

Fundamentos, concepciones, dilemas y proyecciones de la Hermenéutica

*Basics, concepts, dilemmas
and projections of Hermeneutics*

LA HERMENÉUTICA SEGÚN HANS-GEORG GADAMER Y SU APORTE A LA EDUCACIÓN

Hermeneutics as Hans-Georg Gadamer and his contribution to education

JOS GERARDUS HERMANUS DEMON *

jos-demon@hotmail.com

Asesor de la Asociación de Organizaciones campesinas de Atacames (OCAME) - Esmeraldas.
Asesor de las Organizaciones de migrantes kichwa en Quito

Resumen

En este artículo se resume la historia intelectual de la corriente filosófica de la hermenéutica, como fue concebido por el filósofo Hans-Georg Gadamer en su estudio *Verdad y Método*. Aclara algunos conceptos claves de la filosofía hermenéutica de Gadamer, enfoca la articulación del conocimiento humano que se apoya en la teoría aristotélica del conocimiento, para cuestionar la influyente obra de síntesis del conocimiento de Immanuel Kant. Desde la articulación de conocimientos de Gadamer se ofrecen algunas sugerencias para la concepción y para la práctica de la educación.

Palabras clave

Gadamer, Kant, Aristóteles, Hermenéutica, Conocimiento, Ciencia, Educación.

Abstract

In this article the intellectual history of philosophical hermeneutics is summarized, as conceived by the philosopher Hans-Georg Gadamer in his study *Truth and Method*. Clarifies some key concepts of the hermeneutic philosophy of Gadamer, focus articulation of human knowledge that is based on the aristotelian theory of knowledge, to question the influential work of synthesis of knowledge of Immanuel Kant. Since the articulation of knowledge of Gadamer some suggestions for the design and practice of education offered

Keywords

Gadamer, Kant, Aristotle, Hermeneutics, Knowledge, Science, Education.

Forma sugerida de citar: DEMON, Jos. 2013. “La hermenéutica según Hans-Georg Gadamer y su aporte a la educación”. En: *Revista Sophia: Colección de Filosofía de la Educación*. N° 15. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.

* Máster en teología por la Universidad Radboud Nimega, Holanda. Candidato a PhD en Ciencias Sociales en el Centro de Estudios y Documentación para América Latina en Ámsterdam. Se desempeñó como pastor laico y profesor de colegio en Holanda. Cooperante en América Latina de Gente con Misión, instancia católica de cooperación internacional de Holanda.

Introducción

Este artículo tiene doble finalidad:

1. Introducir al lector en la corriente de la filosofía hermenéutica, contribuyendo a la elucidación de los demás aportes que ofrece este número de la revista Sophia, dedicada a “*Hermenéutica del concepto: modalidades y acciones educativas*” para lo cual, se hará un breve recorrido histórico de su desarrollo.
2. Explorar cómo esta particular rama de la filosofía puede incidir en la concepción y práctica de la educación.

En primera instancia, en una resumida exposición de los trasfondos históricos, en este caso europeos, mayoritariamente alemanes, de esta corriente filosófica. Se trata de explicar cómo y por qué el antiguo arte de la interpretación de los textos clásicos, adquirió tanta importancia, llegando a ser una de las corrientes más sustanciales del actual espectro filosófico. Este análisis se apoya en un estudio clásico, *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer (2003, 353-360, 1960) con el que además queremos introducir al aporte particular a la hermenéutica de su autor¹. En la segunda parte se aclara algunos conceptos claves de la filosofía hermenéutica de Gadamer, y se enfoca en su articulación del conocimiento humano que se apoya en la teoría aristotélica del conocimiento, para cuestionar la influyente obra de síntesis del conocimiento de Immanuel Kant.

Desde la articulación de conocimientos de Gadamer se ofrecen, en la tercera parte, algunas sugerencias para la concepción y la práctica de la educación, tomando como referencia al Ecuador. Esta última parte será respondida en forma resumida, como una propuesta que se pueda elaborar en otro momento, en un sequito a este artículo.

La finalidad de esta exposición nos permite entrar en detalles sobre debates y cuestionamientos que se hayan levantado respecto a los aportes de la hermenéutica de Gadamer. En las citas de la literatura se dará preferencia a las traducciones en español y se adjuntará nociones en alemán, solo cuando sea preciso introducir estas aclaraciones.

I Trasfondo histórico de la corriente filosófica de la hermenéutica

1 Tradición e identidad

Por largo tiempo, desde los griegos hasta el siglo XVIII se consideró a la hermenéutica como una disciplina de ayuda para la comprensión y explicación de los textos antiguos, textos de cualquier índole: textos médicos, de ciencias naturales, pero sobre todo, documentos literarios, de historia, de filosofía y de religión. Para explicar lo que decían los antiguos filósofos o los padres de la iglesia y los teólogos de las grandes síntesis del medioevo, lo que nos heredaron los poetas y los literatos de antaño, a menudo en lenguas que ya no se hablan, fue, precisamente, la tarea de literatos que solían leer y descifrar la herencia de los antiguos. En los comienzos de la civilización occidental, cuando las personas que sabían leer y escribir conformaban una pequeña élite, esta tarea fue encomendada a monjes y monjas que se preocuparon de salvar y rescatar la sabiduría de los antepasados romanos, griegos y de los padres de la iglesia, en las salas de copiado y en las bibliotecas de sus conventos. Es útil recordar, como indica Paul Ricoeur (2003: 9), que el problema hermenéutico se plantea ante todo dentro de los límites de la exégesis, en otras palabras en el marco de una disciplina que se propone comprender un texto. Ricoeur añade que si la exégesis suscita un problema hermenéutico; es decir, un problema de la interpretación, es porque toda lectura de un texto se hace siempre dentro de una comunidad, de una tradición o una corriente viva; donde la interpretación, a pesar de regirse según ciertos presupuestos y exigencias, suele producir diferencias.

El problema de interpretación se da en comunidades que se esfuerzan por mantener sus tradiciones, en comunidades académicas preocupadas por la innovación y transmisión de sus disciplinas académicas, pero aún más fundamental, digamos existencialmente, en las comunidades de fe que quieren mantenerse fieles a las enseñanzas de sus fundadores y precursores. Esto se evidencia en el rescate de la civilización clásica por parte de los monjes, que se adjunta a la transmisión de la débil fe cristiana en un contexto medieval, donde las costumbres y la religión originales de los diferentes pueblos europeos seguían ejerciendo su influencia. Un ejemplo excepcional de transmisión y de continuidad de la identidad religiosa es la de las comunidades judías que se dispersaron por el Mediterráneo y el Medio Oriente antes de la destrucción de su templo en Jerusalén, y después, en toda Europa desde el medioevo hasta la modernidad. Allí fueron, sobre todo, los rabinos quienes mantuvieron la transmisión de la fe judía, mientras que sus debates se sedimentaron en la *Halajá* (la recopilación

de la Tora y las leyes talmúdicas y rabínicas, así como de sus tradiciones y costumbres) y la *Hagadá* (la recopilación de conjunto de elementos literarios no legalistas del Talmud y de la literatura rabínica). Estos ejemplos de comunidades religiosas, cristianas y judías, nos señalan la importancia de la tradición, de su correcta interpretación y transmisión en el contexto de la convivencia humana.

2 *Artes prácticas*

Pero el problema de la tradición y su correcta transmisión o interpretación es omnipresente: lo encontramos en varios niveles de la convivencia humana como es la discusión académica, o cuando nos dedicamos a la interpretación del arte o de las leyes; en la aplicación de sanciones en caso de infracciones y crímenes, pero también en tareas más técnicas o prácticas como la construcción de una vivienda o de una máquina.

En Holanda hace unos diez años atrás, surgió el interés por construir barcos como solían hacerlo en los astilleros en el siglo XVIII, cuando este pequeño país contaba con un importante poderío naval. En este intento, historiadores, expertos navales y artesanos carpinteros se vieron obligados a reunirse a menudo para solucionar problemas técnicos y prácticos de una tradición de construcción, cuyos conocimientos y destrezas ya no dominaban. Otros ejemplos de la tradición en la sociedad que nos exige una correcta interpretación, son las dimensiones de la ética, del (buen) gusto y de la etiqueta; es decir, de cómo debemos comportarnos en la sociedad humana en general o en situaciones más específicas, como cuando nos encontramos con familia, compañero/as de trabajo, en fiestas, durante una comida, en encuentros con autoridades, o en conflictos con personas extranjeras, vecinos o colegas. En estos ejemplos prácticos de la vida diaria se observa que la correcta interpretación de la tradición se conecta inmediatamente con la perspectiva, con la necesidad de una acción, digamos, una correcta intervención, una satisfactoria práctica, que se impone como desafío o imperativo de la convivencia humana.

¿Por qué nos referimos a estos diarios desafíos de la interpretación o a la satisfactoria y justa implementación de tareas que nos doblegan y esfuerzan en la convivencia? Digamos que es debido a que ilustran la omnipresencia de la tarea de la interpretación de la vida diaria en su dimensión ética, que podemos extenderla a los campos ideológico y religioso; que abarca el ámbito social, político y jurídico, la dimensión cultural y artística, la etiqueta y del buen gusto, así como la dimensión de procedimientos técnicos y artesanales. Todas estas dimensiones están, por sí mismas, involucradas en lo que se puede denominar la adecuada formación del ser humano. Se aborda así, la interrelación e interacción

que existe entre filosofía y educación. En la tradición del humanismo, que se cimienta en la tradición griega y latina, la religión, la ética, la etiqueta y el arte; fueron considerados como parte de la buena formación. En la medida que el ser humano lograba manejarse y comportarse en los problemas que se le presentaban en tan variados contextos, se le consideraba como un hombre culto o una mujer sabia. El manejo del sentido común, se relacionaba con la antigua *phronesis* de Aristóteles, que orientaba a la persona educada en aquellos tiempos, con excepcionales eventos de la vida humana, por ser precisamente esta instancia la que facilitaba a la persona manejarse con medida y prudencia.

En su obra, *Verdad y Método*, Hans-Georg Gadamer (2003:31-74) nos presenta las actividades de interpretación e intervención en la vida diaria como orgánicamente relacionadas al principio de la formación humana (*Bildung*) de la tradición humanista. Las que heredaron este ideal de la formación humanista son las “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften* en alemán), que podemos traducir como ciencias humanas, el conjunto de las disciplinas que se preocupan del valor y la comprensión de la historia, de la literatura, y de las bellas artes en las que podemos incluir la música y la teología (2003: 31-37).

3 *Ciencias Naturales y Ciencias Humanas*

El advenimiento y el aumento de la potencia explicativa de las ciencias naturales y la utilidad de sus métodos exactos y empíricos de prueba y validación para los avances científicos, tecnológicos y médicos, obligaron a que las ciencias humanas se cuestionaran sobre el beneficio de su propia empresa; es decir, los objetivos particulares de su actividad, y la medida en que sus métodos les permitían alcanzar estos objetivos. El debate filosófico se centraba, necesariamente, en la revisión de diferentes formas de conocimiento y aprehensión humana, siguiendo el fuerte impulso de la emancipación de las ciencias naturales y la experimentación empírica que comenzó con filósofos como John Locke, George Berkeley y David Hume, en el siglo XVII y XVIII, integrado en la síntesis del conocimiento humano, elaborado por Emmanuel Kant (1724-1804), que dividió el conocimiento humano en tres apartados, que corresponden a sus tres obras fundamentales (las tres *críticas*); una dimensión del intelecto: el de la razón teórica; otra de la razón práctica: todo lo que se relacionaba a la ética y la justicia; y, una dimensión del juicio estético (*Urteilkraft*), que se ocupa del buen gusto y de la belleza, refiriéndose al arte y la literatura.

