



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada

La filosofía como diálogo ante el problema de la orientación humana.

Opción de titulación
Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada

Presenta
Lic. Gerardo Cantú Sanders

Director
Dr. Mauricio Ávila Barba

SINODALES

Dr. Mauricio Ávila Barba
Presidente

Dr. José Salvador Arellano Rodríguez
Secretario

Dr. Gabriel Alonso Corral Velázquez
Vocal

Dr. Roberto Andrés González Hinojosa
Suplente

Mtra. Dolores Cabrera Muñoz
Suplente

Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas
Directora de la Facultad de Filosofía

Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña
Directora de Investigación y Posgrado

Centro Universitario
Querétaro, Qro.
Junio, 2015

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciatario no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:

 **Atribución** — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciatario.

 **NoComercial** — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).

 **SinDerivadas** — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

Resumen

La presente es una investigación de Filosofía Contemporánea Aplicada en formato de tesis. Tiene el objeto de defender que la filosofía, a partir de la hermenéutica filosófica de H. G. Gadamer y sus relaciones con las posturas de Platón y Aristóteles, ostenta la posibilidad de aportar a la elucidación de los discursos que orientan la *praxis* humana. En este sentido la filosofía permite arrojar luz sobre los problemas de la cotidianidad en tanto que, dialógicamente, posibilita examinar los presupuestos y las bases éticas del obrar humano.

Así, hace una revisión general de las principales tesis que han pretendido orientar el obrar humano para apreciar el lugar que ocupa la hermenéutica filosófica en la historia. Después, plantea una descripción de los aspectos fundamentales de la hermenéutica filosófica para proseguir a caracterizarla ante la *praxis* humana desde su concepción de diálogo.

(Palabras clave: Diálogo, *praxis*, hermenéutica filosófica)



SECRETARÍA
ACADEMICA

SUMMARY

This study concerns Applied Contemporary Philosophy in a thesis format. Its objective is to defend the idea, from the philosophical hermeneutics of H.G. Gadamer and its relationship to the views of Plato and Aristotle, that philosophy has the potential of contributing to the elucidation of the discourses that guide human praxis. In this sense, philosophy sheds light on the problems of everyday living since, dialogically, it makes possible the examination of the presuppositions and ethical foundations of human action. The study includes a general review of the main theses that have tried to guide human action to appreciate the place of philosophical hermeneutics throughout history. It then presents a description of the fundamental aspects of philosophical hermeneutics and proceeds to characterize it in the face of human praxis from the conception of dialogue.

(Key words: Dialogue, praxis, philosophical hermeneutics)



Índice

Dedicatoria	ii
Agradecimientos	iii
Prólogo.	1
Introducción.	7
El problema de la Orientación Humana.	12
Platón: lectura tradicional y una propuesta contemporánea.	14
Aristóteles: el hombre en la polis.	20
El humanismo moderno y el iluminismo.	25
El positivismo y las ciencias del hombre.	29
Disidencias al positivismo moderno.	32
El diálogo. El debate entre Habermas y Gadamer en torno a las ciencias sociales.	37
Hermenéutica Filosófica	45
Hermenéutica de la Facticidad heideggeriana.	45
El discurso como interpretación del mundo de la vida.	50
El problema del discurso de la modernidad.	53
La circularidad de la interpretación.	57
Hermenéutica filosófica como diálogo.	61
La rehabilitación de los prejuicios.	63
La situación y el horizonte.	69
Apertura como condición de alteridad.	70
Diálogo y acuerdo hermenéutico.	75
Hermenéutica ante la praxis humana.	80
Los supuestos en evidencia.	80
La pregunta ante la legitimación de los discursos.	82
<i>Phronesis y praxis. La construcción de lo común.</i>	85
El caso de la Defensoría de los Derechos Humanos del Estado de Querétaro.	90
Filosofía en las organizaciones humanas.	91
Descripción del caso.	98
Conclusiones.	102
Anexos	
Productos de la intervención en la Defensoría de los Derechos Humanos del Estado de Querétaro.	
Proyecto de intervención en la DDHQ.	106
Aprobación del Proyecto de intervención.	111
Programa del Seminario- Taller. “Diálogo y discurso: la reflexión de los proyectos.”	112
Solicitud de aula a la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro.	115
Propaganda del Seminario	116
Material de trabajo en Seminario-Taller.	117
Recepción de propuesta de material para presentación.	125
Nota periodística Portal UAQ/ Artículo en Gazzeta Universitaria #109.	126
Nota periodística Diario El Universal.	128
Reporte Final DDHQ.	129
Bibliografía.	130

A mi familia, que sin su palabra de aliento, su mirada severa y su sonrisa sincera este esfuerzo no hubiera sido posible.

Agradecimientos

Sin duda todo trabajo de investigación es resultado de circunstancias muy específicas que no pasan desapercibidas y por el contrario siempre recordadas. Así, la presente investigación es resultado de estas circunstancias y compañías: Mi especial agradecimiento al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por el apoyo otorgado para la realización de mis estudios de posgrado y a la Universidad Autónoma de Querétaro, principalmente a la Facultad de Filosofía, por el fomento a la formación en estudios de posgrado.

Una especial gratitud al Dr. Mauricio Ávila Barba por la dedicación en la dirección de esta investigación. A la Mtra. Dolores Cabrera Muñoz, Secretaría Ejecutiva de la Defensoría de Derechos Humanos del Estado de Querétaro, por su apoyo en la realización de la estancia de intervención en dicha institución como parte de los trabajos de investigación y su lectura y amables comentarios a la presente; al Dr. Roberto Andrés González Hinojosa por sus cordiales observaciones al documento. Al Dr. Gabriel Alonso Corral Velázquez por sus importantes contribuciones a la naciente investigación y al Dr. José Salvador Arellano Rodríguez por sus aportaciones a lo largo de la misma. También, a mis compañeros de la Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada que por el constante diálogo favorecieron a ampliar mi horizonte de comprensión.

PRÓLOGO

Por un quehacer de la filosofía en México

Desde hace tiempo se emprende una discusión seria que se preocupa por el quehacer de la filosofía. En México, desde 2009, se emprende una defensa abierta de la filosofía, en el terreno educativo, frente a algunas tendencias que pretenden eliminarla de los planes de estudio de las preparatorias. El ejemplo más claro de esta defensa lo emprende el Observatorio Filosófico de México. Si embargo, las respuestas que se ofrecen a este respecto no logran impactar de manera suficientemente convincente.

El quehacer de la filosofía en México es relativamente joven, muy a pesar de que, anterior al Porfiriato, hubo discusiones que participaron del debate teológico y metafísico, por ejemplo los trabajos de los jesuitas en México, el pensamiento preindependentista de Miguel Hidalgo y Costilla, etcétera¹. Consideremos, tal como advierte Villegas (1993), que la reflexión filosófica en México, inició preguntándose por su circunstancia.

Así, el discurso filosófico que tuvo mayor influencia en el ámbito político fue el positivismo adaptado de G. Barreda desde 1853 y, especialmente, en 1868, cuando se funda la Escuela Nacional Preparatoria. No obstante, dicho positivismo fue rebatido y replicado por los pensadores mexicanos preocupados por su condición desde la primera década del siglo XX. Justo Sierra fue uno de los positivistas que comenzó a tomar distancia de esta postura. Sierra y los jóvenes del *Ateneo* (Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, etcétera), expresaron su interés en lograr que el positivismo dejara de tener influencia en México. Sierra, en este sentido, declaró lo que la filosofía puede aportar diciendo que sirve de conductora al pensamiento humano, que en ocasiones se presenta como ciego, pues la filosofía ve lo único que vale la pena de verse en este mundo y que es eterno. Con este espíritu los jóvenes se acercaban a la escuela de altos estudios con inquietud y deseo de saber para explicarse, en el plano de la reflexión académica y filosófica, lo

¹ Ya la Dra. Carmen Rovira a dedicado gran parte de su trabajo a estudiar gran parte de la producción filosófica en México. Se recomienda consultar de su obra *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, (1999), México, UNAM. También se puede consultar la obra de Mauricio Beuchot (1996), *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder.

que ocurría en aquellos momentos de revolución. Veían a la filosofía como síntesis y remate del conocimiento y la cultura. Tenían fe que la filosofía se encargaría de explicar el drama que ocurría más allá de las aulas por lo que era preciso prepararlos ideológicamente para el logro de los objetivos que como pueblo se habían trazado (Caso y Lombardo Toledano, 1963). Más aún, Sierra en su *Panegérico de Barreda* rechaza el carácter definitivo de las verdades científicas y su capacidad de guía política.

Abelardo Villegas (1992) resume que la característica fundamental del pensamiento mexicano universitario o académico de las primeras décadas del siglo XX fue la pugna entre el científicismo y el espiritualismo. Uno exaltaba la primacía del conocimiento científico frente a otros tipos de conocimiento o que no pueden ser considerados, desde su perspectiva, como conocimiento. El otro estaba representado por una serie de perspectivas influidas por Bergson, Boutroux, un cierto cristianismo, platonismo y kantismo con el carácter común de sostener la existencia de un conocimiento superior al científico que puede ser llamado como conocimiento del espíritu.

Bajo este ambiente nace la Revolución Mexicana que daría forma a gran parte de la historia reciente de México. Los ateneístas veían en la Revolución una coyuntura para transformar la mentalidad de los mexicanos en lo moral, cultural y mental. Abiertos a posturas socialistas comprendían las reivindicaciones laborales, agrarias, económicas y pretendían atenderlas como cuestión educativa (Abelardo Villegas, 1922).

Si la crisis política y social que se representan en la Revolución Mexicana cambió la forma de comprender y atender los fenómenos locales renovando el pensamiento hay otro fenómeno que cambió por completo la forma en que se venía comprendiendo la filosofía que, posteriormente, afectará a México: la Gran Guerra.

Se convierte en un fenómeno de impacto global a partir de la entrada de tropas americanas desde 1917. Hacia 1918 Europa se encuentra en ruina y EUA se impone. En México Vasconcelos sabía de las repercusiones de este suceso; veía expansión política y económica por parte de los EUA y la posibilidad de que se asumiera convencidamente la concepción del mundo de los nuevos dominadores que enaltecen la razón y la tecnología.

Así, ya no es posible hablar exclusivamente de la crisis de México o de cualquier fenómeno local sino como un problema de crisis occidental.

Desde que existe la física del renacimiento reina un espíritu que ha transformado las tradiciones cristianas, religiosas y políticas. Occidente se ha caracterizado por el espíritu de la ciencia matematizada, que encuentra en el cálculo la oportunidad de ver los fenómenos como objetos.

En la Europa de los últimos veinte años del siglo XIX y los primeros catorce años del siglo XX había la sensación de que se había abandonado el proceso de ilustración y la época ilustrada había llegado; la ciencia y la tecnología prometían otorgar satisfacciones que encaminaran al hombre a un estado de bienestar. El clima era de una percepción de auge en artes y ciencias. Como muestra Fullat (2002) constituyen ejemplos considerables de logro y promesa de progreso: por un lado, Mahler, Debussy, Van Gogh y Klimt y por el otro, Bohr, Einstein y Freud. Otro factor que hacía pensar que la época ilustrada había llegado era la generalización de la educación que, deseable apenas en el siglo XVIII, era todo un hecho. Todo parecía indicar prosperidad. No obstante, las guerras mundiales muestran que la esperanza en la razón y el progreso están enfermas de muerte. Los años que le siguieron a las guerras, que mostraron la barbarie del hombre, son la época del desengaño; Camus, Sartre, Simone de Beauvoir, Duchamp, Dalí. En 1920 Freud había resaltado el lugar de la agresividad en la estructura de la personalidad. Después de la guerra de trincheras, en la década de los veinte se percibía una recuperación económica y, sin embargo, llegaría la crisis del '29 que cambiaría de nuevo el panorama: surgen los totalitarismos y las democracias se debilitan. Hitler, Stalin, comunismos y dictaduras se enfrentan contra las democracias y resultan vencedores. La situación alemana era precaria a causa de la primera guerra mundial, el tratado de Versalles —1919— dictaminaba que Alemania y sus aliados serían responsables morales y materiales de la guerra. La deuda de la Guerra quedó formalmente liquidada el dos de octubre de 2010².

A causa de la precaria situación alemana y bajo el mando de Hitler en 1939 estalla la segunda guerra mundial violando fuertemente el tratado pactado; la

² Véase el artículo que abunda lo que aquí se refiere. Consultado el 25 de noviembre de 2014: <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/10/01/internacional/1285936258.html>

Alemania nazi y la Rusia comunista se repartirían Polonia. Hacia mayo de 1940 Hitler ya dominaba Europa, resistiendo únicamente Gran Bretaña. Termina el conflicto con la demostración de poder norteamericano con la explosión de las bombas atómicas en Japón.

Después de esto y a partir de 1945 viene una época de reconstrucción del mundo occidental democrático, ahora Japón como aliado de los EUA, y éstos en tensión con lo restante del comunismo ruso y la Alemania oriental. La respuesta inmediata a la guerra y uno de los discursos más relevantes para el mundo occidental y globalizado, que será visto como una conquista del hombre ante la barbarie humana, es la Declaración Universal de los Derechos del Hombre.

Es interesante resaltar que el clima intelectual de la Europa continental, antes de la primera guerra mundial, estaba marcado en la influencia parisina y católica por la filosofía de Bergson. Se trata un discurso idealista que daba a la categoría religiosa la prioridad sobre todos los valores que mueven al hombre. La zona de influencia germana estaba marcada por el rechazo a la filosofía neokantiana y positivista en favor de la naciente fenomenología que a la posteridad tendría harta influencia en la filosofía realizada en México.

Hannah Arendt narra que tras la primera guerra mundial en todas las facultades —que a diferencia de nuestra época eran algo más que escuelas profesionales— había cierto malestar acerca del modo en que se desarrollaba la vida académica entre neokantianos, neohegelianos, neoplatónicos, etc. Nos advierte Arendt:

El que estudiaba filosofía no lo hacía para ganarse el pan, era más bien un verdadero muerto de hambre, que justamente por eso tenía otras pretensiones. Estos estudiantes no estaban en busca de un saber universal o una experiencia de vida, y a quien estaba interesado en la solución de todos los enigmas no le quedaba sino la incomodidad de elegir entre las múltiples concepciones del mundo y posiciones ideológicas disponibles: para escoger entre éstas no era necesario estudiar filosofía (Arendt, 2008: 114).

Entre las opciones estaba la encomienda husseriana de ir a las cosas mismas. Propuesta dirigida para dejar de hacer de la filosofía pura teoría y convertirla en una ciencia rigurosa. Estos trabajos sentaron las bases del desarrollo del pensamiento de Heidegger donde era preciso saber distinguir entre la erudición, que era vista con

indiferencia, y aprender a pensar; no por la sed de conocimiento sino como pasión, capaz de ordenar y atravesar las diversas facultades y capacidades del hombre. Como indica Arendt respecto al ambiente de aquellos tiempos, se comprendía bien que “Desde el punto de vista técnico, era esencial por ejemplo el hecho de no hablar ya en abstracto de Platón y de su doctrina de las ideas, sino de examinar y desmontar un diálogo paso a paso, en el curso del semestre entero, para que en lugar de una doctrina milenaria llegase a ser una problemática extremadamente actual” (Arendt, 1969: 115). La idea era hacer cercana la filosofía y el pensamiento. Arendt afirma que nadie hacía tal movimiento antes de Heidegger. Se trata de un pensamiento vivo en el sentido en que estaba dirigido a la vida y, por tal motivo, aquello que podría pensarse como muerto cobra vitalidad pues muestra cosas diferentes de lo que se suponía que decía. Así, a juicio de Arendt, la herencia de Heidegger radica en que mostró con claridad que no era preciso pensar *sobre* algo sino pensar *transitivamente* algo. De suerte que no se pretende encontrar fundamentos últimos sino para buscar posibilidades o, en palabras de Heidegger, caminos, senderos, marcar hitos. El pensar es una actividad que no tiene fin.

Característica del talante del pensamiento Alemán posterior a Nietzsche habría sido el intento de superar al positivismo y en especial el pensamiento subjetivista propio de la modernidad. En otras palabras se trataba de derribar el edificio de la metafísica tradicional. En el lugar del *yo* de la modernidad habría de ocupar su lugar el individuo existente en su facticidad y su historicidad (Colomer, 2004), que a juicio de Arendt —asunto muy discutido— sólo pudo lograr Heidegger. Y es que la lección que puede recuperarse de Heidegger es que todo pensador debe procurar disolver el propio pensamiento, es decir, pensarlo nuevamente.

Después de Heidegger, y con Heidegger, ya no se piensa en dirección al progreso, la verdad o a dios —pues éstos ya habían “muerto” como constató Nietzsche— sino para comprender o, como en los diálogos platónicos, porque estamos perplejos. No comprendemos y queremos comprender. Y cómo no quedarnos perplejos ante lo cotidiano.

La influencia heideggeriana llegaría a México a través del exiliado José Gaos desde 1938. Fue profesor por treinta años de la Universidad Nacional Autónoma de México y lo que hoy conocemos por el Colegio de México.

Con Gaos constatamos recibimos en México una lectura distinta de la filosofía y la ubicamos en su historicidad. No ya como una doctrina que busca la verdad absoluta, o como imposibilidad. No se trata de un sistema, una crítica de la cultura, una epistemología, una metafísica ni una metodología. Se trata de una filosofía existencialista y ontológica por lo que ha de intentar partir de la situación, la circunstancia y comprenderla. Gaos sería el primer traductor de la que se considera obra eje del pensamiento heideggeriano: *Ser y Tiempo*. Así, nosotros nos preocupamos por nuestro tiempo. Intentamos comprender nuestra circunstancia. Estudiamos filosofía no por afán de saber, sino por el hambre de comprender. Una de las estelas abiertas por Heidegger es la hermenéutica filosófica gadameriana que hoy cobra harta influencia. Vattimo diría que la hermenéutica es la *koinè* de nuestro tiempo. Concepto clave de la hermenéutica es el comprender. Y la obra que llevaría a la hermenéutica al debate filosófico es *Verdad y Método* de Gadamer publicada en 1960.

Desde esta perspectiva, creo que la filosofía en México, hoy como hace cien años, no debe ser ajena a su circunstancia y tratar de comprenderla. Parte de su circunstancia, de nuestra situación y tenemos esperanzas que nacen en nuestra misma situación. Creo que a la filosofía le corresponde ayudarnos a dilucidar nuestra situación, a hacer manifiestos nuestros prejuicios y examinarlos. A la filosofía no le es propio ofrecer soluciones, su lugar ha de ser el de un proceso de interpretación para poder pensar y criticar. No ha de tomar las cosas como objeto, al menos no como objeto de conocimiento, acaso sí de pensamiento. La filosofía no ha de ser un ejercicio teórico, entendido como constructo explicativo del mundo; de eso bien se encargan las ciencias (Popper, 2008). Si la filosofía ha de transformar su realidad, si ha de transformar la realidad mexicana, lo ha de hacer desde su propio ejercicio que es el comprender a partir de emprender diálogos para la construcción de espacios comunes que busquen actuaciones responsables.

INTRODUCCIÓN

No es posible concebir una actuación responsable de las personas, de las instituciones y del Estado sin un planteamiento y una elucidación de los presupuestos y de las bases éticas de las líneas de acción que se propongan.

León Olivé (1993)

Es indudable que el hombre se encuentra perplejo en su existencia. A lo largo de la historia ha pretendido encontrar fundamentos que le den orientación en su estar en el mundo. Sin embargo, cada uno de ellos parte de supuestos que opacan su comprensibilidad en tanto que las implicaciones y aporías de sus supuestos les son inadvertidas.

Por tal motivo, la advertencia del doctor Olivé, que recojo en el epígrafe, implica una exigencia clara a la filosofía. Y es que desde hace algunas décadas se le presentan a ésta una serie de desafíos de relevancia. Ante la constante academización de ella —que se percibe sin contacto con la cotidianidad de las personas—, se le solicita orientación de orden práctico. Sin embargo, debemos aceptar que demandar de la filosofía orientación vinculada a la cotidianidad no es un problema menor, pues es indudable que nuestra vida y el medio en que nos desenvolvemos en sus múltiples relaciones no es claro ni evidente: por lo que, de vuelta al plano académico, se presenta la necesidad de una rigurosa reflexión respecto a los problemas que esto supone y que no escapan a la propia historia de la filosofía. Con esto se afirma que es preciso emprender una reflexión académica respecto a las posibilidades y formas de la incidencia de la filosofía.

Por nuestra parte, consideramos que sí es viable llevar la filosofía a la cotidianidad e intentar elucidar los problemas que ésta presenta desde el modelo de la reflexión de los supuestos tal como lo propone Olivé. Por eso, asumimos que es en el diálogo donde podemos poner en evidencia los supuestos y la elucidación de las líneas de acción que están en la base de los proyectos, discursos, humanos.

Lo anterior se sostiene en tanto que, si damos un vistazo en la historia de la filosofía, podemos dar cuenta que a lo largo de ésta encontraremos supuestos,

diferentes y divergentes, que dictan la tarea que la filosofía debe desempeñar. Sin embargo, dichos supuestos están estrechamente vinculados a la visión que se tiene del mundo en cada caso y en relación a éstos se actúa. Hoy, entre los múltiples desafíos que debemos afrontar, nos encontramos en un momento donde la globalidad hace confluir diversas tradiciones de pensamiento y, por tanto, múltiples visiones del mundo. La situación descrita implica problemas en la praxis humana, pues establecer criterios de validez universal resulta desafiante ya que debiéramos encontrar supuestos compartidos universalmente. Tal proceder lógico escapa a las posibilidades humanas.

Pensamos que la hermenéutica filosófica de Gadamer proporciona reflexiones en torno al diálogo que satisfacen nuestras expectativas. Por ello nos abocamos a desarrollar una investigación que indague si es posible llevar la hermenéutica gadameriana a la reflexión de los discursos, ante el supuesto de que la hermenéutica, tal como la presenta Gadamer, da posibilidades de una ética basada en la interpretación en vías de un entendimiento práctico que da cuenta de la co-implicación de la alteridad en la afectación dialógica.

Apreciamos que la filosofía se funda en el diálogo, que somos diálogo. Platón discurrirá largamente a este respecto. Para Aristóteles, el diálogo era el medio fundamental para atender los asuntos humanos. Esta es la razón por la que son tan recurridos y releídos estos autores. En la naciente modernidad se intentó recuperar el modelo de los clásicos sin que el énfasis que los antiguos hacían en el diálogo se resaltara. Además de las posturas griegas respecto al diálogo hoy tiene gran influencia la ética discursiva de corte frankfurtiano inspirada en la ética kantiana. Por nuestra parte, tomaremos distancia de ésta en tanto que sostienen presupuestos modernos que, según veremos, no son los apropiados para atender los problemas que como hombres afrontamos. No obstante, advierto que no se trata de una afronta a la modernidad ni a ninguna de sus formas. Con Gadamer advierto que nos ocupa dialogar con ella, preguntar por sus fundamentos y corregir, si fuera preciso, su propio andar.

Así, la hipótesis que orienta este trabajo es que suponemos que no es posible demandar de la filosofía orientación práctica en un sentido legislante. Nos obstante, su aporte radica en arrojar luz sobre los problemas de la cotidianidad al elucidar, dialógicamente, los presupuestos y las bases éticas de la praxis humana.

Como consecuencia de la hipótesis, la tesis que se defenderá es que a partir de la hermenéutica filosófica gadameriana, y su concepción de diálogo de inspiración platónica, es posible aportar a la elucidación de los discursos que orientan la praxis humana contribuyendo a emprender acciones prudentes.

Consideramos que la hermenéutica tiene posibilidades importantes pues en la situación histórica que nos atraviesa, cada vez más, las formas de vida confluyen y se sumergen en una dinámica que atenta contra ellas mismas. Hombres y organizaciones, sumidos en la cotidianidad, dejan de pensar sus proyectos. Son arrastrados por la inercia. Si con Platón aprendimos que somos diálogo, hemos de manifestar su presencia en los ámbitos de la existencia humana donde el proyecto y el discurso quedan perdidos. La pregunta por lo que somos no ha de quedar olvidada. El diálogo abre posibilidades y horizontes de comprensión que se han de traducir en acciones prudenciales.

Para apreciar con justicia las aportaciones de la hermenéutica filosófica de Gadamer debemos hacer notar el lugar que ocupa la postura gadameriana en la historia, por lo que debemos hacer el recorrido histórico de su aparecer. Fundamentalmente, ver cómo se presenta como respuesta ante la modernidad y sus aporías. Advertimos que la modernidad es más una actitud y una visión del mundo que un periodo histórico.

La primera parte de la investigación se aboca a describir los rasgos generales sobre los cuales se ha pretendido orientar la acción humana en el desarrollo de la modernidad, desde la modernidad temprana o el humanismo renacentista, pasando por la ilustración —considerada cílmine de la modernidad—, discurriendo en torno al positivismo y posteriormente sus principales disidencias: el primer momento de la hermenéutica, el racionalismo crítico y la teoría crítica (escuela de Frankfurt).

En la segunda parte de la exposición mostraremos los aspectos fundamentales de la Hermenéutica Filosófica. Para ello, recordaremos su herencia heideggeriana así como la distancia que tiene respecto a ésta. Desde aquí la caracterizaremos según sus aportaciones de acuerdo con nuestro objetivo. Veremos que somos discurso, producto de interpretación y comprensión. Desde el discurso que somos nos situamos e interpretamos a sabiendas que somos dinámicos. Así, si

abiertos a la alteridad se da acuerdo y, por tanto, una ampliación de horizonte de interpretación.

De esta manera, estaremos en condiciones de poder situar a la hermenéutica filosófica ante la praxis humana. Veremos de qué manera ésta recupera la herencia griega de Aristóteles y Platón. Su lectura ante la modernidad, del presente y los riesgos del futuro, en relación a los que compartimos esperanzas, hacen patente su pertinencia; pues, a pesar de la ausencia de certeza, la prudencia es un saber de la experiencia. Veremos que se trata de una refundación del humanismo donde el hombre ya no busca su perfeccionamiento sino hacer experiencia de su vivencia. La duda, la perplejidad, es el lugar del diálogo. Éste es el medio en que el hombre ha de aprender a jugar los juegos humanos, además que hace manifiestos los prejuicios siendo oportunidad de asumir su falibilidad y cuidarnos de sus consecuencias en la práctica. Con Gadamer, así como con Sócrates-Platón, aprendemos a vivir en la duda, en la aporía.

Esta investigación se torna relevante en la medida que las sociedades se van sumiendo en una dinámica social que los abandona a la inercia, por lo que el aspecto reflexivo de los propios discursos corren el riesgo de hacerse vacíos. Además, el diálogo es el medio en que nos organizamos y tratamos de ganar comprensión sobre los problemas que nos aquejan siendo, también, central en la dilucidación de los conflictos humanos y la consolidación de las organizaciones humanas.

En base a lo anterior, como objetivo aplicado se busca proponer un eje metodológico que posibilite a los hombres y a las organizaciones construir sus propios esquemas dialógicos sobre la base gadameriana, con el objetivo de que desde ese eje puedan plantear y elucidar los presupuestos y las bases éticas de las líneas de acción propuestas en sus discursos.

APLICACIÓN DEL TRABAJO

Se emprendió un proyecto de intervención en la Defensoría de los Derechos Humanos de Querétaro (DDHQ) con el propósito de formar en el terreno del diálogo considerado para la creación de un espacio que fomente el diálogo y reflexión del discurso de la DDHQ con la finalidad de garantizar el relevante trabajo hermenéutico

que supone atender la defensa y promoción de los derechos humanos. Con ello, se busca obtener prácticas al interior de la organización que respalden su desempeño en la sociedad queretana a la que atiende. Lo anterior se ha de lograr a través de la consecución de los siguientes objetivos específicos:

- a) Realizar un curso en materia de diálogo al equipo de la Secretaría Ejecutiva de la DDHQ
- b) Realizar un seminario sobre los objetivos de promoción y defensoría de los derechos humanos con todo el personal de la DDHQ
- c) Realizar un seminario-taller para el diseño de un espacio que sea de reflexión en torno a las actividades de la DDHQ que estén en observancia de los objetivos que persigue la propia institución que posibilite la generación de un modelo de diálogo al interior de la institución.

La propuesta se justifica en tanto que la DDHQ se encuentra en un proceso descrito como *reingeniería*, que supone pensarse desde sus cimientos. Así, se ubica en un proceso de diagnóstico tanto al interior —para reconocer el tipo de males que le aquejan— como al exterior, para intentar hacer patente la forma en que se percibe la institución. Dicho estado supone que se está adaptando a las condiciones del contexto implicando un ejercicio hermenéutico. Así, resulta de vital relevancia que la DDHQ fomente espacios de diálogo al interior para la reflexión sobre el discurso y el contenido del mismo, proporcionando posibilidades de emprender prácticas más apropiadas a los fines de su propio discurso.

La apropiada formación en el terreno del diálogo proporciona condiciones de posibilidad para fomentar espacios que garanticen la atenta reflexión respecto a la comprensión de los objetivos que persigue y los medios pertinentes para alcanzarlos.

El problema de la orientación humana

El hombre se pregunta por lo que debe hacer, por la mejor manera de emprender una acción y por ello busca orientarse, tener un elemento para validar el propio quehacer. El conocimiento en estos menesteres resulta problemático pues se trata de un territorio que escapa a la objetivación de la física y por tanto es una reflexión que carece de estabilidad. No obstante, son múltiples los intentos de ofrecer explicaciones o comprensión ante el problema con pretensiones de verdad. No es de menospreciar que la tradición moderna ha intentado hacer de éste un problema científico bajo esquemas lógicos y metódicos.

En el presente capítulo se describirán esquemáticamente las posturas que resultan más relevantes por su influencia histórica que han pretendido ofrecer una base para orientar la acción humana. Es un esfuerzo desde la Grecia clásica hasta la modernidad tardía para apreciar las condiciones sobre las cuales se desprenden las aportaciones de la Hermenéutica filosófica al terreno de la orientación humana.

Aportará en la defensa de nuestra tesis en la medida en que para Gadamer la tradición tiene autoridad sobre el presente por lo que es preciso manifestar su presencia. Además, nos permitirá tomar distancia respecto a su recepción en las respuestas contemporáneas al debate planteado.

Es preciso distinguir que el problema de la orientación humana tiene como base el problema del conocimiento ya que se trata de saber o conocer lo que se debe, o es propio, hacer. Así distinguiremos primero este problema y su incidencia en la ciencias sociales. Pues, éstas, pretenden como objetivo principal orientar la acción humana como herencia del positivismo.

Si seguimos la lectura que hace un estudioso del tema como Mardones (2010) hay dos modelos, o bien llamadas tradiciones, de pensamiento que pueden considerarse paradigmáticas en la investigación científica que le dan forma a las ciencias sociales y que representan un modelo de lectura de los antiguos. Por un lado, la tradición galileana (también llamada platónica) y, por el otro, la aristotélica de corte escolástico. Cada una de ellas supone un modo distinto de satisfacción de una explicación del mundo que se quiera llamar conocimiento científico.

Para la tradición aristotélica la investigación inicia a partir de la observación y pretende dar razón de lo que se observa. Se trata de un modelo inductivo que pueda dar cuenta de principios generales y, a partir de éstos, poder ofrecer explicaciones deductivas a través de relaciones causales. Para Aristóteles la causa ha de cubrir cuatro aspectos: forma, materia, eficiencia y, principalmente, final. No podemos olvidar que el estagirita también procedía en términos de propiedades y potencias asociadas a la *ousía*. No es el caso aquí profundizar en este terreno, pero sirva lo dicho para comprender cierta forma de asimilar la propuesta aristotélica. El caso de la tradición galileana, que surge como respuesta a la escolástica, verá en el mundo una relación de procesos según leyes. Se trata de una actitud que verá el mundo natural como un proceso mecanicista que ha de poder ser manipulado y dominado. Esta postura puede ser representada por hombres como Descartes o Francis Bacon —muy a pesar de sus indiscutibles diferencias—. Parece una posición alimentada por los humanistas del renacimiento y su interés por la tradición pitagórica-platónica¹. A partir de este momento se considerará que el libro de la naturaleza está escrito en código matemático. Las explicaciones causales van a tener ahora una perspectiva mecanicista y funcional.

El racionalismo moderno ganó territorio con la intención de destruir cualquier creencia falsa y sistema metafísico dogmático. Cassirer (2008) mostraría que éste es el aspecto fundamental del espíritu ilustrado. La filosofía ha de tratar de desenmascarar la estructura de la realidad o, en el caso de Kant, las posibilidades de conocimiento de aquella. En este clima se desarrolló un movimiento que cimbró la historia de occidente: la revolución francesa. Ahora el problema de la sociedad y del hacer del hombre es innegable y requiere extrema atención bajo el marco de la libertad y de la justicia.

Bajo el modelo de la tradición galileana surgirá, en el siglo XIX, el positivismo comtiano en busca de “orden y progreso” asumiendo que todos los problemas sociales se basan en el anarquismo intelectual (Comte, 2006). Postura cara a nuestro contexto es ésta que asume la necesidad del monismo metodológico basado en el canon de las ciencias exactas de la naturaleza. Así, bajo el modelo físico-matemático, ha de ser posible dar explicaciones causales y dominadoras de la realidad social y política. Se pretende ciencia social, histórica, económica, etcétera.

No obstante lo anterior, la comprensión de los fenómenos políticos no ha sido la misma desde la primera gran guerra. Es relevante que el siglo XX, reconocido por su avance tecno-científico, también sea el del desencanto de la razón. Aún antes de la guerra, el rechazo al positivismo como sistema imperante y culmen de la llamada razón dominadora de la modernidad, se ha alimentado en distintos horizontes; resalta el debate hermenéutico, el racionalismo crítico y la teoría crítica. Todas ellas con fuertes dudas respecto a la posibilidad de certeza sobre los enunciados del mundo.

