que el arte de la comprensión no se debe limitar simplemente al texto, implica también una mayor amplitud de la realidad.

Pero precisamente esta expansión de la tarea hermenéutica hasta el «diálogo significativo», tan característica de Schleiermacher, muestra hasta qué punto se ha transformado el sentido de la extrañeza cuya superación es asunto de la hermenéutica, frente a lo que hasta entonces había sido el planteamiento de las tareas de ésta. En un sentido nuevo y universal, la extrañeza está dada indisolublemente con la individualidad del tú (GADAMER, 1993, p. 232)

Hasta entonces el punto de la individualidad del tú no había sido tomada en la hermenéutica, creando un nuevo horizonte, pero esa individualidad del tú no fue desarrollada hasta entonces como la comprensión de sí mismo, o sea, como un saberse de sí mismo, sino siempre fue en relación con el texto. “El problema de Schleiermacher no es el de la oscuridad de la historia, sino el de la oscuridad del tú” (p. 245), esto es, que expresa una comprensión psicológica y ese tipo de comprensión es no observar la cosa común en el observarse de sí mismo, “[...]”

partiremos del lema de que en principio comprender significa entender unos con otros. Comprensión es, para empezar, acuerdo.” (GADAMER, 1993, p. 232).

La comprensión sólo se convierte en una tarea especial en el momento en que esta vida natural en el referirse conjuntamente a las mismas cosas, que es un referirse a una cosa común, experimenta alguna distorsión. (GADAMER, 1993, p. 233).

La hermenéutica de Gadamer es una filosofía del otro, porque no se puede interpretar y comprender la “vida” sin el reconocimiento del otro. Porque según Gadamer para Schleiermacher la Hermenéutica “[...] posee una función auxiliar [...]” (GADAMER, 1993, p. 239), porque busca comprender la idea como una verdad y no como un momento vivencial del sentido común, en cambio la hermenéutica no es una ciencia de segundo orden o una ciencia auxiliar, sino que es la ciencia de la vivencia del sentido común.

La escuela histórica adoptará un poco el enfoque de forma crítica y de protesta en contra de la filosofía de la historia de Hegel, pero lo que no seguirá haciendo es seguir el camino de los postulados de Schleiermacher (Cf. GADAMER, 1993, p. 253). Como también y dentro del mismo camino se encontraba Dilthey intentando convertir a la hermenéutica en un método histórico o una teoría del conocimiento de las ciencias humanas.

Para Gadamer el sentido hegeliano de la historia, tiene más sentido hermenéutico por su naturaleza dialéctica: “Hegel reconcilió el carácter estéticamente modélico de la antigüedad clásica con la autoconciencia del presente [...]” (GADAMER, 1993, p. 257). Es por ello, que Gadamer reconstruye parte de su filosofía como una filosofía de la historia. Es aquí, en esta representación de la filosofía de la historia que se reconstruye el sentido común de la lógica dialéctica, de la decantación de los contrarios, de dos posturas antagónicas que al mismo tiempo se complementa, porque dice Gadamer:

Sin embargo la realidad histórica no es por otra parte un simple médium difuso, una materia contraria al espíritu, rígida necesidad ante la que sucumbiría el espíritu y en cuyos lazos se ahogaría. Esta evaluación gnóstico-neoplatónica del acontecer como un emerger al mundo de los fenómenos exteriores no hace justicia al valor óntico metafísico de la historia, y por lo tanto tampoco al rango cognitivo de la ciencia histórica (GADAMER, 1993, p. 258).



Lo que quiere decir aquí es que la historia no es un mero contar las memorias humanas, es más que eso, en cierta forma, es captar la esencia humana en el tiempo, pero al momento de captarla o interpretarla es otro acontecer, pero tal realidad, es atada a la esencia de quien la interpreta, por ende, tal ciclo es inagotable, pensar que el fin es agotar la idea, termina siendo lo contrario, porque el “[...] cambio de los distintos humanos es un nexo ininterrumpido de la vida, tal es el primer enunciado sobre la estructura formal de la historia, que es devenir en el pasar [...]” (GADAMER, 1993, p. 259).

La verdad recoge en sí toda profusión de la vida, y en este sentido, el yo no es un ente singular desprendido, sino una identidad vinculante a la especie de la que es parte. El yo de la vida no es una unidad abstracta, sino reflejo de la especie. En este sentido, Gadamer da cuenta a partir de Hegel del comportarse de la vida como un comportarse vinculante, el estar-en-nosotros es, de esta manera, un estar-unos-con-otros. Así, la noción de especie involucrada no debe entenderse desde un condicionamiento a priori o desde un condicionamiento determinado por cierto realismo evolutivo, sino que debe entenderse como el conjunto de prácticas en común que tienen diversos individuos. Esto es lo que en otro contexto, describiendo la estructura esencial de la lingüística. (CATOGGIO, 2014, p. 6).

Gadamer nos plantea que Dilthey se encuentra en una encrucijada, que lo lleva a reconocer el problema epistemológico de la “conciencia histórica del mundo”, por ende, lo conlleva a juzgar entre la concepción de Schleiermacher que es evidentemente Kantiana y la concepción metafísica de Hegel; como consecuencia “[...] en Dilthey esta ambivalencia se hace parcialmente aguda [...]” (GADAMER, 1993, p. 277), precisamente porque es un intento fallido de la acción de la investigación de las ciencias del espíritu desde la lógica del método científico de las ciencias modernas. Es evidente que la fundamentación de todas las áreas del conocimiento es basada en la lógica de las ciencias naturales en descrédito a la filosofía hegeliana.

El siglo XIX se convirtió en el siglo de la teoría del conocimiento, pues sólo con la disolución de la filosofía hegeliana quedó definitivamente destruida la correspondencia natural e inmediata de logos y ser. En la medida en que Hegel mostraba la razón en todo, incluso en la historia, fue él el último y más universal representante de la filosofía antigua del logos (GADAMER, 1993, p. 280).

Según Gadamer, Dilthey comienza a desistir de tales intentos epistemológicos al tener una mera “claridad metodológica” con la aproximación a Husserl:

El *telos* de esta intencionalidad, el objeto intencional, no es para Husserl un componente psíquico real, sino una unidad ideal, una referencia como tal. En este sentido Husserl había defendido en la primera investigación lógica el concepto de un significado ideal-unitario frente a los prejuicios del psicologismo lógico. Esta indicación tuvo para Dilthey una importancia decisiva; del análisis de Husserl aprendió a decir por fin verdaderamente lo que distingue a la «estructura» del nexa causal (GADAMER, 1993, p. 285).

Tal unidad de la intencionalidad, que es la conciencia, conlleva a una nueva fundamentación, una fundamentación de lo dado. Lo dado es en relación con los momentos vivenciales del sentido común. Las vivencias crean estructuras y significados. Gadamer nos dice que tales conceptos para Husserl son investigaciones lógicas, pero para Dilthey tienen otras connotaciones. Connotaciones que están estrechamente relacionadas con las vivencias y la vida, pero como resaltamos en las primeras páginas de la presente investigación Dilthey cosifica tales conceptos de vivencia y de vida (Cf. GADAMER, 1993, 286).

La vida misma se autointerpreta. Tiene estructura hermenéutica. Es así como la vida constituye la verdadera base de las ciencias del espíritu. La hermenéutica no es una herencia romántica en el pensamiento de Dilthey, sino que se concluye consistentemente a partir de la fundamentación de la filosofía en la «vida» (p. 286).

Esto es, que la vida es filosofía como la filosofía es vida. Las ciencias humanas no son más que la vida del hombre, su relación con los otros, en sí, su autointerpretarse como el interpretar a los otros. Tal estructura hermenéutica es la conciencia hermenéutica de la historia efectual. La gran diferencia entre Husserl y Dilthey es que tal acercamiento al mismo Husserl es una posición de la filosofía de la vida, pero lo intenta posicionar epistemológicamente. En cuanto que el hecho más amable de la posición Hegeliana ante la vida era considerado por Dilthey como un mero “[...] proceso de la cultura [...]” (GADAMER, 1993, p. 288), más tal conexión de Hegel ante la vida es una conexión con el logos, en un sentido Heracliteano, esto es, conciencia dialéctica y “[...] esta conciencia ve todos los fenómenos del mundo humano e histórico, tan sólo como objetos en los que el espíritu se conoce más profundamente a sí mismo [...]” (p. 290).

Es por ello, que existe una retroalimentación entre los dones del espíritu y la conciencia misma, se puede decir que tal conciencia es al espíritu como el espíritu

es a la conciencia, es ahí, donde se decanta la conciencia histórica efectual como la autodeterminación del espíritu, porque la conciencia histórica efectual se encamina hacia lo universal en la medida que ésta se conecta con lo particular, por eso, “[...] la tradición se convierte para la conciencia histórica en auto encuentro del espíritu humano [...]” (GADAMER, 1993, p. 290).

### **3.3 Mundo vital y sentido común**

La conciencia histórica efectual del arte de la filosofía, de la religión, no es interpretación y comprensión de la gran literatura que las conforman como el “[...] gran triunfo de la hermenéutica [...]”, por el contrario, la interpretación y comprensión de la filosofía práctica de la vida, o sea, del mundo vital, es de los grandes actores que la conforman como el gran triunfo de la ontología, esto es, que el arte “[...] es menos estético de lo que la estética piensa [...]” (GRONDIN, 2003, p. 92), el arte no es una mera estética es el acontecer como verdad, porque no es una experiencia estética, sino una experiencia hermenéutica.

Hasta aquí he observado que Gadamer intenta desligar la subjetividad y la objetividad del milagro de la comprensión, pero entre líneas observo que tanto la subjetividad como objetividad son la unidad del milagro de la comprensión, esto es, porque tal milagro es marcado por la diversidad y la otredad de una subjetividad objetivamente y de una objetividad subjetivamente. Porque tanto la subjetividad como la objetividad tienen validez óptica y ontológica. Es por ello, que no se debe pensar la subjetividad sin la objetividad y viceversa, o sea, pensar alguna como opuesta a la otra, porque hacer eso significaría que en el caso de mayor preeminencia a la objetividad caemos en un objetivismo y el caso de mayor preeminencia a la subjetividad caeríamos en un subjetivismo. El trabajo más universal de la fenomenología es que la ontología tenga un sentido objetivo, pero según el mismo Gadamer la fenomenología debe también plantearse el sentido óptico de la subjetividad y además “[...] debe ser investigada en toda la variedad de sus modos de estar dada [...]” (GADAMER, 1993, p. 308). Pero lo que trasciende toda objetividad y toda subjetividad de las cosas dadas son los actos intencionales, como consecuencia, “[...] toda vivencia intencional implica más bien un horizonte vacío de dos caras [...]” (p. 308), o sea, la lógica moderna y la lógica dialéctica.

Inclusive, donde entra en juego la fusión horiZónica como forma de pensar lo dado es una vivencia intencional de dos caras, porque “[...] 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 [...]” (GADAMER, 1993, p. 308), esto sería, en el devenir de las cosas. Entonces, encontramos en Gadamer, que la constitución de la conciencia del tiempo es la necesidad de comprender los modos del ser del tiempo o de esa corriente de la vivencia intencional de los horizontes anteriores y posteriores que se funden en las vivencias de la fusión horiZónica.

Un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él. De este modo a la intencionalidad «horiZónica» que constituye la unidad de la corriente vivencial le corresponde una intencionalidad horiZónica igualmente abarcante por el lado de los objetos (GADAMER, 1993, p. 309).

En tal sentido, lo vivencial es el carácter de una conciencia, que a su vez se convierte en el carácter universal de la conciencia horiZónica, en donde vienen del carácter particular de las vivencias. Es por ello, que la conciencia horiZónica o el concepto y fenómeno de horizonte juega un papel fundamental en Hegel, Husserl, Heidegger y en Gadamer, cada uno desde sus propias y diferenciadas perspectivas, pero en común el concepto de fenómeno como vivencia experiencial que se hace universal a través de lo particular con un carácter vivencial adquirido de las vivencias particulares e individuales dado de una conciencia histórica efectual.

Tal concepción desarrollada hasta aquí es llamada fenomenológicamente “mundo vital”: un mundo que es “[...] por el mero vivir nuestra actitud natural [...]” (GADAMER, 1993, p. 310), que no es radicalmente objetivo ni radicalmente subjetivo, en todo caso es el “[...] suelo previo de toda experiencia [...]” (Ídem), este horizonte del mundo vital está presupuesto en todo y es más originario que las ciencias modernas y como fenómeno horiZónico el mundo vital en esencia es subjetividad y objetividad al mismo tiempo.

El Mundo Vital como una ontología del mundo hace referencia “[...] al todo en el que entramos viviendo los que vivimos históricamente [...]” (GADAMER, 1993, p. 311). Se pregunta Gadamer “[...] pero ¿Cómo se fundamenta esta validez partiendo de un rendimiento de la subjetividad?” (Ídem). La subjetividad trascendental según

Gadamer tiene que dar luz a “[...] la conciencia horzónica universal «mundo», y sobre todo la intersubjetividad de este mundo, aunque lo así constituido, el mundo como lo que es común a muchos individuos, abarque a su vez a la subjetividad.” (Ídem). Se trata aquí de una subjetividad de un yo que reflexiona con determinaciones y no relativiza, de un yo originario conectado con la tradición y no de un yo propio, no es un yo psicológico, es un yo de la otredad, que se reconoce a sí mismo a partir del otro.