En su *primera crítica*, de la razón teórica, intentó integrar al enfoque empirista de la escuela inglesa dentro de un esquema más bien

racionalista de la Europa continental (que continuaba la herencia de Descartes) a lo que denominaba la “deducción trascendental” de conceptos puros de la razón (*die transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*). En este ámbito de la razón teorética predominan la matemática y las ciencias naturales, con que se adquiere el conocimiento de verdad; es decir, para Kant ciencia es el conocimiento que puede ser comprobado por el procedimiento de una evaluación de la experiencia empírica, registrados por los sentidos humanos, por parte de los modelos *a priori* de la razón.

A la ética, que subsume también la religión, con la jurisprudencia, y el juicio estético, que se ocupará Kant en su segunda y tercera críticas, respectivamente; las deriva tan solo del lado de la dimensión *a priori* de la razón humana, con lo que las desliga del ámbito de la experiencia y de la comprobación, cuya integración con la razón como ciencia, había sido identificada como la característica de la razón teórica. Con esta síntesis de conocimiento, Kant intenta rescatar la ética y la religión que le importaban sobremanera, de las críticas del empirismo y del relativismo de la filosofía inglesa. Pero con la amplia difusión de su obra filosófica ocurrió precisamente lo contrario: las ciencias naturales encontraron su oportuna legitimación en la síntesis de Kant (que fue debidamente inspirada por las teorías de Isaac Newton) del empirismo y racionalismo; y cimentaron mejor su *estatus* de ciencias “de verdad”.

La religión y la ética siguieron debilitándose como dimensiones especulativas de la razón humana en las que no se podía llegar a las certezas que lograron establecer las ciencias naturales. La síntesis de Kant, que innovó la percepción filosófica del mundo occidental, consideró una tercera dimensión del conocimiento humano: la relacionada con el juicio estético (*Urteilkraft*). Desde Kant se valorará al arte como algo extraordinario que pertenece al genio creativo; visión que se difundió, sobre todo, por la tan popular corriente del romanticismo, con la que se le separó de su relación con otras artes más artesanales y populares; y, la perfección que se puede alcanzar en la tecnología o la ética (véase Hirschberger 267-361).

Gadamer (2003:75-142) confirma que esta operación de Kant, fue un hito en la transformación del ambiente intelectual de su tiempo en que las ciencias humanas y las evidencias antiguas de la tradición del humanismo, como el mencionado significado de la formación, del sentido común, del buen juicio y del buen gusto; y, ante todo, el tema en que Gadamer lo ilustra: el significado del arte, estaban siendo cuestionados por la valoración que se le concedía a las novedosas ciencias naturales y sus métodos. Aquel aprieto fue debidamente sentido por una disciplina científicamente blanda, como la teología, que se veía enfrentada por una

radical crítica a las verdades de la religión y de la metafísica, desde los inicios de la Ilustración; y de un sistemático cuestionamiento de la autoridad eclesiástica en temas de la comprensión y de la explicación de la biblia, por parte de los innovadores resultados de la investigación histórica.

Anotamos que los estudios bíblicos en la época del Humanismo de Tomas Moro y Desiderio Erasmo -que involucró por primera vez las versiones en griego como corrección a la traducción de la vulgata latín-, junto a la invocación del principio de la unidad de la Sagrada Escritura, su explicación sin mediación por parte de la tradición patristica y medieval, y su traducción en las lenguas vernáculas en la Reforma protestante en el siglo XV y XVI, innovaron a la antigua disciplina auxiliar de la hermenéutica. De la mano del renovado interés para la literatura clásica que se había despertado en el renacimiento, con que se inició la filología clásica, estas innovaciones fueron responsables de que la hermenéutica pasara a ser, de un instrumento de explicación, a una disciplina de la filosofía.

La hermenéutica fue, inicialmente, una disciplina auxiliar para la explicación de la Biblia y de los textos clásicos de la historia humana, pero a fines del siglo XVIII se acumularon tantas aporías de la explicación y de la interpretación de la Biblia y de los textos clásicos; que el proceso mismo de adquirir conocimientos se había transformado en su problema principal. Es este el momento en que la interpretación necesitaba de una reflexión crítica alrededor de su teoría y metodología, una reflexión que ya no se podía limitar al marco de la interpretación de la Biblia y los textos clásicos, que se extendía a disciplinas como la literatura, el arte y la historia, podría decirse, a las ciencias humanas en general. En esta innovadora reflexión filosófica alrededor de la interpretación, se destacaron: el teólogo Friedrich Schleiermacher, quien fue el primero en proponer una nueva sistematización y metodología de la disciplina de la hermenéutica, y el filósofo Wilhelm Dilthey, quien la intentó transformar en una teoría y metodología de las ciencias humanas; aunque compartían los métodos y procedimientos de las ciencias naturales, se debería diferenciar de aquellos (Gadamer, 2003:225-237).

4 *Schleiermacher y la escuela de historiadores alemanes*

La síntesis de Kant, que distinguió de forma incisiva entre un campo de conocimiento subjetivo y otro de conocimiento sustancial (que podemos especificar según binomios opuestos como intuición y pensamiento, sensibilidad y entendimiento) religión, ética y ciencia, fue cuestionada por pensadores de la corriente romántica. En la Alemania del siglo XIX esta corriente del romanticismo fue representada por grandes poetas como Goethe, Schiller, Novales, Hölderlin, y literatos como Frie-

drich Schlegel, Wilhelm von Humboldt y Herder; e influyó profundamente en la nueva escuela del historicismo alemán. La historiografía que experimentó el gran auge en el siglo XIX, fue unas de estas disciplinas que habían sido invalidadas en sus ambiciones, tanto académicas como humanas, por la gran síntesis de Kant, que buscaban una nueva forma y una nueva metodología para poder comunicar la verdad del pasado.

En su filosofía, Kant interpretaba a la historia más bien desde la dimensión del conocimiento subjetivo del juicio estético, afiliado al arte y la literatura. Para comprender bien estas épocas necesitamos introducir a otros actores clave del escenario intelectual: la corriente del idealismo alemán, que se desarrolló como respuesta a la filosofía de Kant, y en particular a su más destacado representante, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 -1831).

La concepción minimalista del significado de la historia humana de Kant, contrasta extremadamente con la visión del desarrollo y el avance progresivo del espíritu en la historia que fue elaborada por Hegel. Con Kant, Hegel se convirtió en el otro gran blanco de la crítica del romanticismo y del historicismo alemán. En evidente oposición al avance progresivo del espíritu en la historia de Hegel, Johann Gottfried (von) Herder (1744 – 1803) propuso que se considere a las épocas históricas y sus civilizaciones como entidades con su propia perfección, épocas que competían en condición de igualdad respecto a la calificación de sus culturas y valores.

El concepto romántico de Herder, de una igualdad valórica de épocas y culturas, correspondía, en su concepción, al propósito del teólogo y filósofo Friedrich Schleiermacher (1768 -1834), de entender al espíritu de personajes de otras épocas y de reconstruir el momento de la creación de su obra literaria. Schleiermacher creía que el espíritu humano disponía de la facultad de poder comunicarse con las huellas de la presencia humana del pasado. Interpretaba a estas huellas como obras estéticas de la creatividad humana que pudieron ser abordadas por un método, que concibió como una psicología, que facilitara el acceso a la creatividad del individuo. La idea romántica de una riqueza panorámica de culturas influyó por sí mismo en la escuela de historiadores alemanes ejemplificados por intelectuales como Leopold von Ranke y Johann Gustav Droysen, otros pensadores que se enfrentaron con el influyente trabajo de Kant y se opusieron al gran esquema del progreso de la humanidad como había sido diseñado por Hegel. Por su oposición a Hegel, la búsqueda de la escuela alemana de historiadores se dirigió a concebir la idea de una diversidad de culturas, en qué se veía la influencia de Herder, dentro de un principio que debía garantizar la unidad y la continuidad de la historia humana (237-267).

El romanticismo alemán, opina Gadamer (2003: 339-344), aportó para una solución de la pregunta del conocimiento particular de las ciencias humanas, o para defenderse del dominio de las ciencias naturales, o para invalidar a los nuevos estándares del conocimiento establecidos por Kant. Desde una perspectiva general, fue nada efectiva en su oposición a lo que declaró ser su adversario principal: la Ilustración. Se complacía en invertir las prioridades de la Ilustración, dándole preferencia a los conceptos de la autoridad y de la tradición, del mito, de la religión, y del genio del literato; confirmaba esta cuestionable ruptura de Kant entre un conocimiento de la razón teórica con que se adquiere conocimiento de verdad en relación a la dimensión ética y religiosa; y la del juicio estético, que tan solo dependerían de opiniones personales y gustos. Así, comenta Gadamer, se explica el concepto y la intención de la hermenéutica de Schleiermacher y de la historiografía alemana del siglo XIX que quisieron conferir el mismo valor, la misma densidad humana, a las culturas del pasado que a su propio presente, como si un encuentro e intercambio entre iguales fuera una real opción de nuestra conciencia histórica. Schleiermacher y la escuela de los historiadores pensaban deshacerse de sus propios prejuicios, de su propia determinación histórica, y se imaginaron poder levantar al conocimiento humano hacia un nivel hasta entonces desconocido.

El esfuerzo realizado por la hermenéutica y por la historiografía en su lucha por la liberación de los últimos reductos del dogmatismo cultural en el ámbito de la historia, confirma que su propósito consistía en llevar a la Ilustración a su perfección. En este sentido, opina Gadamer, son fieles testigos de la cercanía y del compromiso de la corriente romántica alemana al mismo ideal de la Ilustración de liberar al hombre de las cadenas de la ignorancia de la autoridad y de la tradición. Este ideal llevó a sus representantes, y a sus opositores románticos, a posturas idealistas y a-históricas, desde que se imaginaba poder acceder a la historia como si fuera una biblioteca de libros con que el entendimiento y el diálogo se le establezcan sin mayores obstáculos. Esta postura idealista, aún vigente en nuestra coyuntura del siglo XXI en proyectos como el pluri o multiculturalismo, se olvida de que debe rescatar como la primordial, evidencia de la misma conciencia histórica: que la historia no nos pertenece, sino que resulta ser al revés: nosotros pertenecemos a la historia. No somos los seres soñados de la Ilustración; antes de poder acceder a otras culturas y épocas nos vemos determinados y limitados por nuestra propia tradición, por nuestra propia sociedad y los prejuicios que le pertenecen. No tenemos un libre acceso a la psicología del otro. Con la historia y sus representantes, nos entendemos tan solo por una causa, por una búsqueda con que nuestros intereses y prejuicios se encuentran con opiniones

del pasado. Es el diálogo enfocado en una causa, en un interés, el que nos posibilita acceder a la sabiduría del pasado.

Frente a la ilusión de la Ilustración y su cara invertida, la del romanticismo, de tener un acceso inmediato a la historia por medio de la misma *psyche* humana, Gadamer afirma la verdad de la representación hegeliana, en que la recolección de culturas resulta siempre ser parcial y de fractura, cisura que tan solo se compone y que brilla cuando se integran en una nueva síntesis de la cultura y/o de la psicología humana. Hegel no negaba que el diálogo con el pasado² fuera de suma importancia, sino negaba que este diálogo se lo pueda llevar de forma inhibida, como si no existiesen obstáculos que le limitan y le fraccionan, impedimentos insuperables que resultan ser consecuencias de que nuestro propio ser no se pueda escapar de la historia. Hegel supera la idea de la hermenéutica de Schleiermacher, reconoció esta verdad decisiva, que la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino de la mediación o negociación (*Vermittlung*) de este pasado con la vida (humana) que constituya nuestro presente (Schleiermacher, 1986: 217-222; 169-174).