Pero si lo que está sobre la mesa son las posibilidades del juicio sobre los asuntos humanos, hemos de recordar que es posible establecer puntos de partida: las interpretaciones que desde el renacimiento se hicieron de los filósofos griegos, en caso específico de Platón y Aristóteles.

Platón: lectura tradicional y una propuesta contemporánea

Platón es, sin duda, un pilar fundamental en la filosofía. Con razón Whitehead (1956) afirmó que la historia de la filosofía no era sino una serie de notas al pie de página de Platón. No resulta fácil encontrar un autor en que no ejerza algún tipo de influencia.

Para el caso de nuestra investigación resulta fundamental comprenderlo ya que nos va a permitir dilucidar con mejor precisión las posibilidades de interpretación de las que puede ser presa una lectura sobre su obra. Esto es importante en la medida en que, como veíamos, su influencia es sorprendente en el desarrollo de la historia pero, también es fundamental para debatir con la propia tradición: tal es el caso de Gadamer en la recepción que hace de la dialéctica platónica.

La vigencia de este autor no se puede apreciar sin antes comprender la situación histórica que le atraviesa. La influencia de Sócrates sobre éste es conocida de sobra. También lo es la disputa de su mentor con los sofistas. Es preciso recordar que hacia el 427 AEC, fecha de nacimiento de Platón, se da reacción contra el pensamiento especulativo de los físicos en pro de atender el

problema de la vida humana. Guthrie (2005: 74) afirma que se trata de una rebelión de sentido común contra la lejanía e incomprensibilidad del mundo tal como los físicos lo presentaban.

La historia cuenta que, hacia el 431 AEC, Atenas estaba empeñada en una guerra que treinta años más tarde provocaría su caída³. Era una democracia pequeña que garantizaba la participación de todos los ciudadanos libres. Algunos cargos se proveían por sorteo, lo que significaba que todos tenían la posibilidad de representar un papel activo en los asuntos de la *polis*. Esta situación alimentó el deseo de saber más acerca de la vida política y de las *teknés* garantes de superar con fortuna esas actividades. Los sofistas nacen en este ambiente (Guthrie, 2005: 77-78).

Los sofistas eran conocidos por su intención de enseñar la *sophia*, lo que les significaba saber hacer en la vida política. Este saber hacer en la vida política implica saber de muchas cosas a causa de haber visto mucho, haber viajado. El sabio es, en este sentido, aquel que tiene una cultura enciclopédica y sabe manejarse bien en la vida, sus acciones están orientadas a la felicidad particular y de la *polis*. Se trata de disposiciones y conductas por las que se hace bien lo que se hace. Es sabio el carpintero que hace bien su *tekné*. No se trata, exclusivamente, de actividades sometidas a reglas y a medidas que suponen una enseñanza y un aprendizaje, sino que requieren un don o una gracia en aquello que se hace. Por eso, designa también actividad *poética*, aquella que es fruto de un largo ejercicio e inspiración que da sentido a los acontecimientos de la vida humana. Es también la habilidad con la que uno se sabe conducir con los demás, puede ser astucia o disimulo. Con el aparecer de los físicos y las epistemes particulares se agrega el componente de saber sobre las cosas de la naturaleza: la medicina, la aritmética, la

³ La guerra del Peloponeso (431 – 404 ANE) enfrentó a la liga de Delos, dirigida por Atenas, con la liga del Peloponeso, dirigida por Esparta. Tras la guerra, Atenas pasó de ser una *polis* rectora a una sometida bajo el dominio de Esparta. El costo de la guerra se extendió por toda Grecia y la pobreza se hizo presente. Bajo este panorama Atenas se vio devastada y jamás pudo recuperarse. La guerra marcó el fin del siglo de oro griego, terminó con el Siglo de Pericles en Atenas. La filosofía le debe mucho a esta guerra ya que Platón dedica su obra a tratar de consolidar la enseñanza de Sócrates y hacerla merecedora de ser defendida ante la reestructuración de Atenas en su intento por hacer de ésta una unidad política, económica y socialmente independiente. Respecto a la influencia de la guerra en el desarrollo de la Filosofía se recomienda consultar el amplio estudio editado por Crítica en 1997 de Plácido Domingo, *La Sociedad Ateniense: La evolución social de Atenas durante la guerra del Peloponeso*.

geometría, la astronomía, la vida, los seres vivos, el hombre, el cosmos y, por último, ética (Hadot, 2000: 30-34).

La crítica a los sofistas inicia con Sócrates. Si hacemos caso de lo que se dice en la *Apología*, Sócrates era el hombre más sabio (*sophos*). Sin embargo la semántica de la palabra cambia con Sócrates, el más sabio es aquel que da cuenta de su no saber. Recordemos que Sócrates es el que sabe que no sabe; se (re)conoce en su no saber. Hace caso del imperativo delfico. Así se presenta ante los hombres de Atenas. Sólo una vez, en el *Teeteto* (2006: 79-80), afirmó que sabía algo. Este saber consiste en preguntar, se trata del arte (*tekné*) *mayéutica*. Pero desde éste se presentaba con disimulo, con ironía.

La ironía Socrática es una actitud, una disposición. Es una especie de humorismo que se niega a tomar demasiado en serio, tanto a los demás como a sí mismo, porque todo lo que es humano, y el saber que el hombre puede conseguir, es inseguro o incierto, por lo que uno puede poco enorgullecerse. Se puede seguir que la misión de Sócrates, al pretender querer aprender algo de sus interlocutores, es hacerles tomar conciencia de su no saber con el objeto de hacer brotar el saber de la perplejidad (Hadot, 2000)⁴.

La postura socrática es revolucionaria por la forma en que concibe el saber. La ironía socrática se puede dirigir a los que se orientan en su vida con un saber convencional, es decir, únicamente persuadidos por la tradición pero también, y sobre todo, a los que se han persuadido de su saber. Se trata de los Sofistas que se han presentado como maestros de sabiduría y de verdad. Son quienes oponían sus teorías a la ignorancia del vulgo. Son también los que han pretendido vender su saber (Hadot, 2000: 38-42).

Hacia la época en que Sócrates desempeño su labor filosófica, la sofística pasó a ser lo que hoy consideramos como pura sofistería. El interés por la verdad estaba abandonado y era sustituido por la prueba pragmática donde lo fundamental es el resultado. Así lo podemos ver en Protágoras o en Gorgias. En uno y otro caso se trata de pensadores que defienden la postura relativista y la postura escéptica.

⁴ La mejor expresión de esto se puede encontrar en los diálogos el *Banquete* y el *Teeteto*. De este último recomendamos la traducción al español y estudio introductorio que realiza Marcelo Boeri editado por Losada en 2006. Respecto a la perplejidad hablaremos más adelante.

Estas actitudes o disposiciones son precisamente las que Sócrates pretende contrarrestar (Guthrie, 2005: 81).

Platón es considerado heredero filosófico de Sócrates. Sin embargo, la construcción de su obra no se reduce a considerar las enseñanzas de su maestro; recupera el pensamiento de Pitágoras, de Heráclito y de Parménides. Se le recuerda, sin embargo, como autor de una de las teorías que más caras resultaría a la filosofía y a la historia en general. Hablamos de la Teoría de las Ideas.

Ésta recupera de Sócrates el intento de la definición. Pero también de Pitágoras y de Parménides la necesidad de la permanencia ante el devenir del mundo cotidiano. Sostiene que los objetos de conocimiento son las ideas y que no pueden ser identificadas con nada del mundo perceptible. La idea es la realidad a la que se debe aspirar y tienen una existencia plena e independiente. Su lugar es el *Thopos Uranos*. La suposición que implica dicha teoría es que de no existir las ideas de manera independiente sería imposible la comunicación humana. Las ideas están en la memoria humana aunque de manera pasiva. Así, la teoría de las ideas implica la teoría de la reminiscencia.

Para hablar de las ideas es preciso suponer que el conocimiento es posible y que hay principios absolutos. Para esta teoría la idea superior es la idea de Bien. De esta manera la búsqueda de la definición de lo bueno el hombre puede reconocer el principio común que antecede a las cosas buenas del mundo: el hombre bueno o el buen vino.

No podemos dudar de la relevancia de la Teoría de las Ideas. Sabemos su lugar relevante para el desarrollo del cristianismo y el nacimiento de la ciencia moderna. Según Guthrie, hay en el pensamiento corriente de nuestro tiempo reproducciones de las ideas platónicas, y es que el uso corriente de nuestro pensamiento se conduce como si hubiera entidades reales e inmutables correspondientes a los términos generales que usamos. Aún en la ciencia, cuando se habla de leyes naturales, si no en el presente sí en el pasado reciente, se trata como si existieran aparte de los acontecimientos en que se manifiesta. Afirma el escocés que si se le preguntara a los científicos, acaso digan que son meras convenciones o meras aproximaciones a la “verdad” (Guthrie, 2005: 106). Pero este

es precisamente el problema de fondo, el de la verdad. La posibilidad de enunciarla o poseerla.

Para expresar la teoría de las ideas Platón recurrió, con frecuencia, a mitos. Sobresale a la memoria el mito de las cavernas o el mito de la media naranja. No es aquí lugar para explicarlos pero da oportunidad de ver que el lenguaje no es suficiente para poder expresar de manera directa el contenido del pensamiento por lo que es preciso recurrir a imágenes e historias que auxilien. Ante esta situación se ha posibilitado reinterpretar a Platón bajo el cariz de la dialéctica⁵.

La dialéctica contemporánea se sustenta de la perplejidad. La dialéctica fomenta alcanzar perplejidad. Así, la dialéctica ha de ser considerada como un método de indagación de los supuestos que se sostienen en las exposiciones. Por lo que en ocasiones es preciso recurrir a auxiliares teóricos —entiéndase auxiliares de contemplación— para alcanzar la perplejidad. En lo particular, cada vez que acudo a la lectura de los mitos platónicos o a la lectura de sus obras no me queda más que quedarme sin palabras, atónito, asombrado y todo aquello que implica el concepto de perplejidad.

Para Platón, el diálogo es el ejercicio filosófico donde se concibe a la perplejidad como el elemento indispensable para estar abierto a la indagación filosófica. Por eso, si aceptamos que Platón combatió la oralidad mimético-poética, heredada de la religión antigua y perfeccionada por los sofistas, lo hacía para defender la oralidad dialéctica. Ésta última permite salir del ensueño que provoca las palabras bellas y emprender una reorganización conceptual y reflexivo abriendo camino al terreno de lo abstracto (Reale, 2001: 76).

La dialéctica es la *tekné* del diálogo. En todo diálogo hay, al menos, dos discursos (*logoi*) que se contraponen entre sí. Por esta razón, bajo el modelo de la pregunta y la respuesta, se presentan una serie de cambios de posición inducidos por la constante contraposición de razones aducidas. La pregunta dialéctica consiste en pedir al interlocutor que repita una afirmación propuesta ya que en lo

⁵ Me oriento principalmente de la obra de Montserrat, J. (1995). *Platón: De la perplejidad al sistema*. Barcelona: Ariel y de Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego: Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la antigüedad*. Buenos Aires: Colihue.

dicho hay algo de insatisfactorio y que se vería mejorada de expresarse de otra manera. De esta manera se obligaba a salir de la identificación de complacencia poética en favor de la reflexión especulativa (*theoria*). Por tanto exige rigor, esfuerzo y seriedad.

La dialéctica tiene dos momentos. En el primero, se reduce la multiplicidad a unidad (idea) de modo que resulte comunicable. El segundo momento es el de la deducción racional, que permite discriminar entre ideas similares y dividir entre géneros. Tal como se puede apreciar en el diálogo *Teeteto*. Al comienzo se solicita la definición de conocimiento para proceder a distinguir entre sus similares.

Los diálogos se inician ante la perplejidad. No todo intercambio es diálogo, pues, como hemos visto, el diálogo supone búsqueda y esfuerzo de comprensión. Pero, necesariamente, si intenta salir de la perplejidad conduce a ella. Como en Sócrates, el diálogo posibilita no creer saber lo que no se sabe.

Es preciso hacer énfasis, para los fines de nuestro argumento, que el diálogo es lo propio de la filosofía realizada por Platón. Sabemos que los platónicos optaron por hacer otra lectura de las obras de Platón, sin embargo de ellas poco se puede esclarecer en la búsqueda de la verdad ya que, como vemos en los mismos diálogos solamente conducen a más aporías. Por el contrario, si aceptamos que en el diálogo lo que prima es la posibilidad de esclarecer lo que los interlocutores aceptan como verdad es posible entonces vincularla con el objetivo ético de Sócrates, la *areté*: ser capaces de definir nuestro hacer como hombres, sus contenidos y objetivos. Por lo que implica una humildad intelectual en el convencimiento de su propia ignorancia (Guthrie, 2005: 85-87).

Platón, a través de la Academia, fue educador de muchas generaciones de griegos. El más destacado de los alumnos de la Academia es Aristóteles. A causa de los constantes viajes del fundador de la Academia no podrá convivir mucho con él. Sin embargo, es indudable la influencia del pensamiento platónico sobre el de Estagira, que mucho reflexionara sobre la *praxis humana*.

Relevante es notar que la lectura de Platón ofrece muchas posibilidades pues jamás afirma de manera puntual sus posiciones y, sin embargo, la posteridad le dará el crédito de muchas aseveraciones. No obstante, si algo podemos notar en

Platón es el interés por el diálogo y esto es algo que muy tarde será notado: tendremos que esperar hasta Gadamer.

Hasta aquí hemos logrado distinguir a un Platón diferente del que ofrece la tradición y que tendrá notables repercusiones para la filosofía contemporánea. Pero también es relevante ofrecer elementos para lograr una lectura de Aristóteles diferente a la que rescata la tradición.

Aristóteles: El hombre en la *polis*

Aristóteles representa un pensador de talante muy distinto al de Platón o al de Sócrates. Su proceder es más metódico, analítico y descriptivo que el de sus predecesores. De hecho, me parece, que gran parte del actual proceder de la filosofía académica es debida a Aristóteles. Así, cuando pretende reflexionar respecto al hacer humano tratará de describir los elementos en que se articulan la *praxis* humana y el condicionamiento del comportamiento.

Aristóteles encontró que cuando se trata de describir situaciones que no caen en el territorio de la *physis*, el lenguaje ha de ser el sustento de esos análisis. Si en Platón se dialoga sobre la justicia o la virtud, en Aristóteles es preciso revisar las palabras en el contexto en que emergen para hacer de ellas una experiencia nueva (Lledó, 2008: 28).

Siguiendo esta advertencia nos aventuramos a mencionar algunos momentos indispensables para comprender lo que en capítulos posteriores se recupera de este autor. Iniciaremos con una revisión de aspectos del lenguaje, para proseguir con aspectos de la dialéctica y posteriormente sobre la ética.

Aristóteles afirmó que “Las palabras expresadas por las voz no son más que la imagen de las modificaciones del alma; y la escritura no es otra cosa que la imagen de las palabras que la voz expresa” (Aristóteles, 2004: 66). Esto significa que lo que el hombre dice corresponde a las afecciones que conciernen a su sentir. Así, cuando digo ‘suave’ o ‘rugoso’ corresponde a la sensación que tengo y a la afección que me es provocada. De igual manera cuando digo ‘lindo’ o ‘dulce’ refiero a una afección anímica. Resulta que las afecciones del alma de las que aquí se

hablan son compartidas por todos. De suerte que todos podemos tener la misma afección y ocupar enunciaciones distintas; por ejemplo, 'blanco' y 'White'.

Las palabras significan algo, se refieren a una afección que por convención es entendida. Es decir que 'blanco' es la palabra que hemos convenido a emplear cada vez que somos afectados por algo que es blanco, pero sólo ganan verdad o falsedad cuando quedan referidas a algo que existe. Así, si digo que esta taza es blanca, este juicio sólo puede tener verdad si efectivamente se refiere a aquello que hemos convenido llamar 'blanco' y 'taza'. Entonces las frases son aquellas que enuncian algo y tienen sentido convencional donde cada una de sus partes significa algo. Pueden ser verdaderas o falsas cuando éstas, al afirmar o negar algo, están referidas a una afección anímica que corresponde a la convención. Para poder enunciar algo, la frase ha de emplear verbos donde se abraza la afección de tiempo que se le atribuyen. Así, puedo decir 'la taza es blanca' o 'la taza *fue* blanca' y sólo tiene valor de verdad si, en efecto, corresponde a la convención de las representación afectiva y de facto de lo que se está diciendo. En esto consiste la teoría de la correspondencia de la verdad en Aristóteles. Hay verdad cuando el contenido del pensamiento corresponde con la realidad. Sin embargo, esta realidad no es independiente del hombre sino que corresponde a las afecciones que el hombre, en tanto hombre, sufre en su existencia (Aristóteles, 2004: 307).

Así, Aristóteles, a diferencia de Platón, establece las condiciones que, a su parecer, son necesarias para hablar con verdad. Sin embargo parece, aunque no es lugar aquí de emprender esta defensa, una continuación del trabajo de discriminación entre ideas que había emprendido Platón.

En la *Política*, el estagirita afirma que entre los animales políticos (como lo son las abejas, las hormigas, y animales gregarios) el hombre sobresale por la palabra. El hombre comparte con los animales la voz, que es signo de pena y placer. Pero sólo éste tiene palabra, discurso (*logos*), para hacer manifiesto lo nocivo o provechoso, lo bueno y lo malo, lo justo o lo injusto. Esto supone que sólo el hombre tiene tales afecciones de los que se sigue que la justicia o la injusticia no son cosas que tienen existencia aparte del hombre (Aristóteles, 2012: 4).

En los *Tópicos* (2004: 307) Aristóteles afirmó que el silogismo es una enunciación en la que, una vez sentadas ciertas proposiciones se concluye una

proposición diferente. Recordemos que una proposición es aquella que afirma o niega algo. Dicta Aristóteles que la demostración sólo se da cuando se forman silogismos a partir de proposiciones que tienen su certidumbre en sí mismas. A estas proposiciones las llama verdaderas y primitivas. Sin embargo, cuando se tienen proposiciones probables no hay demostración sino conclusión. Los silogismos que parten de proposiciones probables son dialecticos. Éstos son los silogismos propios de los asuntos humanos.

Es preciso distinguir entre silogismo dialéctico y silogismo contencioso. El primero trata con cosas probables porque así le parecen a los sabios, a la mayoría, o a una parte de las personas. Lo probable es aquello que es común en tanto afección anímica. Es decir, que comparten la afección de aquello de lo que se habla. Los contenciosos sólo dan apariencia de probabilidad. Estos son los que emplean las argumentaciones sofísticas.

Una reflexión sobre la dialéctica supone precisiones sobre el tipo de proposiciones para poder saber las expectativas de lo que se reflexiona. Por ello Aristóteles aclara la utilidad de un tratamiento sobre la dialéctica. Primero, como mero ejercicio intelectual que nos permitirá abordar asuntos cuestionables en tanto probables; segundo, para la conversación, pues posibilita tomar en cuenta las opiniones de los interlocutores y proceder a descartar errores inadvertidos (posibilita establecer los puntos comunes de discusión para descartar aquello que se presenta como un error de argumentación); tercero, procura la adquisición filosófica de los fundamentos de cada ciencia (Aristóteles, 2004: 309).

Con esto queda dicho que la dialéctica es investigadora y no directora de conductas, es aquella que ha de ser empleada en la búsqueda de fundamentación en los asuntos humanos. Éstos son los asuntos de la comunidad (*koinwian*). Sólo hay comunión ahí donde se significa en común el mundo, es decir que se comparten ciertas formas de expresar y dotar de contenido a las afecciones del alma. Por eso, cuando el fundador del Liceo dice que las *polis* se constituyen hacia un bien, es porque ese bien está estimado así por aquellos que se identifican y lo comparten. De igual manera, la virtud y bondad del hombre será aquella que, dada en cierto contexto, se comparte (Aristóteles, 2004, 308-309).

La ética de Aristóteles es el primer análisis de la estructura del comportamiento humano. Aquí se mira al hombre como productor de actos que no son como los de las *tekné* que se traducen en cosas que pueden estar ante los ojos como objetos a la mano medibles. Los productos de la *tekné* son zapatos, música o instrumentos de trabajo. Como hemos podido ver, la originalidad de Aristóteles consiste en haber sabido describir todo el complejo de mecanismos que rigen en nuestra intimidad y que orientan nuestras pasiones y decisiones que dan sentido a nuestro estar en el mundo (Lledó, 2008: 28).

Aristóteles acepta que todas las cosas que el hombre realiza las hace por un bien, por aquello que resulta preferible. Así, los hombres realizan cosas que son deseables y preferibles por sí mismas. Aquello que es deseable y preferible por sí mismo es considerado lo bueno y lo mejor. Entonces, si tenemos conocimiento de este bien lo podremos alcanzar con suficiencia (Aristóteles, 2008: 131). Pero nuestros actos no están desvinculados de la propia naturaleza humana y en tanto que somos seres políticos una investigación ética será siempre política por lo que se ha de subordinar al propio bien de la *polis*. Así, el bien que persigue la ética, la estrategia, la retórica, la economía, etcétera, han de subordinarse al bien de la política. Esto significa que, si bien el hombre tiene una finalidad y ha de reflexionar sobre los medios apropiados para alcanzarla, ha de subordinarse al bien de la comunidad. El bien del individuo no se distancia del de la comunidad, pues, el individuo está dado en la comunidad (Aristóteles, 2008: 132).

El objeto de la política es, según Aristóteles, la nobleza y la justicia. Estas parecen ser por convención y no por naturaleza por lo que a las cosas de la política se las ha de juzgar por la acción (*praxis*) y no por el conocimiento. De suerte que se dice que la nobleza y la justicia son las formas de vivir bien y por tanto de la felicidad. Vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. El problema no es esto sino el contenido que implica en cada uno de los elementos, pues es éste el que se discute y que varía en cada contexto (Aristóteles, 2008: 134-135).

Lo que llamamos virtudes son los modos de ser elogiables (Aristóteles, 2008: 159). Pero no hay saber estable a este respecto. No hay contenido claro respecto a este saber. Elogiamos al que se guía por la razón, al moderado en sus acciones e impulsos. De esta suerte, Aristóteles va a distinguir entre virtudes dianoéticas y virtudes éticas. Unas racionales y las otras irracionales, donde entre ellas se

persuaden y se implican. De las primeras se enuncian la sabiduría, la inteligencia y la prudencia; de las segundas, la liberalidad y la moderación. La virtud ética procede de la costumbre. La dianoética, en cambio, se origina, principalmente, en la enseñanza por lo que requiere experiencia y tiempo. En todos casos se ha de reconocer el término medio que le corresponde; sea el caso de ejemplo la valentía que es término medio de la temeridad y la cobardía.

Hemos dicho ya que las virtudes racionales e irracionales se implican. Para poder discernir el término medio es preciso un juicio y un proceso de deliberación. Ante esta situación Aristóteles privilegia la prudencia. El hombre que sabe deliberar sobre lo que es bueno, lo conveniente para sí mismo, en relación a la felicidad y el bien vivir se le llama prudente. Se trata de un modo de ser racional práctico respecto a lo que es bueno y malo para el hombre. No olvidando que lo que es bueno y malo está dado por el contexto. Por eso ha de ser una cualidad propia de los administradores y de los políticos (Aristóteles, 2008: 273-275). De la prudencia es la deliberación, y para esta es preciso calcular e investigar. Por ello requiere tiempo, para evitar pasar elementos por alto ni dejarse llevar por la opinión. Pero ante lo deliberado es preciso actuar con precisión y premura (Aristóteles, 2008: 281).

Hasta aquí hemos visto cómo Aristóteles describe la forma en que se articula la praxis humana y las aportaciones para la reflexión ética. El interés de Aristóteles está enfocado a dar cuenta de las necesidad de llevar a cabo un especial tipo de reflexión que, en el terreno de lo posible, encamine al logro del bien al que corresponde a cada contexto. Para Aristóteles, como posteriormente el humanismo, el hombre se caracteriza por su actividad intelectual-discursiva (*logos*) y en la medida en que sea estimulado se formará de mejor manera la capacidad para juzgar y evaluar sus acciones. Sin embargo, como hemos visto, lo que ha persistido de los estudios de Aristóteles son sus estudios en el ámbito de la *physis*, que han dado imagen a la forma de comprender el conocimiento.

Ahora es momento de mostrar la recuperación del periodo clásico al humanismo de la modernidad temprana y su desarrollo hasta la modernidad tardía. Es interesante resaltar que esto nos aportará comprensión del desarrollo del pensamiento y las implicaciones que van forjando la historia. Como veremos más adelante el naciente siglo XX emprenderá una crítica frontal de la forma en que se

comprendió la antigüedad y sus consecuencias. Una de las principales críticas será la hermenéutica filosófica de Gadamer.

El humanismo moderno y el iluminismo

En este apartado apreciaremos la recepción que se hace de los clásicos griegos pero bajo el supuesto de la dignidad humana. Nos permitirá reconocer la base de los presupuestos sobre la cual nacen la modernidad y, con ella, la ciencia moderna. Presupuestos que al trabajo de Gadamer le resultan relevantes para, como veremos, reivindicar la autoridad de la tradición a partir de una crítica a los presupuestos del humanismo.

El humanismo es un movimiento intelectual que caracteriza gran parte de la historia del pensamiento filosófico, principalmente en el Renacimiento. Entendemos por lo general aquella postura que privilegia el valor, la dignidad y la peculiaridad del hombre. Sin embargo, esa postura no hace justicia a sus orígenes renacentistas (Colomer, 1997: 9-10).

Para comprenderle hemos de dar cuenta que los humanistas eran aquellos que dedicaban sus estudios a las *studia humanitatis* o *studia humana*. Se trata de un conjunto orgánico de disciplinas que comprendían la gramática, la retórica, la historia y la filosofía moral en tanto que éstas estudian al hombre en lo que tiene de más específico, elevado y creador siendo las más adecuadas para su formación espiritual —Gadamer recuperará este elemento bajo el concepto de *bildung* (formación)—. Así, los que enseñaban dichas disciplinas eran los llamados humanistas. Coincide por las mismas fechas que el punto de referencia en la formación eran los clásicos greco-romanos (Colomer, 1997). Resulta una sospecha, nada disparatada, poder asumir que lo que se estimulaba principalmente era el lenguaje. Por eso, se llegó a afirmar que sin filología no pudo haber humanismo.

Se considera que la gran influencia del humanismo para la filosofía vendrá a partir de su preocupación por la historia en tanto la necesidad de recuperar el pasado clásico y ser según los modelos históricos de virtud y belleza. No hay que olvidar que en los tiempos de Cicerón, la noción de *humanitas* indicaba la educación

del hombre en tanto que hombre, lo mismo que la *Paideia* para los griegos. Sin embargo, la particularidad del humanismo renacentista será concebir que existe algo así como una auténtica forma humana.

El desarrollo del humanismo tendrá grandes representantes entre los que enunciamos son: Petrarca, con espíritu desgarrado entre las fronteras de la modernidad y la Edad Media; Lorenzo Valla, que desde su particular epicureísmo intentó ligar la gramática y la retórica desde una simplificación lógica; Nicolás de Cusa y su platonismo; Marsilio Ficino, comentador y traductor de Platón; Pico de la Mirandolla, creador del auténtico manifiesto humanista en 900 tesis; Leonardo Da Vinci, que con un platonismo de fondo se orienta hacia el estudio de la naturaleza con dos pilares fundamentales: la experiencia y el cálculo matemático; Pedro Pomponazzi, recuperador del pensamiento aristotélico. Los grandes modelos del humanismo se recuerdan en los trabajos de Tomás Moro y Erasmo de Rotterdam, con su utopismo, cosmopolitismo y sátira respecto a la vanidad humana. No se trata aquí de hacer un estudio de su obra, sino que sólo hacer ver la influencia y su lugar como preliminares de la madurez de la modernidad: La Ilustración.

Como sabemos, a partir de la Revolución Francesa la sociedad se convierte en un problema para sí misma. Se pregunta por los modos de organizarse haciéndose evidente la ignorancia teórica en este territorio y la pregunta que orienta gran parte de las reflexiones de este momento es cómo nos comprendemos como sociedad ante la evidente necesidad de reorganización social. Antes de ésta, pensadores como Hume o su amigo Rousseau, inspirados por Locke, se habrían preguntado por el fundamento de la moral. Para Hume, la costumbre guía nuestros actos orientados por nuestro interés. De lo que se sigue que nuestra razón trata con hechos y extrae conclusiones a partir de ellos, pero, en caso de tomar una decisión no hacemos uso exclusivo de la razón, es decir del proceso analítico, sino que intervienen los sentimientos. Por ejemplo, en la compra de un libro. Uno puede evaluar la capacidad adquisitiva y su relación de compromisos financieros, además es preciso ver las aportaciones que el libro puede o no hacer al comprador. En todo caso, la decisión no va a ser producto exclusivo de la razón y este proceso analítico pues es posible que se de el caso que se compre muy a pesar de comprometer las finanzas personales o de no aportar nada en el terreno intelectual al comprador.

En el caso de Rousseau es un tanto diferente. Para éste, el hombre es bueno por naturaleza y son las ciencias y las artes las que le corrompen. Esto queda claro en la respuesta que da en 1750 a la Academia Francesa respecto a la pregunta propuesta: “¿Contribuyeron las ciencias y las artes a corromper al individuo?”. Para éste el valor supremo del hombre es la libertad por lo que ha de ser responsable por su elección. Considera que entre los hombres son los sentimientos los que les separan y que sólo la razón puede unirlos. Así, el hombre al hacer uso de la razón se guiará por la ley natural y se entregará a todos los hombres con el objeto de hacer el bien que se encuentra en la voluntad general. Hume y Rousseau no son los únicos hombres que resaltan en la ilustración. Podemos recordar a los Diderot, D'lambert, Condorcet, Helvetius, Voltaire. Todos defensores de la libertad. Casi todos orientados por la noción de progreso e influyentes para la citada revolución. Sin embargo, sí son dos de los más influyentes al pensamiento del que puede considerarse representante máximo de la ilustración Immanuel Kant.

Según Agapito Maestre (2007), la ilustración ha de ser entendida más como un modo de proceder que para eclipsar la verticalidad de la tradición judeo-cristiana. Se trata de un proceso donde la razón humana se constituya autónomamente frente a cualquier tipo de dogmatismo. Por eso se ha dicho que en la Ilustración la autonomía de la razón alcanza sus más importantes desarrollos en el caso de Immanuel Kant.

El filósofo de Königsberg hará todo su trabajo ante una pregunta medular: ¿qué es el hombre? Para éste, el hombre es aquel que es responsable de sí, el que decide, el que se valora para servirse sin la guía de otro. En suma, es aquel que puede hacer uso de su propio entendimiento (Kant, 2007: 17-18). Para logra hacer uso del propio entendimiento hay que aprender a hacer uso de la razón. Kant emplea el término *Unmündigkeit*, que si bien hace referencia a la dependencia, también a la inmadurez. Un hombre inmaduro es aquel que no ha llegado a ser lo que es. Este es el rasgo fundamental del humanismo kantiano.

La teoría kantiana ha de partir necesariamente, tanto como epistemología como antropología, de la crítica trascendental. Afirma Kant que: “La razón humana tiene, en una especie de conocimientos, el destino particular de verse acosada por cuestiones que no puede apartar, que le son propuestas por la naturaleza de la razón misma, pero a las que tampoco puede contestar, por que superan las

facultades de la razón humana" (Kant, 1979: 5). Por eso, ha de tratar de establecer los límites de posibilidad del conocimiento humano y por tanto de su obrar a partir de definir las posibilidades de conocimiento fuera de la experiencia. Esto es fundamental para liberar al entendimiento de las antinomias que produce en sus propios conceptos, nociones e ideas. Por lo que es preciso partir, y proseguir, mediante la legitimidad (lógica) de sus enunciados y en tanto no es posible encontrar certeza intuitiva o evidencia alguna es preciso, en cada caso, adoptar una postura crítica.

Ante esto se enuncia el conocido imperativo categórico de razón. En tanto que una certeza o dogma en el ámbito de lo suprasensible destruiría la vida moral del hombre. La actitud crítica a la que obliga el imperativo, habría de sugerir que la acción, y el motivo de su acción, habrá de considerarse como ley universal tal como las leyes matemáticas que emanan del entendimiento. Es este el fundamento del deber y el sentido común. El hombre emite juicios que ha de cotejar con el juicio de los demás, en tanto reales como posibles. Esto se hace, según el propio Kant, ateniéndonos a las abstracciones de las limitaciones de nuestro propio juicio. Se trata de un intento de pensar libre de prejuicios que pudiera ser extensivo y consecuente. Es un modo de pensar privado de las condicionantes subjetivas del juicio para pensar desde un modo universal (Kant, 2007: 26-27).

Este aspecto del pensamiento kantiano parece no tener mucho impacto en su época, pero será recuperado a la posteridad en lo que hoy asumimos como rekantismo, la vuelta a las reflexiones políticas y éticas de Immanuel Kant. Sin embargo, advertimos con Gadamer que en Kant se limpia a la ética de todos sus momentos estéticos y vinculados al sentimiento pues Kant restringe el concepto de gusto al ámbito de la autonomía e independiente de la capacidad de juicio. Además el concepto de conocimiento se restringe al uso teórico y práctico. De esta manera la crítica kantiana, referida a la capacidad del juicio, desde su filosofía trascendental, ha servido de fundamento para las ciencias humanas ya que queda en restricción la capacidad de juicio estética en, por ejemplo, el ámbito del derecho y de la costumbre (Gadamer, 2012: 73).