Ya en el caso del Conde de Yorck que coincide en algunas cosas con Dilthey, pero es diferente en cuanto a su fundamentación sobre la exigencia metódica de entender a la conciencia como comportamiento vital (Cf. GADAMER, 1993, p. 316). Pero nos describe Gadamer que Yorck decía que la ciencia tiene una tendencia en contra de pensar la vida, porque todo es medible en cuanto a resultados y cantidades de las cosas, pero el pensamiento no es consciente de tales resultados, al estar los resultados junto con el comportamiento vital no son resultados, entonces existe una diferencia de la filosofía como mundo vital que no espera resultado y la filosofía que analiza el mundo de las cosas por resultado que sería la filosofía de la ciencia moderna. O sea, en cuanto a la parte del pensamiento que es lógico y su tendencia es la fundamentación epistemológica de las ciencias modernas, entonces, ahí existen resultados palpables; pero, en cuanto a la parte del pensamiento que es conciencia hermenéutica como comportamiento vital y su tendencia es la fundamentación ontológica de las ciencias del espíritu, entonces ahí no existen resultados, entonces ¿qué existe?

Nos dice Gadamer, que la posición de Yorck es que el trabajo fundamental de la filosofía es superar tal “división”. Nos dice Gadamer, Yorck es “superior” a Dilthey y Husserl, porque “[...] Yorck se mueve realmente al nivel de la filosofía de la identidad del idealismo alemán y con ello hace patente la procedencia oculta del concepto de la vida que busca Dilthey y Husserl [...]” (GADAMER, 1993, p. 316), o sea, reivindica la filosofía de Hegel: “Lo que Yorck expone aquí es la correspondencia estructural de vida y autoconciencia desarrollada ya en la fenomenología de Hegel.” (Ídem). En este sentido o en este camino también encontramos a la filosofía de Martin Heidegger, pero también encontramos las grandes diferencias con Dilthey, Husserl y Yorck, pero a pesar de las diferencias tiene un punto común, tal punto, es la aproximación con la vida, el mundo vital, pero

su gran diferencia con estos tres, se relaciona con las diferentes fundamentaciones epistemológicas del mundo vital, en sí, nos dice Gadamer, que el planteamiento de Heidegger es un planteamiento ontológico:

Bajo el término clave de una «hermenéutica de la facticidad» Heidegger opone a la fenomenología eidética de Husserl, y a la distinción entre hecho y esencia sobre la que reposa, una exigencia paradójica. La facticidad del estar ahí, 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 «cogito» como constitución esencial de una generalidad típica: una idea tan audaz como comprometida (GADAMER, 1993, p. 319).

El *estar ahí* Heideggeriano, o sea, la existencia misma, según Gadamer, no puede ser fundamentado epistemológica ni deductivamente. Heidegger toma esto de la base de los neo-hegelianos en especial de Kierkegaard. El gran obstáculo de Heidegger y de la filosofía hermenéutica de la facticidad es la “[...] abarcante pretensión del planteamiento trascendental [...]” (GADAMER, 1993, p. 319). Según Gadamer, Husserl reflexionó este sentido del mundo vital bajo las sombras del planteamiento trascendental epistemológicamente<sup>10</sup>, que tanto Hegel como Heidegger criticaron. Pero el problema central de la facticidad hermenéutica de Heidegger es el problema del historicismo, bajo la dialéctica hegeliana, como una experiencia de la negatividad.

Reanudando el análisis heideggeriano el autor de *Wahrheit und Methode* entiende, sin embargo, que lo dialéctico de la experiencia no debe entenderse sino a partir de la esencia de la experiencia y no a la inversa. Es decir, la negatividad determinada en la presentación de las diversas figuras de la conciencia no se comprende desde la dialéctica como método que determine la experiencia, sino que, a la inversa, dicho movimiento especulativo se entiende como la conjunción entre el aparecer de las figuras y la esencia del aparecer, su horizonte de manifestación (CATOGGIO, 2014, p. 4).

En tal sentido, que el proyecto Gadameriano y el proyecto heideggeriano es también una continuación de la dialéctica histórica de la filosofía de Hegel. Pero todo esto trasciende a una total veracidad en Heidegger, que, en el laberinto infinito e inconcluso del historicismo dialéctico de Hegel, de la fundamentación originaria de la ciencia de Dilthey, de la “auto fundamentación ultra radical” de Husserl, lo esencial y

---

<sup>10</sup> Por consiguiente, de manera parecida a como le sucedió a Dilthey, Husserl no habría podido liberarse del cartesianismo cuando se fijó como meta el captar la vida de la conciencia en su «historicidad absoluta» (GRONDIN, 2003, p. 122)

común a todo esto “[...] es la idea misma de la fundamentación [...]” (Cf. GADAMER, 1993, p. 322), pero, ¿qué es fundamentar? ¿qué es una fundamentación? ¿cómo podemos fundamentar?

Es por ello, que Jean Grondin (2003), nos resalta el origen de la filosofía Heideggeriana y de la filosofía gadameriana:

Con un sentimiento de plena justicia habrá que reconocer que en Dilthey se encuentran pasajes que andan la conciencia histórica en un «ser histórico». En efecto, una de las aspiraciones que le impulsaban era la de deducir de las categorías de la vida los conceptos fundamentales de la ciencia. Gadamer y Heidegger se dejaron inspirar notablemente por esta faceta de los trabajos de Dilthey, porque se prometían romper así el marco originalmente metodológico y lograr una filosofía más universal de la vida histórica. La hermenéutica heideggeriana de la facticidad y la hermenéutica universal de Gadamer pueden situarse así plenamente en continuidad con tales investigaciones. Esto se aplica también a la fenomenología del mundo vital, de Husserl, que reduce las categorías fundamentales de la ciencia a una institución primordial de la vida (GRONDIN, 2003, pp. 115-116).

En concordancia, podemos decir que el ser de Heidegger tiene una funcionalidad en el horizonte del tiempo por decirlo de otra manera crea una estructura de la temporalidad con una fuerte determinación ontológica de la subjetividad, diferenciándose, tanto de Dilthey como de Husserl, y Dilthey a pesar de sus buenas intenciones intentaba mirar desde una óptica cartesiana. Esto es, el ser es el tiempo, el ser mismo es el tiempo mismo, con esto se separa del subjetivismo de la filosofía de Husserl (Cf. GADAMER, 1993, p. 321-322). Tal proyecto de Heidegger de una ontología fundamental es correlativo al problema de la historia, como también es correlativo al problema de la epistemología de las ciencias del espíritu, como también a la filosofía trascendental, pero lo que intenta trabajar la filosofía de Heidegger originalmente es al mismo sentido de ser, al ser de lo que es común a los demás planteamientos que es la idea misma de fundamentación, esto es, una hermenéutica de la facticidad del comprender, que es el pensar.

Nos dice Gadamer que el aporte de Heidegger es la conquista más alta de la filosofía del yo y de la conciencia trascendental, porque expone la temporalidad del horizonte del Ser. O sea, el ser es esa horizontalidad-temporalidad de las cosas mismas. La filosofía heideggeriana es un problema ontológico, totalmente alejado del sentido epistemológico del psicologismo, pero determinado desde la temporalidad del horizonte del tiempo y a su vez esta es determinada por la *ontología de la subjetividad*. Nos dice Gadamer, que Heidegger quiere intentar

comprender el nuevo equilibrio entre la subjetividad y la objetividad, esto es, no tomar algunos de los extremos en otras formas manifestadas como subjetivismo y objetivismo.

Sobre el trasfondo de este análisis existencial del estar ahí, con todas sus amplias y apenas explotadas consecuencias para las instancias de la metafísica general, el ámbito de problemas de la hermenéutica espiritual-científica se presenta de pronto con tonos muy distintos. Nuestro trabajo tiene por objeto desarrollar este nuevo aspecto del problema hermenéutico. En cuanto que Heidegger resucita el tema del ser y rebasa con ello a toda la metafísica anterior —y no sólo a su exacerbación en el cartesianismo de la ciencia moderna y de la filosofía trascendental—, gana frente a las aporías del historicismo una posición fundamentalmente nueva. El concepto de la comprensión no es ya un concepto metódico como en Droysen. La comprensión no es tampoco, como en el intento de Dilthey de fundamentar hermenéuticamente las ciencias del espíritu, una operación que seguiría, en dirección inversa, al impulso de la vida hacia la idealidad. Comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma (GADAMER, 1993, p. 325).

Tal propuesta de Heidegger de la analítica trascendental del “*estar ahí*” como una forma de comprensión conlleva a exigencias hermenéuticas verdaderamente nuevas, porque es el comprender del “*estar ahí*” y no del texto o de la ley o de un hecho histórico de la historiografía. Es hermenéuticamente nuevo, pero podemos decir que no se trata de dejar la comprensión un texto literario o jurídico o histórico para otros, sino de lo que se trata es la proyección y el despertar que genera el texto en el lector, esto es, del acontecer de la lectura. En consecuencia, cuando nos trasladamos a la tradición misma tratando de buscar su originalidad en su temporalidad, cosa que para Gadamer es imposible, porque lo que se obtiene es el “*ser-ahí*” del que está interpretando, o sea, otro ser a partir de ese ser de la tradición, tal situación conlleva a la autocomprensión como un *saberse* de sí mismo. Porque comprendiendo damos sentido del “*ser-ahí*” que es ese esfuerzo de comprenderse; tal comprenderse de la comprensión misma es la realización de la libertad del espíritu en su máximo esplendor, “[...] en último extremo toda comprensión es un comprenderse [...]” (GADAMER, 1993, p. 326).

Tal autocomprensión es una máxima de libertad espiritual, porque “[...] implica la posibilidad de interpretar, detectar relaciones, extraer conclusiones en todas las direcciones, que es lo que constituye al «desenvolverse con conocimiento» dentro del terreno de la comprensión de los textos [...]” (Ídem). Con esto nos quiere decir Gadamer que el comprender es comprenderse a sí mismo, es por ello, que la



hermenéutica tradicional llevó el problema hermenéutico como la comprensión de textos, o sea, de buscar normas, reglas y las metodologías más idóneas para leer un versículo bíblico, pero de lo que se trata es de nuestra individualidad de leer ese versículo bíblico y percibir como nos comprendemos mejor en relación con eso que leemos, el intentar leer un texto es un “*estar-ahí*” del autocomprenderse a sí mismo.

Como no es un proyectar planes, sino es un eyectar de sí mismo posibilidades y posibles relaciones dadas por ciertas interpretaciones, en donde posiblemente se extraen algunas conclusiones y esto es porque el ser del ente es el ser de la historicidad, porque es vital la pertenencia porque acontece como una relación de otredad de las ciencias del espíritu, por ende, es posible tal pertenencia entre el ser y el ente, ya que tales entes difícilmente poseen los mismo modos de ser, sino que busca su modo de ser que es común, o sea, su relación no es en los entes mismos del ser de las cosas, sino su relación es en la temporalidad–historicidad, o sea, la otredad.

Entonces la estructura del “*ser-ahí*” del estado de yecto en la realización de su propio ser es comprender y comprender es pensar. La hermenéutica es una corriente del pensamiento que recupera el pasado, la tradición y la comprensión como ejercicio práctico del saberse de sí mismo; promueve el presente con la interpretación situada y auspicia el futuro con la fusión horizontal.

Según Gadamer, Heidegger no intenta hacer una historiografía, él, entra al problema histórico como un problema hermenéutico, porque quiere descubrir en la historicidad-temporalidad desde una perspectiva ontológica los fundamentos de la comprensión, que serían los fundamentos del pensar. Pero Gadamer, en contraposición con Heidegger quiere despojar a la hermenéutica de la presunción ontológica y científicista de los conceptos de verdad, esto es, acercarse más a la filosofía de Hegel, o sea, una historicidad de la comprensión del otro para comprenderse. Dejamos claro, que esa búsqueda de la *historicidad de la comprensión*, esto es, sin caer en la historiografía hermenéutica de Schleiermacher, Droysen, Ranke o hasta del mismo Dilthey. En tal sentido, “[...] cabe preguntarse qué consecuencias tiene para la hermenéutica espiritual–científica que Heidegger derive la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del estar ahí.” (GADAMER, 1993, p. 332).

Lo que entiendo de Gadamer es que a partir de esta situación fenomenológica de la hermenéutica de la facticidad nos acerquemos indirectamente al arte del comprender, que es el arte del pensar, porque sin comprender no hay pensar. Pero el punto que toma Gadamer de Heidegger es el círculo hermenéutico por el hecho mismo de la estructura circular. El círculo, no es tipo un círculo vicioso o permisibles de las cosas, es la posibilidad del conocimiento originario, cuando el pensar comprende que su tarea es la comprensión y autocomprensión.

Tal comprensión de un texto o de una conversación es un proyectar su interioridad, su subjetividad, esto es, que cuando aparece la primera luz que para nosotros da sentido al texto o sentido a alguna conversación es cuando se vislumbra un sentido aparente del todo, una apariencia de la totalidad. Es por ello, que la comprensión de algún texto o de una conversa subconscientemente se transforma en la construcción de proyectos ya previos, proyectos de sí, en la medida que se construye se va elaborando y re-valorando en la medida que el sentido avanza. Es por eso, que, para Gadamer, la revisión de Heidegger es todavía algo simplista, pero a pesar de tal simplicidad hermenéutica, “[...] el conde Yorck, Husserl y Heidegger se convierten en los grandes padrinos de una superación del paradigma epistemológico, es decir, de una concepción puramente metódica y finalmente instrumental del entender.” (GRONDIN, 2003, p. 120).