42
S

5 *Dilthey y Husserl*

La descripción de la historia propuesta por Gadamer deja entrever la complejidad de la génesis de la corriente de la hermenéutica y de su intervención en los debates sobre el estatuto epistemológico de las ciencias humanas. Esta complejidad, que fue caracterizada por el debate entre una diversidad de corrientes de la filosofía, se resume en Wilhelm Dilthey (1833-1911) a quien se le considera, comúnmente, como la persona sobresaliente de la investigación hermenéutica del siglo XIX (Ibíd., 277-304, cf. Fernández Labastida). La hermenéutica de Schleiermacher y los problemas que enfrentaba la escuela de historiografía alemana, fueron importantes incentivos para su labor académica. Pero la labor a que se dedicará Dilthey ya no consistirá de una hermenéutica para acceder al espíritu creativo del individuo, según el modelo de Schleiermacher, sino que intentará explicar la fabricación del tejido de la historia y elaborar una teoría general que justifique las tareas de las ciencias del espíritu.

Dilthey compartió con la escuela de historiografía su profunda aversión al idealismo especulativo hegeliano, aunque el mismo Hegel le apoyó en sus investigaciones cuando se acercaba al fin de su carrera académica. Fueron Hegel y Kant que dominaron el espectro de la discusión filosófica, y Dilthey consideraba al filósofo de Königsberg como su mayor desafío, que se tradujo en su objetivo principal de complementar la crítica de la razón pura de Kant con una crítica de la razón histórica.

Dilthey se apoyó en la nueva énfasis de su época en la “experiencia” (die *Erfahrung*) y en el “acontecimiento” o la “vivencia” (*Erlebnis*). Con estos conceptos buscaba aclarar las categorías que determinaban al conocimiento en la historia, con la finalidad de aportar al interrogante del cómo la experiencia histórica se podría convertir en una ciencia. Al mismo tiempo estos conceptos enmarcaron a Dilthey en el enfoque psicológico que ya antes había sido la principal limitación de la hermenéutica de Schleiermacher. Aunque Dilthey rechazó al idealismo de Hegel, seguía manteniendo la noción romántica que el espíritu pueda acceder libremente a toda experiencia humana. Se fundamenta en el concepto clásico (entre otros de Giambattista Vico) que la posibilidad del entendimiento histórico se derivaba de la similitud de la naturaleza humana. Es otro aspecto de su teoría en que se comprueba la cercanía al enfoque psicológico de Schleiermacher.

Pero Dilthey rechazaba la ingenua concepción de que se pueda entender al individuo (o al colectivo) desde sus intenciones. Veía a las proyecciones humanas limitadas por la fuerza propia (*Wirkungsverlauf*) de la historia, no tan solo por las duras murallas de la naturaleza, sino también por las fuerzas colectivas, fuerzas sociales, que proporcionan una particular densidad a la historia humana, y que el historiador Droysen ya había identificado como “fuerzas éticas”. El intento de comprender la historia, arranca, normalmente, de una descripción de intereses personales y de intenciones humanas, pero debe ser complementada por una pertinente explicación de la intervención de las fuerzas de la naturaleza y de las fuerzas colectivas que se originan por la propia convivencia humana, y que pueden obstaculizar tanto las proyecciones humanas como permitir que prosperen. Estos conceptos demuestran cierta cercanía a la descripción del impacto de la dialéctica de las fuerzas de producción y las relaciones sociales de producción de Carlos Marx. El tardío encuentro con Edmund Husserl le impulsa a Dilthey a concebir la historia como una imprenta (*Ausdruck*) y una estructura, que se le puede descifrar en sus significados. Dilthey propuso despegar la concepción hegeliana del espíritu objetivo de su conexión con el espíritu absoluto (qué en la visión de Hegel encamina a una humanidad cada vez más culta) con que en adelante se referiría a las imprentas, (expresiones, huellas, vestigios) de la presencia humana en la historia. En este contexto comparó la historia a un texto que comprueba ser legible, algo que refleja una concepción hermenéutica que se distanció de su concepción del pasado como experiencia y acontecimiento/ vivencia³.

Otra propuesta de Dilthey, que demuestra su preocupación por incluir la historiografía a que estas disciplinas contaban como verdaderas ciencias, fue su intención de abordar las posibilidades de comparación

en las ciencias humanas, es decir, de utilizar métodos de comparación para poder llegar a verdades de una mayor generalidad o universalidad. Tal empresa contrasta con el objetivo mismo de la historiografía cuya vocación se entiende, comúnmente, como el intento de explicar y comprender situaciones únicas, pero tendrá su aplicación en otras disciplinas de las ciencias humanas como son las bellas artes y, es algo que distingue a la metodología de trabajo de las futuras ciencias sociales (compárese Ricoeur, 1995, 169-364; 1999, 83-230). Gadamer (292-304) anota que Dilthey no logró resolver el conflicto que le mantenía dividido entre su entrega a la ciencia y una implícita y romántica filosofía de la vida que no logró fundamentar. Su concepción de la vida como experiencia y acontecimiento/ vivencia no concordaba con su concepción cartesiana de la ciencia, su reflexión epistemológica (*Erkenntnistheorie*), y su propósito de complementar las críticas de Kant con el aporte de las ciencias humanas. Dilthey entendía que el conocimiento de las ciencias humanas no podía ser subordinado a la noción de la objetividad que ya se había asentado como norma en las Ciencias Naturales. Pero su cartesianismo le determinaba de tal manera, que se veía impedido para afirmar la verdadera importancia de la particularidad de la sabiduría de las Ciencias del Espíritu. Se repitió más bien lo que había ocurrido con los propósitos de la escuela de historiografía; en evidente contraste con su oposición al predominio de las ciencias naturales y de su crítica a la obra de Kant, los ideales de Dilthey siguieron apuntando a que la Ilustración se debería consumir con la Ilustración de la historia.

Aunque Gadamer (2003: 305-318) no le concede mayor espacio en su resumen de la génesis de la filosofía hermenéutica, sí reconoce que la investigación fenomenológica de Husserl implicaba la superación de la cuestión epistemológica que desde Kant había dominado los debates de la filosofía alemana. La investigación de Edmund Husserl (1859-1938) le llevó a una primera superación del objetivismo “principal manzana de la discordia en la querrela entre ciencias naturales y humanas- en la medida que demostró que el significado de las palabras no puede seguir siendo confundido con el contenido psíquico real de la consciencia, en particular, con las representaciones asociativas que estas palabras despiertan. Con esto inició la idea de una “fenomenología” que implicaba la supresión de la forma irreflexiva de articular nuestra existencia (*Ausschaltung aller Seinssatzung*). Husserl comenzó a investigar los modos subjetivos de nuestra consciencia, lo cual se convirtió en un multifacético programa de trabajo. Implicaba la revisión de todo lo que, comúnmente, se consideraba como objetividad y que Husserl definió como “sentido del existente” (*Seinssinn*). Consideraba la subjetividad humana como otro fenómeno -aparte del mundo de fenómenos relacionado con la objetividad- que re-

clamaba de su existencia (*Seinsgeltung*), y que se transformó en otra dimensión de estudio. Distinguió, finalmente, entre la percepción de fenómenos relacionada a los objetos, el estado de las experiencias intencionales y un estado de fenómenos que se escapan de los actos intencionales, que se establecieron como campos particulares de su investigación. Sus estudios sobre la constitución de la conciencia del tiempo (*Zeitbewusstsein*) le incitaron a definir a la conciencia como un horizonte, es decir, que la corriente continua de experiencias humanas -identificada como conciencia- se puede concebir como un horizonte (*Horizontbewusstsein*), en que tan solo momentos individuales se destacan como experiencias. Lo que distingue a un horizonte es que no representa una frontera fija o rígida sino algo que se desplaza con la persona misma y que invita a la persona a que se adentra más en ello. En esta forma el foco de atención de la conciencia puede acercarse a una(s) experiencia(s) en alejarse de otras. El lado subjetivo de este horizonte de intencionalidad, el lado de la corriente de la percepción, corresponde a otro horizonte de intencionalidad, el de los objetos, que resulta ser tan omnipresente y exhaustivo como el primero. Cualquier ente existente existe en el mundo y es por esta razón portador de aquel horizonte del mundo de los objetos (*Welthorizont*).

Entre Husserl y Dilthey hubo cierta correspondencia en el uso del concepto de 'vida' (*Leben*, con su variante 'vivid': *belebt, gelebt*) "una noción que, como ya mencionamos, gozaba de cierta popularidad en su época-, con la que se refirieron a un estado de presencia que antecedió a la misma subjetividad y a la misma consciencia del ser humano. Husserl habla de la "conciencia de la vida" (*Bewusstseinsleben*) con que remita, particularmente, a los estados implícitos, ocultos, y anónimos de la conciencia humana que estudió para complementar su panorama del sentido del existente. Así mismo acuñó al término "mundo de la vida" (*die Lebenswelt*) que corresponde al mundo en que estamos en nuestro estado natural, el mundo que no se transforma en algo objetivo, sino que representa al trasfondo existente de toda existencia. El concepto del "mundo de la vida" se refiere a la historicidad del ser humano y se opone abiertamente a todo ideal de objetividad; Husserl lo escogió con esta finalidad, para diferenciarle del universo que se deja objetivar por la ciencia. Es una corrección a su propia investigación que se había enfocada en la suspensión del conocimiento objetivo, es decir que se había limitada en revisar los a-priori del conocimiento que Kant identificó como ciencia. Y fue una evidente crítica al neo-kantianismo que determinaba la agenda científica y filosófica de su tiempo, que se limitó a elaborar en la primera crítica, la crítica de la razón teórica de Kant enfocada en la ciencia, mientras que se descuidó de otros campos del conocimiento humano.

Husserl delineó el concepto, aparentemente, siguiendo a su anterior análisis de los dos horizontes del conocimiento: el horizonte subjetivo de la conciencia y el “horizonte del mundo” de los objetos. “El mundo de la vida” se relaciona esencialmente con la noción de subjetividad, mejor dicho: al estado de subjetividad que antecede cualquier división entre subjetividad y objetividad, y que antecede a toda ciencia. Pero la noción del “mundo de la vida” no coincide con el horizonte del sujeto o el individuo como le solemos concebir hasta nuestros días, es decir, que se opone al yo como fundamento del conocimiento como se la había ideado desde la filosofía de Descartes. Su subjetividad transcendental corresponde a un “yo original” (*Ur-Ich*) que trasciende al yo individual. Husserl lo concibe como un mundo compartido que incluye la presencia de los otros, y que está articulado con el pasado y con el futuro⁴. Veremos, más adelante, como Gadamer se quedó endeudado con este análisis de Husserl y como incorporará los conceptos del “mundo de la vida” y de los horizontes dentro de su teoría de la “historia efectual”.

A continuación se añade un breve comentario al particular aporte de Husserl en lo que atañe a la corriente filosófica de la hermenéutica. Es evidente que la fenomenología no fue diseñada para solucionar los problemas que preocupaban a las ciencias humanas, pero sí incidió en ellas con su propósito general de investigar la amplitud de los fenómenos de la conciencia y del conocimiento humano, en su interacción con el horizonte del mundo de los objetos. Con ello Husserl adquirió un papel privilegiado en el debate que se liberó alrededor de la epistemología de las ciencias. Paulatinamente se transformó en el mayor crítico de su tiempo del empirismo y la división de las ciencias como se lo había concebido desde Kant. Otro influyente filósofo de la hermenéutica del siglo XX, el filósofo Paul Ricoeur, inició su carrera en la fenomenología y siempre le defendió por haberle proporcionado las bases para sus incursiones en la epistemología de las ciencias (Ricoeur, 2000: 39-70; 2003, 11-16, 195-243).

6 *Heidegger y Gadamer*

Heidegger inició su obra filosófica como discípulo de Edmund Husserl pero se desencantó rápidamente de su fenomenología, para dedicarse a atacar frontalmente al predominio de la ciencia moderna, su división entre sujeto (investigador) y objeto (realidad) y su pretensión que la objetividad de sus métodos coincidiera con lo que entendemos como verdad. Con este filósofo se llega a la culminación de la historia de la hermenéutica como nos la presenta Gadamer (Ibíd. 318-330). Con su noción de la “facticidad del estar ahí” (*Faktizität des Daseins*): “la existencia real”, quiso reemplazar la noción epistemológica de la fenomenología

de Husserl. Y terminar, de una vez, con un buen golpe de la hacha, con el nudo gordiano del debate epistemológico entre las ciencias humanas y naturales.