Ahora bien, la Ilustración no se reduce al filósofo de Königsberg. Esa época, como ninguna otra se preocupó por la libertad, la sociedad y el progreso. Para Helvetius, por ejemplo, Hay progreso si hay hombres ilustrados que, con voluntades

resueltas y pasión desinteresada, se avocan por mejorar la humanidad. Son ilustrados todos aquellos que tienen fe en la ciencia, en la razón y el hombre como individuo. La pregunta por la orientación ante la vida debiera darse dentro del marco de la ciencia y la razón en tanto que hay hombres que aún no hacen uso autónomo de su razón (Berlin, 2006). Los Ilustrados, como Condorcet, creían que la educación era el medio para garantizar la igualdad entre los hombres en un intento de dar uniformidad al uso de la razón (Condorcet, 1922).

Tanto humanismo como ilustración darán forma a unos de los movimientos científico-filosófico más influyentes en el siglo XIX y principios del XX: el positivismo. Por lo que es preciso no obviar sus implicaciones y su lugar en la historia. Es preciso decir que la influencia de este movimiento estará más en el ámbito de lo político que en el científico o el filosófico. Sin embargo, esto es lo que le permitió constituirse como un punto de referencia obligado a la construcción de las sociedades contemporáneas y las aspiraciones de éstas.

La caracterización del humanismo moderno y su alimento clásico nos pone en condiciones de reconocer la base sobre la que surge el positivismo. Pues ante la necesidad de defender la dignidad humana y de estimular lo que de propio del hombre, concebido como razón, el positivismo se arma para generar, a través de su propuesta científica, mucha influencia en los años venideros.

El positivismo y las ciencias del hombre

Augusto Comte, padre de la Filosofía Positiva, nace en 1798, cuando está por terminar la revolución francesa a causa del golpe de estado de Napoleón Bonaparte: por lo que habríamos de suponer que crece durante el periodo en que la burguesía toma el control del Estado como fuerza política dominante.

Comte define la filosofía positiva como un sistema general de las concepciones humanas anunciando un modo de ver las teorías como dirigidas a la coordinación de los hechos observados, abarcando todas las especies de fenómenos incluidos los sociales. Se supone como posible ya que la *filosofía positiva* designa un modo uniforme de razonamiento aplicable a cualquier tema,

pues se ven las diversas ciencias sumisas a un método único en relación a las diferentes partes de un plan general de investigación.

Para explicar el carácter propio de la filosofía positiva, Comte considera que es preciso contemplar al espíritu humano en su carácter progresivo. Habiendo encontrado una ley fundamental, la ley de los tres estados (teológico-metafísico-positivo). Siendo cada uno un método distinto de filosofar, y de ahí que sean tres clases de filosofías excluyentes unas de otras. El primero es punto de partida, donde se dirige la búsqueda hacia la naturaleza íntima de los seres, causas finales y últimas. Imagina los fenómenos como provocados por la acción directa de seres sobrenaturales. El segundo estado es una modificación general del primero donde se sustituyen los agentes sobrenaturales por fuerzas abstractas capaces de generar por sí mismas todos los fenómenos observados, tiene fundamentalmente un carácter transitivo de la primera a la tercera. El estado positivo, asumido en la tradición de Descartes, Newton y Galileo, implica la imposibilidad de llegar a nociones absolutas. En éste, el hombre intenta descubrir, mediante razonamiento y observación, leyes efectivas de la naturaleza (relaciones invariables de sucesión y similitud).

Desde esta postura, Comte considera que la crisis política y moral se origina con la anarquía intelectual. Aunque comprende que el entendimiento está obligado, por su naturaleza, a avanzar gradualmente hacia la unificación de las ideas-opiniones que arreglan y desarreglan el mundo.

A lo largo de la introducción a *la filosofía positiva* Comte explica que el positivismo entiende que el carácter progresivo de las ciencias tiende a la especialización y le parece entendible el temor de que el espíritu humano acabe haciendo trabajos de detalle. Por eso el científico ha de estar familiarizado, desde la educación con el conjunto de conocimientos positivos con la esperanza de que puedan aprovecharse al entregarse al estudio de la especialidad y, desde ésta, rectificar los estudios previos de las generalidades. Esta tarea educativa constituye una labor enciclopédica de los conocimientos positivos de carácter gradual; antes de poder abandonarse al estudio de los fenómenos sociales, ha de poseerse el conocimiento general de la astronomía, la física, la química y la fisiología. Para comprender el método positivo hay que hacerlo mediante el examen filosófico de las ciencias. Antes habría que comprender una ley filosófica que dicta lo siguiente: a

medida que los fenómenos que hay que estudiar son más complicados resultan más susceptibles de medios de exploración más extensos y variados, sin la necesaria compensación entre el crecimiento de las dificultades y el aumento de los medios de exploración. Por ello las ciencias dedicadas a los fenómenos más complejos son las más imperfectas. Comte advierte que el arte de observar positivamente se compone, por lo general, de tres procedimientos diferentes: primero, la observación propiamente dicha, entiéndase como el examen directo del fenómeno tal como se presenta naturalmente; segundo, la experimentación entendida como contemplación del fenómeno más o menos modificado buscando una exploración más perfecta y, tercero, la comparación, es decir, la consideración gradual de una serie de casos análogos en que el fenómeno se vaya simplificando cada vez más (Comte, 2006).

Encontramos que la filosofía positiva descrita por Comte comete un error fundamental pues no escapa a las consideraciones metafísicas que critica al suponer *una naturaleza* propia de los fenómenos que habría que encontrar.

Por lo demás, el positivismo se concibe como uno de los puntos culmine de la modernidad. La razón calculadora y dominadora ha de mostrarse en su máxima expresión. Sostiene una perspectiva humanista en tanto que asume la necesidad de la formación del hombre. Comte considera que todos los problemas sociales se refieren a la anarquía intelectual (Comte, 2006). No obstante, no tardaron en manifestarse críticas férreas ante esta y sus implicaciones. Antes de que termine el siglo XIX se destacará la hermenéutica y posterior a ésta el racionalismo crítico y la teoría crítica.

La caracterización que acabamos de lograr del positivismo nos pone en condiciones de mostrar las tensiones que provocó. No es simplemente la postura teórica la que incomodó sino que sus consecuencias en el orden de lo cotidiano ya resultaban evidentes pues las organizaciones humanas pronto comenzaron a adaptar los elementos de las propuestas positivas generando mucha desconfianza y disidencias.

Disidencias al positivismo moderno

Los planteamientos modernos, tal como serían expresados por el positivismo, pronto encontraron desacuerdos en relación a los supuestos implicados. El espíritu moderno se abre paso en el mundo guiado y esperanzado por la idea de progreso.

Sabemos que en el siglo XIX, casi por entero, la idea de progreso depende esencialmente de Hegel. Sin embargo, si queremos ser justos en nuestra lectura de la historia, también gran parte de la producción filosófica pretende presentarse como objeción o enmienda al pensamiento hegeliano; por caso tenemos a Kierkegaard, Schopenhauer y Dilthey.

Lo particular de la propuesta de Hegel está en situar el lugar del progreso anclado en el espíritu y no en la naturaleza como habrían pensado los naturalistas, es decir, aquellos que asumen que la única realidad existente es lo natural y que se explica a sí mismo. Escribe Hegel al respecto:

La variación abstracta que se verifica en la historia ha sido concebida, desde hace mucho tiempo, de un modo universal, como implicando un progreso hacia algo mejor y más perfecto. Las variaciones en la naturaleza, con ser tan infinitamente diversas como son, muestran sólo un círculo, que se repite siempre. En la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; por eso el espectáculo multiforme de sus transformaciones produce hastío. Sólo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo. Esto que acontece en lo espiritual nos permite ver que el hombre tiene otro destino que las cosas meramente naturales...el hombre tiene siempre una facultad real de variación y además, como queda dicho, esa facultad camina a algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de perfectibilidad (Hegel, 1997: 118).

Hegel sólo puede llegar a la conclusión citada partiendo de algunos supuestos. Primero, es preciso salir de los intereses de la cotidianidad en pro de la racionalidad, la ciencia y el espíritu libre, para lo cual es menester concebirse como guardián de la naturaleza, es decir, aquel que se ha dedicado por entero a la ciencia y a la verdad; segundo, no es posible reconocer la verdad y la naturaleza de todo cuanto es sino se deposita confianza en la ciencia y en las capacidades del hombre como condición de la filosofía; tercero, la filosofía no es esfuerzo de la existencia individual sino como referencia a la sucesión de los espíritus libres que han sabido penetrar en la esencia de las cosas a través de la acumulación de conocimiento individual (Hegel, 1997: 3-5). En suma, para Hegel, la filosofía ha de comprender el

despliegue de la historia en tanto que éste devela nuestro devenir. Ha de dejar fuera otras manifestaciones del pensamiento porque son contingentes; por ejemplo la política y la religión. La filosofía ha de dedicarse por exclusivo a lo que es inmutable, eterno, lo que existe en y para sí. La filosofía apunta su mirada a la verdad. Así, la historia es concebida como el despliegue del espíritu (Hegel, 1997).

A ojos de un estudioso como José Gaos, la propuesta hegeliana así como la comtiana, no son sino una forma de un absolutismo en tanto suponen como posible racionalmente una comprensión universal. Son consecuencia del humanismo renacentista e ilustrado en tanto que se ve al centro al hombre dominando el mundo, es decir, todo cuanto es para él. Afirma Gaos que es el colmo de la soberbia filosófica (Gaos, 2009: 34).

Para los intereses que guarda nuestra reflexión hemos de acotar todo el proceso histórico que se produce posterior a Hegel. Resaltamos que entre las respuestas relevantes a la manifestación de las disidencias a la modernidad será la que otorga del existencialismo, el movimiento hermenéutico que se puede caracterizar en primera instancia con Dilthey y, en un segundo momento, en Gadamer, la teoría crítica y el racionalismo crítico. Estos guardan una interesante discusión y relación que es preciso rescatar a grandes rasgos para apreciar el lugar que guarda la hermenéutica filosófica en este proceso y su relevancia.

La primera objeción por parte del existencialismo a Hegel es que éste, en su sistema no considera al hombre en su existencia y en su libertad, ésta entendida como capacidad de decisión. Kierkegaard, padre del existencialismo moderno, desprecia de la filosofía especulativa, en especial la de Hegel, que niega la realidad inmediata del individuo. Y es que, para el danés, es preciso reconocer que el hombre individual no posee una existencia conceptual por lo que no puede someterse a un sistema de pensamiento. Para este autor, no es posible hablar de absolutos si no se comprende al hombre en su carácter de existente. Para éste, la filosofía no puede ser un sistema especulativo sino que ha de versar sobre la forma en que se comportan los individuos, comprender su existencia, comprenderse a sí mismo. La dificultad de dicho objetivo radica en que la existencia es dinámica, temporal.

La hermenéutica moderna, la de Dilthey, nace como consecuencia de la hermenéutica filológica de Schleiermacher. Su fundamental característica es que nace contraria al monismo metodológico, reacia a seguir el canon de las ciencias exactas, ajena al interés dominador del conocimiento positivo, por lo que le será preciso distinguir entre la explicación causal y la comprensión⁶. Como herencia del existencialismo, reconoce la manifestación singular del hombre en el mundo al verlo como existente. Así, toma clara distancia de la influencia hegeliana, pues, además, considera la historia, no ya como despliegue, sino como obra de los hombres, de sus relaciones recíprocas condicionadas por la pertenencia a un proceso temporal. También Nietzsche valorará la vida en cuanto tal, naturaleza biológica e historia; sin embargo, como señala Julián Marías en su *Introducción a la filosofía de la vida*, no se sabe la incidencia que tiene su pensamiento en el primer momento con Dilthey(1990: 25)⁷. Con certeza sabemos de la incidencia posterior en Heidegger y, a través de éste, en Gadamer.

La postura de Dilthey surge por su ocupación en la historia, la literatura y todo lo que habría de entrar en lo que llama ciencias del espíritu. Dilthey fue de los primeros en explicar la vida en oposición al concepto biológico naturalista puesto que concibe la vida como vida histórica que se abre a la inteligencia de sí misma en la vivencia y en la comprensión. Lo que hace es ampliar el concepto de razón propio de la ilustración a razón histórica afirmando que el hombre, en su realidad y múltiple actividad cognoscitiva, volitiva y afectiva, es el subsuelo de la vida histórica y de las ciencias que se dedican a su estudio. De esta suerte es como Dilthey enriquece la tradición clásica de la hermenéutica puesto que para éste en tanto que la hermenéutica estudia las reglas y métodos de la comprensión también puede servir de fundamento metodológico de las ciencias del espíritu convirtiéndose —la hermenéutica— en una reflexión sobre la pretensión de verdad y el estatus científico de las ciencias del espíritu (Grondin, 2008: 39).

⁶ Más adelante recuperaremos esta discusión.

⁷ La relevancia de Nietzsche para el historicismo es sabida. No obstante, lo que está en duda es su relevancia en este momento concreto. Mientras por un lado Julián Marías lo pone en duda, Bochencki (2002) afirma que en el desarrollo del movimiento historicista de Dilthey es fundamental. Aprovechamos para advertir que, por muy interesantes que pudieran resultar otros movimientos y filósofos disidentes respecto al positivismo y la modernidad, tal como se venía desarrollando hemos de tomar distancia respecto a ellas puesto que nuestro interés es mostrar el contexto en el que se desarrolla la hermenéutica filosófica.

Por la pretensión de verdad del aspecto metodológico que guarda la propuesta de Dilthey es por lo que se puede afirmar que se mantiene dentro de la lógica moderna ya que es en ésta donde el conocimiento —“verdadero”— está determinado por el método. Lo que era preciso, para lograr lo que no pudo Dilthey, era derribar el edificio de la metafísica tradicional manifiesta en el pensamiento subjetivista que es propio de la modernidad. En el lugar del yo de la modernidad habría de ocupar su lugar el individuo existente en su facticidad y su historicidad.

El historicismo, desde Dilthey, considera que la labor de la filosofía es una tarea crítica. Como en Kant, ha de determinar las condiciones de posibilidad del conocer de las actividades humanas (Dilthey, 1986: 12). Así, el objeto de conocimiento ha de ser la individualidad de los productos de la cultura por lo que el comprender (*Verstehen*) ha de guiar el conocimiento histórico, pues éste, al estar enfocado a atender la vida humana ha de pretender afectar al hombre al ponerlo en la situación interna de algo exterior (Dilthey, 1990: 35-39). Es así que se toma distancia de las ciencias naturales que están guiadas por la explicación (*Erklären*), pues estas manifiestan una concepción que pretende demostrar el resultado de un proceso causal. El comprender está enfocado a atender la vida humana. Para Dilthey las ciencias del espíritu pretenden comprender recreando lo vivido para poder generar una interpretación del sentido originario de lo vivido (Grondin, 2008: 38). Así, nos permite ver lo que es la piedra angular de la hermenéutica, desde Droysen, es que la manifestación de lo singular es comprendida como expresión de lo interior. El ser humano expresa su interioridad mediante manifestaciones sensibles por lo que no captar esa dimensión en cualquier manifestación humana equivale a no comprenderla. Dilthey, siguiendo la línea de Droysen, apuntala su postura teórica afirma que el conocimiento histórico es autognosis, que el comprender es distinto del explicar, y que el ejercicio comprensivo no es racional sino un movimiento emotivo que implica al hombre en su totalidad.

Dilthey representa el inicio de una polémica que se arrastra hasta nuestros días dentro del ámbito de la investigación social. Para éste, la hermenéutica se situaba aun en la necesidad de encontrar una metodología apropiada para las ciencias del espíritu. Con todo, su obra tendrá repercusiones, sobre todo, en la sociología comprensiva de Weber. Y en todos aquellos que pretendían distanciarse de las perspectivas neokantianas imperantes en pro de una filosofía abierta a la

facticidad histórica. No obstante, las repercusiones más relevantes a la filosofía vendrán hasta pasada la segunda guerra mundial en personajes como Heidegger.

Hacia la misma época se venían dando otros movimientos de disidencia, principalmente respecto al positivismo lógico, primero de la mano de Russel y posteriormente con Popper con su racionalismo crítico. Éste último tendrá intercambio importante con los fundadores de la teoría crítica. Teoría crítica y racionalismo crítico tendrían algunos puntos en común con la tradición hermenéutica de corriente historicista. Sin embargo, hacia mediados de siglo y entrados los años sesenta se percibía, si seguimos a Grondin (2002), cada vez más su falta de actualidad. Sin embargo, la tradición analítica cada vez más se ha ido desvinculando de su programa original de crítica del lenguaje para irse adentrando cada vez más en problemas de la conciencia histórica. Rorty (2001) ha dejado ver la posibilidad de una visión de conjunto de la corriente analítica y la filosofía continental abocada al problema de la historia y la interpretación. Con todo, destaca la figura de Habermas que, a pesar de nacer bajo el cobijo del criticismo, cada vez más se desvincula de la crítica a las ideologías. De hecho es sabido el debate que se sostiene entre Gadamer y Habermas nacido bajo el ambiente político estudiantil de 1968. En aquel entonces, Habermas aun apuntaba a una crítica emancipatoria a la ideología concebida según el modelo de una ciencia objetivadora, en contra del concepto hermenéutico de 'comunicación'⁸. Ambos personajes están preocupados por la comprensión de sí mismo del hombre. Acaso en esta búsqueda sea posible encontrar elementos que orienten la vida social del hombre.

Con la descripción lograda de la modernidad nos encontramos en condiciones de ubicar el lugar de la propuesta gadameriana al reconocer la postura moderna con la cual quieren entrar en diálogo.

⁸ Más adelante tendremos oportunidad de exponer lo correspondiente a este respecto. Por ahora sea suficiente lo dicho.

El diálogo. El debate entre Habermas y Gadamer en torno a las ciencias sociales

Habermas es uno de los filósofos más citados en la actualidad en sociología y por los estudiosos de ética. A la distancia, hemos de reconocer que le debe mucho a Gadamer y al debate que sostuvo con éste. Ya en 1970 aceptaba que uno está tentado a argumentar contra Gadamer a partir de los trabajos del propio Gadamer (Habermas, 1993: 250).

Dicho intento sólo es posible partiendo de supuestos distintos. Contrario a Gadamer, Habermas considera que aún es posible y viable el proyecto moderno. Así, Habermas revisó el legado de la modernidad y las grandes corrientes sociológicas de su tiempo para encontrar las posibilidades de la vida en sociedad democrática⁹.

Habermas es uno de los defensores más férreos de la racionalidad moderna. Parte del supuesto de que con las revoluciones democráticas la humanidad decidió autodirigirse y, para ello, la humanidad debía desarrollar las ciencias sociales como un medio para lograrlo.

La defensa que emprende Habermas de la racionalidad parte de la idea de que ésta tiene que ver más con el uso que el hombre hace del conocimiento que con su producción. Distingue entre empleo comunicativo e instrumental de la razón. Así, recuperó la crítica de la escuela de Frankfurt el concepto de instrumentalización de la razón. El empleo instrumental de la razón indica medios para la realización de algún fin propuesto. El problema que encuentra es que en la industrialización el uso de la razón quedó localizado en su dimensión instrumental gana dejando de lado la

⁹ En este apartado emprendemos hacemos énfasis en la disparidad entre las concepciones que Habermas y Gadamer sostienen en torno al diálogo. Sin embargo, es preciso aceptar que hay algunos elementos en común que me gustaría enunciar.

Habermas pretende hacer uso de la Hermenéutica Filosófica, pues ve que ella es una radicalización de la reflexión sobre las condiciones de la comprensión al poner de manifiesto la dimensión histórica de la comprensión. Desde este punto comparten la aceptación de que el lenguaje puede trascender a sí mismo en tanto que éste no está cerrado a sí mismo, sino que está abierto a todo lo que se puede decir y entender en general. Además, los hablantes pueden tomar distancia respecto de lo que hablan para interpretar y reflexionar sobre ello (Habermas, 1993: 253). Desde este punto ambos pensadores critican a la autocomprensión objetivadora de la ciencias del espíritu.

Gadamer, a partir de los intercambios con Habermas, gana una formulación más precisa y decidida del saber dialógico que permite la autocorrección significando ganancia de libertad para el individuo. En otras palabras, es posible tomar distancia de una tradición determinada a partir de preguntas críticas (Gadamer, 2010: 254).

racionalidad comunicativa. Ésta se trata de un saber que sirva como entendimiento intersubjetivo en relación a la objetividad que proporciona el contexto de la acción. Mediante la razón comunicativa las sociedades lograron erigirse como democráticas, ahora presas de la instrumentalidad de la razón.

Habermas propone que, para salir de dicha instrumentalidad hay dos maneras: primero, destruir la racionalidad que llevaría, desde su óptica, a destruir la democracia y la ciencia social; o, segundo, recuperar el sentido originario de la modernidad como entendimiento común. Se trata de la restitución del acuerdo desde la argumentación con pretensiones de validez universal, muy en el tono kantiano. Lo que es posible exclusivamente como diálogo (Habermas, 2002: 23).

El entendimiento común se da en diálogo. Emprendemos diálogos desde la visión que del mundo tenemos. Habermas acepta que la visión del mundo está dada por el propio contexto en que se otorga. Es evidente que hay coexistencia de visiones del mundo. Por lo que es preciso que, en virtud del interés práctico que guarda la investigación social, sea posible establecer una buena comunicación entre los involucrados. En Habermas se reconoce que, si es preciso describir y explicar la realidad social es para conducirlo a un uso adulto de la razón. Con Kant, alza la voz y enuncia: “*¡Sapere Aude!*”

Así, nuestro autor va a introducir una perspectiva kantiana respecto a la relación entre razón teórica y razón práctica. Esto en tanto que asume, con Marx, que la razón humana está imbricada con el interés. Pero, a diferencia del autor de *El capital*, no va a conceder demasiada importancia a la técnica y al trabajo como eje de la sociedad; por el contrario, va a centrarse en un aspecto de la praxis humana, a su juicio, fundamental: la interacción y el lenguaje. Por eso, en el caso de la investigación sobre la sociedad el interés está regido en la emancipación —tal como dicta la herencia crítica—, entonces, es preciso emprender un análisis de las condiciones trascendentales que presuponen el ejercicio de la razón.

En dicho análisis damos cuenta que la razón es intersubjetiva en tanto se da en el lenguaje en tanto que éste tiene una función comunicativa. Habermas entiende que el cambio social debe darse mediante el entendimiento entre los sujetos, es decir en la esfera de lo simbólico y la comunicación. Esa es la tesis que explica en el que muchos consideran su obra fundamental: *Teoría de la acción comunicativa*.

El argumento de Habermas es, más o menos, el siguiente: Todo lenguaje hace comunidades comunicativas que a su vez generan instituciones. La investigación, en este caso la social, es una institución de seres humanos que actúan juntos y hablan entre sí determinando en este proceso lo que puede aspirar teóricamente a validez. Esto encamina a comprender los fines y motivos por los que acontece un hecho en la intelección lograda en la intersubjetividad (Habermas, 1993). Significa que la forma en que se validan las cosas está dado intersubjetivamente, comunitariamente, convencionalmente.

La intersubjetividad occidental es eminentemente moderna. Característica de esta concepción del mundo es que se distingue del antiguo por estar abierto al futuro. Por eso no puede, ni quiere, tomar criterios de orientación de modelos de otras épocas. Tiene que extraer su normatividad de sí mismo. Al trasfondo de este supuesto está la filosofía práctica kantiana. Ésta asume que la razón práctica es una capacidad subjetiva. Considera que el sujeto sólo es libre como miembro de la sociedad, el estado o el mundo. Se trata de una posición que se ha alimentado desde poco tiempo antes que la Revolución Francesa y se ha sostenido en gran medida hasta nuestros días. La suposición que subyace es que los sujetos pertenecen a la sociedad, al todo pertenecen las partes. Desde esta postura se ha asumido que la sociedad ha de administrarse democráticamente bajo el sistema capitalista donde el estado ha de absorber el poder burocrático (Habermas, 2008: 63). Sin embargo, Habermas observa que la sociedad occidental contemporánea atraviesa desafíos por lo que ya no puede concebirse como una sociedad centrada en el estado o compuesta de individuos. Ahora, las posibilidades de relaciones se han multiplicado provocando que las formas en que se ha estimado organizar la sociedad y las relaciones ya no gozan de clara legitimidad. Por eso, la razón práctica ya no puede tener fuerza explicativa en el contexto de la ética o la política. Pero tampoco, contrario a lo que han supuesto algunos historicistas, se puede extraer razón u orientación en la historia (Habermas, 2008: 63-64).

Para orientar el obrar humano Habermas propone la razón comunicativa. Ésta se distingue de la razón práctica¹⁰ en la medida en que ya no queda atribuida

¹⁰ Recordemos que, en Kant, la razón pura práctica tiene la función de decisión y jugar con los resultantes de los resultantes cognitivos. Sólo en función de estos imagina y proyecta. Distingue primariamente entre lo que entendemos siendo y lo que nos gustaría ser por lo que permite

al actor particular o a un macro sujeto. La razón comunicativa es el medio lingüístico mediante el que se estructuran las formas de vida y las interrelaciones. Es una forma de racionalidad que está inscrita en la finalidad que representa el entendimiento intersubjetivo. Si bien, nadie puede elegir la forma de vida que se tiene según la cual ha convenido, siempre nos servimos del lenguaje para entendernos, con alguien, de algo en el mundo adoptando una actitud realizativa y comprometida con determinadas suposiciones (Habermas, 2008: 65).

Antes de seguir caracterizando la razón comunicativa es preciso advertir que, para Habermas, la eticidad de una forma de vida se acredita en ciertos procesos de formación y tipos de relación que hacen que el individuo cobre conciencia sobre sus deberes concretos que lo motivan a actuar en conformidad con ellos (Habermas, 1991: 76). Es este el fundamento de la ética del discurso habermasiano. Ésta supone que es preciso adoptar actitud de proceder a examen de las hipótesis, de los supuestos, en la actualidad del contexto de experiencias. En esta actitud examinadora lo que ha pasado desapercibido e incuestionado es caso de examen en pro de lo bueno y lo justo. Esto último puede ser objeto de controversia, por las posibles implicaciones de leerlo desde una perspectiva que no conciba apropiadamente su sentido. La bondad y la justicia han de ser asumidas desde su marco de producción contextual y que da comunidad e identidad al grupo. Y cuyo examen inmediato ha de preguntarse por la universalidad de los intereses que están a la base de los supuestos examinados. Es decir que ha de preguntar si han de poder ser ajustados a una forma de vida histórica concreta (Habermas, 1991: 80).

Así, la acción comunicativa tiene como punto de partida que los participantes persiguen sus fines ilocucionarios, es decir que dicen lo que se quiere decir. Tiene como posibilidad de acuerdo, que se logre la comunicación, en el reconocimiento intersubjetivo de pretensión de validez susceptible de crítica y se muestran dispuestos a asumir las obligaciones que se siguen del consenso. La comunicación y el acuerdo es posible si se cumplen una serie de condiciones trascendentalmente posibilitantes, que no conlleva a que exista un dictado del deber: primero, entre los implicados hay identificación de significados; segundo, se asumen las locuciones

transformar la naturaleza conforme a nuestros deseos y anhelos (voluntad). Así, la razón práctica me permite determinar qué acciones se han de emprender para la realización de aquello que se da a la razón cognitiva y los deseos. La práctica transforma el mundo externo (Kant, 2003).

como pretensión de validez más allá del contexto. Significa que hay honestidad en lo enunciado y es comprensible, además que lo que se dice se piensa que puede ser aceptado en el contexto y más allá de éste; tercero, responsabilidad de acción. Lo que digo es por propia voz y no hay coacción. O lo que es lo mismo, se tiene convicción en lo que conscientemente se dice (Habermas, 2008: 66).

La razón comunicativa se halla bajo la clara ausencia de orientación directa a la acción. No da una orientación de contenido determinado para la solución de tareas prácticas. Solamente se refiere a convicciones e ideas que resultan accesible a la clarificación argumentativa. Lo que, a juicio de Habermas, ofrece un hilo conductor a la reconstrucción de los discursos formadores de opinión y que anteceden a la decisión práctica dando posibilidades nuevas a la concepción de democracia. Puesto que los participantes exponen, en el lenguaje, lo real y que, en gran medida, cobra tensión con lo fáctico por lo que la integración de los individuos se reelabora en constante (Habermas, 2008: 79).

En suma, la propuesta habermasiana, en el ámbito de lo ético y de lo político, se puede sintetizar de la siguiente manera: en vez de imponer a los demás una máxima que quiero universal, lo que tengo que hacer es someter mi máxima a los otros a fin de examinar, a través de la discusión, la pretensión de la máxima a la universalidad. De esa forma el centro de gravedad transita de la esfera individual hacia el reconocimiento unánime de la máxima como algo universal (Habermas, 2002: 88). La construcción de lo común que se da a partir de la reelaboración de las propias máximas, dadas en la tradición, a través de someterlas a la crítica. Por eso el territorio de lo común no es exclusivo de las máximas que se pretenden universales sino, también, de las tradiciones.

El problema con Habermas es que si a lo que accedemos en nuestra cotidianidad está determinado mediante un acuerdo entre discursos y los acuerdos son resultado del convencimiento de las partes tras un diálogo entonces no se sigue que el que tenga el discurso más convincente puede, finalmente, determinar el acuerdo. Además, en este proceso comunicativo uno puede quedar presa en un ejercicio de sofística.

Desde los presupuestos esbozados se puede inferir que la concepción habermasiana del 'diálogo' está lejos de la concepción dialógica platónica y, por

tanto, gadameriana. Decía Gadamer que la relevancia de las ciencias del espíritu, en nuestro caso las humanidades o las ciencias sociales, no radica en su poder de explicación logrado en una metodología asemejada a las ciencias naturales, sino por lo que subrayan de relevancia de la autoridad y la memoria (Gadamer, 2012: 13).

* * * * *

Me parece que Foucault logra expresar, de manera muy bien lograda, una caracterización de lo que es la modernidad que nos puede servir de manera de síntesis respecto a lo que concebimos como Modernidad. Ya que, como podemos apreciar en nuestra cotidianidad, aún convivimos con perspectivas modernas y la explicación sería la siguiente.

Foucault propone que el artículo Kantiano *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* (1984) se encuentra en la línea que une los planos de la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia. Es una reflexión sobre la actualidad de su propia empresa filosófica. Cuya novedad reside en que el texto es la reflexión sobre el “hoy” como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular. Es así que se puede reconocer el esbozo de lo que pudiera llamarse la actitud de la modernidad. Así, es posible que la modernidad sea más una actitud que una época en la historia. Problematisa de modo simultáneo la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo.

Por actitud entiende Foucault un modo de relación con y frente a la actualidad, una manera de pensar, de sentir, de actuar, de conducirse que marca una relación de pertenencia que se presenta a sí misma como una tarea. La modernidad es la voluntad de hacer heroico el presente, no como espectador sino como aquel que trata de extraer de la moda lo que ésta pueda contener de poético en lo histórico. Transfiguración entendida como juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad; imagina las cosas de modo distinto de como son, transformarlas sin destruirlas que pretende captarlas en lo que son. Respeta y viola lo real.

Por otro lado, Foucault piensa que la Ilustración ha definido una cierta manera de filosofar. Donde se propone que como salida induce a la postura misma, hacer el análisis de nosotros mismo que hemos sido determinados por la ilustración. Es un esfuerzo orientado hacia la constitución de nosotros como seres autónomos que se fundamenta en una ontología histórica de nosotros mismos.

A manera de recapitulación, el esquema que ofrecemos nos permite ver la relación que guarda el humanismo con la ilustración. En los dos casos se tiene la influencia de los clásicos grecolatinos que guardan como eje los trabajos de Platón y Aristóteles. Estos clásicos grecolatinos, los antiguos humanistas, se preocupaban por estimular lo humano: todo lo relacionado con el lenguaje. Aspecto que será recuperado por Gadamer en su crítica a la modernidad. Pues ésta reduce lo humano, como hemos visto, a la razón objetivante. Además, resaltamos el aspecto de la modernidad que se aleja del influjo de la tradición en su afán de libertad o de la búsqueda de la razón autónoma. Estos dos elementos son la base de lo que más tarde será la reacción hermenéutica. Asimismo, recordamos que el camino que toma el positivismo está como continuación de la concepción de razón autónoma objetivante en la búsqueda de un método único de conocimiento para lograr que éste sea progresivo. Esta es la característica fundamental que recoge de la concepción de la historia de Hegel donde todo se refiere a leyes generales.

También vimos que la respuesta a esta perspectiva no tardará en surgir gracias a los planteamientos de las postura existencialistas y hermenéuticas que, a la larga, serán base para el desarrollo de la hermenéutica filosófica gadameriana.

Todo esto nos puso en condiciones de esbozar la discusión que se sostuvo a mediados del siglo pasado entre Habermas y Gadamer para tomar distancia del primero en tanto que éste aún sostiene prejuicios modernos respecto a la racionalidad pero que nos posibilitó poner en perspectiva la propuesta de Gadamer.

Habermas ve en el acuerdo la posibilidad de orientar y dirigir el obrar humano, sin embargo para eso requiere hacer uso crítico de la razón para emprender una crítica a la tradición. Por su parte, Gadamer sabe que la crítica es una parte importante de la racionalidad hermenéutica, pero no las posibilidades de cambio no pueden quedar supeditadas a ésta. Por el contrario, propone entrar en diálogo con

la tradición. Reivindica de esta manera a la tradición y su autoridad pero, además, nos da oportunidad de reconocernos en nuestra situación.

En tanto que nuestra intención es hablar de la obra de Gadamer, en el capítulo siguiente disponemos una elucidación de los elementos que rescata de la Hermenéutica de la facticidad heideggeriana lo que nos pondrá en condiciones de comprender el propio discurso gadameriano.

Hermenéutica Filosófica

El objetivo del presente capítulo es mostrar la base sobre la que Gadamer construye sus planteamientos. Por ello, describiremos sintéticamente los elementos fundamentales de la hermenéutica de la facticidad que sirven para explicar la hermenéutica filosófica de Gadamer.