### **3.4 El milagro de la comprensión**

“Es tarea de la hermenéutica de explicar este milagro de la comprensión, que no es una comisión misteriosa de las almas, sino particularmente en un sentido comunitario” (GADAMER, 1993, p. 362). Interpretar texto es un proceso comunicativo y hermenéutico, escuchar a alguien en una conversación es un proceso comunicativo y hermenéutico, es comprensión. Es aquí donde este mero planteamiento de la nueva hermenéutica filosófica adquiere una gran importancia con algo tan simple y complejo al mismo tiempo como es la comprensión, comprender también es comunicar. Un círculo hermenéutico es también comunicativo porque parte del sentido común, “[...] el círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo «metodológico» sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión.” (p. 363).

Describe Gadamer que Heidegger va más allá en la observancia del círculo hermenéutico. Heidegger ve la comprensión hermenéutica (conversación o texto) en un “[...] movimiento anticipatorio de la precomprensión. El círculo del todo y las partes no se anula en la comprensión total, sino que alcanza en ella su realización más auténtica [...]” (GADAMER, 1993, p. 363). Ésta es la precomprensión en sí misma que conlleva a una realización más auténtica, o sea, que siempre una lectura o una conversación por el hecho del “*ser-ahí*” (Dasein) es un momento auténticamente nuevo. Leer y releer, conversar y re-preguntarse es el ejercicio más auténtico de la pre-comprensión, esto es, el “[...] que quiera pensar tiene que preguntarse [...]” (p. 453). Es por ello, que “[...] hay que hablar de hermenéutica, porque ese «estado de yecto» está caracterizado por el entender: el Dasein («ser ahí») no sólo entiende el mundo, sino que se entiende también a sí mismo [...]” (GRONDIN, 2003, p. 124).

Con todo esto Gadamer quiere apartar la compleja discusión del subjetivismo y objetivismo, para él la comprensión no debe caer en el plano de esa discusión, porque al final la subjetividad y la objetividad, como unidad dialéctica es también comprensión. La comprensión en el sentido hermenéutico que está planteando Gadamer es la interpretación que hace la tradición y el intérprete, en un texto o en una conversación. Somos lo que la historia ha sido y será de nuestros antepasados, sin el pensamiento griego la moderna ciencia como la concebimos hoy en día no la conociésemos. Es decir, que nuestro pasado, que nuestra tradición hacen referencia y fundamento de nuestro presente. Todo parte del sentido comunitario. Por ejemplo, en el caso de un ateo que nació en un hogar católico y que se autodescriba, como que él no es parte del catolicismo, que él no pertenece a eso, que él no se compenetra con la cultura católica o cristiana en general, entonces, acontece que subconsciente o inconscientemente él se encuentra sumergido quiéralo o no a la tradición de tal cultura. Tradición que transforma su comportamiento. Su formación es de la tradición y a la tradición se debe. Pero al llegar esa tradición a nuestro ser que se transforma a sí mismo, que se rehace hacia lo nuevo es eso nuevo con la tradición. Realmente nunca es algo nuevo, es la tradición misma transformando sin dejar de ser ella. El milagro de la comprensión es una temporalidad ontológica, no es una fundamentación epistemológica ni una metodología sino es un acontecer histórico de la tradición, porque es una precomprensión.

Gadamer llamó al proceso de la precomprensión como el proceso que subyace a toda comprensión de anticipación de la perfección. La anticipación de la perfección, o sea, la precomprensión que está dirigida principalmente por cuestiones “trascendentales” de una supuesta verdad de un texto o una conversación. Por ejemplo, un escrito científico, una novela, una carta, una conversación, un e-mail o todo aquello en que acontezca una comunicación no podemos extraer la comunicación originaria de aquel que nos comunicó algo, sino que extraemos nuestra conexión con lo comunicado, por ende, es una relación de la temporalidad histórica de lo dado. Gadamer habla de un esfuerzo del comprender, pero nunca es suficiente cualquier esfuerzo porque al leer o conversar estamos escuchando o comprendiendo la precomprensión de lo dado.

Entonces, dar luz al milagro de la comprensión no es desarrollar un método seguido que dé cuenta de las cosas sino desarrollar un entorno de una temporalidad histórica cultural, para tener claro el contexto y no el texto. Según Gadamer algunos pensadores del romanticismo consideraban a la comprensión hermenéutica el comprender original, o sea, era el intento de reproducir auténticamente original de lo que aparentemente se comprendía como original, más ya hemos dejado claro que no es realmente original, porque el “[...] sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre [...]” (GADAMER, 1993, p. 366).

No puede existir comparación entre Aristóteles y los aristotélicos, entre los griegos politeístas y los griegos cristianos monoteístas de hoy en día. Tal situación remite a una gran diferencia histórica y cultural, “[...] cada época entiende un texto transmitido de una manera peculiar [...]” (Ídem), porque tal texto del pasado se nutre con el contexto del presente y se reactualiza la dimensionalidad histórica.

En consecuencia, la filosofía heideggeriana y su giro ontológico proporcionó a la comprensión del ser un *factum existencial* y del arte, esto es, la hermenéutica de la facticidad como una hermenéutica del *ser-ahí* del acontecer, “[...] prefiere insistir en el recuerdo del ser, tal como acontece también en el arte [...]” (GRONDIN, 2003, p. 76) Tal postura es opuesta al historicismo ya mencionado, porque ese historicismo pretendía que nuestro ser como *ser-ahí* en una supuesta objetividad se traslade a un ser de una época ya pasada reproduciendo su historia y su cultura, pero cuando interpretamos una época pasada nos comprendemos a nosotros mismo en el presente, el milagro de la comprensión de esa época se convierte en una

autocomprensión de la nuestra, pero es ahí en esa distancia donde podemos ver el verdadero sentido de esa época, la revalorización desde nuestro ser.

El sorprendernos por las cosas, el maravillarnos por algo, el apasionarnos por algo es ahí donde comienza la práctica hermenéutica, es ahí donde comienza el milagro de la comprensión, porque la hermenéutica no es solamente una forma de pensar, es una integralidad de la comprensión porque también es aplicabilidad, o sea, la comprensión sin aplicación no es una experiencia hermenéutica. Porque ahí donde las cosas me interpelan, me maravillan, me sorprenden o me apasionan ahí siempre me pregunto por ese algo.

Entonces, la subjetividad que se objetiviza es lo que reivindica Gadamer porque es lo que procede del saberse de sí mismo. Tal saberse es como lo describe Gadamer y Hegel la sustancia de la predeterminación histórica, que supera los meros subjetivismos y objetivismos de la historia. Podemos decir entonces que todo saberse es esa subjetividad-objetividad de la sustancia del saberse que lo determina, en otras palabras, es la subjetividad que se objetiviza y se determina a las múltiples posibilidades del ser.

Tal sustancia también es el ver, ver el horizonte. La lejanía del todo y lo cercanía de las partes. Pero percibir la parte y no ver el todo horizontalmente en la conciencia dialéctica de la conciencia hermenéutica es ontológicamente ciego (Cf. GADAMER, 1993, p. 373). El saberse es también conocer al otro. Conocer al otro es dialogar. Ese dialogar es “[...] hacernos idea de su posición y horizonte [...]” (p. 373), no se debe confundir ese dialogar con llegar a un mero consenso, es también conocer y ser conocido horizontalmente: “Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno lo comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que se desplaza a su situación.” (p. 375).

El horizonte es pues un vislumbrar a partir del pasado y la tradición, un vislumbrar que se hace movimiento. Un movimiento que se hace camino, un camino que construye nuestro comportamiento a través de ser. Es aquí la importancia de la fusión horizontal, porque en primer lugar comprendemos que el saberse es tener una conciencia horizontal de la alteridad; en segundo lugar, comprender un pasado desde la tradición es tener una conciencia del horizonte histórico, o sea, de su historia efectual. Por un lado, lo primero no es psicologismo; y por el otro lado lo

segundo no es historicismo (Cf. GADAMER, 1993, p. 375), es el ser en el milagro de la comprensión. Para que ocurra tal milagro dice Gadamer no podemos apartar la mirada hacia nosotros mismo, esto es, autocomprensión. Dicha fusión horzónica es la relación de la tradición con el saberse. La realidad horzónica del pasado y del presente. Porque lo viejo y lo nuevo crean otros seres, crean vida, “[...] en la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horzónica que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación.” (p. 377), superación del crear lo nuevo, este nuevo crear es el sentido de la aplicación.

La conexión entre comprensión e interpretación conlleva a su aplicación. Pero para Gadamer la aplicación suscita un problema. Principalmente genera un problema porque la concepción del romanticismo ha sido de total olvido del sentido de la aplicación. Gadamer en este sentido describe a la hermenéutica muy lejos de la hermenéutica romántica, o sea, su hermenéutica es una hermenéutica unitaria entre la comprensión, la interpretación y la aplicación, por ende, un solo estadio de tres momentos. Esto no quiere decir que la interpretación y la aplicación son posteriores a la comprensión, sino que se complementan. Interpretar es comprender y aplicar, comprender y aplicar es también interpretar; aplicar es comprender e interpretar, comprender e interpretar es también aplicar. Pero también resalta Gadamer que en la concepción hermenéutica del pietismo existía tal relación hermenéutica de la comprensión, interpretación y aplicación, pero como habilidades metodológicas y no como una relación “esencial e integral” del *ser-ahí*, o sea, no como un *factum existencial*, que precisaría de una cierta “finura del espíritu”. En todo caso, la hermenéutica no es un método es un acontecer.

Para Gadamer es la hermenéutica teológica y la hermenéutica jurídica la que logran congeniar la relación hermenéutica esencial entre comprensión, interpretación y aplicación (Cf. GADAMER, 1993, p. 383). Precisamente su tesis principal de la hermenéutica histórica es adquirir el carácter esencial de la aplicación. Porque ella da sentido existencial en la relación del interprete con el texto o en una conversación. Tal relación de los estadios de la hermenéutica, la interpretación, comprensión y aplicación, es pues, la relación de lo más general a lo más particular. Nos comenta Gadamer que tal relación entre lo universal y lo particular es bien desarrollada en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. En donde, la doctrina platónica intentaba ver de la misma manera la virtud y el saber, la moral y la ciencia. Porque el

saber ético se diferencia del saber de la naturaleza. El saber ético es un saber práctico, un *saberse* que desde su esfuerzo y actitudes sustenta su comportamiento.

Aristóteles opone el *ethos* a la *physis* como un ámbito en el que no es que se carezca de reglas, pero que desde luego no conoce las leyes de la naturaleza sino la mutabilidad y regularidad limitada de las posiciones humanas y de sus formas de comportamiento (GADAMER, 1993, p. 384).

Es evidente para Gadamer que Aristóteles se mantiene socrático, como también es evidente para Gadamer la actualidad para nuestros días de la *Ética a Nicómaco*, ya que tiene una conexión con el intento de la hermenéutica romántica de fundamentar epistemológicamente las ciencias del espíritu y hemos visto a lo largo de todo este trabajo que las ciencias del espíritu no se pueden fundamentar epistemológicamente, por la misma razón que en Aristóteles sería el saber de la *physis* que necesita de un método y de reglas para su fundamentación en cambio el *ethos* no necesita de un método ni de reglas porque es un saber práctico y que su saber lo adquiere, lo domina, lo manipula, lo hace suyo, etcétera como un *saberse de sí mismo*. Su ser se acerca más esencialmente al milagro de la comprensión, interpretación y su aplicación:

El enorme extrañamiento que caracteriza a la hermenéutica y a la historiografía del XIX por razón del método objetivador de la ciencia moderna se nos había mostrado como consecuencia de una falsa objetivación. El ejemplo de la ética aristotélica podrá ayudarnos a hacer patente y evitar esta objetivación, pues el saber moral tal como lo describe Aristóteles no es evidentemente un saber objetivo, esto es, 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 (GADAMER, 1993, p. 385).

Se entiende entonces que el saber de la hermenéutica, el saber técnico y el saber moral no se tratan del mismo saber; pero el saber de la hermenéutica gadameriana como un acontecer del hombre es un saber práctico, es un saber análogamente parecido al saber ético aristotélico, o sea, un *saberse*, que no es teórico ni experimental como lo son las ciencias modernas.

En resumen, es un *saberse de sí mismo*, un saber de su actuar (comportamiento). En palabras de Aristóteles dice Gadamer es una *Tekhne*. Pero ésta *Tekhne* no es una técnica como la del carpintero, en el caso de referirse a nosotros mismos sería el hacer o el producir a nosotros mismos. Entonces, existe

una distinción grande entre la técnica del carpintero y la técnica del *saberse*, una se enseña y la otra se adquiere por un momento vivencial. Entonces, lo que une el saber técnico y ético con el saber hermenéutico es su concepto de aplicación. En consecuencia, se quiere ver que la aplicabilidad del saber ético es el *saberse*, un saber de sí mismo, un buscarse y comprenderse a sí mismo.

[...] el que «aplica» el derecho se encuentra en una posición muy distinta. En una situación concreta se verá obligado seguramente a hacer concesiones respecto a la ley en sentido estricto, pero no porque no sea posible hacer las cosas mejor, sino porque de otro modo no sería justo. Haciendo concesiones frente a la ley no elimina aspectos de la justicia, sino que por el contrario, encuentra un derecho mejor. En su análisis de la *epieikeia*, la «equidad», Aristóteles da a esto una expresión muy precisa: *epieikeia* es la corrección de la ley. Aristóteles muestra que toda ley se encuentra en una tensión necesaria respecto a la concreción del actuar, porque es general y no puede contener en sí la realidad práctica en toda su concreción. (GADAMER, 1993, p. 389).

La importancia del ejemplo jurídico en el anterior párrafo da luces para entender el concepto de “sentido común” en Gadamer, da luces para entender a groso modo la filosofía hermenéutica gadameriana. Porque el mero hecho de dar concesiones a la ley no necesariamente elimina la justicia, sino que al contrario la reivindica, crea una sentencia o jurisprudencia más justa, más cercana al ideal de justicia, porque lo que intentamos exponer en este ejemplo es la lógica dialéctica de Hegel.