Comprender, en Heidegger, equivale a la condición previa para poder sobrevivir y manifestarse en el mundo; es la forma primordial en que el ser humano se enlaza con el mundo, y con que diseña y proyecta (*Entwerfen*) a su mundo. El comprender se enlaza con el ser capaz, es decir, con el poderío sobre el mundo, que sigue siendo frágil y objeto de preocupación por nuestro natural estado de dependencia frente al mundo que nos rodea. Es de esta base original de la que se deriva toda otra actividad de conocimiento y a la que debemos, según nuestro filósofo, volver para poder entender al conocimiento humano.

Cualquier conocimiento humano se enlaza, obligatoriamente, con este encargo primordial de la comprensión de intentar sobrevivir en el mundo. En este nivel primordial se juega nuestra historicidad: partiendo del hecho de que estamos atados, de que nos encontramos arrojados en este mundo. El “ser arrojado” (*Geworfen sein, Geworfenheit*) corresponde por su parte al diseño de futuras posibilidades (*Entwerfen*), digamos al desciframiento y a la interpretación, de nuestro mundo.

Comprender (*Verstehen*), comenta Gadamer al respecto, no se le puede considerar como un ideal de resignación de la experiencia humana en la edad del apogeo del espíritu, como aparece con Dilthey, ni tampoco con Husserl como un último ideal metódico de la filosofía para resistir a la ingenuidad de la vida fácil del mundo contemporáneo. Todo lo contrario, se le debe considerar como la forma original en que el hombre realiza su existencia en el mundo (*Dasein*).

Como lo anota el mismo Gadamer, desde el punto de vista de la epistemología, la filosofía de Heidegger sigue atada a la de Husserl, y no parece que aporte elementos novedosos que no se hayan dicho ya en su laboriosa fenomenología. Que todo significado de la existencia, incluido la objetividad, se deja comprender desde la temporalidad (*Zeitlichkeit*) y la historicidad, ya fue anticipado en la noción husserliana de una historicidad “original del yo”. Y en cuanto al programa de Heidegger dirigido a la crítica de la “subjetividad trascendental” -que se refiere a las discusiones sobre el a-priori del conocimiento humano que se originaron en la obra de Kant-, le resultará fácil a Husserl contestar que ya había superado a la misma. El enfoque de Husserl del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) como trasfondo de toda la experiencia humana ya había relegado la pregunta sobre la objetividad de las ciencias humanas y de las ciencias en general, a un problema particular, a un problema de reducido interés dentro el espectro general del conocimiento humano. Heidegger siguió a Husserl en esta otra opinión de que no exista ninguna base para suponer,

como hizo Dilthey, que la diferencia entre el conocimiento histórico y el conocimiento de la naturaleza podían legitimar la particularidad de las Ciencias Humanas. Fue gracias a un importante trabajo teórico preparatorio de la fenomenología de Husserl que Heidegger logró responder a estos problemas con una drástica y radical filosofía.

Resulta difícil negar, continúa Gadamer, que todo el programa de la fenomenología de Husserl estuviera orientado para responder a la filosofía de Kant y el espectacular avance de las ciencias naturales. Husserl fue motivado por la filosofía moderna, cuando Heidegger buscaba volver a los orígenes de la filosofía griega. Es evidente que la vuelta hacia los orígenes de la filosofía de la existencia de Heidegger, atribuida a los griegos, su rechazo de los términos establecidos de la epistemología que le precede, y su sustitución por una nueva lengua filosófica que se caracteriza por la invención creativa de neologismos -¿o paleologismos?- germánicos, pretendía dirigir un mensaje a la filosofía contemporánea que le rodeaba y le antecedía. Pero Heidegger ya no deseaba preocuparse de los problemas del historicismo y de las ciencias humanas como habían sido moldeados por la Ilustración y el empirismo. Para esta razón optó para romper con toda la filosofía de la “subjetividad trascendental” que se había desarrollado en el séquito de Kant. Y con ello se transformó en un importante consorte para la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer en su gran empresa de defender a la antigua tradición del humanismo, que en tiempos modernos se había trasladado a las ciencias humanas.

Desde su primer encuentro hasta su muerte, Hans-Georg Gadamer se convirtió en un gran admirador del Martin Heidegger, a tal punto que defendió a Heidegger frente a los ataques que este último enfrentaba por haberse dejado convencer por la incipiente dictadura nazi. Gadamer, sin embargo, escogerá caminos diferentes a una filosofía de la existencia que quiso separarse radicalmente de la filosofía que le había antecedido. Su entrenamiento como filólogo clásico le dará un acceso privilegiado al pasado, y a la misma filosofía griega que había cautivado a Heidegger (Léase la biografía de Gadamer: Grondin 2000). Gadamer se distingue de Heidegger por su detallada exploración de los textos clásicos y su afán de comprender los enigmas de la hermenéutica desde la filosofía, con lo que atará cabos sueltos que le habían sido entregados por filósofos como Schleiermacher, Dilthey, Hegel, Nietzsche y el propio Heidegger. Si revisamos la historia de la hermenéutica, como lo presenta Gadamer y, la parte de *Verdad y Método* que sigue, se comprueba que su interés mayor se sitúa en la defensa de la antigua tradición del humanismo que se ha prolongado y modernizado en el ámbito de las ciencias humanas. Gadamer aparece como uno de los antiguos sabios literatos de la edad del humanismo que logró mantenerse en los pocos reductos del ambiente

universitario europeo, antes de que este fuera alcanzado por la modernidad. Este literato supo defenderse de la modernidad: de ahí nace su extensa obra literaria y el libro que hemos investigado, al que se considera una defensa del conocimiento antiguo que precede a las actuales ciencias humanas.

La inversión de prioridades en el ámbito de la filosofía de Heidegger coincide con nociones fundamentales que Gadamer intenta transmitir desde el inicio de su estudio. Entre ellos, que la utilidad del conocimiento se origina en la lucha por la sobrevivencia del ser humano en este mundo y que sería nefasto si intentamos separar el conocimiento filosófico y científico de otras formas de conocimiento y destrezas de la sociedad humana como son la ética aplicada, la política, el buen gusto y el sentido común. Otra de sus convicciones es que el arte pertenece al dominio del conocimiento y que no se le pueda desligar de actividades prácticas como la decoración, el trabajo técnico y artesanal y la misma perfección a que apunta la tecnología. Gadamer opina que existe una sobrevaloración de las ciencias naturales y sus métodos, como si fueran los únicos valederos en el mundo moderno, y que necesitemos darles su verdadera dimensión dentro del gran espectro de los conocimientos y destrezas de la convivencia humana. En última instancia, la radicalidad de la “facticidad”; del “estar ahí” (*Dasein*), y la aversión a la ciencia y la tecnología moderna en Heidegger, como la defensa de la tradición y de la autoridad por Gadamer, no se relacionan con una defensa del conocimiento de la época clásica en sí, sino con la defensa de la incidencia del conocimiento ético en la práctica de la convivencia humana.

II. En defensa de las Ciencias Humanas

La revisión de Hans-Georg Gadamer de la historia de la hermenéutica y de la particular situación de las ciencias humanas en la época moderna, nos fue útil para reconocer la complejidad de los debates epistemológicos en que se originó y en los que sigue estando involucrada la corriente filosófica de la hermenéutica, como para entender qué está en juego en esta defensa del particular conocimiento de las ciencias humanas. Al mismo tiempo esta revisión nos dejó una primera impresión del posicionamiento y del aporte propio de Gadamer en el ámbito de la filosofía. Pero no es una exposición orgánica de su aporte a la filosofía, y es por esta razón que la complementaremos con una descripción de algunas nociones claves que resumen el aporte propio de su obra *Verdad y Método* al debate sobre el conocimiento humano. Miraremos particularmente al ideal de formación y educación que está implicado en su

defensa del conocimiento de las ciencias humanas, y la crítica que dirige hacia el ideal actual que mantenemos comúnmente de la ciencia y de la educación. Al terminar esta revisión resumiré, en forma programática, algunas consecuencias que se pueden derivar de la filosofía de Gadamer para la práctica de la educación.

A *Nociones claves*

En su descripción de la historia de la hermenéutica y de las ciencias humanas en *Verdad y Método*, Gadamer (2003: 225-331) se dedica a una descripción de lo que considera como “líneas bases para una hermenéutica” (2003: 331-460). Esta parte consiste de una reflexión sistemática sobre la hermenéutica en la que el autor retoma temas que había abordado en la parte de la historia. Resumiré brevemente algunos de los temas que nos atañen para complementar el propósito de este artículo: una comprensión del significado y de la historia de la corriente de filosofía de la hermenéutica. No se trata de elementos separados sino de nociones orgánicamente enlazadas que conforman un núcleo de la obra de Gadamer.

1 El círculo hermenéutico

La primera noción es la del círculo hermenéutico de la interpretación. Gadamer se distancia de la concepción del romanticismo y de la Ilustración, lo cual se refleja en la escuela alemana historiográfica, de que se podía acceder sin obstáculos a cualquier cultura o época de la historia. La misma idea del libre acceso al pasado se la encuentra en la hermenéutica de Friedrich Schleiermacher, en la que propone reconstruir al proceso creativo de la obra del pasado, y trasladarse en la psicología del autor. Gadamer no niega que exista este acceso al pasado, sino cuestiona que fuera tan libre como se lo imaginaba el romanticismo. La dinámica principal de la interpretación no consiste en que un investigador se sumerja en la psicología y en el contexto cultural del autor del texto del pasado, que es en lo que se enfocó Schleiermacher; la dinámica principal es el diálogo que se entabla entre el investigador y el contenido del texto. Este diálogo es, por sí mismo, muy parecido al diálogo que solemos abordar con nuestros vecinos. Ahora bien, los problemas de entendimiento comienzan cuando nuestro vecino ha llegado del África (supongamos que estemos en América Latina) y no conocemos nada de su cultura, ni él tiene mayor noción de la nuestra. De repente pueden entrar hiatos en nuestra comunicación, que se explican porque no logramos acceder a los trasfondos de su cultura, ni él al contexto de la nuestra. Cuando se producen estos problemas comunicativos, es que se debe activar una dinámica de socorro adicional, que equivaldría al círculo hermenéutico

de Schleiermacher, en el sentido de intentar profundizar nuestro conocimiento de la cultura africana que resulta ser el contexto desde que se le puede entender mejor a este peculiar vecino.

Aunque en su estructura sea bien parecida al encuentro con nuestro vecino, el problema de comunicación se profundiza cuando establecemos un diálogo con un texto. El problema resulta del hecho que, muchas veces, ya no hay como interrogar a quien le escribió para que nos explique su contenido; aquí ocurre lo mismo que en el diálogo con nuestro vecino: si el texto está cercano y afín a nuestra cultura, no tendremos mayores dificultades para leerlo, pero si es de otro contexto, época o cultura, nos cuesta entender a qué se refiere el autor y qué busca transmitir. En el momento preciso nos apoyarán los procedimientos metodológicos de Schleiermacher: acercarnos a quién fue esta persona quién escribió este texto; preguntarnos qué otras obras ha escrito y qué ha hecho y propuesto durante su vida. Estas preguntas pueden extenderse a círculos más amplios que se reflejan en interrogantes como: ¿a quienes frecuentaba el autor o autora, tuvieron sus propuestas cierta acogida en su época, o fueron rechazadas por la sociedad de entonces; en qué tipo de sociedad, economía, literatura, filosofía, cultura y religión, es que produjo su obra? En la exégesis histórica del Viejo y del Nuevo Testamento se dio a esta investigación de la historia y del contexto cultural de un texto el nombre del *Sitz im Leben* (su “asiento o domicilio en la vida”). Esta exploración, por lo general, es el trabajo de los filólogos y exegetas que investigan e interpretan textos del pasado o de otras culturas, y se estableció, por sí misma como una tarea esencial de los historiadores y de los antropólogos culturales que quieren captar el significado de acontecimientos de otras épocas y culturas. No obstante, este procedimiento de acercarse al contexto del autor original es tan solo una dinámica secundaria, un esfuerzo adicional, al que uno se dedica para poder dialogar con el texto (Gadamer, 2003: 331-338; 360-370).