Uno de estos elementos es el de 'Discurso', pues a través de éste manifestamos la interpretación que tenemos del mundo. Uno de los auxiliares a este propósito será Foucault ya que en él, con base heideggeriana, se explica con mayor claridad dicha noción. Con este fondo, estaremos en condiciones de mostrar lo que a nuestro parecer es el problema del discurso de la Modernidad que, fundamentalmente, se centra en que ignora el compromiso que guarda toda interpretación con la historia; esta es la base de lo que se llama circularidad de la interpretación.

La manifestación de la problemática de la modernidad nos pondrá en condiciones de manifestar la importancia del diálogo para reconocer el condicionamiento histórico que guarda toda interpretación, dando pie a caracterizar la hermenéutica filosófica como diálogo.

Hermenéutica de la facticidad heideggeriana.

Lo que era preciso para lograr superar al positivismo y que no pudo ningún disidente, era derribar el edificio de la metafísica tradicional manifiesta en el pensamiento subjetivista que es propio de la modernidad. En el lugar del yo de la modernidad habría de ocupar su lugar el individuo existente en su facticidad y su historicidad. A juicio de Hannah Arendt, sólo pudo lograrlo el pensamiento heideggeriano. Y es que la lección que puede recuperarse de Heidegger es que todo pensador debe procurar disolver el propio pensamiento, es decir pensarlo nuevamente.

Afirma Heidegger que lo filosóficamente primario es la interpretación del hombre en su historicidad. El hombre, al que denomina *Dasein*, es el ente propiamente histórico (Heidegger, 2005: 33). Con esta afirmación el mago de

Messkirch asume lo que la tradición hermenéutica y existencialista anterior a él: el hombre se comprende desde el carácter histórico de su existencia.

La historia siempre ofrece posibilidades de ser por lo que el hombre siempre es una posibilidad de sí mismo. Esto no significa otra cosa sino que el hombre está abierto a infinidad de posibilidades de las cuales siempre es una en tanto que no está determinado esencialmente. El hombre elige entre las posibilidades sobre las que ha ido a aparar o sobre las que ha crecido. Así, el modo de su existencia es decidida por él mismo, y tal como señalarán Heidegger o Sartre, sea tomándola en las manos o dejándose perder.

Si el carácter histórico de la existencia del hombre es la principal problemática se impone la ontología fundamental, puesto que ha de estar antes de cualquier otra consideración. La ontología apunta a determinar las condiciones de posibilidad de ser de los entes por lo que se pregunta (Heidegger, 2005: 34). Entiéndase que la ontología se va a preocupar por intentar de describir bajo qué situaciones se determina lo que *son* las cosas que existen. Por ejemplo, hay algo y por tanto existe ¿pero, qué es? ¿cómo llego a determinar que es una taza, una pluma u otra cosa? Así, dicha ontología ha de ser realizada, metodológicamente, desde la analítica existencial del hombre (*Dasein*¹¹) en tanto que éste tiene primacía sobre todo otro ente que no es él mismo.

Al describir la cotidianidad existencial del hombre lo primero que salta a la vista es que éste es el único ente que se ocupa de su propio ser. De lo que se sigue que una rana, una piedra o una mesa, a pesar de su carácter de ente no se preocupan por su ser. De ahí que se delimite la primacía óntica que determina al hombre: El hombre está determinado en su ser como existente. Esto significa que hay entes, cosas que son, que no tienen el carácter de existente; por ejemplo el arte, el tiempo o la humanidad. En segundo lugar tiene una primacía *ontológica*. Lo que significa que al *Dasein* le es constitutiva la comprensión de la existencia en tanto que comprende el modo de ser de todo ente que tiene el modo de ser del *Dasein*. Por ejemplo, yo comprendo el modo de ser de la taza que está aquí, sobre

¹¹ Por cuestiones de simplificación con el fin de que lo que vamos describiendo se entienda, ocuparemos indistintamente el término *Dasein* y *Hombre*. Por lo que rogamos al lector que no vea en el término hombre la carga semántica que se le atribuye históricamente y se vea exclusivamente, como en Heidegger, aquel ente que echado a su existencia se preocupa por su propio ser.

mi escritorio, que contiene café por lo que de ella estoy sorbiendo. Además de esto, el hombre tiene una tercera primacía; es condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías. Esto supone que si no se preocupa primero por su propio modo de ser no le será posible responder al modo de ser de las demás cosas que son en el mundo. Y es que el hombre descubre en su ser el modo de ser de las demás cosas. Yo aquí, escribiendo junto con la taza de café y los cigarrillos que me acompañan. Descubro a todas estas cosas en mí en su ser por lo que puedo servirme de ellas. No se trata de una subjetivación, sino que marca el modo de mi co-existencia con las cosas que son en el mundo. Esto no quiere decir otra cosa sino que el hombre en tanto que existente determina el modo de ser de todo ente que no sea el mismo. Lo que se describe es su lugar primordial en la descripción de las cosas que son en el mundo (Heidegger, 2005: 36-37).

De la descripción del ser del hombre y su primacía se desprende la necesidad de interrogar el propio modo de ser histórico del hombre. Ahora es el lugar de una hermenéutica de la facticidad; es decir, de un ejercicio interpretativo del ser-siendo-sido del hombre. Pues desde la caracterización del modo de ser histórico del hombre ha de posibilitar ver su modo de relacionarse con el mundo. Cómo ha de proceder para tal propósito: fenomenológicamente. Heidegger parte del supuesto de que la existencia del hombre ha de mostrarse por sí misma, es decir, en tanto fenómeno. Toda presunta apariencia del ser del hombre se remite a su fenómeno.

No es como en Kant quien afirmó que la posibilidad de conocer del hombre se remite al fenómeno, aquello que resulta accesible mediante intuición empírica. Para Heidegger, ésta es una definición vulgar de fenómeno que no hace justicia a la definición fenomenológica de fenómeno. Esto significa que desde la definición kantiana el fenómeno se muestra concomitantemente pero sin mostrarse por sí mismo. De suerte que aquello que se muestra a sí mismo ha de ser el fenómeno del que habla la fenomenología. Por ejemplo, Kant afirma que espacio y tiempo son condiciones *a priori* de la sensibilidad y, por tanto, no son fenómenos —en el sentido en que lo piensa Heidegger—. Pero para poder hablar de ellos ha de ser posible tematizarlos, pensarlos, y dejar que se muestren por sí mismos; tienen que poder volverse fenómenos (Heidegger, 2005: 55).

Heidegger considera que la fenomenología es la toma del lugar, el hacer patente, del fenómeno del que se habla. *Logos*¹² es el enlace, o toma de posición respecto a algo de lo que se está hablando. El decir (*logos*) hace ver aquello de lo que se habla. Lo hace manifiesto, percibido, para el que lo dice o para los que hablan entre sí. Por lo que un ejercicio fenomenológico ha de ser aquel que haga ver desde sí mismo aquello que se muestra y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo. Con esta descripción de lo que es fenomenología Heidegger pretende hacer justicia a la apelación de Husserl: ¡A las cosas mismas! Lo que implicaría que las cosas de las que se hablen no sean caracterizadas por el hombre sino que se haga ver el modo en que son como fenómeno. En el caso de la hermenéutica de la facticidad ha de ser mostrada desde el propio modo de ser del hombre en su cotidianidad. Por eso afirma Heidegger que la ontología fundamental de la que habla sólo es posible como fenomenología (Heidegger, 2005: 57-58).

Decíamos que el hombre tiene primacía fundamental entre los entes. Y es que éste tiene la característica de ocuparse (*Besorgen*) en cosas: produce, cultiva, cuida, emprende, interroga, discurre. Afirma Heidegger: “Todo esto es ónticamente posible —posible en la existencia—, al igual que la despreocupación y la alegría, porque el *Dasein*, entendido *ontológicamente*, es *Sorge*, cuidado-ocupación. Puesto que al *Dasein* le pertenece por esencia el estar-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación” (Heidegger, 2005: 83). Entiéndase como un modo práctico de tratar con las cosas cotidianas del mundo por las que me ocupo y preocupo. El hombre en el mundo en constante e ininterrumpidamente se ocupa de cosas, está a la realización de algo, de llevarlo a cabo, contemplando, determinando o interrogando. En este cuidado se maneja siempre en el mundo.

El hombre en su estar en el mundo se comprende a sí mismo. Primariamente a partir del ente que no es él mismo siendo que éste ente comparece para el hombre dentro de su mundo. Por eso, el conocer (*Erkennen*) teórico fundamental de las cosas se torna como relación del hombre con el mundo del que dice modos en que se afectan. Heidegger advierte que es posible que una relación con el mundo del tipo sujeto-objeto se torne como evidente o supuesto necesario se debe a una interpretación ontológica inadecuada puesto que omite su modo primario como ser

¹² Heidegger traducirá *Logos* por *Rede*, que en Alemán tiene el sentido de decir o discurso.

en el mundo (Heidegger, 2005: 85). Para una interpretación adecuada del ser del hombre, no se puede omitir que el hombre es, vive, en el mundo.

El hombre (*Dasein*), en tanto estar en el mundo, es, a la vez, un ser con (*mitsein*). Tiene ahí con otros el mismo mundo. Se encuentran ahí recíprocamente siendo uno para otros. Pero sucede que, a la vez, está presente ante los otros a manera de cosa, como una piedra o un costal que son sin mundo (Heidegger, 2001).

Desde esta estructura ontológica es como Heidegger explica la comprensión que el hombre tiene del mundo. Pues, la situación existencial, fáctica, del hombre no se define en lo que el hombre interpreta del mundo sino por lo que le antecede y es dado en su historicidad. Aún antes de que el hombre interprete el mundo lo comprende. De tal suerte que todo juicio —interpretación— del mundo está dada en este compartir mundo antecedente. Por eso podemos asumir, con Grondin, que la hermenéutica de la facticidad heideggeriana pretende ser una hermenéutica de todo lo que trabaja con anterioridad de cualquier proposición —juicio— del mundo. De lo que se sigue que Heidegger supera el carácter puramente epistémico que caracteriza a la modernidad puesto que el hombre se encuentra ya, en tanto que comprende, en un mundo impregnado de sentido (Grondin, 2002: 140).

Cuando se comprende el mundo, se las ve con él, con las cosas que son en el mundo. El comprender es antecedente a cualquier tematización. Esto es claro pues no tematizamos el mundo cuando tomamos una taza de café, simplemente lo hacemos. Advierte Heidegger que cuando comprendemos nos arreglamos con el mundo ya significado. La significatividad es cooriginaria del ser en el mundo y ser con. Es aquello en función de lo cual el mundo está abierto, afectivamente, como tal (Heidegger, 2005: 169). Eso explica la emoción que implica el tomar una taza de café o recibir un abrazo.

La significatividad del mundo no está dada. En el comprender el mundo también están dadas las posibilidades de comprender. Estas posibilidades se llaman proyecto y son los modos de poder ser en el mundo. Pero dejemos en claro que nuestras posibilidades de ser están dadas en el mundo. Somos en ciertos proyectos que nos anteceden y nos son dados por lo que en relación a ellos nos ocupamos del mundo. Para exemplificar: cuando nacemos ya estamos en ciertas condiciones de

significatividad sobre las cuales cuidaremos de nuestro mundo dado. Así, en el mundo que nos toca están dadas múltiples posibilidades de ser y por las cuales puedo elegir entre ellas: puedo estudiar ingeniería, repostería o administración. Éstas son posibilidades de ser que llenan de significación el mundo. En relación a ellos realizaremos e interpretaremos el mundo. Estos modos de ser pueden ser propios e impropios.

La propiedad es aquel que se ve asumido expresamente en un modo de ser dado en sus significaciones. No le es omisa su comunidad de mundo por lo que puede ser con los demás y compartir el mundo a su manera. Se puede decir que unos tienen propiedad sobre sí mismo por lo que no queda sumido en la inercia de ser por lo que puede responder por su propio modo de ser. La impropiedad está caracterizado por ese ser arrastrado en la inercia de las posibilidades. Prescribe el modo de ser de la cotidianidad y se mueve en la medianía. No tiene un carácter decisivo sobre sí mismo. La impropiedad de ser es nombrada por Heidegger como *uno* (*das Man*). En esta impropiedad *uno* hace lo que hace pues así *uno* hace lo que se hace cerrado a sí mismo. Por el contrario en la propiedad de sí es posible manifestar, enunciar, los presupuestos sobre lo que se es (Heidegger, 2005: 150-153).

Afirma Heidegger que “el discurso es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender”. Entiéndase que el discurso es la articulación de la comprensión y por ello se encuentra a la base de la interpretación y de los enunciados llenos de significaciones. El lenguaje es la exterioridad del discurso, totalidad de palabras que signan las significaciones del mundo (Heidegger, 2005: 184). De alguna manera, esto ya lo había advertido Aristóteles, como veíamos, en los *Tópicos*, pero resulta relevante en la fractura de la modernidad.

El discurso como interpretación del mundo de la vida

Si en el discurso articulamos el sentido de lo que comprendemos de igual manera en este nos comunicamos. La comunicación no debe ser reducida a un mero intercambio de información. Puesto que el informar no advierte el sentido compartido, el comprender común. En el discurso manifestamos nuestro estar

proyectado y, por tanto, la comprensión que tenemos en el trato con las cosas del mundo (Heidegger, 2005: 185-187).

Los discursos son fundamentales en la realización de los proyectos humanos y siempre son producto de una interpretación lograda en la historia. Así, cada una de las empresas humanas genera discursos sobre los cuales funda su actuar y los actualiza en la medida en que los horizontes de comprensión también cambian. Cada discurso responde a cada situación concreta y es producto de un horizonte de comprensión. A su vez, cada discurso responde a un o unos discursos que le interpelan.

Foucault es uno de los pensadores que siguen la estela de Heidegger. Éste afirma que el discurso ha de ser entendido como una práctica que forma sistemáticamente un objeto del que se habla. Es entonces aquello por lo que se emprende una serie de quehaceres por los que se desea hacerse de algo, lograr un proyecto; el discurso es deseo y objeto de deseo por lo que toda producción discursiva es controlada, seleccionada y distribuida por cierto número de procedimientos que han de intentar dominar lo contingente (Foucault, 2013: 13-14). Decimos entonces que el discurso es aquello por lo que luchamos y buscamos su materialidad en virtud de los supuestos que habitan nuestra memoria. Además, las prácticas sociales que conforman el discurso establecen los límites, al menos parcialmente, de lo decible en tanto que también son pretensión de verdad (Foucault, 2013: 19). El discurso permite a los miembros que fueron socializados bajo su autoridad hablar/pensar y actuar juntos. Podemos pensar en el discurso de la física, de la filosofía o de los derechos humanos. No obstante hemos de tomar en cuenta una relevante advertencia por parte de Heidegger. El prolongado discurrir sobre algo no supone que se aclare y se haga comprensible. Por el contrario es posible que el mismo discursar sobre ella la encubra (Heidegger, 2005: 187). Ante los discursos que encubren u omiten supuestos decimos que son vacíos, redundantes o que no se dejan comprender o interpretar. Podemos pensar, como tales, en los discursos políticos y, más cercanos, los discursos confundidos de los jóvenes. Así, si nos preguntamos por lo que se expresa en el discurso daremos cuenta que se trata de la disposición afectiva del hombre ante las cosas del mundo. De cómo estas nos afectan y por ellas nos proyectamos. Por eso, el discurso no es exclusivamente palabra, pues es también gesto, ademán, silencio, melodía, etc.

Todas son formas de articular la comprensión del mundo pues también son escuchadas (*Hören*) (Heidegger, 2005: 186). Lo que se anuncia con esto es que, en el fondo, el lenguaje es diálogo (Heidegger, 2005: 186). Pues la escucha se realiza en su máxima potencia cuando lo escuchado es el otro como tal. De esta manera, cuando escuchamos un estruendo podemos comprender que se trata de un rayo que cae, de igual manera a la escucha interpretamos, de manera inmediata, el silbido de la tetera. Pues está dado ya en las posibilidades de comprensión que se han otorgado en la historia. Reconocemos el sentido de las cosas que son en el mundo. Las cosas que suceden las comprendemos porque están en nuestro horizonte de comprensión (Heidegger, 2005: 175).

Este horizonte es el que se expresa en los discursos. El horizonte refiere a un punto dado que tiene percepción de las cosas. Resulta de relevancia pues parece que se presenta como conglomerado de significaciones pero también como totalidad comunicativa. Trata, entonces, de un proceso general de contenidos semánticos de relación del hombre con el mundo (Gadamer, 2010: 171). Por eso, no se trata de una manifestación de un sujeto que piensa y que conoce el mundo sino de su discontinuidad consigo mismo. En el discurso se hace manifiesta lo que es propio al mundo del hombre. Decimos lo que corresponde a nuestro estar en el mundo. Por eso, decíamos, orienta nuestro proyecto o desplazamiento.

Si de lo dicho se desprende que la vida es concebida como proyecto, es porque ésta no es estática sino dinámica. Al igual que la vida, los proyectos y los discursos son dinámicos en la medida en que son susceptibles de corrección. Esta es la característica fundamental de ser diálogo, pues —veíamos— se trata de la posibilidad de manifestar los supuestos que orientan nuestro estar en el mundo.

Cada momento histórico sostiene su visión del mundo y, por tanto, su propio discurso. Además, la forma de interpretar el discurso que ofrece el propio contexto es lo que garantiza que la historia se sostenga en su inagotable productibilidad (Gadamer, 2012: 258). De aquí se sigue que las tradiciones, como visiones del mundo, tengan su propio discurso. Por ejemplo, la visión del mundo de la modernidad que hemos descrito más arriba. Pero esto no supone que estemos sujetos a su influjo limitando la propia libertad. Pues, dado que el discurso no describe el mundo sino la visión que tenemos de éste entonces se ofrece la oportunidad de dialogar con él. Siempre a condición que no queden omisos sus

supuestos. De esta suerte se comprende que el discurso constituye el ser del que discurre. El hombre no es sin discurso, en tanto que sólo puede manifestar su ser proyectivo en el discurso y éste es la interpretación de la comprensión, de su habérselas con las cosas del mundo. Por eso podemos decir que a distintas tradiciones, distintos discursos; que cada tradición, cada momento histórico ha articulado su comprender, relacionarse y proyectarse en el mundo. Ya Foucault ha ejemplificado ampliamente esto en sus historias.

Ahora bien, la pregunta que aguarda es la siguiente: ¿por qué pretender romper con el discurso de la modernidad? La respuesta que se puede dar al respecto se concibe en la constatación siguiente: el discurso de la modernidad tiene como base una creencia que no puede constatarse fácticamente.

El problema del discurso de la modernidad

Qué se rescata de la ontología fundamental heideggeriana. Ésta ha desbrozado el camino y permite repensar lo ya pensado. Significa entonces la oportunidad de cobrar propiedad sobre sí mismo. No bajo el cobijo de Heidegger, sino gracias a la oportunidad de que el camino ha quedado descrito. No se trata de un camino trazado sino de la descripción de los posibles caminos. Por lo que en nuestro propio andar y pensar cobremos cuidado y propiedad sobre nuestros supuestos. Para ello se hace relevante atender el discurso que nos antecede como tradición y que para algunos su proyecto aún no se realiza o concluye. Así, hemos de ver el problema de sus influjos y no quedar atados a éstos (Heidegger, 2008b: 162). Hablo del discurso de la modernidad.

De lo dicho en el primer capítulo rescatamos que la modernidad sostiene la axiología propia del humanismo renacentista que podrá ser caracterizado como la laicización de la axiología cristiana bajo el apoyo de concepto de hombre y la razón en su persecución de la verdad. Ya Nietzsche recriminaría en su *Historia de un error* esta característica cuando denuncia la creencia de una escisión del mundo entre verdadero y falso (Nietzsche, 1998: 57).

Se dice que después de Nietzsche la relatividad lo señorea todo. Cuando constata la muerte de dios, nos encontramos, ante nuestra existencia, carentes de absolutos y referencias. Con seguridad se ha llegado a afirmar que frente a esta situación no hay posibilidades de acuerdo, entonces al hombre hay que inventarlo. Pero, como advierte Fullat (2002: 35), ante la necesidad de inventar el hombre, surge el riesgo de que surjan sofistas, entendiéndolos como aquellos que piensan que lo que rige es la utilidad y el éxito. Tal como ya lo había advertido Lyotard (2006), nos encontramos en una condición donde el saber se rige por la lógica del mercado. En el siglo XX la existencia humana se reduce a vagar y al divertimento. Acaso sumidos en la máxima expresión de la existencia impropia, en el sentido heideggeriano, donde abandonamos toda posibilidad de asumirse en una existencia con sentido sin disimulo.

La característica más clara de la existencia humana radica en el apercibirse en la suma de sus vivencias y no exclusivamente en ellas. La historia se salva, pues el hombre es en su devenir; es decir, que el presente del hombre, y todas sus manifestaciones, son en relación a su pasado y en proyección a su futuro. Así, el hombre se recomienza sin desmayo a partir de sus situaciones. Es esclavo de su libertad. Y es que, según sabemos desde Kant, el hombre está sólo parcialmente definido por la naturaleza. Tanto en el humanismo como en el existencialismo, la definición del hombre está en ser tarea por lo que ha de preocuparse por su hacer, hoy con evidencia de la ausencia de garantía, antes engañados en la ficción de garantía.

Resulta de suma relevancia que, ante el desamparo, el hombre no se arrastre a la búsqueda de un no-lugar o, nietzscheanamente, de una fábula. Este no-lugar sería ahí donde se supongan valores, pensares, costumbres y situaciones que estén más allá de las posibilidades de su contexto o sean producto de su imaginación. En la actualidad, de alguna manera, hemos aprendido a arreglárnoslas sin absolutos, y aunque con nostalgia de aquellas pretensiones de totalidad, como bien advierte Steiner (2002), nos interpretamos en nuestra historia. Pues por existir históricamente no tenemos orientación segura. No encuentra el hombre criterios universales incuestionados que lo vinculen en su hacer. Siempre presa de lo contingente y presa del miedo.

¿Qué queda al hombre? Una modesta búsqueda en su propio quehacer y, de vuelta, en la historia en lo que se le ofrezca como conducta apropiada, no para sus fines, sino para su hacer. Resuelto, modesto y, en su fragilidad, comprometido con su proyecto. ¿Qué queda entre los hombres? Sus posibilidades se remiten a su fragilidad, a su proyecto y a su historia. Desde aquí la posibilidad de diálogo y acuerdo, no como instrumento, sino porque siempre está por construirse y refundarse desde la propia tradición a razón del cuidado del propio ser, a sabiendas de su falibilidad y finitud.

Pero la modernidad no es sólo humanismo. También es ciencia. Cuáles son las características que podemos apreciar de la ciencia moderna. Advierte Heidegger:

La ciencia moderna se basa y al mismo tiempo se especializa en proyectar determinados sectores de objetos. Estos proyectos se despliegan en los correspondientes métodos asegurados gracias al rigor. El método correspondiente en cada caso se organiza en la empresa. El proyecto y el rigor, el método y la empresa, al plantearse constantes exigencias recíprocas, conforman la esencia de la ciencia moderna y la convierten en investigación (Heidegger, 2008: 71).

Así, el proyecto de la ciencia en tanto investigación le supuso que podía hacerse del ser del ente en una relación subjetiva (sujeto-objeto). La verdad de los juicios de la ciencia se asumen en su verificabilidad objetiva reproducible por su ser metodológico. Esto tiene su antecedente en Descartes, el llamado padre de la modernidad, que inaugura la forma de pensamiento que se expresa en la distinción de la metafísica del sujeto, puesto que se es sujeto para un objeto. Con Descartes el ente es comprendido como *sub-jectum*, traducción latina del *hypokeimenon* griego, aquello que está ahí, bajo los ojos tal como se deja ver; significando lo que está a la base, que desde sí ya yace delante. Deja de ser fenómeno, pues eso de lo que se habla es enunciando en la ignorancia de la relación recíproca y originaria que se comparte como ser en el mundo. En la ciencia moderna se enjuician las cosas del mundo para dominarlas. Para Heidegger, la expresión cartesiana en que se inaugura la filosofía moderna, *cogito ergo sum*, se explica de la siguiente manera: “Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad es reconducida a la autoconciencia del sujeto humano como fundamento inquebrantable de toda

certeza". La verdad como objetividad es lo representado al sujeto y para el sujeto. Es interpretación del mundo, de las cosas y de la historia, según la imagen del hombre.

En la modernidad el hombre es fundamento y medida de la certeza y la verdad (Heidegger, 2000: 109-113). Esta es la forma en que el hombre se relaciona con el mundo o el mundo con el hombre. Es la forma en que nos enteramos de las cosas, como puestas delante de nosotros y ajena. La re-presentación, el estar presente de un ente ante 'alguien', hace del ente un objeto. Advierte el mismo Heidegger que la filosofía, aún aquella que se desempeña como *crítica* como Descartes y Kant, sigue la vía de la representación metafísica; piensa al ente desde el ente y en dirección al ente de soslayo. La metafísica conoce lo que se le presenta como idea, es decir su forma, o en su representación categorial desde el punto de vista de la subjetividad (Heidegger, 1998). La modernidad racionalizó el mundo. Y el mundo, el de la vida, es espontáneo y anterior a la racionalización y objetivación del y la misma.

Desde comienzos del siglo pasado se ataca la razón en tanto que instrumento de dominio responsable y burocrático. Con Descartes o como consecuencia de éste, la Modernidad desacreditó el pasado y ahora, desacreditado el futuro, el presente es el referente. Además, la Modernidad no atiende el carácter descrito más arriba¹³ de ser en el mundo. En la modernidad para comprender el mundo era preciso atomizarlo, descomponerlo en sus elementos y reconocer su funcionamiento con la búsqueda de favorecer a poder dominarlo. Es una estructura eminentemente analítica que intenta descubrir, mediante razonamiento y observación, leyes efectivas que han de entenderse como relaciones invariables de sucesión y similitud. En este mismo sentido, bajo el modelo descrito de la modernidad, se da el nacimiento de las ciencias sociales. Éstas se dedicaron a intentar explicar la realidad social a partir de supuestos metodológicos concentrados en su propio discurso intentando integrar la alteridad al sistema concebido.

De igual manera, las ciencias sociales, enfocadas al problema de la alteridad social con el objetivo de aportar a la construcción de lo común. Intentaron explicar la realidad social a partir desde una unilateralidad discursiva con supuestos

¹³ Ser en el mundo, ser con, y discurso.

metodológicos. Esto supone negar al otro en su expresión y discursividad por más que se procure entenderlo o integrarlo al sistema concebido. Ya había advertido Heidegger que para cumplir la solicitud marciana de transformar el mundo era preciso transformar el pensar, por lo que es preciso atender y repensar la tradición que nos determina (Heidegger, 2007: 362). Entonces, para transformar nuestro entorno y nuestro pensar es preciso el diálogo.

La circularidad de la interpretación

Gadamer se sitúa en la huella de Heidegger da una manera muy importante, pero se interesa por atender el problema de las ciencias del espíritu. Así, la primera parte de la obra gadameriana está enfocado a restituir el lugar del humanismo en la perspectiva del conocimiento puesto a esta postura le es fundamental no producir resultados objetivables y mensurables sino aportar en la formación de los sujetos para su capacidad de juicio. Esta postura es cara por su estrecha relación con la racionalidad *phronética*¹⁴. Adelantamos que para Gadamer es preciso una revisión constante de nuestros supuestos que, como ya sabemos, son siempre fundamento de nuestros proyectos; significa que no se propone un método general de interpretación sino que dicha revisión ha de ser constante. Y es que todo juicio es siempre producto de un prejuicio previo que no siempre está cuestionado.

La verdad, es decir la conformidad del conocimiento con su objeto, como bien ha dejado ver la interpretación de Grondin (2008: 71) respecto al título de la obra eje de Gadamer, no es sólo cuestión de método. Puesto que el método siempre resalta la forma en que un sujeto cognoscente pretende abordar o acercarse a un objeto que procura ser estudiado y observado. Esto ya resalta una advertencia de gran relevancia a la concepción moderna del conocimiento. Por esta misma razón Gadamer, en su obra (2012), resalta el lugar comprometido del observador en su historicidad.

Afirmó Heidegger que: “Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar” (Heidegger, 2005:

¹⁴ A este respecto hablaremos más adelante en el capítulo cuarto.

176). Ante tal situación no hemos de intentar evitarla pues implicaría mal entender la comprensión. Pues no hemos de adecuar la comprensión y la interpretación a un ideal de conocimiento, como sí lo es en el discurso de la modernidad. Lo importante, advierte Heidegger, es entrar de manera adecuada en él. Lo que se requiere para adentrarse en el círculo se conoce desde la antigüedad. Es preciso que no se impongan la manera de ver previa el asunto y su entender como ocurrencias u opiniones populares.

En tanto Heidegger muestra la estructura ontológica de la comprensión, Gadamer va a mostrar, con justicia, la historicidad de la comprensión liberada del concepto científico de la verdad¹⁵.

Gadamer reconoce que toda interpretación ha de protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias, contra los hábitos imperceptibles de la verdad para orientar su mirada a las cosas mismas. Significa que, en tanto que siempre se realiza un proyectar sentido en el mundo, la interpretación ha de pretender ir revisando en relación a lo que vaya resultando (Gadamer, 2012: 333). Por ejemplo, cuando se acude a un texto. A éste se lo llena de sentido en cuanto hay algo de él que resulta ya familiar. No obstante, para evitar esta arbitrariedad es preciso revisar nuestra interpretación de manera constante para penetrar en el sentido que ofrece el texto. Gadamer sabe que esto puede resultar simplista, pues cada revisión supone la posibilidad de anticipar un nuevo sentido. De esta manera se pueden explicar las múltiples interpretaciones que rivalizan entre sí respecto al contenido de un texto.

Esto se entiende porque, como hemos visto, el mundo tal como lo vivimos nos da conceptos, supuestos que se van sustituyendo unos a otros en el afán de ganar comprensión. Los discursos se van ajustando a las condiciones que se presentan que no están previstas en el proyecto de sentido ajustado del discurso. En la revisión se re-proyecta estando expuesto a errores de comprensión e interpretación que no se comprueban en las cosas mismas. Por ejemplo, si escuchamos un poema por primera vez se nos da la oportunidad de avanzar una interpretación de éste y comprenderlo como de Verlaine siendo de Rilke. Por eso, cuando se dice que la comprensión alcanza sus verdaderas posibilidades, es decir

¹⁵ La verdad entendida como correspondencia según la tradición tomista aristotélica.

de referirse a las cosas, cuando las opiniones con las que se inicia no son arbitrarias. Por lo que todo interprete ha de dirigirse ha de examinar las opiniones que le subyacen, en cuanto a su legitimación, es decir su origen y su validez (Gadamer, 2012: 334).

De lo que fundamentalmente se trata es de que en nuestras interpretaciones estén fijadas en la cosa misma pues la propia posición del hombre en sus posibilidades de interpretación le acecha la oportunidad de desviarse. Cuántas veces hemos requerido releer cualquier texto, y en cada lectura, se nos ofrece nueva y más rica de sentido. Elementos que habíamos omitido, ignorado o pasado por alto. Ahí donde resultaba inabordable ahora es comprensible.

Lo relevante de la circularidad es que manifiesta nuestra situación hermenéutica. Desde nuestro horizonte vemos el todo, y el todo, a su vez, afecta el propio horizonte. Gadamer propone, asumiendo la condición hermenéutica, que todo aquél que pretenda comprender ha de realizar esquemas a razón de hipótesis que habrán de contrastarse con las cosas que se pretenden comprender. La objetividad en este proceso consiste en la elaboración de la opinión previa para tener oportunidad de contrastarla (Gadamer, 2010: 65-66).

Lo que supone dar cuenta de la estructura circular de la interpretación es dar cauce a la formación de una conciencia hermenéuticamente formada. Sensible a los problemas de la interpretación y dispuesta a dejarse decir por lo que quiere comprender. Por eso la conciencia hermenéuticamente formada se exige estar abierto al discurso que se pretende abordar; sea texto, carta, poema, obra u opinión. Requiere esfuerzo por dar cuenta de los propios juicios antecedentes para contrastarlos. Por eso, la tarea hermenéutica es, por sí misma, un planteamiento objetivo ya que no se entrega al azar de sus opiniones (Gadamer, 2012: 335).

De esta suerte es como se halla salida al círculo de la anticipación de proyectos, de posiciones preconcebidas. De lo contrario habría que estar ciego a la alteridad de lo que se presenta como objeto de interpretación. No es mi opinión la que se busca comprender sino la de otro que se busca comprender. No significa que en el comprenderla la comparta. Ya que si puedo dar hipótesis sobre de ésta estoy trazando una ruta de acceso para manifestar sus supuestos e implicaciones.

Hasta ahora el problema de la distancia histórica ha quedado velado pero se asoma pues supone un relevante desafío a la comprensión. Para una verdadera comprensión es preciso tener conciencia histórica. Es decir que la conciencia hermenéuticamente formada ha de tener en cuenta los prejuicios que se imponen en las distintas tradiciones. Significa que si desde nuestra situación hermenéutica deseamos acercarnos a la comprensión de Platón o Aristóteles, hemos de cuidarnos de no dotarles de suposiciones que no están en su posibilidad comprensiva.

Con razón, el que quiere comprender ha de estar dispuesto a dejarse decir algo, mostrarse receptivo. Esta es la razón por la que cobra relevancia la posibilidad de suspender nuestros juicios y acceder a los de la tradición que se da desde lo que nos llama la atención y nos impele a preguntar. Así, se nos va develando la hermenéutica filosófica como diálogo, como una puesta frente a la alteridad que en la pregunta abre posibilidades nuevas. En la pregunta uno no se dispone a aclarar los prejuicios ajenos sino los propios en relación a lo preguntado. Permite que los prejuicios de la alteridad se expliciten para poder explicitar los propios (Gadamer, 2010: 69). No se trata, en todo caso —advierte el alumno de Heidegger—, de asegurarse a sí mismo contra la tradición sino mantener alejado todo lo que nos pueda dificultar el comprenderla desde sí misma (Gadamer, 2012: 336).