Entonces, un juez en el *saberse*, en el arte de hacerse a sí mismo, apela no a la ley positiva dominante, sino más bien a su sentido común que se conecta con su sentido de justicia que en el *saberse de sí mismo* se perfecciona y se mejora haciendo un mundo más justo. Es así como el derecho natural es co-perteneciente al derecho positivo. Nos dice Gadamer que la “[...] ley es siempre deficiente, no porque lo sea en sí misma sino porque frente a la ordenación a la que se refieren las leyes, la realidad humana es siempre deficiente y no permite una aplicación simple de la misma.” (GADAMER, 1993, p. 390). Con esto nos quiere decir que la aplicación del sentido común del juez conlleva a una posición más justa. Pero debemos dejar claro que no se trata de un sentido común cualquiera, sino de un sentido común plausible y agudo de un *saberse* que es conocimiento práctico para el acto de aplicación. Si fuese un sentido común no plausible sería hasta más deficiente que la misma Ley, de lo que se trata, es de apelar al sentido común



plausible como una arquitectura del hombre de un *saberse* que se construye a sí mismo.

Esto es, elevar el sistema judicial a un estadio más justo, o sea, un juez, en su *saberse a sí mismo* y apelando a su sentido común agudo (*Bildung*) prefiere acercarse más a lo que es justo por naturaleza y no lo que es justo por ley, porque “[...] es tan absurdo un uso dogmático de la ética como lo sería un uso dogmático del derecho [...]” (GADAMER, 1993, p. 393). Por ejemplo, en el caso de la hermenéutica, la comprensión y la interpretación pueden también ser deficientes por negar la aplicabilidad dejando fuera la aplicación dentro del campo esencial de la hermenéutica, en todo caso se puede afirmar que la aplicación es deficiente, pero sería deficiente en el caso de una aplicación como una *Tekhne* del carpintero y no una *Tekhne* de buscar acercarse a lo que sería justo por naturaleza. Porque es una naturaleza de lo dado, del *ser-ahí*. Esto sería, una hermenéutica de la facticidad que apela al sentido común aguado que lo adquiere por medio de la *Bildung*, porque todo muda y nada permanece estático, por ende, precisa de la reflexión con aplicabilidad, sin ésta sería una reflexión vacía. Es por ello, que, “[...] una hermenéutica de la facticidad está llamada, según Heidegger, a despertar al Dasein («ser ahí») para esta posibilidad de sí mismo, porque el Dasein prefiere demasiado proyectarse [...]” (GRONDIN, 2003, p. 124).

Es por ello, que “[...] el saberse del que habla Aristóteles se determina precisamente porque contiene su aplicación completa y porque confirma su saber en la inmediatez de cada situación dada [...]” (GADAMER, 1993, p. 393). Según Gadamer, en Aristóteles el saberse es en relación con su concepto de *phrónesis*. La *phrónesis* es una virtud intelectual, una virtud reflexiva, por ende, nos dice Gadamer que se conecta con el milagro de la comprensión. En este sentido, no sería solamente el saberse de sí mismo, sino también la comprensión del otro. Conocerse a sí mismo es conocer al otro. El hombre alcanza según Gadamer ese grado de prudencia cuando “[...] él mismo desee también lo justo, que se encuentre por lo tanto en una relación de comunidad con el otro [...]” (p. 395).

Al contrario de la sabiduría de un Juez, que a través de su sentido común agudo y de su *saberse de sí mismo*, que adquiere a través de la *Bildung* una peculiar conciencia de la naturaleza de lo justo y no un apego dogmático a la naturaleza de la Ley nos encontramos con el señor absolutista. Éste o estos señores

están por encima de la Ley, peor aún por encima del sentido común agudo de un juez y del sentido común de toda una comunidad, en tal situación nos dice Gadamer que ya no es posible hermenéutica alguna, porque el Juez que adquiere este *saberse* como conciencia hermenéutica no se desprende de la esencia de la justicia, sino que se permite concesiones de la ley para mejorarla, en una cadena de acontecimientos, o sea, fue la mejora jurisprudencial de jurista anterior y ese de otro jurista y así en conexión con una tradición que nos pudiera llevar hasta Moisés o hasta las primeras leyes mesopotámicas y egipcias sin olvidar el derecho romano que es posterior a estas (Cf. GADAMER, 1993, p. 401).

Lo que conecta con la conciencia hermenéutica es porque conecta directamente con la tradición de la tradición de las tradiciones de la esencia de lo más primigenio ya sea en un sentido consciente o subconsciente, visible o no visible. Un señor absolutista no tiene ni la mínima capacidad de interpretar una ley ni en un sentido infantil, mucho menos logrará conectar con esa conciencia hermenéutica de un Juez con sentido común agudo (*Bildung*) en la cual pasan años perfeccionándose, construyéndose y educándose a sí mismo. O sea, es un *saberse* para el Juez y un *sinsabor* para el señor absolutista.

Dice Gadamer que estos seres abominables no tienen “[...] el esfuerzo de la interpretación [...]” (GADAMER, 1993, p. 401), la *epieikeia*. En sí, el ejemplo de la hermenéutica jurídica nos conlleva a observar con mejor claridad los estadios esenciales de la hermenéutica histórica, o sea, la unicidad de la comprensión, interpretación y aplicación. Entonces, la aplicación es importante en el proceso de la comprensión e interpretación. Todo acto de comprensión e interpretación es por consecuencia aplicación. Para la ciencia no existe tal unión entre los estadios de la hermenéutica; la comprensión es siempre separada de la aplicación como de la interpretación y estas dos de la comprensión; un principio de la ciencia moderna es el análisis cartesiano que parte de la división de las cosas para poder definir las y comprenderlas, entonces, en este sentido definir las es analizar cartesianamente, por ende, no aplicar. Nos dice Gadamer que la ciencia comete un error porque “[...] Implica saltarse la tarea de mediar el entonces y el ahora, el tú y el yo, que es a lo que se refiere la aplicación y que también la hermenéutica jurídica reconoce como su tarea.” (p. 406).

Para terminar, la relación de lo finito con lo infinito es la relación de nuestra mera individualidad con lo absoluto, en todo caso, ahí comprendemos y ahí existe el milagro de la comprensión (Cf. GADAMER, 1993, p. 416). La vuelta hacia Hegel no es más porque en su filosofía dialéctica se reconoce al otro: “La autoconciencia propia sólo alcanza en Hegel la verdad de su autoconciencia en la medida en que lucha por obtener su reconocimiento en el otro.” (p. 418). Es aquí donde Gadamer hace una formidable analogía entre los sofistas de Platón y los sofistas de nuestra contemporaneidad. La reflexión analítica de los fundamentos epistemológicos y metodológicos de las ciencias modernas es aparente, porque al final es un conocimiento que se autofundamenta en unas supuestas bases sólidas de las ciencias modernas pero que se destruyen en la temporalidad del ser, o sea, que en el pasar del tiempo eso que era ya no es. (Cf. p. 419). Es por ello que la filosofía dialéctica de Hegel va en contra de tales apetencias. Tal filosofía hegeliana intenta rehacer la historia como un presente y el presente como histórico; el instante del ahora que es, que ya era y que será en una lógica dialéctica.

A diferencia del arte jurídico, del arte bíblico y del literario, Grondin describe que le asombra que Gadamer en su estética se interese por cuestiones triviales como la decoración, pero en Gadamer tal cuestión del arte decorativo es propio del sentido común y del ser que se representa a si mismo (Cf. GRONDIN, 2003, p. 88). En consecuencia, no podemos confundir el sentido común de la conciencia hermenéutica de la finura del espíritu con el sentido común de imponer lo que no me parece o en otros términos imponer su propio sentido de las cosas por encima del sentido comunitario, a pesar de la trivialidad del arte decorativo que habla Grondin, la decoración es una finura del espíritu. No se trata de exponer al sentido común como un concepto de interpretación hermenéutica como un papel en blanco para colocar ahí cualquier ocurrencia sin sentido, sino de lo que se trata es de un sentido común agudo, crítico, autocrítico y comunitario que comprende, interpreta y aplica en las cosas mismas.

## 4 LINGÜISTICIDAD COMO CONDICIÓN FUNDANTE DEL SENTIDO COMÚN

### 4.1 Lingüisticidad y *ser-ahí*

Debemos entender que Gadamer no fue atraído por el kantianismo, por el neokantianismo, por la epistemología y por la teoría del conocimiento de su época. Nos dice Jean Grondin que para Gadamer la fenomenología no es un método, sino es dar valor las cosas mismas (Cf. GRONDIN, 2003, p. 24). Lo que hizo que Gadamer cambiase de tema de investigación, por lo tanto, de vida, fue ese primer encuentro con Heidegger y su hermenéutica de la facticidad (Cf. p. 25).

Para Grondin la filosofía cartesiana es lo opuesto a la hermenéutica, porque pretende ser algo nuevo y de bases sólidas, porque para Gadamer entender es un “no” tener ideas claras y distintas, entonces, ¿qué es esa capacidad de captar las cosas mismas? Es el entender como un padecer (Cf. GRONDIN, 2003, p. 9). Es por ello, que el comprender es un tipo de entendimiento como padecimiento, es la lingüisticidad del ser ahí, del ser que padece. Cuando se requiere entender técnicamente algo se pierde el fundamento del entender (Cf. p. 40).

Se hace una crítica fundamental a la “doctrina del arte de entender”, tal doctrina es según Gadamer es estrictamente técnica y metódica, esto es, una crítica a la estética kantiana (Cf. GRONDIN, 2003, p. 40). Esto no significa que se quiera destruir el método de las ciencias modernas, sería un absurdo, sino por el contrario complementarlo y desmitificarlo, en cuanto a su noción de entendimiento y su absolutización del comprender, del entender y del secuestro de la verdad. Esto es, una crítica al ser que comprende la ciencia y que espera que a través de ese comprender se entienda la realidad, comprender que en algunos casos se vuelve doctrina. La ciencia moderna crea una hipostasia de la realidad, pensamos que por medio de ella podemos comprender, entender y transformar todo lo que nos rodea, en cierta forma es así y en gran parte de su quehacer es así, pero no acontece en las llamadas ciencias humanas, ella en sí, es un instrumento para la comprensión, no es la comprensión misma.

Entonces, hay que limitar o buscar ciertos límites del entender, porque según Jean Grondin para Gadamer todo entender es derivado de un acontecer. Es por ello, que aquí no se trata de lo evidente, de las evidencias, sino de lo aparente, de las

apariencias, claro el termino apariencia no es en el sentido peyorativo y cotidiano que manejamos, sino en el aparecer de las cosas mismas, nuestra percepción del acontecimiento. Esto ocurre, según Jean Grondin porque el concepto del entender es comprenderlo como algo meramente intelectual, psicológico o cognitivo, pero es un acontecer como una experiencia del arte (Cf. GRONDIN, 2003, p. 42).

Es aquí donde podemos apreciar que el entender es al humano como su propia respiración, el entender no es el conocer como un saber instrumental, sino que el entender es el comprender como un ser experimental, un ser de experiencias, pero tales experiencias de ese saber de sí mismo es intuitiva y subyace del sentido común. Porque no es un saber epistémico, sino un saber práctico del sentido común. Es por ello, que podemos decir que la experiencia no es una experiencia estética, sino que es una experiencia del arte, porque es la manifestación de un saber que es arte, donde se descubren experiencias de verdad (Cf. GRONDIN, 2003, p. 46).

En consecuencia, para Grondin la noción de sentido común se plantea como una lucha, por la “depreciación” que el sentido común ha tenido. Para él es reivindicar al sentido común como una forma de acceder al conocimiento. Es quitar al sentido común de esa perspectiva peyorativa que se tiene con la noción de “lugares comunes” (Cf. GRONDIN, 2003, p. 50), en cuanto que todo proceso de comprensión de alguna intuición es desvalorizado como un “lugar común”.

Es por ello, que la propuesta de Gadamer es contraria a toda la tradición hermenéutica anterior a Heidegger, precisamente en defensa de la tradición humanística. Esto es, que tal tradición hermenéutica desde Schleiermacher hasta Dilthey, han querido fundamentar a las ciencias humanas epistemológicamente, casi igual que a las ciencias exactas.

No se trata solamente de no seguir al método de las ciencias exactas, sino que Gadamer es más radical, esto es, de no seguir una idea del método de cualquier índole, sino de seguir el acontecer de las cosas mismas. Que desde la tradición humanística logra comprender la noción de verdad desde otra óptica.

Tal obsesión por el saber metódico es una herencia, que nubla la mirada del saber, porque se considera el camino del método como la única forma de acceder a la verdad o a las certezas de las cosas, valga el pleonasma del camino y del método, porque método es camino y, los caminos son muchos. Esto conlleva, a que aquel que más aplique el método científico sería aquel que acumularía más

experiencias y más conocimientos. Pero para Gadamer esto no es así, sino aquel que se forma a sí mismo es el que adquiere una formación más holística.

Para conectar con ese saber de las ciencias humanas según Jean Grondin, Gadamer estima las posturas de Helmholtz como lo describimos en las primeras páginas de este trabajo, que, siendo un científico, un especialista en ciencias exactas,

[...] reconoció muy acertadamente que no puede tratarse de un saber inductivo según el modelo de las ciencias naturales. Algo muy distinto se halla aquí en juego. Por eso, Helmholtz prefería hablar de una «inducción artística», de un *Takt* (un «tacto») que difícilmente se puede describir con ayuda de métodos, pero que existe, no obstante, en la formación de un «Sentido Común» (GRONDIN, 2003, p. 50).