La comunicación, la comprensión del texto, el verdadero círculo de interpretación, se establece con el diálogo, por el hecho que estoy conversando con el texto (ni siquiera con el autor), digamos con la *Poética* de Aristóteles, sobre un tema, en este caso, el carácter de la narrativa: el drama, la comedia, la historia, y de la poesía. El tema, el sujeto de conversación, es el elemento clave de la comunicación, del diálogo con el texto, porque ocurre que “aunque ni me diera cuenta de ello- estaré comparando e intercambiando mis opiniones con las que han sido expresadas en el texto. La concepción, romántica e ilustrada a la vez, que se refleja en Schleiermacher, de que esta comunicación, (interpretación), consiste en que comprendamos al autor, es una descripción equivocada de que lo que realmente ocurre durante la lectura de un texto. Nunca

entenderemos al autor, a Aristóteles y su mundo; algo así es imposible e inconcebible porque el autor perteneció a otra vivencia, otro mundo y otra época: nos entendemos con aquel texto sobre un tema determinado, un interés compartido, el sujeto de nuestra conversación: el carácter de la narrativa y de la poesía. El momento de comunicación o de comprensión coincide con el momento en que se establece el diálogo, cuando capto qué es lo que el texto de la poética me quiere decir, y en qué concuerdo, o no, con el contenido que el texto me ha transmitido. Desde ahí, tal vez, como consecuencia de este diálogo con su texto, puedo argüir que conozco algo mejor a Aristóteles. El diálogo, sin embargo, no es con Aristóteles -porque puede ser que no entendí bien qué me quiso decir; y el autor ya no está para afirmar si le entendí bien - sino con el texto de la poética que él nos dejó.

52


Resumiendo la crítica de Gadamer (2003, 331-338) al círculo hermenéutico como lo concibió Friedrich Schleiermacher, podemos decir que Gadamer no niega que el círculo de Schleiermacher, de comprender el texto del pasado en el contexto de su tiempo, sea importante, ni que se necesite un real respeto por la “otredad” del texto y, al mismo tiempo, una gran apertura mental y una gran dedicación para poder comprender su significado (como se ve en el apartado en que relata cómo se debe enfrentar a los textos del pasado (Gadamer: 432-439). Schleiermacher se equivoca más bien en confundir lo que resulta ser un círculo adicional; es decir, como situar un texto en el *Sitz im Leben*, en el contexto del pasado, con el círculo más fundamental, en el que se debe incluir la época y cultura, el posicionamiento y los objetivos, es decir, el *Sitz im Leben* del investigador, del yo mismo, que está investigando al texto del pasado.

La ilusión de la Ilustración y del romanticismo, que se refleja en la hermenéutica de Schleiermacher y en la historiografía alemana, era que se podía acceder libremente al pasado y que se puede reconstruir la obra creativa de los autores y de los acontecimientos del pasado. Estos actores no percibieron la forma en que su visión y comprensión del pasado estaba siendo determinada por la cultura y los presupuestos de su propio contexto histórico.

El carácter del encuentro con el otro, ya sea del presente o del pasado, es más frágil e inestable, aunque sigue siendo milagroso. Es lo que Gadamer intentara precisar con sus conceptos de la “historia efectual” y la “fusión de horizontes”.

2 La “historia efectual” y la “fusión de horizontes”

La comprensión del texto, de otra cultura u otra época de la historia, o de los artefactos y documentos que se nos han heredado, no se

realiza por la vía de la psicología sino por una causa común, una pregunta o búsqueda (prejuicio), que me conecta y que me permite establecer un diálogo con aquel texto o artefacto del pasado. Gadamer define a este encuentro o diálogo entre mi mundo personal y el mundo representado por el texto como una “fusión de horizontes” (*Horizontverschmelzung*). Nos recuerda que el horizonte no es fijo ni rígido, sino que se debe concebir como algo que se mueve mientras uno se desplaza. Puede ocurrir que el horizonte no se mueva, pero esto depende de si la persona está dispuesta a caminar; mientras una persona camina su horizonte cambiará. Lo que ocurre cuando leemos un texto, cualquier texto, pero tomamos el ejemplo anterior de un texto del pasado, es que nos acercamos a otro mundo, a otro horizonte⁵ desconocido. El momento del diálogo, en que se realiza un intercambio de opiniones y conocimientos, podemos concebirlo como el momento de la fusión de los dos horizontes. El instante de fusión es fugaz, en este sentido que ciertos elementos del otro horizonte, representado por el texto del pasado, se incorporan en mi horizonte “personal”, cuyo resultado es una ampliación, y una nueva síntesis de mi conocimiento. En este contexto debemos ubicar el comentario de Gadamer de que prefiera la noción de interpretación de Hegel antes que la de Schleiermacher, en la medida que Hegel afirma que la recolección de culturas siempre resulta ser parcial y de fractura, fracturas que tan solo se componen y que tan solo brillan cuando se integran en una nueva síntesis de la cultura y del conocimiento humano. La comprensión es, justamente, esta nueva síntesis, este nuevo brillo que se establece por el diálogo con el texto; esta síntesis no es la opinión del autor del texto sino el resultado de mi encuentro, el encuentro de mi opinión, con lo que ha sido expresado en el texto.

El concepto de la “fusión de horizontes” de Gadamer es una acertada visualización para entender qué es lo que realmente ocurre al momento de la lectura o de la interpretación de un texto. Como ya constatamos: no difiere realmente de lo que ocurre en el diálogo con mi vecino del África; es más bien que el encuentro con el pasado nos recuerda el pequeño y gran milagro que implica que nos podamos comunicar con nuestros vecinos. Repitamos: Gadamer no niega que haya una verdad en lo que buscaban Schleiermacher y la historiografía alemana de su tiempo; necesitamos esforzarnos si queremos conocer a nuestros vecinos de otros tiempos; es más fácil quedarse sentado sin que se nos mueva el horizonte, mas no podemos apoderarnos de su experiencia o vivencia. Tan solo nos apoderaremos de sus respuestas mediante una causa común, mediante los intereses que nos mueven y los problemas que compartimos como seres humanos. Lo que olvidó el ideal romántico e ilustrado es que nosotros mismos seguimos perteneciendo a la historia y como tales, se nos

limita la comunicación que podemos entablar con la historia. Somos seres limitados que no poseemos conocimientos absolutos y necesitamos cuidarnos si alguien se nos viene con estas pretensiones.

El milagro de que los vestigios del pasado se nos puedan revelar, que logremos dialogar y entendernos con ellos, se debe a que participamos de una misma historia humana y de sus desafíos de interpretación, comprensión y sobrevivencia. Los vestigios del pasado adquieren una particular dinámica en la medida en que logran actualizarse en otros contextos históricos, hasta insertarse en nuestro contexto actual, una dinámica a que Gadamer se refiere como historia efectual (*Wirkungsgeschichte*). El milagro, sin embargo, tan solo se produce dentro de ciertas limitaciones, bajo ciertas condiciones; el contacto con el pasado fluye por ciertos cauces establecidos por nuestra historicidad, que tanto posibilita como restringe a esta particular especie de comunicación Gadamer, 2003: 370-377). Para poder dialogar adecuadamente con este "otro" del pasado, necesitamos saber más todavía sobre qué es que ocurre cuando se fusiona mi horizonte con el horizonte del otro, y qué es lo que distingue al conocimiento de la "historia efectual". Las herederas de este conocimiento, las ciencias humanas se caracterizan por lo que Gadamer define como el principio de aplicación. Pero antes de abordar este tema revisaremos cómo el conocimiento histórico se distingue de otras formas de conocimiento: del ideal de la objetividad, de la ciencia por un lado y del trabajo artesanal o técnico, por el otro.

54
S

3. Episteme, techne, phronesis

Recordemos que al inicio de este artículo se arguyó que la artesanía y la tecnología también necesitan de una correcta interpretación e intervención "dimos el ejemplo de la correcta construcción de una barco- en la realidad humana. Siguiendo esta pauta podemos preguntarnos en qué el conocimiento, la habilidad artesanal y tecnológica difieren del conocimiento particular de, y su aplicación en las ciencias humanas. Gadamer (2003: 383-396) responde a la pregunta con un análisis de las tres formas de conocimiento que Aristóteles discute en su *Ética Nicomaquea*, en que al conocimiento lo divide en: teórico, *el episteme*; la habilidad técnica o artesanal, la *techne*; y la *phronesis*, que en Aristóteles corresponde al conocimiento de la vida ética, y que Gadamer relacionó con el ideal de formación del humanismo clásico y con el conocimiento de las ciencias humanas.

Como primer paso Aristóteles separa el conocimiento teórico del conocimiento ético. El *episteme* reflejaba el ideal de la ciencia para los griegos, al que se le imaginaba inalterable, según el modelo de la ma-

temática, como un saber que cualquier persona podría aprender. En contraste con aquel conocimiento, la *phronesis* se ocupaba de la vida ética del ser humano, en palabras de Gadamer: de todo lo que representa el ser humano y de lo que sabe de sí mismo. La *phronesis* de Aristóteles es eminentemente práctica, se dirige a lo que el ser humano debe saber para poder actuar en la sociedad humana.

¿Pero en qué se diferencia la *phronesis* de la habilidad técnica o artesanal? A primera vista comparten un mismo destino, en el sentido que la verdadera prueba de su conocimiento consiste en su oportuna y adecuada aplicación e intervención en la vida humana. Si afinamos nuestra mirada de Aristóteles, veremos que asoman diferencias que se resumen en que el arte del artesano consiste en su destreza de fabricar artefactos, en tanto que el arte de la vida ética está destinado a la formación de la persona, algo que siempre involucra la formación de “sí mismo”, del individuo. Necesitamos precisar que esta formación de “sí mismo”, esta habilidad ética del individuo, se manifiesta en la inserción del individuo en la sociedad humana.

El conocimiento ético se relaciona con la necesidad de la actuación del individuo dentro del tejido social y la vigencia de una vida ética -de costumbres, normas y leyes- de este tejido, que siempre antecede al individuo. El saber ético difiere también del conocimiento práctico, de la *techne*, en la medida que no se dirige a un objetivo específico, como cuando el artesano construye un artefacto. Su objetivo es la destreza ética dentro de la sociedad humana pero esta destreza ética no está fijada y predeterminada, sino que involucra una contienda en la sociedad misma alrededor de la pregunta sobre en qué verdaderamente consiste la oportuna conducta del ser humano. La importancia de esta característica particular del saber ético: la búsqueda de la oportuna conducta dentro de la sociedad humana, la ilustra Aristóteles con una existencia que niega toda ética, en la terrible imagen del *Deinos*, una persona que tiene gran destreza social para moverse en la sociedad y entre las personas, pero que tan solo utiliza esta habilidad para favorecer sus objetivos personales.

El objetivo de Gadamer, en este desvío por la particular constelación de los tres conocimientos del mundo clásico griego, es obviamente, una manera de permitirnos vernos a nosotros mismo desde los ojos del pasado. El acierto de Gadamer es que, mediante la intermediación del ideal de formación del humanismo clásico, las ciencias humanas siguen siendo herederas del conocimiento ético, de la antigua *phronesis* de Aristóteles.

Concluimos en que el conocimiento ético se distingue del conocimiento técnico por su incidencia en la formación de la identidad del yo, y que esta formación ética implica la inserción del individuo en la

convivencia humana, donde cualquier humano está obligado a responder éticamente ante la sociedad. Este interés ético del conocimiento explica también que las ciencias humanas difieran del ideal de la objetividad de las ciencias naturales y que no se pueda ni deba transferir la modalidad de las últimas a las primeras. El conocimiento ético se distingue particularmente del ideal de objetividad de las ciencias naturales por el eslabón de círculo interpretativo que se perdió en la hermenéutica en tiempos de la Ilustración, cuando esta última se transformó en disciplina filosófica, con Schleiermacher y Dilthey: el principio de aplicación.