Con lo dicho hasta ahora hemos ofrecido una descripción de lo que es la hermenéutica filosófica haciendo énfasis en la posibilidad de una existencia propia a partir de cuidar la interpretación. Gadamer partirá de estos elementos para privilegiar el lugar del diálogo.

Hermenéutica filosófica como diálogo

A partir de los trabajos hermenéuticos de Heidegger, la hermenéutica se desarrolló hasta ser considerada la nueva *Koiné*. Gran parte de este logro se debe a Hans-Georg Gadamer que, en la estela de Heidegger, reanuda el diálogo con las ciencias sociales y con ello todas las posibilidades que implica; principalmente replantear el objeto de las ciencias sociales. Revisa y critica los trabajos de Dilthey para hacer justicia a la dimensión histórica y lingüística de la comprensión humana.

Así, este capítulo ofrecerá una caracterización de la hermenéutica filosófica como diálogo con el objeto de mostrar su relevancia en el quehacer de las ciencias sociales para el examen de nuestra situación. Por lo que será preciso explicar el diálogo. Para hacerlo creemos que la mejor forma es hacerlo desde la noción gadameriana de ‘apertura’. Pues ésta, como el diálogo, están destinada, a perfeccionar la conciencia de la influencia de la historia en nuestra interpretación del mundo. En este sentido, el diálogo, como modelo de la apertura, es relevante ya que, bajo inspiración platónica, ofrece la posibilidad de pensar y examinar los prejuicios e interesarse en los prejuicios de la alteridad para la construcción y búsqueda de lo común.

Asimismo, la hermenéutica filosófica de Gadamer, para lograr su cometido, ha de mostrar la relevancia de la dimensión histórica del hombre en su facticidad. Por ello denuncia que Dilthey aún asume la relación entre método y verdad, se trata de un supuesto heredado de la tradición moderna de ver el mundo¹⁶. La hermenéutica gadameriana discute ésta suposición por lo que no intenta ser una preceptiva del comprender ni orientación metodológica respecto a las ciencias del espíritu. Advierte Gadamer que la conclusión práctica que pudiera resultar de su investigación sería admitir el compromiso que opera en toda comprensión. De esta manera se entiende el interés filosófico que marca la obra del discípulo de Heidegger: poner en cuestión lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro

¹⁶ Por esta razón es que no se debe leer en Gadamer una propuesta metodológica en torno a la interpretación y la comprensión. Debemos recordar que la separación metodológica de las ciencias sociales y naturales data del siglo XIX. Se había extendido la creencia que el método característico de las ciencias naturales y que se daba por seguro garantizaba que éstas fueran un conocimiento superior. A la distancia, coetáneos gadameriano y de distintas tradiciones de pensamiento han denunciado este supuesto; podemos resaltar los trabajos de Kuhn (2007), Lakatos (1982) o Popper (2008).

querer o hacer. Es esta la razón por la que en *Verdad y Método* se asume que las ciencias del espíritu históricas, en tanto que surgidas del romanticismo alemán e impregnado del ánimo científico de la modernidad, guardan relación con la herencia humanista que les antecede. En este sentido se aprecia que Gadamer no pretenda establecer una disputa metodológica sino traer a la conciencia que entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales hay objetivos de conocimiento distintos (Gadamer, 2012: 10). Hoy resulta que esta distinción sobra decirla, sin embargo en los 60's resultaba una declaración sobresaliente considerando que el paradigma imperante era el científico metodológico.

Gadamer advierte que nunca fue su intención generar una disputa respecto a las reglas metodológicas de las ciencias del espíritu, ni respecto a los fundamentos teóricos de su trabajo, mucho menos hacer prédicas respecto a la diferencia entre el querer saber y el saber hacer para tener conciencia del cuidado que se precisa entre los ordenamientos naturales y los sociales. Considera que el papel del moralista bajo el disfraz de investigador es algo absurdo. Para Gadamer es innegable el progreso del pensamiento metodológico. Acaso al pensamiento metodológico le resulta inexorable el progreso (Gadamer, 2012: 11). La pretensión es hacer consciente algo que se encuentra oculto dentro de la disputa metodológica, y que de hecho la historia del pensamiento no se preguntó: cómo es posible la comprensión.

Para Gadamer, Heidegger, a través de la analítica temporal del *Dasein*, ha mostrado que la comprensión es el propio modo de ser del *Dasein*. En este sentido, *hermenéutica* designa el carácter dinámico del hombre. El ser dinámico del hombre encierra su finitud y especificidad comprensiva. Es decir que el hombre sólo puede comprender a partir de la dinámica que se entre su existencia y experiencia finita y específica (Gadamer, 2012: 12). Para precisarlo con un ejemplo: La dinámica existencial de un estudiante o profesionista está limitada a la suma de su experiencia. Comprende el mundo desde su práctica cotidiana y a partir de ella construye discursos que tienen como fundamento prejuicios heredados por la tradición.

La rehabilitación de los prejuicios

Las ciencias sociales son un quehacer que nace del propio occidente. Pretenden observar, en primera instancia, lo que somos como sociedad. Sin embargo observamos que lo que hacemos como sociedad se da a manera de discurso por lo que se hace preciso que el discurso sea un objeto de estudio y reflexión.

Gadamer recupera de Heidegger la reflexión de los supuestos que anteceden a toda interpretación signándolos como prejuicios. Pues, de manera acertada, les reconoce como antecedente de todo juicio y discurso posible. Históricamente la hermenéutica ha atendido discursos; ya sean religiosos, jurídicos y a la posteridad sociales. Pero a partir del siglo XX la hermenéutica es filosófica en la medida en que no puede limitarse a ser el arte de entender las opiniones del otro. Advierte Gadamer:

La reflexión hermenéutica implica que en toda comprensión de algo o de alguien se produce una autocrítica. El que comprende no adopta una posición de superioridad, sino que reconoce la necesidad de someter a examen la supuesta verdad propia. Esto va implicado en todo acto comprensivo y por eso el comprender contribuye siempre a perfeccionar la conciencia histórico-efectual (Gadamer, 2010: 117).

Esto supone al menos tres implicaciones relevantes a nuestra intención. Primero, que la comprensión asume autocrítica, por lo que no se debe confundir comprender con entender. El entender es siempre un proceso cognitivo propio de la descripción y explicación que hace la ciencia lo que no conlleva la necesaria relación en que aquello que se entiende se comprenda. Por lo que es posible que se tengan discursos explicativos, es decir que sean capaces de dar cuenta del significado de algo, pero que no sean comprensivos, que no logren hacerse e integrar ese significado (Gadamer, 2012: 646). Segundo, hay una relación horizontal en tanto que no busca una relación de superioridad por lo que es preciso una clara necesidad de someter a examen los supuestos y creencias que se asumen como ciertas. Es decir, es preciso revisar y pensar respecto a los prejuicios que conforman nuestra visión de mundo y que son la base de nuestros discursos por lo que en vez de sostener una racionalidad monológica, como la que ha caracterizado a la modernidad que se pretende siempre explicativa, se convierte en

una racionalidad dialógica. Es decir que los problemas comprensivos se resuelven en diálogo, es decir comunitariamente. Tercero, todo esto nos lleva a dar cuenta con mayor claridad a la historia que nosotros respondemos y que es presente en nosotros. Así, el discurso es un asunto de la filosofía, en específico de la hermenéutica filosófica porque es un acto comprensivo en la medida en que es producto de una comprensión que se da en la historia, que se manifiesta en la relación de supuestos que, según observamos, no damos cuenta y, en ocasiones, no son evidentes resultando como necesario intentar precisarse en la relación dialógica que puede ser de acuerdo o disenso pero siempre en diálogo con otro.

El diálogo supone ser el modelo ideal para superar la racionalidad monológica que está supeditada a la vivencia individual. Es dentro de la racionalidad dialógica que se logra el examen de esos supuestos en tanto que los contextos no son cerrados y podemos, entonces, entrar en un proceso de aprendizaje y transformación, ya que estamos hablando unos con otros de algo que nos interesa, reconociendo que estamos afectados por la historia. De hecho, en el diálogo se da un intento por hacerse entender desde el carácter histórico y finito, en donde es posible establecer una relación con otro. Por lo que la reflexión de los argumentos, en la indagación, en la búsqueda, se ha afrontar valientemente. Pues no importa a dónde nos lleve el diálogo, se ha de tener fortaleza para soportar las contradicciones y los puntos sin salida; así, sin tregua, se intenta resolver estas antinomias, con el afán de indagar, de perseguir el conocimiento, siempre tendiente al diálogo.

Platón mostró, a través del diálogo, que toda afirmación implica una suposición; en toda afirmación hay una pregunta explícita o implícita. Lo anterior hace que todo discurso sea potencialmente refutable, por lo que es preciso no estar sometido a los supuestos de los discursos. Por eso, es posible decir que la filosofía sigue de cerca lo que tiene de vinculante respecto de los modos de entender el mundo. No obstante los que interpretan somos nosotros mismos en cada caso, desde nuestra muy peculiar forma de interpretar el mundo. Así, se supera la escisión entre sujeto y objeto que estatiza el conocimiento y que es incapaz de hacer justicia a la situación histórica en que se encuentra el hombre.

Gadamer advierte que el problema hermenéutico nace ante la latente subjetividad como espejo deformante, en tanto que toda reflexión individual forma

parte de una corriente histórica. Nos dice: "Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser." (Gadamer 2012: 344). En primer lugar, esta es una forma de superar la filosofía de la reflexión hegeliana, pues la pretensión de una autoconstrucción absoluta de la razón no es más que la interpretación de un prejuicio que forma parte de la realidad histórica a la que responde. En segundo lugar, rehabilita el concepto de prejuicio. Dando paso a la pregunta central de la hermenéutica: ¿en qué puede basarse la legitimidad de un prejuicio? (Gadamer, 2012: 344).

Gadamer encuentra que la modernidad ilustrada asumía que un uso metódico y disciplinado de la razón era suficiente para protegerla de los errores. Al menos así dicta la idea cartesiana del método, desde la cual se pretende evitar un uso precipitado de la razón y de la autoridad. La primera es una forma de error en la inducción y la segunda impide hacer uso de la propia razón tal como el reclamo kantiano pues hacer uso metódico no implica, necesariamente, hacer uso de la propia razón ya que este, en sí mismo, es ya un prejuicio.

Para Gadamer las consecuencias de la ilustración son la sumisión de toda autoridad a la razón. En su análisis encuentra que es posible que en las sujetaciones bajo las cuales se está sometido se encuentre una parte de verdad. Afirma que:

La idea de que los prejuicios que me determinan se deben a mi sujeción está formulada en realidad ya desde el punto de vista de la disolución o Ilustración de todo prejuicio, y en consecuencia sólo tiene valor para los prejuicios no justificados. Si existen también prejuicios justificados y que pueden ser productivos para el conocimiento, entonces el problema de la autoridad se nos vuelve a plantear de nuevo. (Gadamer, 2012: 346).

Es verdad que cuando la voz de la autoridad ocupa mi propio juicio ésta es una fuente de prejuicio, pero no significa que aquella no sea una fuente de verdad. Hoy vivimos, como forma generalizada, un rechazo a toda autoridad a favor de una postura eminentemente crítica como si autoridad significara obediencia ciega. De esta manera se alza la pregunta fenomenológica por la esencia de la autoridad.

Gadamer analiza que la autoridad es un atributo que no tiene su fundamento en un acto de sumisión y de abdicación de la razón. Por el contrario, es un acto de reconocimiento y de conocimiento. Uno da autoridad al otro, se le reconoce su

conocimiento, su amplitud de perspectiva y la tenencia de un juicio preferente o de primacía respecto al propio. Es acción de la razón misma responsable de sus propios límites. Por tanto, es también un acto de libertad y de razón. Por eso el dictado de la autoridad se muestra como cierto y no como irracional o arbitrario¹⁷.

De esta manera Gadamer recurre al romanticismo y apela a la tradición como forma de autoridad, donde el pasado posee una autoridad anónima pero desde la cual todos nos ocupamos de nuestros asuntos. Nuestro ser histórico y finito está determinado por la autoridad de lo transmitido, y al no ser exclusivamente racional, tiene poder sobre nuestra acción y comportamiento. En este momento Gadamer parece recuperar lo que Hume ya había adelantado: el poder de las costumbres. Por eso la tradición conserva algún derecho¹⁸ y determina nuestras instituciones y comportamiento¹⁹.

La tradición ha de ser entendida en primera instancia como aquello contrario a la libertad racional, la autodeterminación, ya que su autoridad no tiene principios racionales sino que es validada mundanamente (en la inercia de la cotidianidad). Pero, en segunda instancia, la tradición está matizada por el hecho de que ella implica conservación, y todo acto de conservación es un acto de libertad y de razón que requiere ser afirmada, asumida y cultivada (Gadamer, 2012: 349). Si lo llevamos al ámbito de la investigación histórica o humana hemos de reconocer que dicho ejercicio no es opuesto al del comportamiento cotidiano respecto, del pasado en el sentido de que nuestra cotidianidad confirma el pasado, pues no se toma una actitud de distancia ni de libertad respecto a lo transmitido.

Siempre estamos en tradiciones y este mismo estar no es, ni puede ser, objetivador (como ajeno o extraño a la tradición). Por el contrario, la tradición siempre nos es propia —ya sea de ejemplar o aborrecible, no importa—, donde nos reconocemos y nos transformamos en el paso de la tradición (Gadamer, 2012: 353). Esto es claro cuando damos cuenta en las formas actuales de comunicación digital donde las formas ejemplares de comunicación pierden su fuerza a favor de *emoticones* y expresiones de amplio significado tales como *chido* o *chale*. Otro

¹⁷ En español se hace clara esta distinción cuando hablamos de autoridad, que siempre es legítima y reconocida, y despotismo, que nunca está legitimado pues habla de abuso de poder y de fuerza.

¹⁸ En nuestro contexto se apela a los usos y costumbres.

¹⁹ Difícilmente podemos pensar es una forma de organización distinta a la democrática y en relación a ésta se habla de lo “políticamente correcto”.

ejemplo, se nos muestra en las transformaciones que sufren las fiestas populares, ya que su celebración, sus ritos, sus símbolos, etcétera, ya no se reproducen o celebran como antaño. Y es que, en nuestra actitud natural, no vemos en el pasado conocimiento; más bien adoptamos una postura de juicio de valor o de verdad, esencial o no, en el pasado. Tal es el caso y problema de los fundamentalismos que asumen en el pasado y su interpretación de este un valor como de verdad absoluta.

Por eso para Gadamer no es deseable que en las ciencias humanas, en los asuntos humanos, suponer que el conocimiento se da como libre de prejuicios pues toda investigación, hasta la presuntamente más objetiva investigación natural, se siente interpelada por la tradición. En ella, y sólo en ella —la tradición—, nos es comprensible el o los significados de nuestra investigación al igual que los contenidos de la tradición.

En este mismo sentido, no hay tal cosa como historia y conocimiento de la historia, entre tradición e investigación histórica, ya que el efecto de la tradición que pervive y el efecto de la investigación forman una unidad efectual (Gadamer, 2012: 351). Es decir que cuando investigamos algo no es tanto por encontrar su significado sino por lo que ahora me significa y me estimula a estudiarlo. Por eso, afirmaría Gadamer que siempre en el conocimiento histórico, el conocimiento humano, opera un momento de la tradición cuyo conocimiento le da fondo y lo caracteriza. Tratándose de una finitud, una delimitación, que ningún esfuerzo humano puede superar. De hecho afirma que toda investigación está soportada por el movimiento histórico en que se está realizando (Gadamer, 2012: 353). Lo que es más evidente en la investigación histórica que en la natural. Por lo que, si hoy nos preocupamos por los problemas de justicia o equidad, no lo hacemos pensando en tratar de encontrar un modelo universal de justicia, sino que nos referimos a las condiciones morales e históricas para tratar de ganar comprensión respecto a las causas de nuestro descontento o insatisfacción al respecto; insatisfacción que está motivada en el movimiento histórico que estamos siendo.

Si seguimos el modelo de lo clásico en el análisis gadameriano de la tradición, tal como sugiere Aguilar Rivero (1998: 136) podemos encontrar el ejemplo ideal del alcance que tiene el concepto de tradición. Lo clásico tiene un sentido normativo que lo vincula a la comprensión de verdad y también un sentido histórico porque se da como esencial conservación o fuerza vinculante. Se justifica esta

propuesta gadameriana en la medida en que reconocemos a los clásicos grecolatinos como aquellos que dan base y sentido a la occidentalidad, o a los clásicos de la literatura universal que nos permiten reconocer los elementos en común del esfuerzo humano por comprender nuestra existencia y darle sentido. Lo clásico se significa a así mismo en la medida en que siempre nos es elocuente, pleno de sentido constituyéndose como canon, representantes y autoridad. (Gadamer, 2012: 357- 359).

Al ver la tradición como autoridad se puede apreciar con claridad lo que el padre de la hermenéutica filosófica piensa por comprender. Si bien el comprender es una acción de la subjetividad, lo es en la medida en que uno mismo es capaz de desplazarse hacia un acontecer de la tradición donde es posible mediar el pasado y el presente. Se trata de un comprender el presente a partir de un ejercicio comprensivo de la tradición. Esto es a lo que Gadamer denominó historia efectual (*Wirkungsgeschichte*); cómo es efecto, cómo actúa la tradición en el presente dando cuenta que, tal como dictaba el análisis ontológico heideggeriano, somos tiempo. Así, el entendimiento de la historia se justifica en la medida en que sea historia efectual tratando de dilucidar la incidencia y legitimidad de la comprensión de la tradición o el lugar de nuestra comprensión en la tradición (Gadamer, 2010: 371).

Tomar conciencia que la tradición actúa en nosotros, que nos comprendemos desde ella y nos otorga nuestras posibilidades prácticas, nos permite, en primera instancia, dar cuenta que no nos podemos sustraer al devenir histórico, por lo que estamos determinados por los efectos de la comprensión de ciertos acontecimientos reales de suerte que se abre la posibilidad de ser responsables de la influencia del pasado en nuestro presente (Gadamer, 2010: 141). En segunda instancia, esta misma responsabilidad es una oportunidad para dar cuenta de la finitud y, por consecuencia, falibilidad de nuestra conciencia por lo que es posible vigilar nuestra comprensión del presente y nuestra práctica cotidiana (Gadamer, 1998: 96).

Advierte Gadamer que tener conciencia de la historia efectual es, también, tener conciencia de la situación hermenéutica en que uno se encuentra. Cosa que en cada caso guarda una dificultad particular. Así, en lo que sigue precisaremos lo que se entiende por situación y horizonte.

La situación y el horizonte

Todos nosotros, sin excepción, nos encontramos en situaciones. Nos afrontamos a estas de manera constante. La existencia humana es esencialmente situacional. Yo me afronto con el procesador de palabras y me veo totalmente involucrado en mi quehacer con este. Poca conciencia tengo de este como saber objetivo.

Las situaciones en las que nos encontramos poco las entendemos. La situación supone una comprensión de ella pero un entendimiento parcial de la misma. Yo frente al procesador, frente a la taza de café y con libros a mi diestra comprendo mi situación. Me veo redactando con la pretensión de hacer comprender a otro mi comprensión producto de una investigación. Sin embargo de todo esto poco entiendo. No es mucho lo que puede explicar de las razones de investigar, del funcionamiento del procesador, de las distintas razones de ser de tazas y su historia o, del proceso completo del café y de sus afecciones a mi organismo. Menos aún es lo que puedo explicar respecto al placer que me genera el beber la infusión que contiene la taza. De esta manera, todo lo que soy y lo que hago, en tanto histórico, me rebasa. Las opiniones que tengo y, más aun, el comportamiento a este respecto me están condicionadas por la tradición.

Gadamer recupera de Hegel el concepto de sustancia. De esta manera permite comprender la historia como la sustancia que soporta toda opinión y comportamiento, toda posibilidad comprensiva de la tradición y su alteridad (2012: 372). Así, al intentar comprender a otro, me es preciso hacer conciencia y vigilia de la sustancia que me soporta. Dar cuenta del límite de mi visión comprensiva. La situación es siempre el punto sobre el cual es posible un horizonte de visión.

El concepto de horizonte es muy elocuente. Rescata el lugar de la estética en la comprensión vital del hombre. El hombre al comprender ve, siente. Cuando Gadamer afirma que el “Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos de la estrechez del horizonte, de la posibilidad del ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes” (Gadamer, 2012: 372-373), lo que hace es precisar y rescatar el ámbito estético y epistémico de lo ético. Toda situación está dada dentro de modos vitales de comprensión, de valoraciones, de costumbres y de

convicciones comunes a una tradición, según la cual sentimos los acontecimientos del mundo. Por eso, cuando alguien saluda podemos decir que nos pareció amable, afectuoso, caluroso o simplemente seco y frío.

Esta forma de percibir al otro es el que, como horizonte, puede ser estrecho y, al comprender la propia situación histórica, ampliado. Por eso, en el ejercicio de la comprensión histórica se impone al tarea de ganar el horizonte histórico y significar la propia comprensión en una medida que pueda considerarse legítima, es decir justificada en el propio desarrollo de sus contenidos de mundo o, en términos hegelianos, en el propio despliegue de la sustancia. Bajo esta explicación no es apropiada la observación de Apel a Gadamer cuando le exige un criterio para distinguir entre la comprensión apropiada e inapropiada, pues la solicitud que se le hace está fundamentada en una interpretación respecto a la verdad como completud y no como situación (Bengoa, 2009: 32).

Gadamer, recuperando el círculo hermenéutico heideggeriano y su planteamiento de la proyección de sentido, se da paso a la explicación de la situación en la que el hombre es en su contexto permitiéndole concebir que cuando se concibe la pertenencia a una constelación dada de sentido se impone la tarea de dilucidar los propios prejuicios. Y es que Gadamer, a diferencia de Heidegger, ocupa la metáfora del círculo para reflejar, como advierte Grondin (2003: 137), la constante exigencia de la revisión de los prejuicios, de los supuestos que dan sentido a nuestra interpretación para entenderse en una realidad que es distinta a la original a través de un proceso de historia efectual. Todo esto requiere disposición, que en la hermenéutica filosófica se llama apertura.

Apertura como condición de alteridad

El deseo de ganar comprensión supone, bajo este planteamiento teórico, un desplazamiento hacia lo diferente como queda claro en la posibilidad de ampliar horizontes. Por eso esta propuesta se diferencia de la hermenéutica de Schleiermacher (que proponía un desplazamiento hacia una subjetividad distinta). Ganar comprensión implica ganar experiencia. Ganar experiencia es dar cuenta de la propia finitud. Es el saber de la propia ignorancia pues conoce los límites de su

temporalidad, de su historia, de su comprensión y previsión (Gadamer, 2012: 433). Se trata de una postura que toma distancia a la comprensión moderna de experiencia. Gadamer dedica todo un apartado a tratar de dilucidar las diferencias entre el concepto de 'experiencia' de la ilustración o del empirismo, y el concepto de experiencia de la hermenéutica.

Si aceptamos que en la concepción moderna de ciencia se supone que la experiencia es aquella que puede confirmar su objeto entonces la experiencia es reproductible. Por ejemplo, para Hume el conocimiento está fundado en ésta clase de experiencia. Sus reflexiones en torno a la mente y el conocimiento tienen esta característica al pretender que el conocimiento tenga una base sólida en la experiencia donde el lenguaje solamente es inventario de las impresiones o ideas (Hume, 2001: 28). Por su parte, la concepción hermenéutica de la experiencia se apoya en la dilucidación fenomenológica de la experiencia que encuentra que toda experiencia lo es del mundo vital que le antecede. Esto, aunque Gadamer observa que Husserl aún se encuentra con los problemas propios de la comprensión subjetiva de la modernidad en tanto supone la posibilidad de un uso puro de la razón bajo principios metodológicos y por encima de cualquier actitud preconcebida o prejuicio. Por esta razón, Gadamer recurre a Bacon donde reconoce que su teoría de la experiencia tiene en cuenta el problema moral. Esto lo podemos apreciar en la reflexión baconiana en torno a los ídolos de la mente (Bacon, 2013: 55). La propuesta inductiva del canciller pretende evitar la generalización prematura (*anticipatio*) de la experiencia cotidiana a favor de una interpretación natural (*interpretatio naturae*) ya que los prejuicios, tienen potencia suficiente para determinar nuestras afirmaciones siendo base de una experiencia superficial (Bacon, 2013: 52-53). Gadamer explica que el método experimental de Bacon consiste en la organización técnica del investigador que le permite hacer medible lo investigado (Ciencia moderna), pero también es la dirección del espíritu mediante exclusión para impedirle abandonarse a las generalizaciones prematuras. Esta comprensión de la experiencia es la que le interesa a Gadamer, pues repara en el valor y en el lugar de los prejuicios en el conocimiento aunque considere que las convenciones lingüísticas sean vacías.

Sin embargo para el hermeneuta, esta comprensión de la experiencia es limitada pues está guiada por su aspecto teleológico, anticipador y aunque es cierto

que la experiencia es válida hasta encontrar un ejemplo contradictorio no agota su comprensión e interpretación. Por ello Gadamer acude a Aristóteles para ampliar la comprensión de la experiencia; la unidad de la experiencia es suma de percepciones diversas donde el concepto es el ejemplo característico.

Recordemos que las reflexiones lingüísticas de Aristóteles permiten concebir que el concepto de taza es la generalización de todas aquellas percepciones que se me han dado como taza. De ahí también las dificultades de comunicabilidad de los significados logrados del concepto. Para exemplificar este problema recurro a la memoria. Hace unos días se me obsequió una taza de té. El regalo lo aprecié. Era la primera taza japonesa de té con tapa que recibía. Cuando me hacen la entrega reconozco el objeto y agradezco con una sonrisa y una expresión similar a: "joh, una taza de té!". Esto causó sorpresa al que me halagaba con su presente, pues él reconocía en el objeto una azucarera. El de Estagira, ante éste claro obstáculo comprensivo, concibe la experiencia como unidad mediada entre la multiplicidad de percepciones y la generalidad del concepto donde prima la común y lo indiferenciado de muchas percepciones individuales condicionando la previsión por lo que ésta (la previsión) siempre ha de ser cuidada.

En la experiencia, lo retenido, lo que corresponde a la memoria, es lo que hace posible la previsión. Hasta este momento se nos explica la sorpresa que se lleva el que entrega la taza; pues su experiencia le invitaba, no le aseguraba, a suponer que eso era una azucarera que por su forma y color yo disfrutaría.

Pero, como veíamos, la experiencia no es sólo previsión. La apertura es también condición de la experiencia, aunque ésta se encuentre profundamente referida a su confirmación. La apertura supone la posibilidad de dar cuenta de un nuevo acontecer. No determinada. La experiencia, en la apertura, surge de improvisto dando oportunidad a la confirmación y a la previsión de todo aquello que se muestre como del mismo tipo. Por lo que podemos estar seguros que de ahora en adelante nuestro amigo dudará en suponer que todo aquel recipiente con tapa es una azucarera. Ha ampliado su concepto de 'taza'. Esto es lo que afirma Gadamer cuando dice que: "Cuando hacemos experiencia con un objeto esto quiere decir que hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas y que es ahora cuando damos cuenta de cómo son" (Gadamer, 2012: 428-429). La experiencia es negativa

en el sentido en que es una corrección y, por tanto, de manera productiva, adquiere un saber abarcante sobre el objeto mismo y sobre lo que ha negado.

A esta experiencia negativa es a la que Gadamer le da el nombre de 'dialéctica'. La dialéctica transforma el conjunto de su saber, por lo que implica a la historicidad. Lo que antes esta determinado ahora se muestra como imprevisto y de nueva cuenta como previsto. La conciencia que experimenta gana horizontes comprensivos y, por tanto, saber o certeza sobre sí misma. Lo que antes comprendía como algo, ahora lo comprendo de otro modo. La experiencia dialéctica invierte la conciencia y le da referencia a nuevas experiencias, pues es experiencia de la propia finitud e historicidad (Gadamer, 2012: 431-434).

Ahora bien, si la tradición accede a la experiencia lo hace en tanto que lenguaje. La tradición habla por sí misma. Es decir, que cuando hacemos experiencia de la tradición la reconocemos como a un tú que puede ser comprendido e interpretado de múltiples y diversas maneras. Por eso cuando Gadamer subraya el principio de la historia efectual le permite exponer el problema de la aplicación.

El problema hermenéutico, el de la interpretación, se divide en tres habilidades. *Subtilitas intelligendi*, *subtilitas explicandi* y *subtilitas applicandi*. Los primeros dos están bien documentados en la historia de la hermenéutica. El tercero es de inspiración pietista. *Subtilitas* supone una fineza de espíritu, una formación, una disposición, un saber hacer pero no tanto como método. El primero, *intelligendi*, examina el contexto de la emisión discursiva. Se trata de un recorrido histórico dando cuenta de las condiciones de comprensión por lo que evita cometer anacronismos. El segundo, *explicandi*, se relaciona con la interpretación, con la traducción. Es un decir lo ajeno con palabras propias. El romanticismo reconoció una unidad interna entre estos dos momentos y pudo concluir, entonces, que comprender es interpretar. Pero esta concepción de unidad nubla el problema de la aplicación. Gadamer toma distancia de esta postura puesto que considera que en toda comprensión "siempre tiene lugar algo así como una aplicación". Se aplica lo que se quiere comprender a la situación actual del intérprete; en este sentido comprender es actualizar. Por eso afirma que hay unidad entre los tres momentos.

Se diría entonces que comprender es interpretar pero también aplicar²⁰ o acontecer (Gadamer, 2012: 379-380).

Para Gadamer la historia efectual le permite mostrar que la comprensión es efecto de la propia historia. Se trata de un principio que dicta que la historicidad produce efectos sobre la propia comprensión histórica. Tener conciencia de la historia efectual permite dar cuenta de la condición finita a la que responde, y que el propio comprender extrae todas sus consecuencias y efectos de esta misma finitud —limitación de los presupuestos que determinan nuestro hacer y pensar— (Aguilar, 1998: 141). Por eso, cuando iniciamos el proceso por integrar un horizonte de comprensión requerimos estar abiertos y dejarnos determinar por lo ajeno. La experiencia dialéctica de la que antes hablamos es la que permite dar este movimiento. Cuando el interprete reconoce que es imposible que abarcar todas las posibilidades interpretativas dadas las infinitas conjunciones de situaciones que dan ocasión a la emisión discursiva. Por eso cuando la conciencia es hermenéutica se dice que es abierta, ya que siempre aceptará que sus afirmaciones provisionales o tentativas. Además, si la comprensión histórica implica la exigencia de la apropiación del horizonte histórico, de desplazarnos hacia aquel horizonte que se pretende comprender, es anularnos como sujetos de conocimiento (pues ha de dejar de intentar de validar sus opiniones y prejuicios) en pos de una traducción lingüística a nuestra situación para luego actualizarlo. Este proceso es al que le llama Gadamer fusión de horizontes y que tiene como implicación fundamental el problema de la aplicación. En todo caso se puede suponer que la actualizar es, a su vez, aplicar. Pues al actualizar, es decir, traer a una situación en propia conciencia supone aplicarlo modificando así la comprensión de la situación concreta. En la aplicación la comprensión se modifica junto con la situación. El horizonte de comprensión, que se asemeja mucho con el concepto de visión de mundo, cambia al fusionar horizontes, se amplia.

La conciencia hermenéutica que se logra a partir del principio de la historia efectual se relaciona con la amplitud de horizontes. Al saber cómo ha obrado en mí la historia sé también los límites de mi conciencia. Desde este punto vigilo, examino,

²⁰ Gadamer explica ampliamente que la aplicación no ha de entenderse como la aplicación técnica de una teoría. No se trata de un saber reproducible a objetos.

mis anticipaciones, mis prejuicios y los supuestos que habitan mi memoria, conduciéndome a abrirme a distintas perspectivas, distintos horizontes. Desde este punto, Gadamer recupera el problema de la aplicación para vincularlo a la vigencia de la ética aristotélica y el modelo del diálogo en la interpretación.

Diálogo y acuerdo hermenéutico

El examen de los prejuicios se da en diálogo. Desde la antigüedad la meditación se da en diálogo, que puede ser con otro o con uno mismo. Recordemos que para Platón el pensamiento (*dianoia*) es el diálogo consigo mismo. Así lo recupera Gadamer. En el diálogo se articulan sentidos, que están en el significado, con contextos de comprensión. Es decir que si bien se refiere al contexto del enunciado también al trasfondo de la comprensión, a los supuesto que posibilitan la comprensión. Todo esto no significa sino que el sentido se construye en la recolección del pasado de la tradición y actualizándolo a una significación involucrada a nuestro presente (Aguilar: 2008: 38). Esto no dice otra cosa sino que las expresiones y los discursos humanos se logran en un contexto específico, en donde hacen relevante su significado y que a la distancia han de ser reconocidos por otro sujeto que, en definitiva, corresponde a otro tiempo y a otra, o la misma, tradición e historia. Por lo que en diálogo, entiéndase reflexión hermenéutica, ha de ser comprendido ese discurso. Es decir que ha de ser trasladado a su propio horizonte de comprensión.

Por esta misma razón Gadamer llegaría a afirmar que el mundo vital, el mundo de la vida —aquel en que nos encontramos viviendo históricamente— se encuentra en un movimiento constante de relativización de la validez (Gadamer, 2012: 310). En el diálogo se hace patente que la interpretación no es comprensión, sino que la comprensión es antecedente de la interpretación; como bien ya lo ha manifestado Heidegger cuando afirma que en la interpretación no se toma conciencia de lo comprendido sino que ésta es la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender (Heidegger, 2005: 172). Desde donde comprendemos es desde donde identificamos y, por lo tanto, este no puede ser un objeto de conocimiento.