El sentido común se puede presentar como un tipo de conocimiento especial. Que fomenta un atisbo de verdad, pero no en un sentido de la técnica, como tampoco en un sentido epistemológico. Porque el sentido común es un modo especial de captar lo universal. O sea, sería un intento Hegeliano de alcanzar la universalidad. Es aquí, donde debemos parar y prestar atención al concepto de sentido común en Gadamer. A los ojos de la academia latinoamericana el sentido común adquiere un aspecto no académico, casi adquiere un aspecto del anti pensamiento, de meros acuerdos cotidianos, o sea, no vislumbran la importancia del mismo.

Gadamer habla aquí de un modo especial de conocimiento que garantiza la verdad, pero no hay que concebirlo nuevamente en sentido demasiado epistemológico o instrumental. Porque no se trata de la formación de un «sentido», y desde luego no de un «sexto sentido», sino de un «sentido universal», en virtud del cual somos capaces de captar lo universal. Después del concepto de la formación, esta idea de un sentido universal o común (*sensus communis*) es el segundo préstamo importante que Gadamer toma de la tradición humanística (GRONDIN, 2003, p. 50)

Como consecuencia, para Gadamer el sentido común como conocimiento está asociado al saber de sí mismo como autoformación. Porque no es adquirir una norma o una doctrina, sino es adquirir sabiduría o una forma de ser y aplicarla en determinadas situaciones. Nos dice Jean Grondin que el sentido común por ser común se torna obvio o evidente, pero no es la obviedad de la cotidianidad de lo evidente, es un sentido universal de capacidad de abstraerse de lo particular a lo

universal. Pero, si el sentido común es tan evidente como suele ser ¿por qué no tiene ciertas categorías del conocimiento epistemológico, como un *stricto sensu* teórico? Porque es un saber que no necesita de algún tipo de episteme fundante.

La moderna declaración de guerra contra los *loci communes* y contra el tradicional sentido común se remonta objetivamente a Descartes y a su ideal acerca del método, que presentía en esos «lugares comunes» una dudosa acumulación de verdades aparentes, *porque* éstas no se habían fundamentado nunca en una percepción clara y distinta. De ahí se sigue el imperativo cartesiano que reclama un nuevo método que haga tabla rasa de todas esas pseudoverdades y de la tradición en general. Ahora bien, los conocimientos del sentido común ¿son capaces de tal fundamentación última? A diferencia de los conocimientos que las ciencias naturales tienen del mundo exterior objetivable, parece que la objetivación no puede tener lugar cuando se trata de las verdades del mundo moral, político e histórico, en el que nosotros mismos estamos en juego (GRONDIN, 2003, p. 51).

Tal declaración de guerra al sentido común<sup>1</sup> es un posicionamiento sobre la visión irracionalista de las ciencias humanas, visión impuesta a la fuerza por las ciencias naturales, se pudiera decir que tal observación de las ciencias naturales sobre las ciencias humanas como irracional es realmente una condición meta-racional u otra forma de comportarse la razón.

En este sentido, lo meta-racional sería una forma elevada de la razón, por ejemplo, las artes cinéticas, van más allá de la racionalidad convencional. A esa condena del arte como irracionalidad podemos percibir en Gadamer una elevación de las formas del conocer del arte, para Gadamer no sería irracional, sino racional, pero no racional en el sentido de las ciencias físicas o naturales, sino racional como trans-racional del *ser-ahí*. Por ello, las pretendidas “filosofías de la vida” tienen una grande conexión con esa forma de conocer del arte como una trans-racionalidad u otra forma de racionalidad. Porque el arte como la filosofía de la vida son vivencias de la verdad dadas desde el sentido común.

## 4.2 Lingüisticidad y logos

Sabemos el comienzo de una conversación, pero no sabemos ¿cuándo? y ¿cómo? termina. Según Gadamer, esto nos indica que la conversación, por ende, el lenguaje tiene “su propio espíritu”, que desoculta lo que es en el instante que fue y deja de ser (Cf. GADAMER, 1993, p. 461). Es por ello, que la hermenéutica filosófica adquiere el esplendor de mirar hacia el “interior del otro”, o sea, un ejercicio de

otredad. Se trata de no colocarse en el lugar del otro porque sería una misión imposible, sino es tratar a que los acuerdos sean necesarios y suficientes para poder conectar con el otro.

Entonces, tal conectar es para Gadamer un “proceso lingüístico”, que en relación con la existencia en cuanto *ser-ahí* se decantaría en una lingüisticidad. Porque las conversaciones y el lenguaje son consensos y acuerdos, que, por ejemplo, ayudó a finalizar la Segunda Guerra Mundial, a crear los estados nación, a crear la ONU, etc. Se podría decir que las armas no son lo suficientemente poderosas en cuanto al proceso de lingüisticidad que las opera. Esto es, que el lenguaje es la posibilidad como la imposibilidad del consenso en la realidad, porque el lenguaje posibilita realidades.

Tal proceso de acuerdos y desacuerdos, de ensayos y errores, es dado a través de la “lingüisticidad”, porque ocurre que en una traducción se pierde el espíritu del texto original, entonces la lingüisticidad ayuda al acuerdo o consenso con ese espíritu originario de la conversación, o sea, que un proceso de acercamiento y de otredad se generan procesos de aproximación, esto es, porque la lingüisticidad como proceso existencial decantaría en la búsqueda del *loci communes*,

En consecuencia está plenamente justificado hablar de una conversación hermenéutica. La consecuencia será que la conversación hermenéutica tendrá que elaborar un lenguaje común, igual que la conversación real, así como que esta elaboración de un lenguaje común tampoco consistirá en la puesta a punto de un instrumento para el fin del acuerdo, sino que, igual que en la conversación, se confundirá con la realización misma del comprender y el llegar a un acuerdo. Entre las partes de esta «conversación» tiene lugar una comunicación como la que se daría entre dos personas, y que es algo más que mera adaptación recíproca. El texto hace hablar a un tema, pero quien lo logra es en último extremo el rendimiento del intérprete. En esto tienen parte los dos. (GADAMER, 1993, p. 466).

Traer la tradición hacia lo actual es un proceso de lingüisticidad, porque no llega a nuestros tiempos lo que ella fue, sino lo que se transmite en el tiempo, o sea, su dialéctica intrínseca. Es por ello, que toda tradición escrita es evidentemente hermenéutica, porque la comprensión se encuentra en la lingüisticidad (Cf. GADAMER, 1993, p. 469). La conciencia lectora es una necesidad que Gadamer nos dice que justifica “[...] la idea hegeliana de equiparar el comienzo de la historia con el surgir de una voluntad de tradición, de «permanencia del recuerdo»” (Cf. p. 470). Es por ello, que la gran creadora de realidades y no de meras realidades, de mundo y de nuevos mundos es la escritura, gracias a esa conciencia lectora y a la



necesidad de fijar en el recuerdo los asuntos del acontecer. Comprender la tradición no implica reconstruir el pasado, significa comprender actualmente lo que eso fue, esto es siempre con los ojos del presente, siempre estamos reactualizando a la tradición.

Lo escrito no es algo secundario para la hermenéutica, pero en sí mismo demuestra debilidad. No tiene quién le defienda al momento de ser leído, el lector es un gran aliado o un gran enemigo. Es por ello, que el arte de escribir es también el arte de pensar. El escribir es un arte, un arte que sirve para excitar al lector, un lector que se atreve a pensar por lo leído y una lectura que deja una huella a su lector y un lector que crea una huella en el texto al interpretar. Interpretación que convierte al ser del texto en otro ser, por ende y posiblemente en otro texto. Pero para Gadamer tanto el arte de escribir como el arte de hablar es una condición «*sine qua non*» del proceso hermenéutico. Pero tal proceso hermenéutico no solamente se puede reducir al escribir como al hablar, son fundamentales, pero no más fundamental para Gadamer que el logos (Cf. GADAMER, 1993, p. 473).

Pero, ¿qué es el logos? En pocas palabras ha sido la eterna pregunta de la filosofía. Para algunos es un principio lógico, para otros es una razón fundante, para otros es una fuerza creadora, natural o divina. Pero, para Gadamer es el “verdadero sentido de un texto” pero que no se subyuga al texto, no se subordina al texto, va más allá del texto y del habla. El logos aquí puede verse como un intermediario entre el ser y el no ser del texto, en donde no anula al texto, pero tampoco lo resalta, como también puede verse como un intermediario entre el ser y el no ser de la existencia. El logos en tal condición sería el sentido común en cuanto el intento de transformar lo metaracional en racional, lo inteligible en legible o lo inmensurable en medible.

Para Gadamer la comprensión tiene una relación con la lingüística, porque inicialmente él partió de que toda “comprensión es siempre interpretación” como principio hermenéutico, porque se ha

investigado la estructura lógica de este problema en la posición destacada que conviene a la pregunta como fenómeno hermenéutico. Si en este momento nos vemos orientados hacia el carácter lingüístico de toda comprensión, habremos de volver a expresar desde otro aspecto lo que ya se mostró en la dialéctica de pregunta y respuesta (GADAMER, 1993, p. 475).

Esto es, conectar nuestros conceptos previos a los que estamos interpretando, porque como hemos descrito el prejuicio es más importante hermenéuticamente hablando que el juicio, porque tal conexión del texto con nuestros prejuicios que estamos interpretando es la traducción del pasado con el presente, es la traducción a nuestro propio lenguaje, porque “[...] toda interpretación está obligada a someterse a la situación hermenéutica a la que pertenece.” (p. 477).

La comprensión se conecta con la lingüística, porque la lingüística en cuanto proceso hermenéutico tiene conexión con los otros. La comprensión como lingüística entra en el juego de la memoria y la desmemoria, porque comprender no es generar categorías y sistematizaciones externas, sino, comprender es que lo interpretado desaparece, se desmemoriza. Pero como juego lingüístico recordamos, pero cuando esto acontece ya no es lo mismo, porque desaparece lo que fue. “En consecuencia, la interpretación no es un medio para producir la comprensión, sino que se introduce por sí misma en el contenido de lo que se comprende.” (GADAMER, 1993, p. 478).

La experiencia hermenéutica según Gadamer es el intento de corregir desde “la razón pensante” al laberinto lingüístico (Cf. GADAMER, 1993, p. 483) Pero ¿cuál es la relación del lenguaje con el pensamiento? Existe una relación tan insoslayable entre el lenguaje y el pensamiento que un intérprete aparenta ser objetivo, pero en su interpretación deja sus prejuicios y sus preconceptos de las cosas, o sea, que el intérprete subjetiviza lo que en apariencia es objetivo, como objetiviza lo que por naturaleza es subjetivo. Tal cuestión, es porque Gadamer quiere e intenta con la lingüística liberarse “[...] del dominio de la llamada filosofía del lenguaje [...]” (p. 484).

Por el camino de nuestro análisis del fenómeno hermenéutico hemos llegado a la función universal de la lingüística. En cuanto que el fenómeno hermenéutico se revela en su propio carácter lingüístico, posee por sí mismo un neto significado universal. Comprender e interpretar se adscriben de una manera específica a la tradición lingüística. Pero al mismo tiempo van más allá de esta adscripción no sólo porque todas las creaciones culturales de la humanidad, aún las no lingüísticas, pretenden ser entendidas de este modo, sino por la razón mucho más fundamental de que todo lo que es comprensible tiene que ser asequible a la comprensión y a la interpretación. Para la comprensión vale lo mismo que para el lenguaje. Ni la una ni el otro pueden tomarse como un simple hecho que se pudiera investigar empíricamente. Ninguno de los dos puede ser nunca simple objeto, sino que ambos abarcan todo lo que de un modo u otro puede llegar a ser objeto (GADAMER, 1993, p. 485).

La relación de palabras y cosas para los griegos nos plantea Gadamer era tal, que la relación era naturalmente normal, hoy día podemos ver que la relación entre las palabras y las cosas es distante. Una garrafa es una garrafa en cuanto a su utilidad, a su destino de servir algún líquido, pero una garrafa no es una garrafa también en cuanto a su utilidad y destino si no cumple tal función, esto es, que entre el ser y no ser, siempre es garrafa por su forma y sus otras características, pero no es garrafa si se parece a una mesa, pero ¿qué es lo que me hace sentir la palabra garrafa y no mesa a esa cosa? ¿convenciones? Entonces, lo que hace que algo sea es el nombre que por convención le damos, pero cuando el nombre no es por convención, como, por ejemplo, las invenciones literarias como el unicornio que en su etimología es un caballo mitológico de un solo cuerno, pero ¿quién le dio el nombre de unicornio?

Tal relación clásica de palabras y cosas de la filosofía griega representa el verdadero ser de las palabras y de las cosas, porque también representan a la filosofía de las cosas, esto es, porque al preguntar por algo no estamos creando doctrinas de las cosas, por el contrario, es ir a las cosas mismas y resistir al preguntar filosófico para demostrar su ser, su verdadero ser (Cf. GADAMER, 1993, p. 487-488). En relación con el lenguaje están los convencionalistas y los naturalistas, pero nos dice Gadamer que ambas posiciones son compatibles y en su opinión el intento de Platón en el Crátilo fue dialogar con ambas posiciones, que históricamente hasta hoy en día son las dos bases teóricas que fundamentan el uso del lenguaje, es por ello, que “[...] habría que preguntarse si Platón, al mostrar la insostenibilidad interna de estas dos posiciones extremas, intenta en realidad poner en cuestión un presupuesto que les sea común [...]” (p. 484). Observo que tales teorías son superadas por la dialéctica, tanto el convencionalismo como el naturalismo son dependientes del lenguaje como del conocimiento, porque ambos puntos suelen depender del conocimiento que hay en las cosas y del lenguaje que lo describe y se vuelve palabra. Tanto en el diálogo El Crátilo de Platón, como en la versión moderna de los convencionalistas y los naturalistas lo importante es resaltar el círculo dialéctico que alimentan a las diferentes lenguas. Entre nombrar nuevas cosas y realidades tangibles como intangibles, porque, aunque Platón en el Crátilo con su personaje Sócrates no se adhiere a ninguna de las posturas hoy en día la lingüística gadameriana demuestra que ambas son ciertas, porque alimentan el

círculo dialéctico entre el convencionalismo o la naturaleza de las palabras y de las cosas, esto es, que el conocimiento de las cosas genera más lenguaje y que el lenguaje y sus palabras ayudan a fundamentar nuevos conocimientos. Tal genera una dialéctica del conocimiento, esto es, colocar todas nuestras fuerzas en lo uno, en el Ser.