4 El principio de la aplicación

El conocimiento que se transmite mediante las ciencias humanas, digamos la literatura, el arte o la historia, difieren del ideal de la objetividad en cómo se los maneja hoy en día en la academia. Habrá que precisar de donde, históricamente, viene el ideal de un conocimiento que se basa en el distanciamiento de los propios prejuicios para describir los fenómenos en la forma más objetiva, parecido a un espejo que logra reflejar fielmente a la realidad. Es evidente que esto se relaciona con la popularización de la metodología de las ciencias naturales en nuestras universidades en la época moderna. Gadamer nos recuerda que las disciplinas de las ciencias humanas, siendo herederas del humanismo clásico, se caracterizaban por un particular esquema de circularidad, evidentemente relacionada con el círculo hermenéutico de la interpretación.

La tradición antigua de la hermenéutica, que antecede al ideal de la ciencia moderna y al romanticismo, distinguía en el problema de la interpretación: aparte de los elementos de la explicación (de las partes individuales, mediante lo que se entiende como una visión de conjunto) y el de la comprensión (del conjunto mediante el análisis de las partes individuales), se basaba en un tercer principio, el de aplicación. La versión del círculo hermenéutico propuesta por Schleiermacher se limita a comprender y explicar; evidentemente ya había perdido este último eslabón de la cadena interpretativa (2003: 378-383) ¿En qué consistía este principio de la aplicación?

Gadamer lo ilustra en dos disciplinas de la vida contemporánea: el de la práctica de la jurisprudencia y el de la interpretación bíblica. En lo que atañe a la jurisprudencia, recuerda que aplicar o implementar derecho no consiste tan solo en activar y repetir ciertos procedimientos que ya han sido establecidos por los códigos penales. Es evidente que los códigos penales figuran como los principales referentes para la aplicación del derecho; tanto el fiscal que acusa, el abogado que debe defender al acusado, como el juez que debe establecer el juicio, necesitan entender

las circunstancias en que se cometió una infracción; es decir, tomar en cuenta lo que en realidad ocurrió. Las circunstancias en que se efectuó la infracción determinan el diálogo de acusación y defensa ante un eventual jurado y la aplicación del derecho por parte del juez. Los códigos penales entonces, representan la autoridad referencial para la aplicación del derecho, pero el juicio final se determina considerando las circunstancias históricas y las responsabilidades de los actores del supuesto crimen. Esta necesidad de reconciliarse con el contexto histórico del hipotético crimen es la principal razón de que las leyes y códigos del derecho, del derecho penal en nuestro ejemplo, no puedan establecerse para la eternidad, sino que necesiten innovarse según la época.

Al comparar el trabajo del juez con el de un historiador de la jurisprudencia, Gadamer concluye que ni la historiografía de las leyes logra escaparse de esta dinámica del ajuste de la ley a nuestro contexto de hoy. Dentro del objetivo final de la aplicación de la ley, nos permite explicar por qué la legislación de la jurisprudencia de la actualidad no coincide con las de épocas anteriores. No se puede negar que sus estudios pueden obtener un resultado en este otro campo de investigación que representa un aporte a la historiografía como tal; pero la finalidad propia de los estudios de la jurisprudencia, consiste en que contribuye a la aplicación de la justicia en un contexto dado, en nuestro *Sitz im Leben* de hoy.

Cabe aquí la comparación del trabajo del historiador de jurisprudencia con el segundo ejemplo al que aduce Gadamer para explicar la vigencia del principio de la aplicación: el procedimiento de la interpretación en la teología o, para precisar su tema, la interpretación de la Biblia⁶. La interpretación, o exégesis, del antiguo y del nuevo testamento alcanzó altos niveles de refinamiento con la aplicación de metodologías históricas y literarias en el siglo XIX y XX.

La investigación científica ha profundizado el conocimiento de la génesis de la Sagrada Escritura y de los trasfondos históricos que le acompañaban. En los debates, en que se desmitificó la autoría de Moisés de los cinco libros que se le había sido adjudicado por la tradición, se multiplicó el repertorio de versiones antiguas de los libros de la Biblia en hebreo y griego, y se hicieron grandes avances para determinar las corrientes literarias de los dos testamentos. Para precisar sus orígenes en un tiempo y contexto geográfico dado, los peritos de la Biblia se involucraron en el trabajo científico, literario, filológico e histórico, según los principios (hoy en día ya bastante refinados) del círculo hermenéutico de Schleiermacher. En este sentido, sus resultados pueden legítimamente situarse entre los grandes logros de la historiografía moderna.

Pero la valoración de la corriente de la historia de la forma y de la redacción (*Form- und Redaktionsgeschichte*) de la exégesis moderna,

en el sentido de una exploración literaria e historiográfica de la Biblia, difieren del uso que se les da en el ámbito original de la comunidad cristiana creyente, en la que ésta mantiene su autoridad como la revelación de la palabra de Dios. Como observa Gadamer, en el ámbito propio de transmisión de la religión, los nuevos conocimientos adquiridos por los representantes de la exégesis científica no constituyen un fin en sí mismo, sino que tan solo se justifican por su aplicación en la proclamación de la fe por parte de la comunidad creyente. Su finalidad es fortalecer a esta comunidad creyente cristiana de hoy, para que esta sea más eficaz en su anuncio y su práctica del evangelio de Jesús en el contexto de nuestra sociedad moderna. La ley y la historia de la jurisprudencia, entonces, tan solo se comprenden por el adecuado escrutinio de las circunstancias históricas que exigen su actualización, en tanto que la interpretación de la Biblia, tan solo se justifica en la medida en que contribuya al fortalecimiento de la comunidad creyente y la práctica del anuncio de su fe en nuestra sociedad moderna (Gadamer, 2003: 396-414).

Recordemos que mencionamos en referencia al ideal de la educación del humanismo clásico con relación a la ética, al buen gusto y al sentido común: que la teoría involucra una práctica, que la correcta interpretación tan solo se justifica si logra transformarse en una correcta intervención -de poca o de larga duración- en el contexto de la convivencia humana. Es a aquella práctica, a aquella intervención en la vida diaria, a que se refiere el principio de la aplicación que Gadamer reconoce como una característica propia de las ciencias humanas. Lo que buscamos en la literatura, por ejemplo, es que, en cierta manera nos ilumine: lo que valoramos en una novela o poema, en una película u obra de teatro, ofreciéndonos nuevas interpretaciones y alternativas para innovar nuestras vidas (Ricoeur, 1995: II)⁷. Así se comprende también el afán de la filología de poder acceder a los textos del pasado y el similar objetivo que motiva al esfuerzo del historiador y la historiografía⁸. A primera vista pareciera que su fin se limitara en alcanzar cierta objetividad en la descripción de las causas personales de los actores y las fuerzas naturales y sociales de determinadas épocas del pasado, en detectar qué les favoreció u obstaculizó en la realización de sus planes y deseos. Pero aquel esfuerzo de objetividad se justifica, digamos “llega a su plena realización”, en la medida que su resultado facilita relacionarnos con las condiciones económicas, sociales y culturales de antaño, y el comportamiento humano que de ello se desprendía, comportamiento que se nos presenta como un espejo de la conducta que nos corresponde en nuestro momento de la historia (Gadamer, 2003: 378-383; 396-414).

5 La utilidad de las Ciencias Humanas

Lo que podemos deducir de estos ejemplos de las disciplinas que conforman las ciencias humanas es que su utilidad reside en que adaptan y revisan sus contenidos (un texto, un evento o un vestigio del pasado, por ejemplo) hasta encontrar su significado, y su aplicación, en nuestro *Sitz im Leben*, en el campo de fuerzas que constituye nuestra actualidad. La dinámica del saber ético se caracteriza por su particular circularidad, un círculo de interpretación en que el yo establece un diálogo con este “otro” representado por un texto u otro vestigio, que pertenece a otra cultura o al pasado. El objetivo de la aplicación, que nos hablaba la hermenéutica antigua de las ciencias humanas, es que sus investigaciones e interpretaciones (de la literatura, del arte plástico, de la historia, de la ética y de la religión), nos guíen e iluminen en la actualidad. La utilidad de estas disciplinas se deriva del momento de aplicación de sus conocimientos en la vida ética de nuestra sociedad humana, siguiendo la dinámica del conocimiento ético, el *phronesis* de Aristóteles.

Existe cierta dualidad, cierta tensión entre la *Ética Nicomáquea*, cuando Aristóteles intenta aclarar la finalidad del conocimiento ético: por un lado, como un saber del que se apodera el individuo, el yo mismo, como si fuera un privilegio de su formación; y, por otra parte, la necesidad de su inserción en la comunidad para alcanzar su finalidad a través de la práctica diaria (en las dimensiones: religiosa, filosófica, estética, ética y política) donde se puede valorar sus aportes. Esta dualidad se refleja en el espectro mismo de las ciencias humanas. Si consideramos a la jurisprudencia, a la psicología, o disciplinas como la economía y la politología, es evidente que su finalidad existe, en sus respectivas intervenciones en el ámbito de la sociedad. Podemos mencionar disciplinas en las que el predominio de “utilidad” social pareciera menos evidente, como son las emparentadas de la historiografía y de la antropología cultural, la teología (como disciplina académica que se ocupa de la religión), y la misma filosofía, que se confinan al consumo de grupos bien reducidos y particulares, o que se inclinan a complacer al yo individual. Al lado opuesto del espectro de las ciencias humanas, encontramos disciplinas de muy poca “utilidad” en términos de la sociedad establecida, y que parecen exclusivamente destinadas a la diversión del individuo, como son la música, el arte y la literatura.

Desde este punto de vista asumimos ciertos prejuicios que están en el sentido común de nuestra sociedad que descalifica lo que se considera como goce y placer distanciándolo de lo que considera que es “productivo” y de “utilidad”. Más realista en el ámbito que analiza este artículo, el de la filosofía, es que reconozcamos que todas estas disciplinas, que

conforman la herencia del antiguo *phronesis* y del humanismo clásico, aportan al bienestar humano, tanto a nivel del individuo como de la sociedad. Recordemos, que según Aristóteles, la formación ética del individuo, su particular aporte a la convivencia humana, es parte de una contienda en la que se definen los valores fundamentales de una sociedad. En este sentido, resulta funesto que el individuo o grupos particulares tomen como concluidos y determinantes a los valores de la sociedad, porque de esta manera quedarían excluidos de la posibilidad de poder cambiar la sociedad con sus aportes críticos. En su sentido más profundo, la tensión del conocimiento ético, permite que el individuo o, un grupo particular, contribuyera a la salud y la innovación de la sociedad establecida.

No logramos abordar el conjunto de temas de *Verdad en Método*. En leerlo se comprueba que consiste del resumen de años de estudios del autor sobre el complejo terreno de la interpretación en las ciencias humanas. Un importante tema para Gadamer es su insistencia en la necesidad de rehabilitar a los prejuicios, que antes de ser un impedimento, son nociones que facilitan el conocimiento. En este contexto se evidencia la necesidad de replantear las nociones de autoridad y de tradición que han sido desprestigiadas por la crítica de la razón, y revisar la validez de nociones de la misma crítica de la razón que se hizo dominante con la Ilustración. No nos vamos a detener en estas dimensiones del estudio, ni en otras como la interpretación del arte, o la exposición de Gadamer sobre las nociones de la experiencia y de la lengua. Por el momento, nos detendremos en nuestra exploración de la obra de Gadamer para resumir algunas consecuencias que se pueden derivar de su concepción de la hermenéutica y de las ciencias humanas.