Así, en el diálogo, se rompe la concepción epistemológica de sujeto-objeto pues dialogamos desde nuestra comprensión intentando superar los supuestos de la comprensión que siempre se dan como una verdad dada. Por esa misma razón, Gadamer reconoce, con Dilthey, que la investigación temática de la vida de la conciencia está obligada a superar la vivencia individual como punto de partida (Gadamer, 2012: 313). Entonces, en el diálogo se logra el examen de esos supuestos en tanto que se reconoce que los contextos no son cerrados, por lo que podemos entrar en un proceso de aprendizaje y transformación, ya que estamos hablando unos con otros de algo que nos interesa reconociendo que estamos afectados por la historia. Por eso se dice que nosotros que investigamos somos seres históricos. De hecho en el diálogo, que es siempre lingüístico, se da un intento de hacerse entender desde el carácter histórico y finito, donde es posible hacer una relación con otro.

El que en el diálogo sea posible hacerse con el otro se debe a que el diálogo es un proceso racional (*dia-logos*) donde se pretende lograr un saber entre dos o más partes. El ejemplo claro de este proceso está dado en los diálogos platónicos. Por eso, como bien advierte Platón por boca de Sócrates, el diálogo no es un esfuerzo erístico sino posibilidad de encuentro con el otro. El diálogo es un logro de la disposición abierta a escuchar. En el diálogo se habla, se escucha y se refuerza, la expresión del otro protegiendo a la palabra de su uso dogmático y anticipatorio pues, como nos advierte Gadamer, la conversación es al mismo tiempo el arte de mirar juntos en la unidad de una intención (2012, 446-447). Además, en el diálogo es posible atender y reflexionar respecto a la corriente de la realidad histórica que representan los prejuicios y donde estamos implicados (Gadamer, 2012: 344).

Las situaciones históricas que condicionan al hombre son el también suponen un acuerdo emocional que nos vincula con otros congéneres, esto es a lo que los griegos llamaban *ethos*. Cuando Gadamer acude a Aristóteles para explicarse el lado estético de la ética, reconoce que para el Estagirita el pasado posee autoridad. Recordemos que la autoridad de la tradición es anónima, donde nosotros, en tanto seres históricos, estamos determinados por la autoridad de lo transmitido de la tradición cobrando poder sobre nuestra acción y comportamiento. La tradición se posterga por la educación. Sin embargo esta pretende no sólo estimular la permanencia de la tradición sino dar las condiciones para que los hombres puedan

ser autónomos, es decir romper el estado de tutela ciega ante la tradición. A este momento Aristóteles le llama Madurez (Aristóteles, 2008: 160). Pero advierte que para eso es preciso que las perspectivas y las decisiones se sustenten sin la autoridad de la educación, sino en sí mismas: es decir que los prejuicios sean legítimos. Pues, tal como lo señala Gadamer, sólo esto garantiza que uno se vuelva señor de sí mismo, libre de tradición y dominio del pasado.

En la legitimidad las costumbres se adoptan libremente, uno toma decisión sobre ellas aunque no se puedan crear por libre determinación ni su validez se fundamenta en esa misma determinación. Por el contrario, siempre los prejuicios y las costumbres encuentran en la tradición el fundamento de su validez. En este escenario surge la necesidad de una conciencia hermenéuticamente formada. Conciencia que tendrá que ser, también, conciencia histórica y hacer conscientes los propios prejuicios que le guían en la comprensión con el fin de que la tradición se destaque a su vez como opinión distinta y acceda así a su derecho. Esto se traduce en la cotidianidad al hacer patente uno o varios prejuicios implicando poner en suspenso su validez. Pues mientras un prejuicio nos está determinando, ni lo conocemos ni lo pensamos como juicio. Además, es característica necesaria de una conciencia hermenéuticamente formada la receptividad, en el sentido de que se deje decir de aquello que pretende interpretar y comprender. Es por ello que habrá de ser una conciencia histórica que hace consciente los prejuicios que guían su comprensión posibilitando ver la tradición como distinta de su propio juicio, poniendo en suspenso su validez (Gadamer, 2012: 346). Esto es posible en el preguntar cuya esencia es el abrir y mantener las posibilidades abiertas a la cuestionabilidad de los prejuicios. Situación desde la cual nos relacionamos con el mundo y con el otro.

Lo hasta aquí dicho nos arroja una pregunta que se torna fundamental en el planteamiento de la relevancia del diálogo y la posibilidad de lo que podríamos llamar como encuentro humano: ¿Por qué en la tradición no se ha podido enarbolar una disposición abierta al diálogo y al encuentro con el otro?

Intentar una respuesta a este respecto nos obliga a recuperar algunos de los momentos de lo ya expuesto. No obstante me veo obligado a decir que el hecho de que en la tradición no se haya privilegiado la disposición dialógica significa que sea una condición que podamos acusar del pasado, puesto que hemos de considerar que si no se privilegió es por que las propias posibilidades proyectivas del

comprender no lo permitían. Si lo vemos con calma era preciso que se llegara a una situación tal que lo permitiera, que las propias condiciones arrojaran esa posibilidad. Describíamos, al inicio de nuestra exposición, que hacia principios del siglo pasado se asomaba una cierta condición de hartazgo y hastío de la forma en que se venía dando la vida académica y cotidiana del hombre.

Ante todo es un problema de la forma en que se había comprendido el conocimiento y que atraviesa a toda la metafísica moderna. Veíamos que las dos tradiciones de pensamiento que se desarrollaron en torno al conocimiento, me refiero a la aristotélico-tomista y la platónico-galileana, poco habían recatado de la dimensión histórica del hombre en su facticidad. La razón de esto puede encontrarse en que estaban atravesados por la concepción metafísica de verdad por lo que no podían asumirse en su dimensión comprometida en la historia de su comprensión y que es previa a todo deseo o acción. Interesadas más en lograr explicaciones del mundo dentro de sus horizontes comprensivos que en revisar los presupuesto que corresponden a la especificidad comprensiva limitada de la experiencia. Ya que, como hemos visto, no es lo mismo ganar capacidad explicativa del mundo dentro de un horizonte de comprensión que ganar comprensión ya que esto último implica ganar horizontes de comprensión sobre los cuales sea posible contrastar el horizonte de origen. Dando, de esta manera, cuenta de la propia finitud, de la limitación de la propia comprensión.

Así, sin dar cuenta de la necesidad de apertura, no hay posibilidad de un nuevo acontecer, es decir de dar cuenta de un nuevo horizonte de comprensión. Por lo que, en consecuencia, no puede haber disposición clara de transformar el conjunto de nuestro saber que conforma nuestra comprensión del mundo.

Envueltos en la idea metafísica del yo, ajenos a la conciencia de yo histórico, a la historia efectual, no es posible dar cuenta que la comprensión es efecto de la propia historia.

Por esta razón podemos apreciar que la propuesta socrática de mantener una vida examinada quedara relegada como anécdota de la historia de la filosofía. Pues no había condiciones sobre las cuales pudieran examinarse las propias condiciones de la comprensión y de la interpretación. De esta manera, al quedar velado el problema de la distancia histórica o de la historia efectual no era posible buscar

posibilidades comprensivas sino que parecía preciso centrarse en buscar respuestas y verdades últimas ajena a toda posibilidad de fundamentación, pues toda fundamentación última ha de ser infundada. Bajo la idea metafísica de verdad era preciso buscar certezas ineludibles construyendo discursos que se pretendían descriptivos de la realidad o discursos críticos de aquellos.

Así, habiendo ganado comprensión respecto a la relevancia que guarda el diálogo para la clarificación de los discursos ahora podemos situar la hermenéutica ante la praxis humana e intentar ilustrar un funcionamiento en la sociedad contemporánea.

Hermenéutica ante la praxis humana

Ahora gozamos de plena caracterización del diálogo como ese proceso de búsqueda y reflexión del contenido de los discursos con el afán de dilucidar sistemas de creencias o prejuicios. Con esta base nos concentraremos a describir dos momentos que me resultan fundamentales para la posibilidad de llevar el diálogo en la sociedad contemporánea. El primero, la necesidad de que los interesados hagan manifiestos sus supuestos. El segundo, que los concernidos al diálogo se estimulen en éste cuya característica fundamental es la pregunta hermenéutica. Lo anterior implica esclarecer la relación del diálogo, tal como lo entiende Gadamer, con la recuperación que éste mismo hace de la *phronesis* aristotélica.

Los supuestos en evidencia

Es cierto que ante la faena interpretativa embarga la pena y el temor de caer en falta de objetividad. Famosa es la expresión legada de Nietzsche en que se asume que "Todo es interpretación". No obstante, esta locución no ha de ser reconocida como una reducción relativista del quehacer hermenéutico; sino la condición que ha de ser asumida por toda conciencia formada hermenéuticamente. No escapamos a ver la fragilidad de toda interpretación en relación con el mundo. Por eso, se asume que nuestra interpretación es siempre inacabada, fragmentaria y que se vuelve sobre sí misma. Pero es esto mismo lo que la convierte en su fortaleza ya que ataca, tal como lo ha mostrado Foucault, la pretensión de verdad de los discursos, los dogmatismos y fundamentalismos construidos por una racionalidad monológica.

Pretender salir de la racionalidad unilateral es comenzar a hablar de la alteridad. Éste es uno de los temas que se encuentran con persistencia en la obra de Gadamer. Se hace presente en distintos niveles, sin embargo siempre se habla como de un 'tú'. Ya sea hablar de la tradición, de la obra de arte, del juego, del texto o de la lectura siempre guarda esta característica y por lo general se hace presente a partir de la idea de diálogo.

El diálogo es, en Gadamer, el camino sobre el que la alteridad se desvela y se encamina al encuentro. La alteridad es algo que nos hace frente y que pide ser comprendido e interpretado.

Gadamer hace uso del concepto de juego para auxiliarse en la explicación del proceso comprensivo e interpretativo. La característica fundamental del juego es que éste se logra en la re-presentación, que ha de ser entendida como la manifestación o aparición y no como la representación que un sujeto se hace de un objeto. Esto es así por que el juego no se da a manera de objeto, sino que se manifiesta. Por eso decimos que, de pronto, estamos jugando. Los juegos se juegan y sólo entonces hacen posible su interpretación (Gadamer, 2012: 143).

Esto es importante rescatarlo porque cuando jugamos todos estamos involucrados en la realización del juego al comprenderlo. Nos encontramos ahí. De igual manera, la realización de la comprensión tiene esta misma característica que consiste en que es posible llegar a hablar la cosa misma (Gadamer, 2012: 457).

El diálogo, entonces, supone ser la posibilidad de lograr comprensiones comunes para hablar de la cosa misma. Pues, como se hace evidente en la cotidianidad, frecuentemente nos encontramos en comprensiones distintas. Podemos estar hablando de felicidad todos en una mesa, sin embargo no se habla de la cosa misma pues cada uno de los involucrados puede estas suponiendo o implicando relaciones de significado distintas lo que hace inexistente, en ese caso, la comunicación. Por eso el diálogo representa la posibilidad de un espacio humano para hacer examen de los supuestos que tienen autoridad sobre nosotros.

El diálogo se logra al atender los contenidos de la corriente de la realidad histórica que está implicada en los prejuicios. Para lograr el diálogo se requiere de un esfuerzo dialéctico que supone la suspensión de la pretención de verdad del propio discurso y enfocarse en el contenido y las relaciones de significado que se sostienen en lo dicho por la postura que representa alteridad

Así, en el esfuerzo hermenéutico, es preciso cuestionarse con el afán de evitar, en la interpretación, una autoproyección. Ésta surge en el momento en que al lograr una interpretación de la alteridad los propios marcos conceptuales o de relación de significado se imponen. Cuando la autoproyección surge es evidente que los supuestos que alimentan la interpretación quedan ocultos.

Por eso es que para que el diálogo se logre es preciso que uno ha de estar en condiciones de hacer manifiestas las propias relaciones de significado y, entonces, preguntar con la pretensión de ir más allá del propio saber. Se trata de un

dejarse interpelar y cuestionar por aquello que uno pretende cuestionar (Gadamer, 2012: 452). Así, al hacer manifiesto el propio horizonte de comprensión se está en condiciones de acudir a otros horizontes y, entonces, dar oportunidad a la fusión de estos. En otras palabras; al iniciar un proceso dialógico uno ha de estar en condiciones de poder hacer manifiesto el propio horizonte desde el cual va a comprender y a cuestionar. De esta manera, al reconocer la propia situación es posible intentar reforzar el discurso de la alteridad estimulando la capacidad de situarse en medio de la historia efectual. Todo este proceso dialógico supone el deseo de ser construido y cuidado (Gadamer, 2012: 447).

Ahora bien, para poder hacer este ejercicio dialéctico y poner en evidencia los supuestos hemos de reconocer la lógica de la pregunta. Ya que sólo en la pregunta es posible reconocer los supuestos que antceden a los propios discursos.

La pregunta ante la legitimación de los discursos

Habíamos visto, con Heidegger, que el mundo representa la suma de las posibilidades de interpretación del mismo. Lo que supone que todas las posibilidades, aun las ignoradas están contadas entre las posibilidades que le atan al mundo. Con Gadamer, hemos ganado comprensión de lo que es el diálogo y la razón de la necesidad de poner en evidencia los presupuestos que habitan la memoria.

La pregunta es lo que hace que el diálogo sea posible. Está dentro de la estructura lógica de la apertura que, como veíamos antes, caracteriza a la conciencia hermenéutica. Al seguir la argumentación de Gadamer pronto damos cuenta con la siguiente advertencia cuando se pregunta por la esencia de la pregunta:

El sentido del preguntar consiste en precisamente dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta. Se trata de ponerlo en suspenso de manera en que se equilibren el pro y el contra (Gadamer, 2012: 440).

A juicio de Gadamer esta suspensión es la que caracteriza a una pregunta abierta. Pues considera que una verdadera pregunta, una pregunta legítima en el sentido dialógico, requiere esta apertura. De esta manera, el autor distingue entre la pregunta dialéctica y otros tipos de preguntas como, por ejemplo, la pregunta retórica o la pedagógica que no implican esta disposición. Sin embargo, Gadamer explica que el límite de la apertura de la pregunta radica en el horizonte de la pregunta.

De esta manera, una pregunta se legitima a sí misma cuando tiene la posibilidad de ser planteada. El planteamiento de la pregunta le entraña hacer manifiesta su propia limitación. Le implica hace expresa de los presupuestos de los que depende y desde los cuales se muestra la duda (Gadamer, 2012: 441).

La dialéctica, como arte de preguntar, no es un saber que pueda enseñarse a manera de una técnica. No es un conocimiento que pueda ser poseído sino que le pertenece a alguien que es capaz de sostener sus preguntas (Gadamer, 2012: 444). Por eso Gadamer acude al modelo de la mayéutica socrático-platónica para mostrar el modelo apropiado en que se hace posible sopesar los argumentos que se proponen pues se atiene, exclusivamente, a concentrarse en las opiniones que los compañeros de diálogo sostienen. Por eso, el diálogo no supone la posibilidad de hacer una demostración argumental de dominio y de saber sino de poner al descubierto y poner en descubierto supuestos que permanecían ocultos en las opiniones mismas.

Así, el diálogo se convierte, dice Gadamer, en el arte de mirar juntos en la unidad de una intención (Gadamer, 2012: 446). De esta manera, el que desea comprender debe retroceder con sus preguntas a más allá de lo dicho y situar los discursos en la historia y en su infinita trama de motivaciones en que consiste y que muy raras veces alcanza la claridad de un discurso individuo.

Me parece que Foucault se sitúa en la misma postura hermenéutica. Por lo que recurro a él para establecer algunas preguntas que han de realizarse necesariamente para iniciar el proceso de esclarecimiento y reflexión de los discursos.

En su *Arqueología del saber*, Foucault desarrolla la base teórica que ha ido logrando a lo largo de su de investigador histórico. La idea fundamental de su

trabajo es de ubicar la manera en que se ha podido mantener y construir unidades discursivas (2006: 7). De las ideas de este trabajo extraigo la idea de las siguientes preguntas que me permiten encontrar la base para continuar el examen sobre las creencias en que consideran legitimarse los discursos.

- Por qué se considera que es un discurso legítimo.

Un discurso se legitima cuando tiene una hipótesis que se presta a ser escrutado y que aporta condiciones de elección, de reglamentación y decisión. Sobre esta base es posible encontrar responsabilidad, entendida como la capacidad de responder conscientemente respecto a las propias acciones.

- Bajo qué condiciones surge ese discurso.

En la investigación consecuente con este cuestionamiento es posible hacer reconocimiento de la propiedad existencial de quien sostiene dicho discurso pues reconoce las condiciones, o situaciones, que le dieron legitimidad a su emisión por lo que de modificarse dichas condiciones será posible corregir el discurso que se sostiene.

- Qué delimitaciones cuenta el propio discurso.

Supone expresar los límites internos y externos que guarda el propio discurso. Su campo de acción.

Estos tres ejes de cuestionamiento siguen las indicaciones gadamerianas pues permiten poner al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta y equilibrar los pros y los contras de sus respuestas. Además, nos permiten en su escrutinio ir más allá de lo dicho y plantear la posibilidad de acudir a la reconstrucción original a la que el discurso se pretende respuesta y acudir al encuentro, y acuerdo, de la cosa misma de la que se pretende dialogar (Gadamer, 2012: 448). Recordemos que el acuerdo, en el sentido gadameriano, significa la elaboración de un lenguaje común de que es posible extraer infinitas interpretaciones del mundo.

Después de la caracterización del diálogo y de la esencia de la preguntas estamos en condiciones de relacionar el examen de los supuestos en su incidencia

en la cotidianidad con la búsqueda de la posibilidad de construir espacios comunes y orientar la acción humana.

Phronesis y praxis. La construcción de lo común

Gadamer hace uso de la *phronesis* como consecuencia del diálogo pues es un saber que hace uso de lo comprendido. Se opone al entendimiento en la medida en que entendimiento y comprensión se oponen. El entendimiento es un saber metódico y técnico que tiene implicaciones prácticas y que afectan el mundo de la vida pero que no son el mundo de la vida. El mundo de la vida es siempre producto de la comprensión.

Para Aristóteles, la *phronesis* es el cuidadoso análisis de las palabras pronunciadas que puede dar como resultado conocimientos sobre el juicio correcto en aquellos asuntos humanos en que la certeza no fuera posible. La *phronesis* indica que la certeza sólo es aproximada en los asuntos humanos. Decía Gadamer que la relevancia de las ciencias del espíritu, en nuestro caso las humanidades o las ciencias sociales, no radica en su poder de explicación logrado en una metodología asemejada a las ciencias naturales, sino por lo que subrayan de relevancia de la autoridad y la memoria (Gadamer, 2012, 13). De suerte que si se pretende examinar los discursos sociales en sus implicaciones prácticas o fácticas es preciso someter a examen las propias posturas, es decir nuestros supuestos que están dados en los discursos y afinando la conciencia respecto a lo que respondemos y de lo que hacemos procurando estar abiertos a distintas opiniones, lo que supone también la oportunidad de hacer uso de estas como indicación en nuestro quehacer y no como un método exclusivo y concluyente. La indicación, *phronesis*, está dirigida a la situación concreta, no quiere explicarla sino que aprende de las infinitas variedades de opinión respecto a la situación dada, como lo puede ser un texto.

La construcción de lo común, hemos visto, se da en el diálogo. Sin embargo, qué elementos pueden rescatarse para la posibilidad de un análisis dialógico que no deje el problema a un relativismo absurdo. Si seguimos a Mariflor Aguilar Rivero (2008) hemos de encontrar tres condiciones para la realización del diálogo y que en nuestro ejercicio reflexivo han de ponerse en manifiesto: primero, escuchar las

voces de la tradición en los discursos; segundo, el horizonte de comprensión debe tener elementos que permitan al intérprete actualizar el discurso (es preciso resaltar que para la autora esto es en lo que consiste el arte de la hermenéutica puesto que se logra en una insistente relación de pregunta y respuesta llevándonos a repensar nuestro presente); tercero, atender el significado en su contexto, en lo dicho, completándolo y conectándolo sin tener de manera fija el sentido abstracto de los términos. Se trata de hacer manifiesto y de reconocer el contenido de los discursos.

La necesidad de hacer manifiestos estos contenidos nos permiten reconocer el fundamento vivencial que guía la construcción de lo común por lo que es preciso que el otro pueda tener razón. Esto significa que no pretende calificar al otro sino que en la reflexión hermenéutica se encuentra uno dispuesto a la apertura de la experiencia del otro por lo que no es posible repetir y verificar sino que se vive en ella.

La experiencia hermenéutica supone que en el diálogo uno se sorprende, decepciona nuestras expectativas y nos obliga a cambiar nuestra manera de pensar, puesto que se experiencia un nuevo horizonte. El diálogo se trata de una experiencia negativa en tanto que, hemos visto, nos conduce a la experiencia de un no-saber. Esta experiencia le es esencial al hombre en su historicidad pues no nos puede ser evitada ya que siempre, en nuestra relación dialógica, el mundo nos defrauda expectativas. Sin embargo, esta experiencia es necesaria para la formación del buen juicio y que se asemeja a la *phronesis* (Gadamer, 2010: 28). En la experiencia dialógica se logra ganar horizontes nuevos y, por esta misma razón, la *phronesis* es un saber que jamás se deja de adquirir y que jamás es meramente conceptual. Por eso decíamos que el entendimiento no es comprensión. El buen juicio, en los asuntos humanos, se trata de la comprensión.

Explica Gadamer que en Aristóteles el concepto de *praxis* se desarrolla frente al de *tekné* cuyo saber guía el poder-hacer. La *phronesis* es el saber que guía la *praxis*. Es una distinción que equivale a un orden y no a una separación como lo hubiera pensado un *ethos* científico. Se trata de la subordinación de la *tekné* bajo la *phronesis* donde es peligroso, por sus posibles consecuencias, que se lleve a convertir la reflexión sobre la práctica en teorías de la acción. Aún siendo cierto que la acción es un aparte de la *praxis* en cuanto que es actividad inducida por una decisión moral, una *prohairesis* (Gadamer, 2007). El peligro consiste en considerar

un deber general lo que está dado a una condición particular. Modelo que es propio del subjetivismo moderno que como tal supone un prejuicio sobre el deber ser. No olvidemos que, como es visible en el diálogo el *Teeteto* y en la cotidianidad, el conocimiento se encuentra en el lenguaje y lo rebasa. Platón ha mostrado, a través del diálogo, que toda afirmación implica una suposición; en toda afirmación hay una pregunta explícita o implícita. Lo anterior hace que todo discurso sea potencialmente refutable y, por tanto, no quedar a expensas de los supuestos de los discursos; se deja entrever una especie de independencia respecto a los prejuicios. Y por ello advierte Gadamer que praxis no es actuar conforme determinadas reglas o aplicar conocimientos, sino que es la situación más original del ser humano en su entorno natural y social, encontrando así un sentido básico de comunidad. Por eso, habrá dicho Gadamer que:

No deja de ser una consecuencia de la técnica el que ésta haya hecho posible una manipulación de la sociedad humana, de la opinión pública, de la manera de vivir y de repartirse el tiempo entre la profesión y la familia, que nos deja sin aliento (Gadamer, 2002: 24).

Y la oportunidad ante este quedar sin aliento se trata de recordar lo existente, lo que ya está dado y según lo cual convivimos, en tanto que el lenguaje no es herramienta propia del hombre, sino es el medio en el que se vive desde el principio como seres sociales donde se sostiene la totalidad en la que nos introducimos al vivir. El lenguaje y lo dado en la existencia entran en juego cada vez que se habla de verdad, es decir cada vez que dos interlocutores conversan circunscriben <la cosa> por el hecho mismo en que se dirigen el una al otro. Por eso dice que cuando hay comunicación se hace lenguaje (Gadamer, 2002: 25). En este mismo sentido, se puede entender por qué para la hermenéutica filosófica la relevancia de las ciencias del espíritu, en nuestro caso las humanidades o las ciencias sociales, no radica en su poder de explicación logrado en una metodología asemejada a las ciencias naturales, sino por lo que subrayan de relevancia de la autoridad y de la memoria.

Hasta aquí hemos visto que la reflexión de los contenidos de nuestro horizonte de mundo y por consecuencia de nuestros discursos se da en diálogo, pues es en éste donde se articulan sentidos, que están en el significado, con

contextos de comprensión. Si bien esto hace referencia al contexto del enunciado también al trasfondo de la comprensión, es decir, a los supuesto que posibilitan la comprensión. Todo esto no significa sino que el sentido se construye en la recolección del pasado de la tradición y actualizándolo a una significación involucrada a nuestro presente (Aguilar, 2008). Esto no dice otra cosa sino que las expresiones y los discursos humanos se logran en un contexto específico de donde hacen relevante su significado y que a la distancia ha de ser reconocido por otro sujeto que en definitiva corresponde a otro tiempo y a otra o la misma tradición e historia y que en el diálogo, entiéndase reflexión hermenéutica, ha de ser comprendido. Es decir que ha de ser trasladado a su propio horizonte de comprensión.

Por esta misma razón Gadamer llegaría a afirmar que el mundo vital, el mundo de la vida —aquel en que nos encontramos viviendo históricamente—, se encuentra en un movimiento constante de relativización de la validez (Gadamer, 2012: 73).

El horizonte de comprensión hace referencia inmediata a la situación hermenéutica. Entiéndase que el horizonte de comprensión es el lugar desde donde comprendemos abarcando y encerrando todo lo que es posible ver, y la situación hermenéutica es la situación en que nos situamos ante la tradición que queremos comprender; a sabiendas en que en los dos casos uno siempre está involucrado y, por tanto, jamás puede agotarse en el intento de hacer un saber objetivo de estas.

En el diálogo se hace patente que la interpretación no es comprensión, sino que la comprensión es antecedente de la interpretación, como bien ya lo ha manifestado Heidegger cuando afirma que en la interpretación no se toma conciencia de lo comprendido sino que ésta es la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender (Heidegger, 2005: 172). Desde donde comprendemos es desde donde identificamos y, por tanto, este no puede ser un objeto de conocimiento. Así, en el diálogo se rompe la concepción epistemológica de sujeto-objeto pues dialogamos desde nuestra comprensión intentando superar los supuestos de la comprensión que siempre se dan como una verdad dada.

La *phronesis* sería el saber propio de las ciencias sociales, ya que este hace uso de lo comprendido y se opone al entendimiento en la medida en que

entendimiento y comprensión se oponen. El entendimiento es un saber metódico y técnico que tiene implicaciones prácticas y que afectan el mundo de la vida, pero que no son el mundo de la vida. El mundo de la vida es siempre producto de la comprensión. De suerte que si se pretende examinar los discursos sociales en sus implicaciones prácticas o fácticas es preciso someter a examen las propias posturas, es decir, nuestros supuestos que están dados en los discursos. Al hacer esta reflexión se da oportunidad de ir afinando la conciencia respecto a lo que respondemos y de lo que hacemos procurando estar abiertos a distintas opiniones, lo que supone también la oportunidad de hacer uso de estas como indicación en nuestro quehacer y no como un método exclusivo y concluyente. La *phronesis* está dirigida a la situación concreta, no quiere explicarla sino que aprende de las infinitas variedades de opinión respecto a la situación dada, como lo puede ser un texto.

El caso de la defensoría de los Derechos Humanos de Querétaro.

La Defensoría de los Derechos Humanos de Querétaro es la principal instancia en cargada de la defensa, promoción y prevención de los Derechos Humanos en el Estado de Querétaro.

El discurso de los derechos humanos es de relevancia en la realización de los proyectos humanos ya que se reconocen como fundamentales para la posibilidad de un mundo democrático. De esta manera, se trata de un discurso ofrecido como propio de la modernidad democrática donde son presentados como condiciones de posibilidad para la fomentar justicia, legitimidad y legalidad.

Se emprendió un proyecto de intervención en la Defensoría de los Derechos Humanos de Querétaro (DDHQ) con el propósito de formar en el terreno del diálogo considerado para la creación de un espacio que fomente el diálogo y reflexión del discurso de la DDHQ con la finalidad de garantizar el relevante trabajo hermenéutico que supone atender la defensa y promoción de los derechos humanos. Con ello, se busca obtener prácticas al interior de la organización que respalden su desempeño en la sociedad queretana a la que atiende.

La propuesta se justificó en tanto que la DDHQ se encontraba en un proceso descrito como *reingeniería*. Estaba en transcurso de pensarse desde sus fundamentos discursivo. Así, la DDHQ se ubicó en un proceso de diagnóstico tanto al interior —para reconocer el tipo de males que le aquejan— como al exterior, para intentar hacer patente la forma en que se percibe la institución. Dicho estado supuso que se estaba adaptando a las condiciones del contexto implicando un ejercicio hermenéutico. Así, pareció de vital relevancia que la DDHQ fomente espacios de diálogo al interior para la reflexión sobre el discurso y el contenido del mismo, proporcionando posibilidades de emprender prácticas más apropiadas a los fines de su propio discurso. Acciones que estaríamos en condiciones de llamar prudentes.

La realización del objetivo se buscó a través de la consecución de los siguientes objetivos específicos:

- a) Realizar un curso en materia de diálogo al equipo de la Secretaría Ejecutiva de la DDHQ

- b) Realizar un seminario sobre los objetivos de promoción y defensoría de los derechos humanos con todo el personal de la DDHQ
- c) Realizar un seminario-taller para el diseño de un espacio que sea de reflexión en torno a las actividades de la DDHQ que estén en observancia de los objetivos que persigue la propia institución que posibilite la generación de un modelo de diálogo al interior de la institución.

Esto por que creemos que una apropiada formación en el terreno del diálogo proporciona condiciones de posibilidad para fomentar espacios que garanticen la atenta reflexión respecto a la comprensión de los objetivos que persigue y los medios pertinentes para alcanzarlos.

Filosofía en las organizaciones humanas

No cabe duda que vivimos una época donde las organizaciones, públicas o privadas, de servicio o de comercio, son centrales para nuestra vida. La organización es un tema tan relevante para nuestro tiempo que se puede constatar por la inmensa cantidad de libros, revistas y estudios que pretenden encontrar el mejor modelo de administración de ellas. Sin embargo, no es mucho el trabajo que se puede encontrar respecto a la incidencia de la filosofía dentro de la vida organizacional.

Muchos de los programas de estudios profesionales en temas organizacionales hablan poco de ética y filosofía. Las más de las veces se reducen a una serie de manuales de filosofía que poco le pueden atraer a los estudiantes de estas áreas más interesados en habilitarse técnicamente para insertarse funcionalmente al mercado laboral.

La relevancia de aportar filosóficamente a este respecto se debe principalmente a que, si seguimos a Adela Cortina (2008), está cambiando el paradigma sobre el que se emprenden las transformaciones sociales. La filósofa sigue la afirmación que dicta que en nuestro tiempo la supervivencia de los hombres no puede esperarse únicamente desde la individualidad, de la sociedad o del

estado. La razón de esta afirmación creo que se debe a dos factores fundamentales. Primero, gran parte de las voces críticas y de autoridad emanan de las organizaciones (*Human Right Watch, Greenpeace, Apple, ONU, etcétera*). Segundo, en las organizaciones es donde se cultivan y representan lo máximos valores e ideales de nuestro tiempo.

Es interesante notar que el concepto de organización es relativamente joven. Su uso se puede registrar en el siglo XVIII pero se comienza a precisar hacia el siglo XIX (Luhmann, 2010). El uso corriente que hoy se hace de él deviene directamente de estas formas logradas por la historia. Como vemos, es un concepto que se desarrolla en el periodo que comprende el de la modernidad tardía y que se impregna fuertemente de un sentido positivo y científico. En principio supone la distinción entre la disposición racional ordenada jerárquicamente; del todo compuesto por sus partes como una armonía ajustada. Esta suposición se da como extensión de la referencia a los organismo vivos, donde toda subordinación ordenada corresponde a un fin y la relación entre las partes es un medio.

Los intentos de teorizar sobre la organización en el siglo XIX se dan como respuesta a la teoría revolucionaria del XVIII con la pretensión de generar una teoría organizadora. De ahí que Comte afirme que las crisis políticas y morales están debidas a la ausencia de seguimiento de leyes universales y racionales. Hoy sabemos que las organizaciones no funcionan con este tipo de racionalidad.

La dinámica existencial del hombre también afecta en sus organizaciones. De hecho, se afirma (van Gigch, 2006) que las organizaciones deben tener la habilidad de planear, organizar, administrar de manera tal que puedan hacer frente a las complejidades e interdependencias a las que responden sus actividades. Y es que, las organizaciones son siempre asociaciones de entidades que suponen una personalidad, es decir, una dinámica existencial propia. Por eso nos atrevemos a decir que las organizaciones, tal como los hombres, son siempre producto de su mundo. Aún más; en la actualidad los modelos de hombres virtuosos, los héroes de nuestra época, son los llamados líderes organizacionales que encarnan los ideales de nuestro tiempo: Steve Jobs, Henry Ford, Bill Gates, Mark Zuckerberg, Luis von Ahn, Valentín Diez Morodo. Hombres todos de gran influencia en el rumbo de la vida de millones de personas que, las más de las veces, poca decisión pueden tener en sus propias vidas presas de la inercia que hombres como éstos generan o de la que también son presas.

Asumo que las organizaciones requieren de reflexión ética. Pues ésta implica la pregunta por el modo de acción que la situación exige. Pero la pregunta que le sigue es la siguiente: ¿de qué manera ha de llevarse a cabo esta reflexión? o ¿de qué manera puede la filosofía aportar a los quehaceres cotidianos de las organizaciones?