Al comunicar lo verdadero es donde entra en juego el lenguaje, en ese sentido, no es lo verdadero en cuanto a lo que yo considere desde mi subjetividad u objetividad de las cosas, como tampoco es lo verdadero en cuanto a lo que mi adversario considere desde su subjetividad u objetividad, sino lo verdadero es en cuanto al diálogo de las cosas mismas, en cuanto a la dialéctica y en cuanto al logos que ella posee. El diálogo desvela a través del lenguaje al logos, el diálogo nos permite descubrir al logos de las cosas mismas. Como, por ejemplo, en el caso de la física, a lo largo de su historia se van descubriendo nuevas verdades, que a simple vista se puede observar que un paradigma sustituye a otro, pero lo que ocurre es un estadio de complementariedad, esto es, que se complementan y se conectan a pesar de las posibles distancias. Porque no es descartar al paradigma anterior, sino es resaltar una nueva posibilidad de redescubrir ese logos. Porque las apreciaciones de una nueva verdad que es complemento de la anterior verdad es el camino histórico que reconoce al logos, que se descubre y redescubre, pero que en algunos de los casos no se encuentra. Tal logos no es tocado, es el camino de la tangibilidad a lo intangible.

La cuestión del logos en Gadamer va más allá del significado de la relación entre cosas y palabras, porque el logos adquiere una independencia en relación con las cosas y las palabras. Independientemente las cosas y las palabras son llenas de logos, tal logos es independiente de las palabras y las cosas, esto es, que no se trata de una filosofía del lenguaje, sino de un sentido propio del Ser, que interpreta lo determinado y lo indeterminado al mismo tiempo. Porque el ser no solamente interpreta a través del lenguaje, sino a través del lenguaje de los números, del lenguaje estético, del lenguaje de la naturaleza, o sea, no todo es palabra para interpretar la realidad o la realidad de las cosas, partiendo siempre del sentido común, que por medio del acontecer que padece nos ayuda a conectar con ese logos.

### 4.3 Lingüística, logos y sentido común

El lenguaje en cuanto palabra es un metalenguaje, porque “[...] un término siempre es algo artificial, bien porque la palabra misma está formada artificialmente, bien porque una palabra usual es extraída de toda la plenitud y anchura [...]” (GADAMER, 1993, p. 498). A pesar de la crítica de Gadamer al lenguaje lógico, simbólico y matemático, se acepta como un tipo de lenguaje importante. La crítica no implica la no importancia de la misma, por el contrario, es importante describir que no solamente la palabra es lenguaje, así como la matemática en sí misma es un lenguaje, el ser de las cosas es lenguaje, pero lenguaje solamente escrito, sino lenguaje como lingüística del sentido común. Dice Gadamer que fue Leibniz que intentó dar un estudio sistemático del lenguaje matemático, así como lo diría Descartes de tener un conocimiento “claro y distinto” a través de esos símbolos matemáticos, y tal cuestión según los racionalistas antes mencionados era para alcanzar la verdad clara y distinta del conocimiento. Pero, “[...] este ideal hace patente que el lenguaje es algo más que un mero sistema de signos para designar el conjunto de lo objetivo. La palabra no es sólo signo.” (p. 500).

Porque el lenguaje más que un estudio matemático simbólico de las palabras, es una mimesis propia de la naturaleza, porque copiamos o hacemos ver el sentido del ser a través de los entes. El ser que se hace otros seres es la mimesis a través del lenguaje, que genera lo pensado y a través de eso se continúa pensando lo ya pensado y así una cadena que la historia da cuenta de tal asunto.

Esa cuestión que hemos venido describiendo como la objetividad subjetivante y de la subjetividad objetivante, esto es, la subjetividad como el primer estadio de objetivizar al conocimiento, en cuanto que la objetividad se convierte en un contexto histórico cultural de cuestiones objetivas que devienen de lo subjetivo, subjetivándolas, para luego objetivarse. Entonces, en esa relación dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo el lenguaje es esa representación de la manifestación del ser que construimos como la forma artificial a través de esa dialéctica, para pensar y repensar lo dado. En consecuencia, tanto del lado de la filosofía racionalista (Leibniz y Descartes), como de la filosofía del lenguaje y de la hermenéutica tradicional que tratan de fundamentar epistemológicamente sus propias realidades ónticas, ninguna de estas posturas según Gadamer son las que le dan sentido a la verdad de las

cosas mismas, porque los significados de las palabras están en la experiencia, experiencia como experiencia hermenéutica, por ende, una experiencia de la negatividad, esto es, en los contextos de las palabras mismas, es, análisis hermenéutico del ser de las cosas en cuanto a mis experiencias y las experiencias del otro.

Por ejemplo, en mi experiencia entre el español y el portugués logro percibir que la palabra “infelizmente” tanto para la Real Academia Española (RAE) como para la Academia Brasileira de Letras (ABL) es un adverbio y su significado es “con infelicidad” y “de maneira ou de modo infeliz”. Pero en mi experiencia del contexto, el adverbio “infelizmente” entre el portugués y el español cambia radicalmente. En este sentido, una traducción correcta de lo que es infelizmente en portugués sería lamentablemente es español y no la misma palabra, porque a pesar que las dos instituciones reguladoras de las políticas lingüísticas, la RAE y la ABL, definen infelizmente como lo mismo, pero la traducción por la experiencia que genera el contexto y no el texto sería diferente. En una frase: “Infelizmente, eu não posso assistir amanhã para jogar videogame, porque minha mãe está de aniversário”, o sea, la palabra en portugués tiene un contexto de una aparente tranquilidad en cuanto a la negación de una acción por otra que se convierte en positiva, o sea, se usa la frase para negar una acción, pero de resultados no adversos o en algún caso una adversidad leve como es “no voy a jugar contigo, porque voy al cumpleaños de mi mamá”; por el contrario, en el español el contexto es más de tragedia, de un desenlace dramático. Porque la negación de no poder ir a jugar videojuegos, porque tiene un compromiso de una fiesta, es infelicidad por no poder jugar videojuegos, pero felicidad porque va a la fiesta de cumpleaños de su mamá, pero en la experiencia del contexto del mundo hispanohablante, es que, si no puedo “infelizmente” ir a jugar videojuegos, es porque mi tía o algún familiar murió o le aconteció algo dramático. Es por ello, que para el español no sería infelizmente, sino lamentablemente, porque describe mejor aquel contexto en el portugués, pero para las dos academias de nuestros idiomas es lo mismo, esto es, que la definición lógica necesariamente no es una lógica del sentido, porque para el portugués “infelizmente” pudiera tener un desenlace feliz de la primera negación, pero en el mundo hispanohablante siempre será un desenlace infeliz.

La relación entre el verbum latino y el logos griego, es que para los latinos la palabra adquiere un significado más individual y para los griegos adquiere un significado más colectivo. En este contexto, el sentido común del que hemos estado hablando se conecta más con el mundo griego, porque tal conexión propicia más la verdad como diálogo que la verdad relativista. Entonces, pareciera ser que la reflexión latina es más libremente relativista en relación con la reflexión griega que sería colectivista y su verdad está en el diálogo. Pero lo que intentamos aquí no es en un sentido peyorativo, de sí el lenguaje de una cultura es más individualista o más colectivista, sino de ver que el nacimiento de occidente nace del fruto de la conexión entre el mundo helénico, el mundo latino y el mundo hebreo. Debemos dejar claro que se trata de un problema del lenguaje y no de un problema teológico; claro, la importancia teológica es de resaltar, pero aquí queremos ver es la lingüisticidad como condición fundante del sentido común en Gadamer. Porque definir una palabra, indicar algo con un nombre siempre ha sido un punto de controversia para todas las lenguas, pero a pesar de, siempre ha existido un ponerse de acuerdo en las cosas y ahí nace el sentido común como una forma de pensar y decir sobre algo en comunidad.

Otro contexto a resaltar es la conexión del mundo latino con el mundo helénico, dos culturas hermanas, pero diametralmente opuestas en cuanto a la interioridad y la exterioridad del logos y del verbum. Para el mundo helénico tal logos era un producto de la interioridad y para los latinos tendría más un sentido de la exterioridad, el verbum. Esto nos indica que un mundo fuese más espiritual que el otro o que el otro fuese más práctico que el mundo griego, realmente no es eso, sino es un sentido más histórico cultural y contextual que espiritual o práctico. La diferencia entre el mundo griego y el mundo latino nos acentúa que el logos en cada lengua es interpretado y percibido de una manera diferente, como ya describimos la palabra “infelizmente”, porque la lengua humana en general y sus diferentes idiomas es el Ser en cuanto que es logos y no se manifiesta de manera absoluta, porque es una búsqueda en cuanto ejercicio dialéctico. Tal ejercicio dialéctico es el intento de buscar al Ser en cuanto que es logos por medio del lenguaje, pero se dificulta alcanzarlo y percibirlo; porque lo real es la dialéctica en cuanto que alcanzamos la verdad y al poco tiempo podemos considerar que otras nuevas realidades que se perciben descartan esas otras verdades, pero esa otra verdad no deja de ser

verdad. En tal sentido, no se trata de relativizar la verdad, sino de darle la importancia a la verdad dialéctica. En tal caso, es describir al pensamiento dialéctico, o sea, esa interioridad que nos produce poemas, artículos científicos, escritos teológicos, música, arte, etc. Y, que se conectan con algo de inspiración artística, divina o científica, pero ¿qué es esa voz interior?

Tal logos y voz interior del mundo griego dentro del mundo occidental se puede ver como el lenguaje de la razón que comprende la verdad, por ejemplo, tanto el lenguaje matemático, como el lenguaje físico o el lenguaje químico son lenguajes que buscan una verdad desde sus principios y alteraciones históricas, pero sin pararse en el preguntar filosófico del ¿por qué quieren encontrar una verdad a través de sus ciencias? Ellos crean un lenguaje de su ser que intenta acercarse a la verdad, que posteriormente esa verdad es trascendida por otra, porque,

La palabra interior, en cuanto que expresa el pensar, reproduce al mismo tiempo la finitud de nuestro entendimiento discursivo. Como nuestro entendimiento no está en condiciones de abarcar en una sola ojeada del pensar todo lo que sabe, no tiene más remedio que producir desde sí mismo en cada caso lo que piensa, y ponerlo ante sí en una especie de propia declaración interna. En este sentido todo pensar es un decirse (GADAMER, 1993, p. 507).

Como consecuencia, estamos intentando ver el sentido común en las cosas misma en cuanto manifestación de la verdad dialéctica. Porque ese sentido gadameriano de “todo pensar es un decirse”, es, que el pensamiento no es una complejidad absoluta del ser en cuanto a las cosas misma, sino un decirse que se piensa en cuanto al diálogo que propicia el sentido común, o sea, el sentido de ser de las cosas mismas. Por la colectividad del diálogo, de esa palabra interior que se exterioriza y de ese exterior que se interioriza, como la subjetividad que se objetiviza y viceversa, es esto en cuanto acontecer, un esfuerzo hermenéutico.

Pareciera ser que para Gadamer esta relación entre el decir y el pensar se pudieran describir como sinónimos. No me atrevería a afirmarlo del todo, pero si observo que, para Gadamer, así como él dice que el pensar es un decirse, esto es, que el hablar, que la palabra, que el pensar son una sinonimia que a la vez se bifurca y se une en cuanto a la acción. Tal cuestión para Gadamer descarta la posibilidad de un pensamiento puro, porque el pensamiento es siempre el prejuicio que hace un juicio, la subjetividad que se objetiviza y la interioridad que se



exterioriza. Es por ello, que dice Gadamer que “[...] ciertamente, hay algo común al proceso de las personas divinas y al del pensar [...]” (GADAMER, 1993, p. 509), por personas divinas serían todo aquello que el describe sobre el misterio de la trinidad en el cristianismo, sobre el demiurgo platónico, sobre de la cuestión de los profetas, etc. O sea, toda esa interioridad y subjetividad está íntimamente relacionada con el pensar, hay algo en común entre el ejercicio filosófico y el ejercicio teológico, jurídico y literario. Esto crea un proceso de lingüisticidad hermenéutica y de la comprensión de las cosas, pero no solamente en los procesos teológicos, jurídicos o literarios, sino en el entender del proceso de comprensión e interpretación de esa voz interior, de ese logos griego, de ese verbum latino en el sentido de la existencia humana, esto es, en el sentido del Ser en cuanto que se hace común con el otro.

Esa relación de lo divino y lo humano para Gadamer es la relación de la perfeccionabilidad con la imperfeccionabilidad, que permite a lo humano ser demasiado humano, que nos permite siempre caminar hacia el logos, interpretando y reinterpretando de nuevo, que nos permite seguir en el diálogo dialéctico y no en el diálogo autoritario.