B Resumen

En la primera parte de este artículo seguimos a Hans-Georg Gadamer en su descripción histórica, en la que intento aclarar cómo la antigua disciplina de la hermenéutica se transformó en una corriente de la filosofía. Determinamos, de este seguimiento, que la hermenéutica se conecta con destrezas de interpretación de la vida diaria como la religión, la ética, el sentido común el buen gusto, la buena medida de la convivencia humana. Además, pudimos evidenciar que los procedimientos de interpretación no se limitan al conocimiento ético, sino que se extienden al ámbito del trabajo y de la tecnología, al trabajo de un artesano herrero o de un electricista, por ejemplo.

De la evidencia que la interpretación siempre se conecta con la dimensión de la praxis, una acción u aplicación, mejor dicho con una orto-praxis, una intervención correcta o adecuada que se le exige del

ser humano, se desprende que la correcta interpretación está conectada con una correcta intervención en la realidad. Heidegger y Gadamer reivindican esta conexión original del ser humano, su intervención en la historia, como trasfondo del conocimiento humano, de la que se derivan otros tipos de conocimiento, como son las ciencias. Rechazan que exista una fundamental separación entre el conocimiento práctico y técnico, que explora a la naturaleza, y el conocimiento ético, que se preocupa de la convivencia humana y la destreza social. De ello se deriva que las ciencias humanas no dispongan de una metodología privativa que les diferencie de los métodos de las ciencias naturales, como fue la propuesta de la hermenéutica desde la obra de Kant hasta la primera guerra mundial.

La hermenéutica se originó por la necesidad de una adecuada interpretación de la tradición intelectual, religiosa y cultural, que incide en la formación y la definición de la identidad de las comunidades humanas. Es decir, que la hermenéutica se originó como instrumento de apoyo para la interpretación de las tradiciones; su principal función la podemos definir como el de ser instrumento para la adecuada transmisión del conocimiento humano.

El ámbito de incidencia de la hermenéutica en el occidente se relacionaba con el ideal de la formación de la tradición del humanismo, particularmente en la transmisión de los textos clásicos de la literatura y de la filosofía. La hermenéutica como disciplina filosófica, nace en una época en que la clásica tradición humanista se ve amenazada por la creciente influencia de las ciencias naturales. Su surgimiento como disciplina coincide con la profesionalización de la tradición humanista, es decir con el surgimiento mismo de las ciencias humanas a nivel de la academia. En este sentido, se la puede considerar, como un instrumento idóneo que acompaña en forma crítica, al estudio de las bellas artes, la lengua y la literatura, la historia, al estudio de la tradición de la religión (es decir como teología y ciencias de las religiones) y de la misma filosofía. Pero su pretensión va más allá: la misma aclaración del carácter de las ciencias humanas obliga a la hermenéutica a incursionar en el debate sobre las características de las ciencias (la epistemología) y del conocimiento humano en general.

En el segundo apartado del presente artículo, revisamos algunos temas fundamentales e interrelacionados de la obra *Verdad y Método* de Gadamer. Comenzamos con su crítica al círculo hermenéutico, como lo concibió Friedrich Schleiermacher, que se equivoca al confundir lo que es adicional (cómo se interpreta un texto antiguo) con el círculo más fundamental en el que se debe incluir el contexto histórico y los objetivos del investigador, lo que quiere investigar de este texto (aclaramos con la noción del *Sitz im Leben*). Por obviar su propia historicidad Schleiermacher

no se da cuenta de los problemas en que incurre para comunicarse con el pasado. El acceso a este tipo de conocimiento y al conocimiento del otro, en general, es restringido y se realiza por un interés común que compartimos y que nos permite dialogar con este otro, que se reduce a un texto o vestigio que se nos ha transmitido en el tiempo. Es un puerto frágil que Gadamer caracteriza como una fusión de horizontes entre el mundo del texto y el mundo del yo. Lo que permite esta comunicación con el otro, es que participamos de la misma historia humana y que compartimos lo que representa, sus problemas y desafíos. Los vestigios pretéritos adquieren una particular dinámica en la medida que logran actualizarse en otros contextos históricos, hasta insertarse en nuestro contexto actual, una dinámica a la que Gadamer se refiere como “historia efectiva”.

Las disciplinas de las ciencias humanas son el principal medio de esta articulación con la historia humana y las tradiciones en general; en ellas se expresa un particular saber: el conocimiento ético, que se diferencia del ideal de la objetividad de las ciencias naturales y de la práctica artesanal, el *episteme* y la *techne* que menciona Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*. El conocimiento ético, que Gadamer interpreta desde la antigua *phronesis* de Aristóteles, se orienta necesariamente a una aplicación de este conocimiento, comenzando con una ampliación del horizonte, que equivale a la formación del individuo, para desde ahí insertarse en la apuesta ética de la convivencia humana.

62
S

C Nota crítica

Pareciera que la hermenéutica de Gadamer está imbuida de una tendencia conservadora, que consiste en una defensa del pasado, que tan solo invoca a la verdad de los antepasados, su autoridad y su tradición: el sentido común, el buen gusto y el buen tacto de una comunidad de antaño. Es un posicionamiento crítico frente al uso de la razón impulsada por la Ilustración, según el conocido adagio de Kant: ¡mujer, hombre: atrévete a pensar! Este es un tema que merece mayor discusión, en particular, tomando en cuenta intervenciones y críticas a la obra de Gadamer que defendieron el ideal de la Ilustración, como las del filósofo/sociólogo Jürgen Habermas⁹. Hoy en día se le exigiría otra prueba más de la defensa del conocimiento de la tradición y del pasado que se resumiera en una confrontación de la obra de Gadamer con corriente pos-modernista que parte del derrumbe y ocaso de las grandes tradiciones o “historias” del pasado, en que incluya a la misma Ilustración¹⁰.

Una evidente explicación, a este velo conservador de la filosofía de Gadamer, es su entrenamiento como filólogo clásico y su dedicación a la herencia del pasado principalmente a la filosofía griega, a Hegel, a

Heidegger, al arte y la literatura, a la que orienta, con vocación principal, su hermenéutica. No hay que indagar mucho, esta vocación se deduce fácilmente de su biografía y se evidencia en su extensa bibliografía¹¹.

Otro motivo que explica la orientación conservadora de Gadamer es su cercanía a la obra de Heidegger, su maestro de la juventud al que siguió admirando hasta su muerte, cuya filosofía implicaba un ataque frontal a las pretensiones la modernidad, a la tecnología y a las ciencias naturales. Heidegger no veía, aparentemente, otra forma para defender el ámbito fundamental de la experiencia y del conocimiento humano, que volver a la raíz de la existencia humana, en lo que podemos considerar como un intento de fundamentación ontológica de la filosofía; sin embargo, no se preocupó de la relación que esta ontología debería mantener con la epistemología de las ciencias, principalmente, con todos los debates alrededor las ciencias naturales en su relación con las ciencias humanas, que se acentuaron por la obra de Kant y que fueron debidamente aclarados por la introducción histórica de *Verdad y Método* que acabamos de presentar. Está crítica hace Paul Ricoeur a la obra de Heidegger, acusándolo de limitarse a (2003: 11,12) y de acomodarse en (2000: 88-90), a la vía corta de una ontología de la comprensión. Fue Ricoeur, justamente, quien se encargó de deambular por la “vía larga” de una detenida y trabajosa revisión filosófica de la epistemología de las ciencias, explorando otras importantes dimensiones que debería atender la corriente filosófica de la hermenéutica. En ello se evidenció como fiel y creativo al discípulo de Husserl, tendiendo puentes entre la fenomenología de su juventud y la obra hermenéutica de sus años posteriores.

Respecto a Gadamer diré, resumidamente, que su tendencia conservadora no se mide por su referencia al pasado, sino por su argumentación sobre las posibilidades y características de la vida humana. En este contexto me atrevería a añadir que la labor hermenéutica de Gadamer para transparentar la filosofía, sigue perteneciendo al futuro.

D

Aquí concluye este artículo sobre la hermenéutica de Hans- Georg Gadamer y sus posibles aportes a la concepción y la práctica de la educación. Nos hemos concentrado en la concepción general de tipos de conocimientos, ejemplificados por *tecne*, *phronesis* y *episteme*, que se pueden distinguir en los seres humanos, sus características y las formas en que se interrelacionan. Con ello hemos sido fieles al estudio de Gadamer que nos ocupó en este espacio porque *Verdad y Método* es, ante todo, un intento de definir a estos conocimientos humanos y de establecer sus verdaderas proporciones e interrelaciones que habían sido arrebatados desde

la síntesis filosófica de Immanuel Kant. En su estudio Gadamer enfatiza la idea de circularidad de nuestros conocimientos dando una particular atención al eslabón de la aplicación de los conocimientos en el ámbito de la convivencia humana, y en este énfasis también, me he regido a la principal preocupación del autor en esta presentación.

El tema fundamental para Gadamer es, sobre todo, que se ilumine el particular significado “hablé aquí de la particular “utilidad”- del conocimiento ético y de las ciencias humanas que considera como la expresión académica de esta *phronesis* aristotélica y de los ideales de formación del humanismo antiguo. En este tema de particularidad del conocimiento ético y de las ciencias humanas nos quedaron todavía algunas tareas de traducción, o mejor dicho: de aplicación, de la hermenéutica de Gadamer a la práctica de la educación. Pensamos en una detenida revisión del significado del círculo hermenéutico y de la ‘fusión de horizontes para el encuentro con otras culturas y el ideal de un país pluri o multicultural que fue expresado en las constituciones ecuatorianas de 1988 y 2008, y la forma en que se expresa en la educación. Otro temas de interés es el papel de la historiografía y de las ciencias sociales en la configuración del pasado del actual Ecuador y el significado que estas disciplinas adquieren y la implementación que les corresponde dentro el sistema de educación. Por fin me importaría aclarar el papel de la filosofía y de la religión con relación al gran esquema de los tres conocimientos, y la forma en que estas dos disciplinas pueden enseñarse dentro los currículos del colegio y de la universidad. Pero estos otros temas del ámbito del conocimiento ético y de las ciencias humanas que ha sido tan arduamente defendido por Hans-Georg Gadamer, esperarán a ser tratados en una futura ocasión.



III Epílogo, Hermenéutica y Educación

En esta última parte de nuestra exposición, nos importa evaluar en qué medida el estudio *Verdad y Método* de Gadamer puede guiar nuestra práctica en la educación de niños, jóvenes y estudiantes, en nuestras escuelas, colegios y universidades. Es evidente que una trasposición de temas de *Verdad y Método* a la realidad práctica de la enseñanza en el Ecuador nos exigiría otro artículo complementario al aquí presentado. Por ello, me limitaré en el presente, a exponer algunas observaciones esquemáticas que podrían desarrollarse mejor en el futuro. El primer elemento que nos obliga a tomar en cuenta el círculo hermenéutico como lo propone Gadamer, es el mundo del yo, que debemos explicitar como: el mundo al que pertenecemos, y para nuestro caso en particular, al mundo de la educación enfatizando su ambiente en Ecuador, país donde

resido desde trece años. Es inevitable que influya en mí el mundo donde nací: Europa-Holanda, dónde recibí mi formación y dónde trabajé tanto tiempo como en el Ecuador.

1. *Techne, episteme y phronesis*

- a. Tanto en su descripción de la historia, como en su exposición temática, Gadamer se enfoca en dos temas emparentados y relacionados: la hermenéutica y el conocimiento de las ciencias humanas. Aunque Gadamer rechaza el propósito de Dilthey de buscar una metodología propia de las ciencias sociales, la búsqueda principal del estudio de Gadamer sigue siendo la preocupación de definir el carácter, el papel y el estatus de estas ciencias humanas. Gadamer supone que existe una continuidad de las disciplinas que conforman esta con la tradición del humanismo y su ideal de formación que le antecedió. Relaciona el específico saber de las ciencias humanas con lo que se consideraba como conocimiento ético entre los antiguos griegos y que Aristóteles identificó como *phronesis*. Aristóteles definió las características del *phronesis* con relación a otros saberes, particularmente en su contraste con el conocimiento artesanal y técnico, el *techne*, y el ideal de la incipiente ciencia griega, *el episteme* que se orientaba a la inalterabilidad de la matemática.