Una de las categorías fundamentales de la ética es el de la responsabilidad. Ésta se entiende como la cualidad de una persona que tiene atención y cuidado en sus actos por lo que se ve en posibilidad de responder ante ellos. El tema se torna fundamental a sabiendas de lo que ha mostrado Foucault bajo la estela de Nietzsche: en las relaciones humanas hay todo un haz de relaciones de poder que puede ser ejercido hasta el grado de la dominación. Así, si la responsabilidad es posible en la facultad de responder ante los propios actos, lo que supone una práctica de libertad, las relaciones de poder, donde se da la posibilidad de modificar, mediante ciertas acciones las acciones de otro, suponen un fuerte desafío. Ya que las organizaciones, al igual que los hombres, se mueven en el mundo buscando desarrollar proyectos que se juzgan deseables, en sí mismos o como medios.

El problema que sale a la luz es el de las instituciones disciplinarias. Ya que son éstas las que en los juegos de verdad —que tanto interesan a Foucault pero que no es lugar aquí de discutir por espacio— establecen la posibilidad de dictar la verdad sobre un sujeto. Uno de los ejemplos que ocuparía Foucault es el de la institución, u organismo, psiquiátrico que emite una declaración de verdad sobre la salud de ‘un enfermo de histeria’.

Es en Gadamer (Gadamer, 2012) donde reconocemos al creador de una teoría hermenéutica que retomamos en tanto que incorpora dos aspectos que tienen importantes repercusiones en las humanidades y en las ciencias sociales. Primero, que las opiniones, en relación a la verdad y la falsedad, son dadas en la tradición. Segundo, que la racionalidad monológica es desplazada por una racionalidad dialógica donde los problemas de la interpretación han de ser solucionados, bajo consenso o disenso, pero en conversación con otros. Y es que la verdad de la que se habla es considerada diferente a la epistemológica, centrada en la demostración, sino una verdad que está dada en la tradición y que guía nuestros comportamientos

prácticos en función de juicios prudenciales que están construidos en la vida comunitaria.

La posibilidad de hacer propio lo ajeno es producto del acto interpretativo. Se comprende siempre lo ajeno desde sus obras, que no son sino sus discursos en tanto lo que dice en sus palabras, sus acciones prácticas y lo que ve del mundo. El quehacer hermenéutico no se trata de una búsqueda de acuerdo, como sí lo es en Habermas (1991: 61) sino de la verdad que se nos muestra como abierta manifiesta en el diálogo. Por ello, la conciencia hermenéuticamente formada ha de asumir su finitud, su falibilidad y la posibilidad de que el otro, desde su horizonte de interpretación, esté en lo correcto. Por eso se reconoce el lenguaje como diálogo, y ambos como la verdadera dimensión de la realidad abierta, siendo camino de la comprensión hermenéutica, entendida como reproductora de sentido, y de la vida política (Grondin, 2000: 435).

Así, la hermenéutica filosófica se trata de un ejercicio crítico que se construye desde el intercambio con el otro y como proceso de aprendizaje (*bildung*) que implica, también, un ejercicio de autocrítica (Aguilar, 2008: 21).

Resulta necesario decir que para nuestro ejercicio no nos basamos exclusivamente en la reflexión gadameriana. Recuperamos parte de la propuesta foucaultiana para emprender un análisis del discurso pues comparte la finitud y límites de la comprensión que en tanto insuperables modifican la forma en que se puede interpretar. Por ello asumimos la tradición y, así, la circularidad de la comprensión (círculo hermenéutico) tanto como la exterioridad de la palabra que aunque recupera el pasado no es siempre desde el sentido original sino sólo el recuerdo del contenido del mundo de la vida (*lebenswelt*). Así, se nos presenta como esfuerzo de la hermenéutica que los marcos, horizontes, de interpretación no se clausuren y continúen abiertos. Tal es el caso del discurso de los derechos humanos que nos recuerdan y apelan a la dignidad del hombre como producto inmediato de la gran guerra; sin embargo, el discurso de los derechos humanos también nos solicita seguir indagando su naturaleza y sus implicaciones en nuestro contexto como un discurso especializado y sistematizado que puede ser profesionalizado y profesionalizante.

El hombre que es libre y responsable sabe que en su acción puede hacer mal en vez de bien, puede confundir el mal con el bien, lo injusto con lo justo, el crimen con una buena acción. Un ejemplo que puedo ofrecer a este respecto es el de las lecciones educativas; los padres que pretenden educar y formar a sus hijos cuando los advierten o los dejan de advertir no saben las consecuencias de sus actos pero siempre bajo la premisa de hacerles un bien.

Todo acto de decisión supone la previa visión y valoración de las posibilidades que se derivan, a juicio de Gadamer (2012b), de los impulsos y deseos. Por eso, no es mero impulso el que mueve al hombre libre. No es presa de sus pulsiones y estímulos. En esta distancia que se toma frente al impulso y deseo se apertura el futuro. Afirma el alemán que:

"Dominación, poder, honor y vergüenza, goce, posesión y éxito: todo esto se halla en el cumulo de las posibilidades de la vida humana y se incorpora al orden de los círculos vitales de la familia, la sociedad y el Estado -creo también que las organizaciones-. Sin embargo, todos estos círculos vitales viven del intercambio de palabras, del equilibrio de intereses, así como de la estructura la comunidades basadas en la lengua (2012b: 149).

La afirmación de Gadamer muestra que el mundo es lingüístico, en tanto que, como describió Heidegger somos seres-con en el mundo, ya que en él nos relacionamos y nos exponemos tal como el mundo se nos expone lingüísticamente donde el lenguaje es la totalidad de las palabras que signan las significaciones del mundo (Heidegger, 2005: 184). Ahora bien, el problema es lo que hacemos en el mundo con estas significaciones que dan sentido a la comprensión que tengo del mundo y que determinan mis proyectos, dados bajo la forma de un discurso. Las más de las veces, los proyectos humanos, tal como las organizaciones, son arrastrados por la inercia de las circunstancias en que se desenvuelven. Somos, y las organizaciones son, en ciertos proyectos que nos anteceden. Así, cada una de las acciones humanas genera discursos sobre los cuales funda su actuar y se actualiza en la medida en que la comprensión de estos fundamentos cambian.

El discurso manifiesta lo que es propio al mundo del hombre. Es aquello por lo que luchamos y buscamos su materialidad en función de los supuestos que habitan nuestra memoria. Pero sucede que hombres y organizaciones, sumidos en la cotidianidad, dejan de pensar sus proyectos y son arrastrados por la inercia.

Hemos dicho ya que el discurso de los derechos humanos tiene un papel relevante directivo en la realización de los proyectos humanos en tanto que forma parte fundamental en la concepción de un mundo democrático. Es decir, se trata de un discurso ofrecido como propio de la modernidad democrática. Y aunque se discuta su estatuto ontológico; es evidente que se presentan como elementos que pudieran fundamentar las condiciones de justicia, legitimidad y legalidad.

Lo que se plantea es que para que se de ética en las organizaciones es preciso que en estas exista diálogo. Que se preocupe, pregunte, y de razones constantemente ante sus proyectos. Estar a la búsqueda de elementos insatisfactorios en los proyectos a manera de que puedan ser mejorados. Platón le llamaba a esto salir de la complacencia poética de los enunciados en favor de la reflexión especulativa. Se trata de emprender un ejercicio de rigor, esfuerzo y seriedad ante los supuestos que orientan la práctica humana y organizativa.

Esto es posible a razón de que la dialéctica supone dos momentos²¹. El primero es el de la presentación de la idea de modo que resulte comunicable y cuestionable. En segundo es el de la discriminación entre ideas similares. Sin embargo, el diálogo requiere una disposición fundamental que está presente en toda la hermenéutica contemporánea: el diálogo se inicia en la perplejidad, en el reconocimiento de la ignorancia o, al menos, en la no creencia de saber lo que no se sabe. En este mismo sentido Aristóteles encontró que cuando se trata de describir situaciones que no caen en el territorio de la *physis*, el lenguaje ha de ser el sustento de esos análisis. Si en Platón se dialoga sobre la justicia o la virtud, en Aristóteles es preciso revisar las palabras en el contexto en que emergen para hacer de ellas una experiencia nueva (Lledó Íñigo, 2008).

Hoy se habla de organizaciones inteligentes, es decir que están abiertas al aprendizaje donde la capacidad de aprendizaje en equipo es fundamental (Senge, 2012). Estas asumen que el diálogo es fundamental para realizar mejor sus trabajos. Pero esto sigue siendo parte de una lógica que se preocupa por la consecución de sus objetivos organizacionales. Creo que si realmente queremos hablar de diálogo en las organizaciones debemos de plantear la posibilidad de poner los mismos objetivos organizacionales en suspenso. El diálogo, tal como lo entiende

²¹ Esto fue abordado en el primer capítulo del presente documento.

la postura referida, es director de conductas. Pero hemos de advertir, con Aristóteles, que el diálogo es investigador y no rector de conductas. Es aquel que ha de ser empleado en la búsqueda de fundamentación en los asuntos humanos o de la comunidad. Pues sólo puede haber comunión ahí donde se significa en común el mundo, es decir que se comparten ciertas formas de expresar y dotar de contenido a las afecciones del alma. Por eso, cuando el fundador del Liceo dice que las *polis* se constituyen hacia un bien es porque ese bien está estimado así por aquellos que se identifican y lo comparten. De igual manera, la virtud y bondad del hombre será aquella que, dada en cierto contexto, se comparte (Aristóteles, 2004, 75).

Así, bajo estos supuestos, nos acercamos a la Defensoría de los Derechos Humanos del Estado de Querétaro a plantear un proyecto de intervención.

Como matiz metodológico considero que podría pensarse como inapropiado pretender exigirle a la filosofía que salga de su elemento, que es el pensar y reflexionar, para emular a las ciencias que se validan en la producción demostrada de su saber. A la filosofía se le ha de valorar por su reflexionar un problema. De esta manera, su rigor ha de ser calificado por las posibilidades de indagar y presentar un problema. Así, comprender significa comprendernos a nosotros mismos con la implicación de que todo aquel que quiera comprender debe estar abierto a dejarse determinar por las cosas o personas que desea comprender. Es precisamente esta implicación la que viene a ser toda la tarea de la práctica hermenéutica. Y es que cuando intentamos comprender nos desplazamos hacia la perspectiva bajo la cual se ha ganado y formado una interpretación o un discurso, siempre reconociendo que la interpretación es un proceso interminable en donde a cada instante van apareciendo nuevas fuentes y posibilidades de comprensión que hacen patente y nos proporcionan posibilidades de sentido. Para esto, primero se han de poner manifiestas las opiniones y prejuicios (supuestos) de lo que implica el quehacer de la *Defensoría* y de los *Derechos Humanos*.

Descripción del caso

En 2013 la actual Defensoría de los Derechos Humanos del Estado de Querétaro (DDHQ), antes Comisión estatal de Derechos Humanos, se concibió a sí misma en un proceso de reingeniería institucional. Es decir que se vio a sí misma en un proceso en que se pone en tela de juicio su personalidad en relación a la forma en que se va a vincular el discurso de la institución con la ciudadanía del Estado de Querétaro. La pretensión de esta determinación era consolidar al organismo con visión ciudadana y cercano a la gente siendo así el camino para encontrar ser una institución de prestigio y credibilidad. El proceso de reingeniería de la Defensoría pretendió responder al diagnóstico que emitió en 2010 el Ejecutivo estatal según el cual se observó lo siguiente:

Los derechos humanos son un tema sensible. El gobierno combate la comisión de delitos y la impunidad mediante las instancias de seguridad y procuración de justicia. Estas acciones deben realizarse en el marco de la ley, observando la protección de los derechos de las víctimas y de los infractores.

Los elementos operativos de seguridad y procuración de justicia se encuentran cotidianamente expuestos a situaciones de riesgo potenciales y reales que eventualmente y por sus intervenciones, pueden derivar en posibles violaciones a los derechos de las personas.

De 2007 a 2009, se recibieron 85 quejas de ciudadanos en contra de autoridades gubernamentales. De estas, la mayoría corresponde a cuerpos de seguridad e instituciones educativas; los derechos violentados fueron la legalidad y seguridad jurídica, la integridad y seguridad personal y derechos sociales de ejercicio individual. Los violatorios más frecuentes fueron el ejercicio indebido de la función pública, lesiones, negación o inadecuada prestación del servicio público educativo. El total de recomendaciones emitidas por la Comisión Estatal de Derechos humanos fue de doce (Poder Ejecutivo del Estado de Querétaro, 2010: 20)

Así, se puede ver que se considera la situación de los derechos humanos como sensible en tanto que las pretensiones del estado en materia de seguridad y procuración de justicia están guiadas, y acotadas, por la protección de los mismos donde se encuentran expuestos por la posibilidad de cometer violación a los derechos de las personas.

Haciendo atención de la Misión y Visión de La Defensoría, ésta se asume como el organismo defensor del pueblo frente el abuso excesivo u omiso de las autoridades o servidores públicos que fortalece el cumplimiento de la ley y promueve la cultura de respeto a los derechos humanos a través de la educación con la pretensión de establecer una cultura social de reconocimiento y respeto

incondicional a los derechos humanos en donde la sociedad se eduque y participe de forma activa y creativa en el fortalecimiento de nuestros principios, valores, vocación de servicio y compromiso con Querétaro y su gente.

Así, el primer acercamiento a la Defensoría, a través de la Secretaría Ejecutiva, se dio en el mes de Diciembre del 2013 para tener elementos diagnósticos para reconocer lo que sucedía al interior de la Defensoría y los elementos de la tradición que orientan su quehacer.

Los documentos que manifiestan las ideas que guían el quehacer de la Defensoría son los tratados internacionales que versan sobre derechos humanos dentro de los que participa México desde 1948 y, en virtud de la autonomía que goza, la *ley de derechos humanos* del Estado de Querétaro y el reglamento de la Defensoría. Sin embargo, no se encontró una clara articulación entre su quehacer y sus aspiraciones. Es decir que no existe un documento fundante que integre una planeación estratégica y operativa que guíe su quehacer tanto a largo, mediano y corto plazo. Lo cual puede dificultar el ejercicio analítico que se propuso.

Así, entre los meses de marzo y abril, de 2014, se realizaron pláticas con la Defensoría para planear una propuesta de intervención a partir de los encuentros diagnósticos. La propuesta se aprobó en el mes de mayo con el propósito de formar en el terreno del diálogo al equipo de la Secretaría Ejecutiva de la DDHQ para el desarrollo de un espacio que fomentara el diálogo y reflexión del discurso de la DDHQ con la finalidad de garantizar el relevante trabajo hermenéutico que supone atender la defensa y promoción de los derechos humanos. Con ello, se buscó obtener prácticas al interior de la organización que respalden su desempeño en la sociedad queretana a la que atiende.

La propuesta se había de lograr a través de la consecución de los siguientes objetivos específicos:

- a) Realizar un curso en materia de diálogo al equipo de la Secretaría Ejecutiva de la DDHQ
- b) Realizar un seminario sobre los objetivos de promoción y defensoría de los derechos humanos con todo el personal de la DDHQ
- c) Realizar un seminario-taller para el diseño de un espacio que sea de reflexión en torno a las actividades de la DDHQ que estén en observancia

de los objetivos que persigue la propia institución que posibilite la generación de un modelo de diálogo al interior de la institución.

La propuesta se justificó ya que, a partir de que la Defensoría se ubicaba en la causa de *reingeniería*, se pretendía mantener, de manera continuado, un proceso diagnóstico del discurso de la DDHQ. Dicho proceso supuso que se estaba adaptando a las condiciones del contexto implicando un ejercicio hermenéutico. Así, resultaba, de vital relevancia, que la DDHQ fomentara espacios de diálogo al interior de la organización, comenzando con la Secretaría Ejecutiva, para la reflexión sobre el discurso y el contenido del mismo, proporcionando posibilidades de emprender prácticas más apropiadas a los fines de su propio discurso.

Por eso se consideró que la apropiada formación en el terreno del diálogo proporcionaría condiciones de posibilidad para fomentar espacios que garanticen la atenta reflexión respecto a la comprensión de los objetivos que persigue y los medios pertinentes para alcanzarlos.

Es preciso aclarar que no se trató de hacer una revisión del fundamento de los derechos humanos para determinar qué son. Estos se justifican en su cotidianidad y en su adopción como parte de los discursos sociales desde las *personas* que los emiten en tanto que se presentan como fundamento moral de las sociedades democráticas modernas. Esto se hace evidente en el hecho de que es el derecho consuetudinario la fuente del derecho internacional y éste, a su vez, el eje rector de los tratados internacionales sobre la materia de derechos humanos. Esto significa que son las tradiciones las que rigen en materia de los ideales morales de la humanidad. La intención es hacer una revisión de la forma en que los ideales que rigen la declaración universal de los derechos humanos son comunicados por la principal institución promotora y defensora de estos. Es claro que en todo fenómeno comunicativo dado en el diálogo social hay emisores y receptores y por este motivo es preciso hacer una revisión que posibilite dar cuenta de la forma en que se hace recepción del discurso que se emite.

El curso de capacitación “Diálogo y discurso: la reflexión de los proyectos” se contempló de 8 sesiones. El curso no tuvo mayores contratiempos y se encaminó con naturalidad no teniendo mayores contratiempos.

Posterior al curso de capacitación, con lo ganado en el terreno del diálogo se dio oportunidad a que emplearan lo aprendido en un Seminario titulado “Los objetivos y tareas de la defensoría y promoción de los derechos humanos.”. El seminario se planeó para seis sesiones de trabajo pero por cuestiones de actividades propias de la Defensoría se redujo a cuatro sesiones. En este espacio se dio oportunidad a que los participantes de la Secretaría Ejecutiva dialogaran respecto a lo que es la defensa y promoción de los derechos humanos.

Esta fue una etapa de la intervención que generó mucha inquietud, pues los participantes mostraron sorpresa al dar cuenta que, a pesar de laborar en un mismo espacio y bajo los mismos objetivos, cada uno de ellos tenía una consideración distinta respecto a lo que es la defensa y la promoción de los derechos humanos y sus implicaciones prácticas. Además de que tuvieron oportunidad de resolver que era preciso generar definiciones de respecto a la Defensa y Promoción de los Derechos humanos desde la situación queretana y no como una mera reproducción inercial de discursos generales. Este último punto ocasionó más sorpresa por que encontraron que parte de las actividades que desempeñaban en su labor caían en prácticas iniciales que aportaban de manera insuficiente a lo que consideraban su propósito pero que poco se podía hacer al respecto pues escapaba a su campo de posibilidades por cuestiones administrativas y de recursos.

La tercera etapa de la intervención se desarrolló con el objetivo de establecer un espacio al interior de la Defensoría donde se sostuviera un diálogo. Los participantes generaron acuerdos que les han permitido continuar dialogando respecto a sus proyectos y revisando que estén en coordinación con los objetivos que persiguen en el territorio de la Defensa y la Promoción de los Derechos Humanos en Querétaro.

Podemos afirmar que la intervención aportó a la búsqueda de la organización de que tuviera oportunidad de buscar mejores prácticas a raíz de intentar garantizar una plataforma legítima de orientar su trabajo e interpretar su propio quehacer.

Conclusiones

La discusión respecto al quehacer de la filosofía y sus posibilidades frente a las prácticas cotidianas de el hombre en su sociedad está lejos de estar terminada. Las demandas a la filosofía para incidir de manera contundente en la sociedad en que se desempeña parecen no agotarse. Pero creo que esta investigación aporta una perspectiva clara de cómo puede la incidir en su situación.

A través del diálogo, como forma de la filosofía, puede aportar a dilucidar los prejuicios sobre los cuales comprendemos nuestra situación. Además, se ha mostrado que el diálogo es el lugar de la construcción de lo común buscando actuaciones responsables evitando que las distintas formas de vida se sumerjan en dinámicas existenciales impropias.

Después de la exposición ha quedado mostrado, a partir de la recuperación de la analítica existencial de la hermenéutica de la facticidad heideggeriana, que en la cotidianidad hombres y organizaciones sumidos en la cotidianidad pueden dejar de pensar su situación y estado de proyecto por lo que quedan superados por la inercia de la tradición. Por lo que atender dialógicamente nuestros proyectos, y sus supuestos, se torna fundamental pues esto da oportunidad a que los horizontes de comprensión se abran traduciéndose en acciones prudentes.

Los trabajos de Gadamer son valiosos pues nos permiten entrar en diálogo con los supuestos que anteceden a diversas posturas que han sido relevantes al pretender atender el problema de la orientación humana. Gadamer nos conduce a no ser tomados por sorpresa por la autoridad de la tradición.

Así, la exposición pretendió, en primera instancia, aportar a la comprensión del problema de la orientación humana. Tuvimos oportunidad de hacer evidentes algunos de los supuestos que a lo largo de la historia han pretendido dar cauce a la praxis humana. En segunda instancia, situar el lugar que ocupa nuestro propio discurso en el diálogo con la tradición. Son elementos que considero cumplidos.

De inicio asumimos que no es posible demandar orientación práctica por parte de la filosofía. Pero ahora estamos en condiciones de afirmar que nuestra exposición logró explicar de manera detallada el por qué la filosofía puede aportar a elucidar, mediante el diálogo, los presupuestos y las bases éticas de la praxis humana.

Así, el humanismo de Gadamer se diferencia en tanto que este trata de ganar saber a partir de su experiencia. En tanto que la conciencia hermenéuticamente formada, que también podemos llamar prudente, asume su finitud, falibilidad y es capaz de considerar distintos horizontes de comprensión. Por lo que, como vimos, la hermenéutica filosófica es un ejercicio crítico y constructivo desde el intercambio con el otro. Pero no se trata de una construcción a partir de acuerdo sino de la propia formación y cuidado de sí.

Una de las características que me gustaría resaltar de esta investigación es que encontró que la perplejidad, como lugar del diálogo, es una posibilidad de orientación humana que escapa a la necesidad de certezas. Pues al hacer cuidado de los prejuicios y de asumir su falibilidad es posible estar vigilantes de la consecuencia de nuestros prejuicios en la práctica.

Sin embargo uno de los elementos que considero no pudieron apuntalarse en el desarrollo de la investigación es que no se logró proponer un eje metodológico fuerte que permitiera a los hombres y organizaciones construir esquemas dialógicos. Esto a razón de la experiencia en la defensoría donde aun se está buscando un diálogo sostenido pero que las propias características de la organización, y que presumo se reproducen en infinidad de organizaciones, de momento imposibilitan este diálogo.

Asumo que no es responsabilidad de las organizaciones, sino del que promueve el diálogo. Por eso, puedo afirmar que esta investigación ha sentado las bases para una investigación segunda. Las bases de dicha investigación se sitúan en la necesidad de que la filosofía, no sólo promueva el diálogo sino que, se abra al diálogo con otras disciplinas que tienen harta influencia en la sociedad a manera de que la filosofía pueda tener una incidencia más clara.

Pues, a partir de la experiencia en la defensoría, encontré que hay ciertas prácticas que escapan al influjo y saber de la filosofía que se enseña en las universidades. O lo que es lo mismo, es posible que la filosofía guarde bajo sí ciertos supuestos que la hacen atentar contra sí misma. Las condiciones de existencia de organizaciones como la Defensoría hacen que difícilmente mantener un diálogo por tiempo sostenido. Y es absurdo demandar que se abandonen las

condiciones de existencia, por el contrario es preciso que se encuentren formas en que sea posible dialogar.

Con esto no quiero decir que la filosofía deba perder el ejercicio de pensar riguroso que le caracteriza, sino que, en tanto que la filosofía piensa su situación ha de re pensarse a sí misma de manera rigurosa, seria y comprometida para que su incidencia sea más clara y pertinente.



DEFENSORÍA DE LOS
DERECHOS
HUMANOS
QUERÉTARO



MAESTRÍA
EN FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA
APLICADA

Proyecto de intervención en la Defensoría de los Derechos Humanos de Querétaro

Hermenéutica y racionalidad práctica

Presenta

Mte. Gerardo Cantú Sanders

Antecedentes

El diálogo es el medio en que los hombres nos desenvolvemos para organizarnos e intentar ganar comprensión respecto a las problemáticas que nos aquejan en tanto que son relevantes y propias de nuestro tiempo. En el ejercicio dialógico o conversación se logra reflexionar en torno a lo que digo y me dicen para tomar en cuenta otras formas de comprender por lo que es un factor central para la solución de problemáticas y la consolidación de las organizaciones humanas. Así, el diálogo ha de ser entendido como un trabajo hermenéutico de la forma en que nos pensamos y nos percibimos.

Toda organización humana nace con el firme propósito de lograr objetivos. En la medida en que estos últimos sean claros y concretos se podrá reconocer los medios apropiados a su consecución de suerte que sea posible tener una guía para trabajar para los fines de la institución. Es a todo este proceso a lo que llamamos discurso. Sin embargo, sucede que al paso del tiempo la forma en que son comprendidos los objetivos y medios que dan nacimiento a las organizaciones ya no son suficientes para atender el asunto que

busca atender. La razón de esta situación es que se pierde el diálogo que da nacimiento a la organización en favor de la reproducción de modelos sistemáticos donde gobiernan los manuales o la burocracia fomentando un discurso vacío y no reflexivo.

Es preciso entender que el trabajo que no es manual, es decir todo aquél que puede ser comprendido como mental y también de servicio y asistencia, se da en una red de conversaciones dadas dentro de una interrelación de lenguaje y emociones. Además, es indispensable para el logro de los objetivos que exista un medio comunicativo fluido. Por lo que para que esta red conversacional sea funcional es menester encontrar un marco de referencia que les permita a los integrantes de la organización comprender las relaciones entre los participantes tanto en el interior de la organización como en el exterior.

En tanto que las organizaciones trabajan en una red conversacional y son producto de diálogo es de rigurosa necesidad que toda organización cuente con un ambiente de conversación que sea el lugar donde los participantes reflexionen respecto a sus objetivos y los supuestos que los constituyen además que mediten respecto a las condiciones sobre las cuales emprenden las prácticas que dan sentido, es decir que orientan, en su quehacer a su institución justificando la existencia de estas mismas. De manera que se posibilite buscar las mejores formas de hacer frente a los asuntos que pretenden atender.

En este sentido, la filosofía puede colaborar fomentando las condiciones para la apropiada reflexión, pues es claro que desde sus orígenes este ha sido su ámbito específico de desempeño. Así, quehacer de la filosofía en las organizaciones supone buscar de manera constante la reflexividad de las mismas para que sus objetivos y medios puedan estar a la altura de las circunstancias.

El problema

El estado de crisis de nuestra sociedad se debe, en gran medida, a la falta de reflexividad en la realización de nuestros quehaceres así en el ámbito de lo público como en el privado. Por eso se dice que el trasfondo de la situación en que vive nuestra sociedad es de índole ético, ya que este es el orden de lo reflexivo en torno al asunto moral que es

siempre el de nuestro desarrollo humano. Y es que nuestras acciones se dan en contextos preciso que imposibilitan que dicho accionar se desarrolle de manera apropiada para los fines que persigue. De igual manera, las organizaciones que procuran atender las problemáticas sociales no logran solventar dicho estado de crisis en virtud de que a veces no se puede reflexionar en tanto que no se cuenta con un espacio apropiado que lo propicie.

Por lo anterior, la Defensoría de los Derechos Humanos de Querétaro (DDHQ), en tanto organización, al estar involucrada en la defensa y promoción de los derechos humanos, debe garantizar la apropiada reflexión en el terreno de su quehacer para así poder justificar su existencia y, en la medida de lo posible, garantizar su mejor y adecuado desempeño.

Justificación

Sabemos que la DDHQ se encuentra en un proceso de reingeniería, lo que supone pensarse desde sus cimientos. Se ubica en un proceso de diagnóstico tanto al interior, para reconocer el tipo de males que le aquejan como al exterior, para intentar hacer patente la forma en que es percibida la institución. Dicho estado supone que se está adaptando a las condiciones del contexto implicando un ejercicio hermenéutico. Así, resulta de vital relevancia que la DDHQ fomente espacios de diálogo al interior para la reflexión sobre el discurso y el contenido del mismo proporcionando posibilidades de emprender prácticas más apropiadas a los fines de su propio discurso.

La apropiada formación en el terreno del diálogo proporciona condiciones de posibilidad para fomentar espacios garantizando la atenta reflexión respecto a la comprensión de los objetivos que persigue y los medios pertinentes para alcanzarlos.

Propuesta

Realizar una estrategia integral para la formación en el terreno del diálogo que esté

considerado para la creación de un espacio que fomente el diálogo y reflexión del discurso de la DDHQ, con la finalidad de garantizar el relevante trabajo hermenéutico que supone atender la defensa y promoción de los derechos humanos. Con ello se busca obtener prácticas al interior de la organización que respalden su desempeño en la sociedad queretana a la que atienden.

Objetivos Específicos

Realizar un curso en materia de diálogo al equipo de la Secretaría Ejecutiva de la DDHQ

Realizar un seminario sobre los objetivos de promoción y defensoría de los derechos humanos con todo el personal de la DDHQ

Realizar un seminario-taller para el diseño de un espacio que sea de reflexión en torno a las actividades de la DDHQ que estén en observancia de los objetivos que persigue la propia institución que posibilite la generación de un modelo de diálogo al interior de la institución.

Estrategias

1.- Curso al área operativa de la DDH “Diálogo y discurso: la reflexión de los proyectos. 8 sesiones

1.- Diálogo

1.1 La forma del diálogo: la pregunta y la respuesta

1.2 La disposición al diálogo: apertura y suspensión de juicio

1.3 La relación del diálogo y la prudencia

2.- Las historia y la tradición en la interpretación

2.1 La herencia: modernidad y derechos humanos

2.2 Los prejuicios:

3.- El contexto

2.1 El desarrollo de la cultura

2.2 Actualización cultural

4.- Los prejuicios

4.1 El discurso

4.2 Los supuestos

2.- Seminario: "Los objetivos y las tareas de la defensoría y promoción de los derechos humanos". 6 sesiones

1.- Los derechos humanos. 2 sesiones

2.- Qué es defender los derechos humanos. 2 sesiones

3.- Cuáles son las tareas para la defensa de los derechos humanos. 2 sesiones.

3.- Seminario - Taller: Gestión de un espacio que tenga por objeto la reflexión del discurso de la DDH. 4 sesiones

Cronograma de Actividades

Mayo

Junio

Julio

Agosto

Septiembre



**SECRETARÍA
EJECUTIVA**

30/4/2014
30/04/2014 0431811
2014



Santiago de Querétaro, Qro., a 13 de Junio de 2014
DDHQ/SE/004/2014

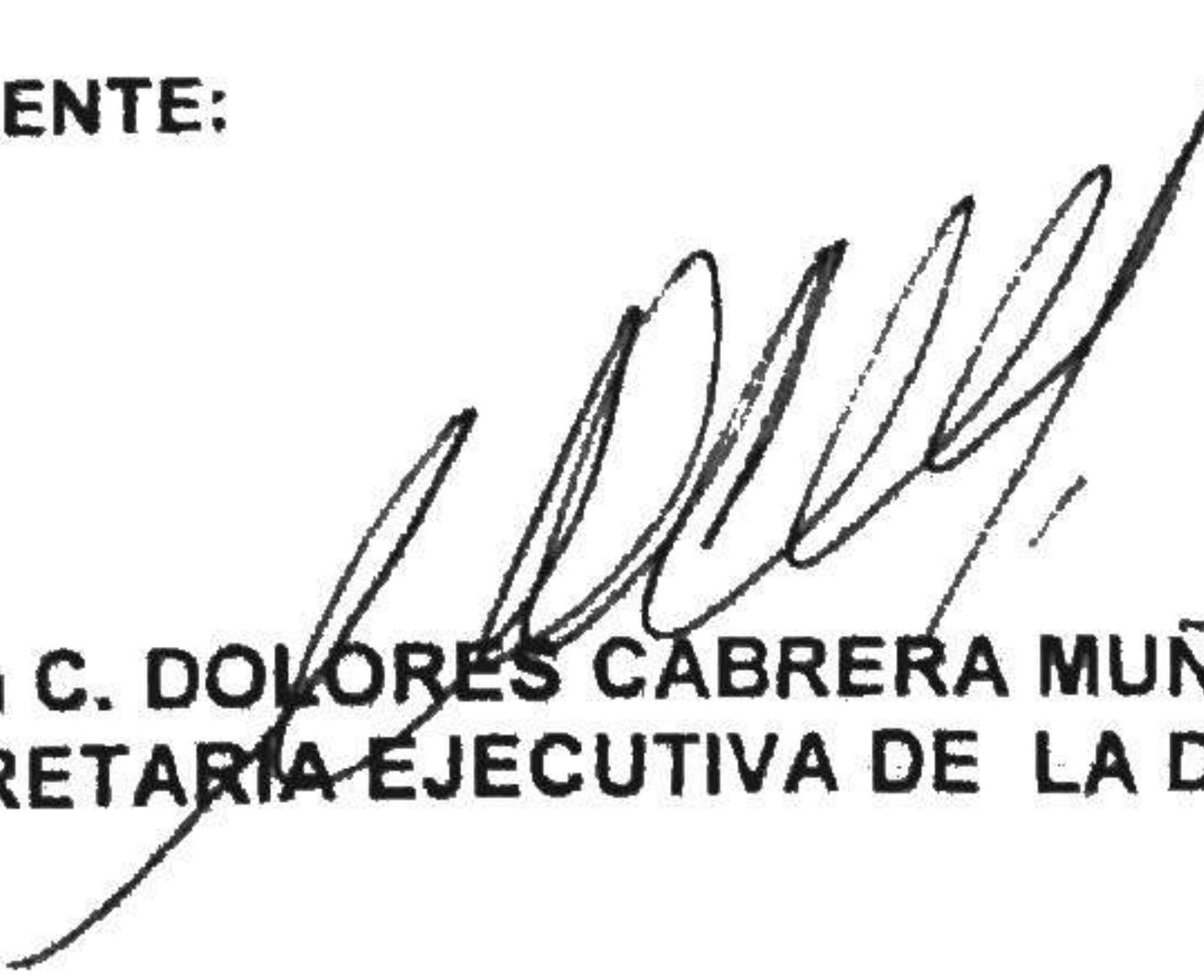
**MTE. GERARDO CANTÚ SANDERS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA APLICADA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
P R E S E N T E**

Sirva este medio para enviarle un cordial saludo, también para comunicarle que el proyecto de intervención que ha propuesto para la Defensoría de los Derechos Humanos de Querétaro sobre "Hermenéutica y racionalidad práctica" ha sido aprobado.