En este sentido Gadamer resalta el proceso dialéctico tanto en Platón como en Hegel, porque precisamente esa “diaíresis” platónica es casi una formación natural de los conceptos, pero con el tiempo y el proceso dialéctico del mismo se separa de la esencia natural y se convierte en otro concepto, se crean formas nuevas del concepto, algunas veces, radicalmente distinto al original, esto es, que por naturaleza algunos conceptos se forman y por convención otros se deforman, pero también por naturaleza nacen conceptos deformados y por convención se forman. Es por ello, que la verdad de las cosas es el ejercicio dialéctico, porque no es cierto que los conceptos se forman solamente desde la convención o desde lo natural, sino desde el juego dialéctico.

Podemos observar que para Gianni Vattimo la filosofía en este contexto que nos plantea Gadamer sobre Hegel es el punto del eterno retorno, desde el punto de vista del pensamiento dialéctico, sin duda alguna para Vattimo tiene una gran actualidad y es lo que refuerza el pensamiento de Gadamer (Cf. VATTIMO, 1972, p. XXIX). Por ello, a través del pensamiento de Hegel del mundo histórico, de la conciencia subjetiva como autoconciencia y de la dialéctica del espíritu objetivo como del espíritu subjetivo, Gadamer nos actualiza desde el pensamiento dialéctico

hegeliano sobre nuevos esquemas de interpretación, como desde la lingüística. En consecuencia, se ha creado según Vattimo todo un mito sobre la filosofía moderna, en especial la Kantiana. Por ende, nos dice Vattimo que Gadamer en *Verdad y Método* trata de desmitificar tal modernismo. Comienza por el reconocimiento de la experiencia de verdad fuera de la ciencia moderna. Y desde Hegel habla de la consciencia individual con el subjetivismo y su relación dialéctica con la objetividad, esto es, la relación sujeto y objeto como una experiencia de la negatividad (Cf. p. XXXIII). Para Vattimo también es importante resaltar la gran influencia de Heidegger en el pensamiento de Gadamer. Los inicios de la hermenéutica filosófica vienen de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. Para Vattimo, la filosofía heideggeriana es el intento de desarrollar el concepto de verdad desde el “*ser-ahí*”, convirtiendo tal relación sujeto y objeto en lo uno y lo otro, o sea, la otredad (comunidad de la vida). En donde el problema hermenéutico es un problema de integración, por ende, un retorno a la tradición del sentido común (Cf. p. XXXV).

Si se observa al pensamiento desde el punto de vista de las palabras, existe un rendimiento lógico del lenguaje; pero si se ve al pensamiento en cuanto al orden de las cosas misma, desde el Ser, desde el logos griego que ya hemos hablado o desde el sentido común, ahí estamos hablando de una tendencia no lógica matemática de la realidad. Por ende, la lógica de sentido, es una posibilidad del espíritu de interpretar en otredad, esto es, que podamos encontrar una unidad entre la lógica de sentido que causa la lingüística y la lógica simbólica que causa el estudio semántico, morfológico o filológico de las lenguas como también su decantación en la informática (lógica computacional).

La importancia de la lógica de sentido radica en la relación existencial del pensamiento y el sentido común de la filosofía hermenéutica. Es la posibilidad del ser en cuanto su relación con los entes que interpreta la realidad y no se dan desde el punto de vista lógico matemático del lenguaje, sino existencial, como, por ejemplo, la creación de una sinfonía o de una obra de arte, como por ejemplo también podríamos decir que algunos escritos de las ciencias naturales no son productos de la lógica y el método dominante, sino son productos del sentido fenomenológico de las cosas mismas, esto es, del sentido común (Cf. GADAMER, 1993, p. 513).

En este sentido el esquema lógico de inducción y abstracción puede ser una fuente de errores, ya que en la conciencia lingüística no tiene lugar ninguna reflexión expresa sobre lo que es común a lo diverso, y el uso de las palabras en su significado general no entiende lo que designa y a lo que se refiere como un caso subsumido bajo la generalidad (p. 514).

El sistema de la lógica de sentido que nos plantea Gadamer es una lógica que se conecta dialécticamente con lo que es común a lo diverso, o sea, ver en la diversidad una unidad y viceversa. Por ejemplo, en la medida que existan grupos católicos que puedan ver una unidad con el protestantismo y viceversa es ver lo común en la gran diversidad doctrinal existente. Como también para el político que se considere socialista puede ver en el social demócrata o en el liberal ciertos puntos en común o de unidad en la diversidad ideológica existente. Esto es, que la lógica de sentido nos permite ver la unidad dentro de la diversidad y la diversidad dentro de la unidad, con esto se puede decir que la lógica matemática o simbólica carece de sentido común, pero la lógica de sentido como sentido común absorbe a la lógica simbólica y matemática.

Esa doble forma de comportarse el pensamiento, es esa relación de la lógica simbólica con el sentido común de la existencia misma, esto indica, que no podemos observar peyorativamente a la lógica simbólica o matemática, sino que es complementaria a la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica de la vida. Por ende, es de gran importancia el mundo de la lógica como también el mundo del sentido común. La dialéctica nos permite percibir ciertas características de la realidad que desde algunos de los polos que hemos mencionado en una situación oculta que no podemos percibir, esto implica la búsqueda del sentido común para desocultarla.

Pero es, por lo menos, igual de evidente que de este modo se incorpora simultáneamente un conocimiento de lo común. El pensamiento puede así retornar para su propia instrucción a este acervo que el lenguaje ha depositado en él (GADAMER, 1993, p. 515).

En consecuencia, cuando se refiere aquí al conocimiento de lo común se está refiriendo al concepto de experiencia hermenéutica como experiencia negativa. Tanto la existencia más racional de un hombre de ciencias como la existencia de un hombre común o un hombre campesino nos permiten un desarrollo de esa condición del ser, o sea, ambos hombres, los hombres en general son racionales o tienen un

sentido de lo razonable, porque todo ser que piensa transmite un pensamiento a través de un lenguaje. En fin, el conocimiento de lo común es el juego dialéctico de la existencia en cuanto la experiencia del hombre en el mundo. La dialéctica es ese ejercicio de búsqueda del sentido común en las cosas mismas, también es un acercamiento al logos y al poder nombrar tal acontecer. Es por ello, tal propuesta sería uno de los caminos que podemos tomar para definir y nombrar algo importante y poder conectar con la lógica de preguntas y respuestas, como una lógica dialéctica y encontrar lo común en las definiciones diversas.

Si se piensa como Platón que el cosmos de las ideas es la verdadera estructura del ser, será difícil sustraerse a esta consecuencia. Y efectivamente Speusipo, el sucesor de Platón en la dirección de la academia, refiere que Platón la extrajo de hecho. Por él sabemos que éste cultivaba muy particularmente la búsqueda de lo común (*hómoia*), y que en esto iba mucho más lejos de lo que se entiende por generalización en el sentido de la lógica de las especies, pues su método de investigación era la analogía, esto es, la correspondencia proporcional. La capacidad dialéctica de descubrir comunidades y de considerar lo mucho por referencia a lo uno es aquí todavía muy cercana a la libre universalidad del lenguaje y a los principios de su formación de las palabras (GADAMER, 1993, p. 516).

Es aquí donde Gadamer a través de Platón y de su discípulo Speusipo entra con mayor fuerza sobre el concepto de sentido común, es el intento por cultivar la búsqueda de la verdad como razón dialéctica, o sea, la *Hómoia* (Sentido común). Es un esfuerzo hermenéutico buscar la *Hómoia* o sentido común. Entonces, lo lógico y lo ontológico se conectan desde el lenguaje y la existencia, desde la palabra y el Ser. El sentido común es la dialéctica de lo analítico con la lingüística hermenéutica. Una interpretación de lo común no se agota en el discurso, es una diáresis, pero es necesaria la contraparte de la delimitación de los discursos y ahí la lógica tiene un papel importante. Por ello, lo más importante a resaltar es el camino del esfuerzo hermenéutico de la conquista de esas comunidades. Por el contrario, a todo esto, según Gadamer, Aristóteles hace una crítica a “[...] la doctrina de lo común de Speusipo como la dialéctica diairética de Platón.” (GADAMER, 1993, p. 518). En este sentido, no se puede llevar al extremo el sentido meramente lógico. Es aquí donde Gadamer hace una crítica fundamental a Aristóteles y nos dice, “[...] el ideal lógico de la subordinación y supra-ordinación de los conceptos intenta hacerse ahora dueño del metamorfismo vivo del lenguaje sobre el que reposa toda conceptualización natural.” (p. 518). Esto es, que llevar al extremo la relación de la

lógica con el lenguaje es matar al metaforismo mismo del lenguaje, porque el sentido común como metaforismo del lenguaje son las fuerzas vivas comunitarias y su acción dialéctica, en cambio la lógica limita tales fuerzas vivas del lenguaje.

En tiempos modernos y en nuestros tiempos entre la esfera de lo lógico y lo ontológico comienza a existir una bifurcación en cuanto al estudio del lenguaje, que, en el mundo griego siempre estuvieron juntos, dialécticamente hablando, perdiéndose de una visión un poco más holística. Dentro de esta visión más holística nos encontramos con el filósofo estadounidense Hubert Dreyfus, que hace un tránsito de la filosofía analítica a la filosofía heideggeriana, manteniendo y aceptando esa forma dupla de ser de la razón.

Argumenta también que la objetividad es un mito, que tal objetividad no existe ni en la ciencia naturales ni en las ciencias humanas, como también el mito de la subjetividad, que en las ciencias humanas no existe en cuanto tal, esto es, que tanto la objetividad como la subjetividad es una relación holística (Cf. DREYFUS, 2014, pp. 127-128). A pesar de las grandes críticas que Dreyfus recibió de los filósofos analíticos y que según el mismo Dreyfus llegaron hasta afirmar que la filosofía hermenéutica es como la brujería, o sea, oscura y sin sentido. Pero es importante resaltar que para Dreyfus la hermenéutica es sumamente necesaria cuando existen dificultades de comunicación entre los discursos, como también cuando la comprensión de ciertas realidades se dificultan (Cf. p. 129). Nos dice Dreyfus que el sentido común es una teoría precientífica, importante y necesaria para construir una base más sólida, esto es, una especie de antesala a la ciencia (Cf. p. 130). Para Dreyfus fue Heidegger el primero que comenzó a describir tal cuestión del sentido común como precondition no psicológica de la comprensión e interpretación, según Dreyfus para Heidegger esto es llamado de comprensión primordial, como también es llamado de precomprensión científica (Cf. p. 133). Tanto para Heidegger en *Ser y Tiempo*, como para Gadamer en *Verdad y Método* y para Husserl en *La Crisis* tal cuestión ontológica del ser que comprende e interpretar como *ser-ahí* significará esa otra cara de la moneda, de interpretar al mundo en cuanto a las cosas mismas, que Gadamer sintetizó magistralmente como la lingüisticidad, esto significa que una mejor comprensión, interpretación y aplicación es la que pudiera hacer el hermeneuta más flexible, abierto al diálogo y a la conciencia del proceso dialéctico

inherente a la lógica de sentido o como le llamó Gadamer a la lógica de preguntas y respuestas.

Así como, la razón tiene una forma dupla, el lenguaje tiene esa forma dupla de ser comprendido. Es por ello, que para Gadamer es importante resaltar la unidad entre pensar y hablar. Aquel que aprende hablar, aprende a escribir y aprende a pensar. Es la voluntad humana la que piensa en el ejercicio dialéctico, el esfuerzo hermenéutico de poder comprender e interpretar. Las lenguas nacen desde la fuerza de la espiritualidad humana, que nos conlleva al proceso dialéctico de objetividad y subjetividad. Es la relación de lo informal con lo formal. Cada lengua representa una forma de ver el mundo, cada lenguaje tiene música, literatura, artes plásticas, filosofía, arquitectura, etc., pero cada lengua en relación con algunas de las áreas resalta más que otra.

La experiencia analítica de un filósofo no adquiere para ello un estudio puro de las lenguas, pero si adquiere un estudio preciso de la gramática, porque intenta hacer un análisis lógico del lenguaje. Con esto queremos decir que la experiencia analítica no es igual a la experiencia hermenéutica. Por esa razón, los viajeros captan más las esencias de los idiomas que los filólogos en sus laboratorios. Es por ello, que el lenguaje no es solamente una condición natural del hombre, sino que es la representación de la interioridad del hombre, esto es, que el lenguaje es natural en tanto que es convención.

No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüística originaria del estar-en-el-mundo del hombre. Tendremos que perseguir un poco más la relación de *lenguaje y mundo* si queremos ganar un horizonte adecuado para la *lingüística de la experiencia hermenéutica*. (GADAMER, 1993, p. 531)

Esto nos indica que el Ser heideggeriano, el “Dasein”, significa el lenguaje que determina toda una cultura, una forma de ser, un mundo dentro de un mundo; porque el lenguaje es una expresión del mundo y de los mundos posibles de la realidad, esto ¿me determina o me hace una persona más libre? En cuanto a la determinación de mi mundo dado por mi lenguaje soy limitado, pero en cuanto al encuentro del sentido común con otros mundos, con otros lenguajes, soy libre en la medida que me conecto con esas otras formas de percibir la realidad. Para los

griegos el mundo tiene una conexión directa con el ser y con el logos en cuanto ser del lenguaje.

Tal entendimiento, tal ponerse de acuerdo con el otro es lo que llama Gadamer comunidad de vida (Cf. GADAMER, 1993 p. 535). La comunidad de vida como proceso vital que funda y da sustento al sentido común, es una manifestación del lenguaje, pero del lenguaje del mundo y de los mundos, de la naturaleza y de la realidad. Esto es, que toda comunidad de vida es posibilidad lingüística en cuanto continúe la conversación, es ahí en donde se ubica el entendimiento desde la lógica dialéctica. La lógica matemática no posee una comunidad de vida porque es un instrumento de la racionalidad y que se decanta en “objetivos informativos” y en objetivos de la ciencia de la computación, en otras palabras, la lógica decanta en lo artificial y la comunidad de vida decanta en la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo, que es la vida misma. Y es la cultura lo que hace la diferencia entre lo artificial y lo humano, el humano a través de la cultura se reinventa.

Las relaciones vitales es ir más allá de las contradicciones, porque en sí, existen las contradicciones que el sentido común disiparía. Porque que en el mundo de la vida nos contradecimos, existe la contradicción a diferencia del mundo lógico donde se evita la contradicción. Es por ello, que lo que pueda expresar la poesía de Hölderlin en Alemania es propio del mundo de la vida, de ese entorno intracontextual, porque nosotros en Latinoamérica lo podemos leer y posiblemente lo podemos interpretar, pero difícilmente captaríamos su esencia como lo haría una persona de su mismo entorno y viceversa acontecería con nuestros poetas latinoamericanos. Por eso, podemos decir que por ejemplo la poesía es una experiencia de la lingüisticidad del mundo de la vida, como también la música sería otro ejemplo. Entonces, podemos decir que existe una diferencia entre la lingüística y la lingüisticidad. Podemos entender la lingüisticidad como la relación del hombre consigo mismo en cuanto lenguaje y su relación con los otros en cuanto su interioridad. Relación con su mundo y relación con los mundos, creando nuevas posibilidades de mundos.

Conviene entender bien esta primacía fundamental de la lingüisticidad que estamos afirmando. Es verdad que con frecuencia el lenguaje parece poco capaz de expresar lo que sentimos. Cara a la presencia abrumadora de las obras de arte, la tarca de acoger en palabras lo que nos dicen parece una empresa infinita y de una desesperada lejanía. En este sentido el que nuestro querer y poder comprender empuje siempre más allá de cualquier frase

lograda podría muy bien motivar una crítica del lenguaje. Sin embargo, esto no cambia nada en la primacía básica de la lingüística (GADAMER, 1993, p. 481).

Pero tal lingüística no es un ser vacío que puede decir cualquier cosa de algo, es a través de la *Bildung*, de la formación y la autoformación que se adquiere la lingüística. Por ende, el sentido común, sin formación y autoformación no llega a un buen desenvolvimiento. La ciencia debería ser en todo caso un instrumento para la “comunidad de vida” y no el interés de las grandes industrias de la objetivación. Es por ello, que la “[...] la lingüística, en definitiva, no nombra otra cosa que ese padecer la vida en el comportamiento de la convivencia.” (CATOGGIO, 2014, p. 6). Tal propuesta de Gadamer abre un gran abanico para comprender las ciencias humanas, porque para las ciencias humanas no es necesario buscar ningún cimiento sólido para existir. Para Gadamer esto es un rescate del saber humanístico. La formación para Gadamer no es la acumulación de conocimientos, sino el conocerse a sí mismo. Tal concepto de formación según Jean Grondin tiene una conexión con Hegel, en donde se entiende la “formación” como un ascenso a la generalidad. Es el intento de ascender al todo, sabiendo que no se puede tocar o percibir una generalidad en su totalidad (Cf. GRONDIN, 2003, p. 49). En consecuencia, el concepto de formación, el saberse a sí mismo, como también la búsqueda de la generalidad es el comienzo de las ciencias humanas y no el ideal del método científico de las ciencias exactas.



## CONSIDERACIONES FINALES

Para concluir, en la presente investigación observamos que no podemos limitar a el lenguaje simplemente a lo escrito, el lenguaje no se limita solamente al proceso comunicativo sino al sentido de las cosas, porque el lenguaje como proceso de lingüisticidad es diverso y amplio. Entonces, podríamos decir que el lenguaje es al pensamiento como el pensamiento es al lenguaje, es decir, que el lenguaje de las cosas misma, el lenguaje de los números, el lenguaje de los animales, el lenguaje de los niños, el lenguaje de los sordomudos siempre quiere comunicar y transmitir algo como expresión de su ser, esto es, que la lingüisticidad es la vida del ser-ahí, donde la hermenéutica como sentido técnico no tiene cabida dentro *Verdad y Método*, por eso, para Gadamer la hermenéutica es una hermenéutica filosófica, porque su intento es de interpretar al mundo de las cosas misma tal cual como se nos presentan en la realidad del *ser-ahí*.

Cuando decimos y pensamos en relación con los otros nos encontramos con nosotros mismo, en un proceso de otredad. Es por ello, que existe una diferencia entre la hermenéutica como actividad académica y la hermenéutica de la lingüisticidad. La hermenéutica académica es aquella que tiene una finalidad más técnica de interpretación textual, en cambio, la hermenéutica como lingüisticidad es aquella que se encuentra en el camino de la interpretación contextual del ser-ahí, propiciando la comunidad de vida del sentido común.

La filosofía como actividad hermenéutica es el describir y el poner los límites del airear filosófico en general, esto es, la búsqueda de la ciencia de la finitud humana. La importancia de la filosofía hermenéutica como búsqueda del sentido común es porque como seres humanos somos un proceso de individualidad-colectividad que debemos encontrar en nuestra finitud la conciencia de ese saberse de sí mismo como autoformación (Bildung), es ahí, donde la filosofía gadameriana es el intento de reivindicar la injusticia que ha sufrido el sentido común como una forma de captar la realidad.

La fuerza de la autoformación (Bildung) es la voluntad de saber, la necesidad interna de todo hombre por conocer al mundo. Es por eso, que la hermenéutica gadameriana es un retorno a la tradición, al platonismo, al logos griego, como también es el retorno a Hegel o al espíritu absoluto. Por espíritu absoluto solemos interpretar que se trata de un absolutismo, pero no tiene nada que ver con

posicionamientos autoritarios, realmente es una relación dialéctica en búsqueda del logos, en búsqueda de una posible verdad que se hace y se construye en la comunidad de vida, es decir, que se construye en el sentido común y a partir de allí las interpretaciones que se puedan dar no ameritan hablar de una verdad absoluta, sino que en la dialéctica misma la verdad resalta o surge a la luz. Pero, ¿por qué ese intento de retornar al logos, de retornar a la filosofía platónica como a la filosofía hegeliana? Ese retornar al logos para Gadamer es la fuerza de voluntad primordial o esencial, porque allí se revela lo verdadero de las cosas mismas.

Otra de las aseveraciones o consideraciones finales que podemos describir es que todo proceso de objetivación de la realidad tangible e intangible llega a una verdad de las cosas sin reconocer su intrínseca relación con la subjetividad que subyace en todo proceso de objetivación, esto es, que la filosofía del sentido común de Gadamer tiene una estrecha relación con la filosofía hegeliana, en cuanto a su dialéctica sujeto-objeto, en términos contemporáneos sería esa relación de la subjetividad con la objetividad. El reconocimiento de la subjetividad como proceso subyacente a toda objetividad es reconocer que toda la ciencia no debe estar regida por la objetivación empíricamente comprobable de las cosas, pero tal reconocimiento para Gadamer no quiere decir que hay que llevar al conocimiento al extremo del relativismo subjetivista, sino que es retornar a la dialéctica del reconocimiento del otro, en cuanto que existe una subjetividad que se objetiviza y una objetividad que se subjetiviza.

Históricamente, entre el siglo XX y el siglo XXI se ha creado un proceso de una excesiva confianza a todos los procesos de objetivación de la ciencia, por ende, todo aquello que tenga ciertos atisbos de subjetividad es dejado de un lado, es visto fuera del mundo del conocimiento, del saber y de la ciencia. Es por ello, que la filosofía gadameriana es reivindicar el proceso dialéctico de la objetivación-subjetivación, sabiendo que en todo proceso útil de objetivación se deba reconocer la intrínsecamente subjetividad latente del conocimiento. Esto es, el reconocimiento de la otra cara del pensamiento, del pensamiento intuitivo y su conexión con el sentido común. Claro, que no existen verdades absolutas, tal pensamiento es aparente en relación con la realidad del Ser, como también es aparente todo intento de objetivación sin reconocer la subjetividad latente.

También tal relación de la objetividad-subjetividad es un proceso de entender la realidad desde la experiencia hermenéutica como experiencia de la negatividad del ser que padece y en ese padecimiento adquiere un saber esencial. Porque más allá de aprender un conocimiento es adquirir mediante el padecimiento la verdad de las cosas, como el ejemplo del juez, que se forma y autoforma, creando un sentido común agudo (*Bildung*), vemos que en ese esfuerzo que es padecimiento es una experiencia hermenéutica y como experiencia hermenéutica es una experiencia negativa como padecimiento, ese padecimiento es el punto clave de la filosofía gadameriana, porque es la lingüisticidad de *ser-ahí*.

Con lo anteriormente descrito, no se puede resaltar que la filosofía gadameriana es una filosofía anti-ciencia, la ciencia es importante para Gadamer y continúa siendo muy importante para nosotros. En tanto que las ciencias humanas deben existir en un reconociendo de pertenencia y transdisciplinariedad con las ciencias naturales, como en las ciencias naturales debe existir un reconocimiento de complementariedad con las ciencias humanas, descartando una posible religiosidad o un posible dogmatismo de la ciencia. En algunos casos suele ser excesivo el cientificismo de algunos científicos que se dirigen hacia algunos de sus colegas como divulgadores científicos, siendo tal título un poco peyorativo a mi parecer, porque muchos de los “divulgadores científicos” son científicos teóricos que escriben con ciertas tendencias hermenéuticas para explicar la realidad del todo, como por ejemplo, el caso del físico cuántico David Deutsch, quien dentro de la mecánica cuántica formula la existencia de universos paralelos, en su libro, *The Fabric of Reality*<sup>1</sup>, donde plasma una *teoría del todo*, esto lo podemos describir como un intento hegeliano del espíritu absoluto, también se puede describir como un esfuerzo hermenéutico para alcanzar la totalidad del saber, que como ejercicio dialéctico sabemos que como tal no se alcanza.

En consecuencia, todo proceso de lingüisticidad es un reconocimiento a la finitud humana, es decir, que el concepto de sentido común posibilita la conciencia de nuestra finitud. Es por eso, que Gadamer intenta superar aquella ciencia como mero instrumentalismo tecnológico, porque la ciencia no es solamente experiencia de aplicabilidad técnica, ella es también pensamiento teórico, social y hasta filosófico. Es importante resaltar que Gadamer intenta unir la ciencia con el mundo social y el mundo del pensamiento teórico y filosófico, como momento de

intangibilidad de las cosas mismas sin caer en reduccionismos de lo único posible, porque siempre existirá la posibilidad de pensar la verdad en sus diversos sentidos, porque la ciencia, el mundo social y el pensamiento filosófico tiene en común un vínculo y múltiples relaciones que no pueden ser dejadas a un lado. Es por ello, que tal ciencia debe percibir en el sentido común una antesala a la ciencia que intenta descubrir el verdadero ser del hombre, sin semejante cosificación instrumentalista.

## REFERENCIAS

- CATOGGIO, Leandro (2014). *La esencia negativa de la experiencia y su fundamento biohermenéutico*. Límite, vol. 9, núm. 31, 2014, pp. 3-10 Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- DEUTSCH, David (2002). *La estructura de la realidad*. Editorial Anagrama, Barcelona España.
- DEUTSCH, David (1997). *The Fabric of Reality*. New York, Estados Unidos: Editorial Penguin Book.
- DILTHEY, Wilhelm (1986). *Crítica de la razón histórica* (trad. de Carlos Moya Espí). Barcelona España: Ediciones Península.
- DREYFUS, Hubert (2014). *Holism and hermeneutics*, en: *Skillful Coping: Essays on the Phenomenology of Everyday Perception and Action*. Oxford University Press.
- FERRARIS, Maurizio (2000). *Historia de la Hermenéutica*. Madrid España: Akal.
- GADAMER, Hans-Georg (2002). *Acotaciones hermenéuticas* (trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito). Salamanca España: Sígueme.
- \_\_\_ (1998). *El giro hermenéutico* (trad. Arturo Parada) Madrid España: Cátedra.
- \_\_\_ (1988). *La dialéctica de Hegel*. Cinco ensayos hermenéuticos (Trad. de Manuel Garrido). Madrid España: Cátedra.
- \_\_\_ (1993). *Verdad y Método I* (trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito). Salamanca España: Sígueme.
- \_\_\_ (1998). *Verdad y Método II* (trad. de M. Olasagasti). Salamanca España: Sígueme.
- GRONDIN, Jean (2003). *Introducción a Gadamer*, trad. de Constantino Ruíz. Barcelona España: Herder.
- \_\_\_ (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona España: Herder.
- HEIDEGGER, Martin (2006). *Preguntas fundamentales de la Filosofía. 'Problemas' escogidos de la 'Lógica'*. Traducción de Pablo Sandoval Villarroel. Prólogo y Edición de Jorge Acevedo Guerra.
- HUSSERL, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Traducción y estudio preliminar de Julia V. Iribarne). Buenos Aires Argentina: Prometeo Libros.

- PALMER, Richard (2002). *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid España: Arco Libros.
- REID, Thomas (2003). *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*. (trad. José Hernández Prado). México D.F. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- VATTIMO, Gianni (1972). *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporane*. In: Gadamer, Hans-Georg. *Verità e Metodo*. Traduzione e appunti di Gianni Vattimo.
- \_\_\_\_ (1995). *Más allá de la interpretación*. Barcelona España: Paidós.