Interesa que sea dirigido a personal de Secretaría Ejecutiva y Coordinación de Atención a la Víctima, por ser las áreas que realizan mayor trabajo de campo en los temas de promoción, difusión y educación en Derechos Humanos.

Sin otro particular, le reitero toda la disposición institucional.

ATENTAMENTE:


**DE: M. en C. DOLORES CABRERA MUÑOZ
SECRETARÍA EJECUTIVA DE LA DDHQ**

C.c.p. Dr. Salvador Arellano Rodríguez, Coordinador de la MFCA, UAQ

Diálogo y discurso: la reflexión de los proyectos

Programa Seminario – Taller

Durante los últimos años hemos sido testigos del gran avance de la ciencia y la tecnología. Dicha condición ha traído consigo importantes posibilidades a la comunicación. Ante esta situación las organizaciones se encuentran en posibilidades que han de darle mayor oportunidad de lograr los objetivos para los cuales se encuentran constituidas. Sin embargo, resalta la necesidad de orientar la acción humana, sea para conseguir sus propósitos o para construirlos.

Nuestros proyectos se fundan en el propio contexto y las necesidades que de éste interpretamos. Así, toda organización humana nace con el firme propósito de lograr objetivos. En la medida en que éstos últimos sean claros y concretos se podrá reconocer los medios apropiados a su consecución de suerte que sea posible tener una guía para trabajar para los fines de la institución.

Sentimos e interpretamos el mundo que nos circunda. Hablamos respecto a él, y por tal motivo podemos decir que nuestra experiencia del mundo es lingüística. Lo que comprendemos del mundo lo articulamos en palabras. El discurso es articulación de lo que comprendemos, de sus significaciones. Así, lo que comprendemos del mundo se expresa en discurso. Desde Aristóteles sabemos que a las significaciones les surgen palabras. Hacemos palabras tal como hacemos discursos. Con base en los discursos nos proyectamos. El discurso comunica, comparte información y emociones. En relación a éstas coexistimos y nos asociamos. Sin embargo, sucede que al paso del tiempo la forma en que son comprendidos los objetivos y medios que dan nacimiento a las organizaciones ya no son suficientes para atenderlos.

La razón de esta situación es que se pierde el diálogo que da nacimiento a la organización en favor de la reproducción de modelos sistemáticos donde gobiernan los manuales o la burocracia fomentando un discurso vacío y no reflexivo. El diálogo, como ejercicio hermenéutico, es de vital importancia para mantener el relevante trabajo hermenéutico que supone nuestro estar en el mundo.



ESCUELA DE
FILOSOFÍA



DEFENSORÍA DE LOS
DERECHOS
HUMANOS
GUANAJUATO

Diálogo y discurso: la reflexión de los proyectos

Objetivo

Proporcionar una formación en el terreno del diálogo para fomentar espacios que garanticen la atenta reflexión de la comprensión de los discursos respaldando el trabajo hermenéutico que supone la defensa y promoción de los derechos humanos con la finalidad de promover prácticas que respalden el desempeño de la Defensoría de los Derechos Humanos en la sociedad queretana.

Temario

El mundo de la vida y el diálogo

- Sobre el diálogo y la historia
- Características del mundo moderno

Crisis del mundo moderno

- El historicismo y el movimiento fenomenológico.
- El lenguaje y los discursos

Gadamer y la vuelta a los clásicos

- Platón como modelo de diálogo
- Aristóteles y la ética

Aportaciones al terreno del diálogo

- Los prejuicios, ante la autoridad y la tradición
- El juego
- Apertura como modelo
- Horizonte y fusión de horizontes
- Reglas del diálogo y los discursos
- Legitimidad y descripción de los supuestos.

Metodología

La forma de taller supone que es un trabajo constante y participativo por ello las sesiones estarán dedicadas a emprender un ejercicio dialógico respecto a los contenidos expuestos por parte del expositor con el objetivo de aclarar dudas respecto al diálogo y estimular la capacidad dialógica.



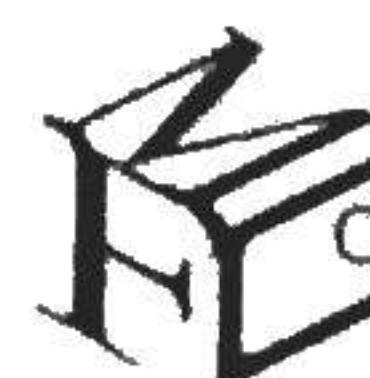
UNIVERSIDAD
NACIONAL
AUTÓNOMA
DE MÉXICO
FACULTAD DE
FILOSOFÍA



DEFENSORÍA DE LOS
DERECHOS
HUMANOS
DE QUERÉTARO



CONACYT



MAESTRÍA
EN FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA
APLICADA

Diálogo y discurso: la reflexión de los proyectos

Bibliografía

- AGUILAR Rivero, Manífor (2008), Diálogo y Alteridad. Trazos de la Hermenéutica de Gadamer, México, UNAM.
- AGUILAR Rivero, Manífor (1998), Confrontación Crítica y Hermenéutica, México, Fontamar.
- ARANDA Torres, Cayetano (2004), Lecciones de Hermenéutica Filosófica, Almería, Universidad de Almería
- ARISTÓTELES (2008), Ética Nicomáquea, Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES (2004), Tratados de lógica, México, Porrúa.
- COLOMER, E (2004), El pensamiento alemán de Kant a Heidegger T III, Barcelona, Herder.
- DILTHEY W (1985), Introducción a las ciencias del espíritu, Madrid, Alianza Editorial.
- FERRARIS, Maurizio (2003), La hermenéutica, México, Taurus
- FERRARIS, Maurizio (2000), Historia de la hermenéutica, Tres Cantos, Akal.
- FOUCAULT, Michel (2013), El Orden del discurso, México, Tusquets.
- FOUCAULT, Michel (1985), Las palabras y las cosas, México, S. XXI.
- GADAMER, H. G (2012), Verdad y Método I, Salamanca, Sigueme.
- GADAMER, H. G (2010), Verdad y Método II, Salamanca, Sigueme.
- GADAMER, H. G (1991), La actualidad de lo bello, Barcelona, Paidós.
- GRONDIN, Jean (2003), Introducción a Gadamer, Barcelona, Herder.
- GRONDIN, Jean (2000), H. G. Gadamer: una biografía, España, Herder.
- GRONDIN, Jean (2008), ¿Qué es la hermenéutica?, Barcelona, Herder.
- GRONDIN, Jean (2002), Introducción a la hermenéutica filosófica, Barcelona, Herder.
- HABERMAS, Jürgen (1991), Conciencia moral y acción comunicativa, Barcelona, Península.
- HABERMAS, Jürgen (1996), La Lógica de las Ciencias Sociales, Tecnos, Madrid.
- HEIDEGGER, Martín (2005), Ser y Tiempo, Chile, Editorial Universitaria.
- LYOTARD, J.F (1964), ¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias, Versión digital universidad de Arcis.
- PLATÓN (1966), Obras completas, Madrid, Aguilar.
- RICOEUR, Paul (2004), Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- RICOEUR, Paul (2005), Sobre la traducción, Buenos Aires, Paidós.
- RICOEUR, Paul (2003), Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, México D. F.: Siglo XXI editores.
- RUIZ de Azúa, Javier Bengoa (2009), De Heidegger a Habermas: Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea, España, Herder.
- VATTIMO, G. (1995), Más allá de la interpretación, Barcelona, Paidós.

Querétaro, Qro. 12 de mayo de 2014

Dra. Blanca Estela Gutiérrez Grageda
Directora, Facultad de Filosofía
Universidad Autónoma de Querétaro
P r e s e n t e

ASUNTO: Solicitud de aula para curso

Por este conducto solicito un aula para impartir un curso titulado : Diálogo y discurso: la reflexión de los proyectos.

Es un curso que forma parte de las actividades que se desarrollan dentro del marco de las actividades de las prácticas profesionales de la Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada y está dirigido a funcionarios de la Defensoría de los Derechos Humanos del Estado de Querétaro.

Será preciso que el aula esté equipada con proyector, pintarrón y servicio de agua purificada para diez participantes.

El aula será ocupada los días viernes de 15:00 a 17:00 hrs. A partir del dia 30 de mayo hasta 26 de septiembre.

Sin otro particular y agradeciendo su atención, me despido de usted.



Gerardo Cantú Sanders
Atentamente



ccp. Archivo, la coordinación de la Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada y
Secretaría administrativa.



Diálogo y discurso: la reflexión de los proyectos

Curso exclusivo para funcionarios de la secretaría ejecutiva de la Defensoría de los Derechos Humanos del Estado de Querétaro.

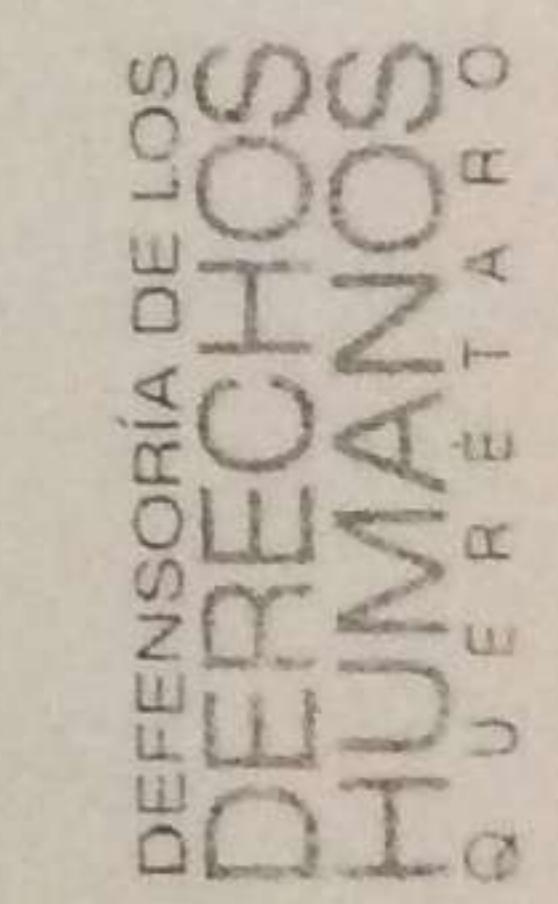
Objetivo

Realizar una estrategia integral para la formación en el terreno del diálogo que esté considerado para la creación de un espacio que fomente el diálogo y reflexión del discurso de la DDHQ, con la finalidad de garantizar el relevante trabajo hermenéutico que supone atender la defensa y promoción de los derechos humanos.

Lugar:
Facultad de Filosofía
Universidad Autónoma de Qro.
Aula “Aurora Castillo”
Inicio 30 de Mayo 2014
9:00 a 11:00 hrs.
15 sesiones

Con ello se busca obtener prácticas al interior de la organización que respalden su desempeño en la sociedad queretana a la que atienden.

Imparte:
Mte. Gerardo Cantú Sanders
gcantusanders@gmail.com



MAESTRÍA
EN FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA
APLICADA



Diálogo y discurso:

LA REFLEXIÓN DE LOS PROYECTOS

Por qué hablar de diálogo?

El diálogo es el medio en que los nombres nos desenvolvemos para organizarnos e intentar ganar comprensión respecto a las problemáticas que nos aquejan en tanto que son relevantes y propias de nuestro tiempo.

Además...

Es medio para reflexionar en torno a lo que sostengo y sostienen. Así se toman en cuenta otras formas de comprender.

Es central para la solución de problemáticas y la consolidación de las organizaciones humanas.



12- May - 14
SECRETARÍA
EJECUTIVA

[Handwritten signature]

Crisis del mundo moderno

Historicismo

- Hegel

- Izquierda

- Derecha

- Nietzsche

- Dilthey

Movimiento fenomenológico

- Husserl

- Heidegger

Heidegger

- Recuperación del mundo de la vida

- Ser en el mundo

- Ser con

Heidegger

Mundo

- El hombre es el que se pregunta por su propio ser y no puede estar reducido a un puro objeto.
- El hombre es existencia <poder ser, proyecto>
- Lo que es en el mundo es utensilio.
- Mundo es conjunto de utensilios, que al alcance de la mano, me posibilitan convertirlo (el mundo) en un conjunto de acciones y actitudes posibles.

Estar en el mundo

El hombre manifiesta cuidado por las cosas que considera necesarias para su proyecto.

No es espectador del mundo sino está implicado en él

Transforma el mundo, se forma y se transforma. Así determina su estar en el mundo.

Ser con

El conocer no es la forma originaria de relacionarse con el mundo.

No hay hombre sin mundo y tampoco hay un yo sin un otros

Los otros son partícipes del mundo en que soy. Tiene cuidado con los demás (puede ser sustraerles a los otros sus propios cuidados o acompañándoles en asumir su propio cuidado –estar-juntos-).

Gadamer: Hermenéutica filosófica y la vuelta a los griegos

Desde Heidegger el comprender no es un instrumento a disposición del hombre sino una forma constitutiva.

El hombre se hace desde el trasfondo de experiencias -interpretaciones- precedentes y así las reinterpreta.

Verdad y Método

El círculo hermenéutico. Describe el modo en que se lleva a cabo el comprender e interpretar.

La tarea de la interpretación es no dejarse imponer predisposiciones, previsiones y preconocimientos por parte del azar o de los conocimientos comunes sino hacer que emergan de las cosas mismas.

Cómo es posible eso?

La estructura del diálogo, o la experiencia dialéctica.

Hegel: La experiencia auténtica es siempre contradicción de aquello que esperamos. La conciencia se hace sobre sí misma (experiencia = conciencia de la propia finitud)

Se hace (*bildung*) experiencia y se aleja del dogmatismo.

Platón

Oralidad dialéctica

- Estructura: Hay dos o más participantes. Son discursos (*logoi*) que se contraponen.

Repetición
Fuerza reflexiva



A qué conduce?

Perplejidad

Aristóteles

Sobre las palabras

Sobre los enunciados

Sobre la dialéctica

Advierte que:

El silogismo dialéctico saca conclusiones de proposiciones probables.

Lo probable es aquello que parece tal, ya a todo o a algunos.

El carácter de falso se revela sobre la marcha.

Su utilidad

Ejercicio intelectual

Posibilita establecer los puntos comunes de discusión para descartar aquello que se presenta como un error de argumentación.

Adquisición filosófica de conocimiento (elementos primitivos de toda ciencia)

Cuestión dialéctica

Aquello que tiene por objeto buscar o evitar alguna cosa.

Se dan en el terreno de lo posible

Terreno de lo posible

El de la praxis humana

Phrónesis

Conocimiento de lo probable

Aportaciones gadamerianas al diálogo

- Rehabilitación de los prejuicios: autoridad y tradición
- Juego
- Horizonte y fusión de horizontes
- Apertura

Todo juego

Tiene reglas

Se construyen en diálogo desde:

La apertura

Los proyectos

La tradición

Gracias!

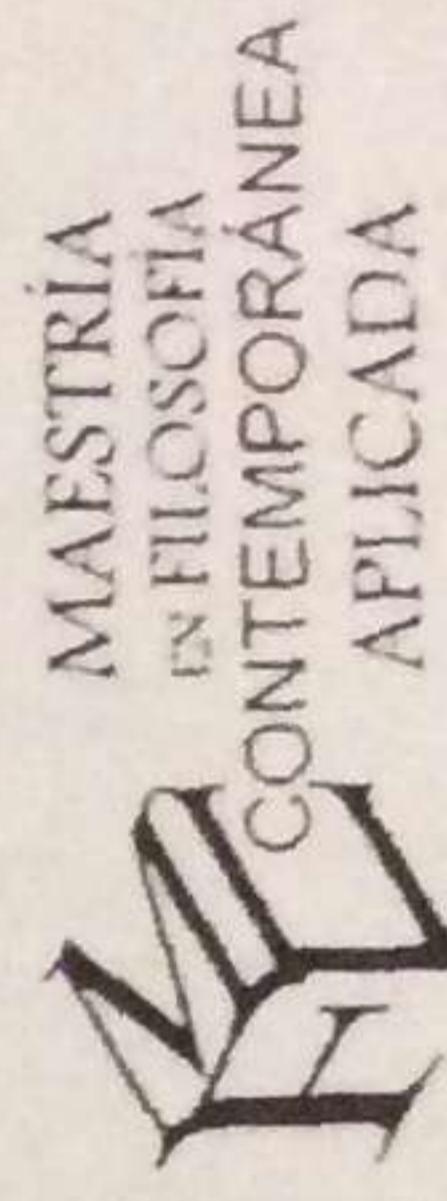
Diálogo y discurso: la reflexión de los proyectos



SECRETARÍA
EJECUTIVA

Karen Arellano
Zurita

Imparte:
Mte. Gerardo Cantú Sanders
gcantusanders@gmail.com



DEFENSORÍA DE LOS
DERECHOS
HUMANOS
C U E R P A R O

FILOSOFÍA INICIA CURSO CON LA DEFENSORÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS DE QUERÉTARO

Publicado el Lunes, 09 Junio 2014 15:42



- “Diálogo y discurso: la reflexión de los proyectos” es el taller que se llevará a cabo en la UAQ en el marco de un proyecto de intervención acordado entre ambas instancias.

Dio inicio el curso-taller “Diálogo y discurso: la reflexión de los proyectos” que la Facultad de Filosofía imparte a personal de la Secretaría Ejecutiva y Atención a víctimas de la Defensoría de los Derechos Humanos de Querétaro, como parte de las actividades de la Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada (MFCA), inscrita en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).

Gerardo Cantú Sanders, estudiante de tercer semestre de la MFCA y responsable del proyecto de intervención, señaló que el objetivo es formar a los participantes en el terreno del diálogo, pues éste se pierde en las organizaciones con el paso del tiempo, lo cual provoca la reproducción de modelos de trabajo burocráticos o basados en manuales, en los que se fomentan discursos vacíos o no reflexivos.

“El diálogo es el medio en que los hombres nos desenvolvemos para organizarnos e intentar ganar comprensión respecto a las problemáticas que nos aquejan; es central en la solución de conflictos y la consolidación de las organizaciones humanas”, expresó.

Cantú Sanders detalló que el curso consta de 15 sesiones en las que se abordarán temas como: los prejuicios, la autoridad y la tradición; los discursos, su legitimidad y la descripción de los supuestos, las reglas del diálogo y la ética.

En la inauguración del taller estuvieron presentes el Dr. Salvador Arellano Rodríguez, coordinador de la MFCA, y el Dr. Mauricio Ávila Barba, investigador y coordinador de la Licenciatura en Filosofía de la UAQ, quienes destacaron la importancia de vincular la disciplina filosófica con la sociedad.

"Generalmente nos hemos encerrado en las aulas a discutir problemas de relevancia social pero raras veces tenemos una injerencia directa ya en la realidad. Lo que estamos tratando de hacer es eso: que la filosofía llegue a un espacio que nos parece muy relevante como la Defensoría; queremos agradecerles la oportunidad de tener este acercamiento", indicó Ávila Barba.

Por su parte, el Dr. Arellano Rodríguez subrayó que "el diálogo, la comprensión filosófica, la manera de argumentar en distintos niveles y poder descubrir los mensajes ocultos que encierran nuestros discursos, es muy importante; que este curso nos pueda habilitar en aquello que nos da la humanidad que es el acto del habla, del lenguaje, del discurso".

Karen Arroy Zurita, promotora de derechos humanos de la Secretaría Ejecutiva de la Defensoría de los Derechos Humanos en el estado, manifestó que la tarea de dicha institución es educar, promover y difundir para generar una cultura de derechos humanos entre la población; trabajo que representa diversas dificultades, por lo que hizo hincapié en la relevancia del trabajo conjunto con el área de Filosofía de la Universidad.

"Este proyecto pretender mostrar un plano consciente de por qué y para qué está la Defensoría; trabajamos para proteger la dignidad humana pero muchas veces no tenemos claro qué es. Todas las instituciones deberíamos tener este acercamiento a las ramas del pensamiento filosófico y humanístico en general porque la inercia del trabajo diario en ocasiones absorbe; este taller permitirá que haya retroalimentación entre todos", concluyó.

 Me gusta  Compartir 157

 Twittear 3

 +1 0

 Share

- [< Previo](#)
- [Siguiente >](#)



Noticias Universitarias

- [Premian a universitarios en el Concurso Estatal de Cortometrajes](#)
- [Licenciatura en Gestión y Desarrollo de Empresas Sociales celebra su XXVIII aniversario](#)
- [Ingeniería Campus San Juan del Río adquiere dron para investigación](#)
- [Egresan 89 alumnos de Derecho, Campus San Juan del Río](#)
- [Administrativos concluyen la primera edición de "Educar para Sensibilizar"](#)



Noticias Destacadas

- [Capacitarán a 33 jóvenes para ingresar a las mejores universidades del mundo](#)
- [UAQ reafirma 8vo. lugar a nivel nacional](#)
- [Inician presentaciones de propuestas de trabajo de los candidatos a Rector 2015-2018](#)
- [Responsable de las finanzas, UAQ mantiene ofrecimiento al STEUAQ](#)
- [Estudiantes y egresados de la UAQ, primeros lugares del Concurso Estatal de Debate Político 2014](#)



Navegador



CONSULTA DE INFORMACIÓN ESPECIALIZADA



De tu interés

- UAQ construye Centro de Documentación e Investigación en Humanidades
- Conmemora UAQ 94º aniversario luctuoso de Emiliano Zapata
- Presentan investigación de literatura maya en Filosofía
- Filosofía analiza el tema de la medicina genómica
- Filosofía inaugura 1ª. Semana Cultural "La Interdisciplinariedad"
- UAQ inauguró 1er Festival de Lengua, Arte y Cultura Otomí
- Filosofía busca acreditar 100% de sus programas académicos como de calidad
- Historiadora de la UAQ presenta la Lotería Queretana para Niños
- Da inicio IV Congreso Nacional Multidisciplinario "Los des-encantos del mundo contemporáneo"
- Concluye IV Congreso Nacional Multidisciplinario "Los des-encantos del mundo contemporáneo"
- UAQ, sede de trabajos nacionales en torno a bibliotecas novohispanas
- UAQ entrega reconocimiento al Dr. Augusto Isla Estrada
- UAQ presenta programa del Festival Cultural Universitario
- UAQ realiza Coloquio Internacional "Modernidad, Posmodernidad, Hipermodernidad"
- UAQ inaugura congreso internacional sobre la Sierra Gorda queretana
- Universitarios de todo el país reflexionan acerca de los retos y desafíos de la Historia
- UAQ entrega resultados de diagnóstico de localidades con presencia indígena en el municipio de Querétaro
- UAQ sede del Encuentro de Caricatura, Historieta y Humor Gráfico



METRÓPOLI

Jueves 11 de Diciembre del 2014

Política Metrópoli Deportes Cartera Opinión Multimedia Clase Vida Q Aviso Oportuno

BUSCAR

METRÓPOLI

Fomentan con curso el diálogo reflexivo



Twittear

Me gusta

0

Junio 10, 2014 | 12:15

POR REDACCIÓN

Dio inicio el curso-taller "Diálogo y discurso: la reflexión de los proyectos" que la Facultad de Filosofía imparte a personal de la Secretaría Ejecutiva y Atención a víctimas de la Defensoría de los Derechos Humanos de Querétaro, como parte de las actividades de la Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada (MFCA), inscrita en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).

Gerardo Cantú Sanders, estudiante de tercer semestre de la MFCA y responsable del proyecto de intervención, señaló que el objetivo es formar a los participantes en el terreno del diálogo, pues éste se pierde en las organizaciones con el paso del tiempo, lo cual provoca la reproducción de modelos de trabajo burocráticos o basados en manuales, en los que se fomentan discursos vacíos o no reflexivos.

"El diálogo es el medio en que los hombres nos desenvolvemos para organizarnos e intentar ganar comprensión respecto a las problemáticas que nos aquejan; es central en la solución de conflictos y la consolidación de las organizaciones humanas", expresó.

Cantú Sanders detalló que el curso consta de 15 sesiones en las que se abordarán temas como: los prejuicios, la autoridad y la tradición; los discursos, su legitimidad y la descripción de los supuestos, las reglas del diálogo y la ética.

En la inauguración del taller estuvieron presentes Salvador Arellano Rodríguez, coordinador de la MFCA, y Mauricio Ávila Barba, investigador y coordinador de la Licenciatura en Filosofía de la UAQ, quienes destacaron la importancia de vincular la disciplina filosófica con la sociedad.

"Lo que estamos tratando de hacer es que la filosofía llegue a un espacio que nos parece muy relevante como la Defensoría; queremos agradecerles la oportunidad de tener este acercamiento", indicó Ávila Barba.

Arellano Rodríguez subrayó que "el diálogo, la comprensión filosófica, la manera de argumentar en distintos niveles y descubrir mensajes ocultos que encierran nuestros discursos, es importante"

Vida Q

Del periodismo a la pantalla grande

El actor asistió a la proyección de la cinta "Güeros", en Querétaro



Metrópoli

Rescatan de calle a tres niños en SJR

Ponen a disposición de autoridades a niños



Política

Orlando Ugalde se perfila para alcaldía

PRI postularía al ex funcionario para conservar Tequis



Minuto x minuto

- 02:09 | Entregan galardón "Nelson Mandela"
- 02:09 | Crean en capital Instituto para Prevenir Conductas de Riesgo
- 02:09 | Actúa ley en caso Rangel: Calzada
- 02:09 | Queretanos, en la FIL
- 02:09 | Van por confinar transporte público
- 02:06 | Queretanos visitan la Feria Internacional del Libro
- 02:06 | Fiesta de sabor a la mesa
- 02:06 | Se gradúan en Tec Milenio
- 02:06 | Andares divinos
- 02:06 | Los artistas celebran actuando

Destacamos

Metrópoli



Presentan programa navideño

Con atracciones del Parque Bicentenario buscan diversión

Vida Q



'Cascanueces', tradición invernal

El Ballet de Moscú presenta el montaje el 15 de diciembre

Cartera



25 mdp a fianzas de anticipo

En 35 años de la CMIC en la entidad, jamás se han cobrado

Política



AN espera postura de PGR

Insiste que aguarda resultados de las investigaciones

Santiago de Querétaro, Qro., a 29 de Octubre de 2014
DDHQ/SE/009/2014

**DR. SALVADOR ARELLANO RODRÍGUEZ
COORDINADOR DE LA MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA APLICADA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
P R E S E N T E**

Sirva este medio para informar acerca de las actividades realizadas durante 2014 para implementar el proyecto "Hermenéutica y racionalidad práctica" en la Defensoría de los Derechos Humanos de Querétaro (DDHQ).

- ✓ De diciembre de 2013 a febrero de 2014 se inició la fase de diagnóstico.
- ✓ De marzo a abril se planeó la propuesta de intervención en base al diagnóstico.
- ✓ En mayo se aprobó el proyecto en la DDHQ y dio inicio el seminario-taller: "Diálogo y Discurso, la reflexión de los proyectos" que dirigió el Mte. Gerardo Cantú Sanders a personal de la Secretaría Ejecutiva y la Coordinación de Atención a Víctimas.
- ✓ Se desarrollaron 8 sesiones en la Facultad de Filosofía de la UAQ en donde se realizó un recorrido por las diversas corrientes del pensamiento acerca del *diálogo* y del *discurso*.
- ✓ En el mes de agosto y septiembre del presente año se sentaron las bases para generar, en la DDHQ, un espacio de *diálogo* respecto a los derechos humanos como concepto y en su práctica para solventar el objetivo del discurso que guarda la Secretaría ejecutiva de la DDHQ: Promover una cultura de Derechos Humanos.

Sin otro particular, le reitero toda la disposición institucional.

ATENTAMENTE:

**DE: M. en C. DOLORES CABRERA MUÑOZ
SECRETARIA EJECUTIVA DE LA DDHQ**



**SECRETARÍA
EJECUTIVA**

Bibliografía

Principal

- Aguilar Rivero, M. (1998). *Confrontación: Crítica y Hermenéutica*. México: Fontamar.
- Aguilar Rivero, M. (2008). *Diálogo y Alteridad. Trazos de la Hermenéutica de Gadamer*. México: UNAM.
- Arendt, H. (2008). Martin Heidegger. El octogenario (1969). In G. Anders, & H. e. Arendt, *Cinco voces judías sobre Heidegger*. Buenos Aires: Manantial.
- Aristóteles. (2008). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2012). *Política*. México: UNAM.
- Aristóteles. (2004). *Tratados de Lógica*. Madrid: Gredos.
- Azúa Ruiz de Bengoa, J. (2009). *De Heidegger a Habermas: Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. España: Herder.
- Cassirer, E. (2008). *Filosofía de la Ilustración*. (E. Ímaz, Trans.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Lledó Íñigo, E. (2008). Introducción a las éticas. In Aristóteles, *Ética Nicomaquea* (pp. 7-127). Madrid: Gredos.
- Colomer, E. (2004). *Introducción al pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (Vol. III). Barcelona: Herder.
- Colomer, E. (1997). *Movimientos de Renovación. Humanismo y Renacimiento*. Madrid: Akal.
- Comte, A. (2006). *La Filosofía Positiva*. México: Porrúa.
- Condorcet, A. C. (1922). *Escritos pedagógicos*. México: Calpe.
- Cortina, A. (2007). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.
- Berlin, I. (2006). *La traición de la libertad :seis enemigos de la libertad humana*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego: Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la antigüedad*. Buenos Aires: Colihue.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. España: ISTMO.
- Dilthey, W. (1986). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza.
- Dilthey, W. (1990). *Teoría de las concepciones del mundo*. México: Patria.
- Flecha, R., Gómez, J., & Puigvert, L. (2009). *Teoría sociológica contemporánea*. Barcelona : Paidós.
- Fullat, O. (2002). *El siglo posmoderno (1900-2001)*. Barcelona: Crítica.
- Gadamer, H. G. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- Gadamer, H. G. (2004). *Hermenéutica de la Modernidad*. Madrid: Trotta.
- Gadamer, H. G. (2012). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2010). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gaos, J. (2009). *Discurso de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica - Universidad Veracruzana.
- Grondin, J. (2003). *H. G. Gadamer: una biografía*. España: Herder.
- Grondin, J. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Guthrie, W. K. (2005). *Los filósofos griegos*. México: FCE.
- Habermas, J. (1993). *La lógica de las ciencias sociales*. México: Tecnos- REI.
- Habermas, J. (1991). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (2013). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Katz.
- Habermas, J. (2002). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalización de la acción y racionalización social*. México: Taurus.

- Habermas, J. (2008). *Teoría de la Acción comunicativa II: Crítica de la razón funcionalista*. México: Taurus.
- Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. (1997). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. España: Alianza.
- Heidegger, M. (2001). *El concepto de tiempo*. Madrid : Trotta.
- Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Chile: Editorial Universitaria.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón práctica*. Argentina: Losada.
- Kant, I. (1979). *Crítica de la razón pura*. México: Porrúa.
- Kant, I. (2007). Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración? In A. Maestre, *¿Qué es la ilustración?* (pp. 17-29). España: Tecnos.
- Maestre, A. (. (2007). *¿Qué es la ilustración?* España: Tecnos.
- Michel, F. (2013). *El orden del discurso*. México: Tusquets.
- Montserrat, J. (1995). *Platón: De la perplejidad al sistema*. Barcelona: Ariel.
- Olivé, L. (. (1993). *Ética y diversidad cultural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Olivé, L. (2012). *Multiculturalismo y pluralismo*. México: UNAM.
- Plácido, D. (1997). *La Sociedad Ateniense: La evolución social de Atenas durante la guerra del Peloponeso*. Madrid: Crítica.
- Platón. (2006). *Teeteto*. (M. Boeri, Trans.) Argentina: Losada.
- Popper, K. (2008). *Conjeturas y refutaciones; el desarrollo del conocimiento científico*. España: Paidós.
- Popper, K. (1985). *Lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K., Adorno, T., Dahrendorf, R., & Habermas, J. (2008). *La Lógica de las Ciencias Sociales*. México: Colofón.
- Reale, G. (2001). *Platón: En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder.
- Rorty, R. (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Villegas, A. (1993). *El pensamiento mexicano del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Complementaria.

Aranda Torres, C. (2004). *Lecciones de Hermenéutica Filosófica*. Almería: Universidad de Almería.

Arellano Rodríguez, J. S. (2013). *Teoría ética para una ética aplicada*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.

Caso, A., & Lombardo Toledano, V. (1963). *Idealismo vs Materialismo Dialéctico*. México: Universidad Obrera de México.

Ferraris, M. (2003). *La hermenéutica*. México: Taurus.

Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. México: XXI.

Gadamer, H. G. (1991). *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós.

Gadamer, H. G. (2012). *La herencia de europa*. Barcelona: RBA.

Michel, F. (1986). *Las palabras y las cosas*. México : Siglo XXI.

Ricoeur, P. (2004). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.

Steiner, G. (2001). *Después de Babel: aspectos del lenguaje y traducción*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Vattimo, G. (1995). *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

Volpi, F., & Gnoli, A. (2006). *El último Chamán. Conversaciones sobre Heidegger*. México: Leviatán.

Withhead, A. N. (1956). *Proceso y realidad*. Buenos Aires: Losada.