Estos temas nos dan una primera pauta para relacionarnos con las prácticas de la educación. Para la ocasión seguiré utilizando la terminología de Aristóteles, sabiendo que sus categorías de *techne*, *episteme* y *phronesis* no coinciden exactamente con lo que hoy podemos considerar como sus aproximaciones más cercanas: conocimiento artesanal y técnico, la ciencia que caracteriza las ciencias naturales y el conocimiento ético de que se ocupan las ciencias humanas. El desvío de Gadamer por la *Ética Nicomaquea* no es gratuito porque nos conecta con una concepción del conocimiento que antecedió en tiempo a nuestra época. Es un buen ejemplo del diálogo entre dos horizontes. Aquí ocurre algo similar a lo que anotaba Gadamer en relación al historiador de la jurisprudencia de su relato: su conocimiento de la constelación del derecho del pasado le permite ver con nuevos ojos, a la constelación de la jurisprudencia actual. Utilizaremos las nociones de Aristóteles como conceptos heurísticas que nos permiten entrever qué ha sucedido con nuestros conceptos del conocimiento y de la educación.

- b. Más allá de la reivindicación de importantes dimensiones de la experiencia humana estudiados por las ciencias humanas y sociales, frente a la ofensiva de las ciencias naturales; la corriente filosófica de la hermenéutica, representada por Heidegger y Gadamer, pero también por este otro representante que ya mencionamos repetidamente: Paul Ricoeur, nos enseñan que el campo de la vivencia en el ser humano es una y, por consiguiente, que el ser humano se enfrenta tanto con problemas de sobrevivencia, que intenta resolver mediante el trabajo y la tecnología, como con problemas para darle un sentido satisfactorio al mundo social en que se inserta. Comprender la sociedad humana que le rodea es para el ser humano tan importante como explorar e investigar al mundo natural. Ambos son de vital importancia para el desarrollo emocional e intelectual del ser humano. Con esta introducción ya dividimos, ingenuamente, al conocimiento en dos modalidades: tecnología y ciencia por un lado, y ciencias humanas por el otro. Podemos mencionar algunas disciplinas más, entre ellas, las ciencias sociales, que no logramos ubicar bien en este espectro dual en que solemos dividir al conocimiento. Recordemos, sin embargo, que esta dualidad resulta ser unas de las consecuencias duraderas de la síntesis de la filosofía de Kant. Kant dividió el conocimiento humano en un apartado de la ciencia, como resultado de la fusión entre la experiencia transmitida por nuestros sentidos y las categorías racionales del *a-priori* del ser humano que lo sintetizan. Al otro lado situó un apartado donde ubicaba el conocimiento ético, el deber y la jurisprudencia con la razón estética, como categorías de saber que ya no se relacionan con la experiencia, sino tan solo con los *a-priori* de la razón humana.

El contraste entre la filosofía de Kant, que sigue determinando nuestra concepción de la ciencia, y la antigua *Etica Nicomaquea* es interesante, porque allí Aristóteles nos presenta tres tipos de conocimientos. Trata al *episteme*, digamos a la ciencia, por compartir el mismo ideal de inalterabilidad matemática, como algo que dista de la *techne* y de la *phronesis*, mientras que trata de aclarar las distinciones entre estas últimas¹². Vimos que se esforzó en ello porque observaba cierto paralelismo entre el conocimiento artesanal-técnico con el conocimiento ético, que se resume en que el conocimiento en ambas disciplinas se realiza por una praxis, o en las palabras de la hermenéutica antigua citada por Gadamer, en una aplicación. Como comentamos en el comienzo de este artículo, el

concepto de interpretación no tan solo aplica al conocimiento ético, sino también a conocimientos artesanales o técnicos. La interpretación se conecta aquí con la praxis, un desempeño o un ejecutar (en inglés y francés: *performance*) cuyo resultado, la construcción de un barco por ejemplo, o el logro de reparar una máquina, comprueba el nivel de destreza del técnico o artesano. Este mecanismo de la *performance* se la puede aplicar al arte: el conocimiento y la destreza de un gran pintor se evidencian en sus cuadros; la interpretación de un gran actor o director, se evidencia en la ejecución de una obra de teatro; la calidad de un escritor, en su realización de obras de literatura. El arte, la literatura y la música nos tienden un puente entre el saber técnico y el saber ético de las disciplinas que conforman las ciencias humanas. Con ello vivenciamos la legítima confusión de Aristóteles, cuando intenta descubrir las diferencias entre los dos conocimientos¹³.

Un desafío para los educadores podría ser, en este sentido, que se evalúe detenidamente en qué medida uno de los tres elementos mencionados por Aristóteles, *techne*, *episteme* y *phronesis*, domina su diaria práctica en la transmisión de contenidos educativos.

2. *Episteme*

- a. ¿Pero en qué se diferencia el conocimiento de las ciencias naturales y su metodología, de los del conocimiento ético y técnico? Es evidente que hubo una justificación para que los antiguos griegos separaran el *episteme* de la *techne* y de la *phronesis*, con que se supone que se inicia la ciencia occidental. La descripción del carácter del *episteme* se fundamentó en que el conocimiento de la naturaleza se diferencia del conocimiento del ser humano y su historia en que se conjeturaba que la física y la química deben reflejar el ideal de objetividad e inalterabilidad que se les atribuía a las matemáticas. Anotamos que es precisamente esta concepción de la inalterabilidad de la ciencia que ha sufrido serios golpes y tuvo que modificarse desde la época de la filosofía clásica de Aristóteles. Está fuera del alcance y del propósito de este artículo proporcionar una detallada descripción de la historia y del actual estado de los avances en la filosofía de la ciencia. Nos limitaremos a un pequeño sobrevuelo sobre algunos acontecimientos de la historia de la ciencia para poder transparentar al particular carácter del *episteme*.

La idea de que el carácter de la ciencia debería ser objetivo e inalterable tuvo una larga travesía en el ideario de la filosofía del occidente.

La filosofía de Descartes y sus herederos, lo que resumimos arriba como la corriente filosófica del racionalismo continental, puede interpretarse como un intento de continuación del ideal de una ciencia cierta, que se fundamentó en el *a priori* de la razón. El debate se complicó con una mayor atención y análisis de la filosofía inglesa sobre las experiencias que se nos entrega por nuestros sentidos, que consideraba a la comprobación empírica de esta experiencia como un fundamento más verídico que la razón para la edificación de la ciencia. Desde este momento, el racionalismo *a priori* se vio contestado y desacreditado por la corriente del empirismo.

La respuesta de Immanuel Kant a este dilema se resumió en su síntesis del enfoque empírico de los ingleses y de las categorías racionales del *a priori* de la escuela continental, a que nos hemos referido extensamente en este artículo. Kant ideó la ciencia como un proceso en que un flujo de experiencias (procedentes del mundo “desconocido” que nos rodea) son interceptados por nuestros sentidos, experiencias empíricas que sin darnos cuenta, resultan ser calificadas y clasificadas, según las esquemas *a priori* de nuestra razón. Vimos que esta síntesis de *la razón teórica* de Kant sigue ejerciendo su influencia en nuestra actual concepción de la ciencia.

Hoy en día, ya nadie mantiene que existan datos puros, sin que intervenga el filtro del investigador, como propuso el empirismo; o que la ciencia deba utilizar un lenguaje observacional exento de teoría, como lo defendía el positivismo. De la interpretación de campos de estudio, más allá de la experiencia empírica como la física de altas energías y la física atómica, se dedujo que es mejor que se abandone el criterio estricto de la verificación como se lo manejaba en el empirismo. Esto no implica que la querrela entre representantes del realismo y del empirismo en la filosofía de la ciencia haya sido superada.

Mientras tanto, esta filosofía integró la crítica de la ciencia de investigadores como Popper, Kuhn, Feyerabend y Lakatos. Karl Popper desenmascaró la concepción ingenua, a la vez clásica y popular, de que la ciencia tan solo consistiera en la comprobación de datos empíricos. Arguyó que la ciencia se realiza como un método hipotético deductivo en el que las hipótesis se fundamentan en la experiencia, pero suelen ir más allá al intentar predecir experiencias nuevas. Estas predicciones deben someterse, otra vez, a un filtro experimental para poder detectar sus errores. Thomas Kuhn puntualizó que los científicos investigan según un norte, digamos, sustentados en ciertos paradigmas (entendidos como teorías o modelos teóricos) que les facilitan una interpretación de la totalidad de sus datos, hasta que un paradigma no es capaz de brindar una explicación consistente, en encontrarse con tantas contradicciones



que debe ser sustituido por otro que permita una explicación más satisfactoria. Paul Feyerabend elaboró su teoría en lo que Kuhn definió como la “inconmensurabilidad de los paradigmas”; es decir, que no exista una necesaria continuidad en el avance a nivel de los paradigmas de las ciencias, en tanto que Imre Lakatos defendió la existencia y uso de métodos para mantener cierto control y continuidad en la elaboración de los paradigmas científicos. Concluimos en que desde el siglo XX ya no es posible hablar de “un método” de la ciencia, universalmente válido, sino de una variedad de métodos para el gran repertorio de las ciencias. Es significativo que, a la par, se debilitara la idea de la física clásica de que todo es reducible a expresiones matemáticas y que la misma pregunta de la distinción o demarcación entre lo que se considere ciencia y lo que no lo es, haya desaparecido de la agenda de la filosofía de la ciencia.

En contraste con el ideal de la inalterabilidad del *episteme* de los antiguos griegos, se evidencia cierta continuidad de la ciencia moderna en la descripción de *la razón teórica* de Kant de la ciencia como una síntesis entre la experiencia empírica y los esquemas *a priori* de la razón. La ciencia se realiza en el intercambio entre estos dos polos extremos, los datos empíricos o fenómenos que son registrados por nuestros sentidos (o necesitamos añadir, que suponemos existen, como ocurre en terrenos como la mencionada física de altas energías y la física atómica) y su descripción, ya no solo por esquemas *a priori*, sino por medio de modelos imaginativos del ser humano que nos apoyan en la interpretación de estos. De repente una descripción es abandonada por otra descripción teórica, otro paradigma que nos facilita comprender mejor los datos o fenómenos que necesitan ser esclarecidos. En este sentido, los mismos fenómenos nos obligan a un ejercicio de la imaginación para poder entender qué es lo que ocurre en la naturaleza que nos rodea¹⁴. Este ejercicio no está lejos de la interpretación de la acción humana o de la acción humana que conocemos como historia, o la interpretación de un texto del pasado. Obtener resultados de las ciencias naturales implica que el investigador se involucre en los mismos procedimientos del círculo hermenéutico; es decir, apoyarse en prejuicios o conjeturas, que equivaldría al diseño de una teoría o de un modelo teórico, con que se espera validar y explicar a los fenómenos que están bajo su escrutinio¹⁵.

Es evidente que nos alejamos del ideal de una metodología propia de las ciencias naturales caracterizado por la repetida comprobación de evidencias que supuestamente terminan en una descripción objetiva de la realidad que nos rodea, como suele ser la imagen popular que se nos presenta de las “ciencias duras”. Estamos, más bien, ante un círculo hermenéutico complementario, como la propuso Schleiermacher para la comprensión de los textos del pasado, un círculo que tan solo se desliza

del círculo principal del conocimiento ético para terminar de integrarse en ella. Algo parecido ocurre en las excursiones, con los círculos complementarios de la ciencia. Una investigación científica conoce su propia satisfacción, su momento propio de aplicación, cuando resuelve un misterio de la naturaleza, cuando logra explicar y validar a una teoría. Pero la finalidad de cualquier investigación es que sus resultados vuelvan al dominio de la historia, que se los puede aplicar en beneficio del bienestar humano. El círculo de la interpretación de las ciencias naturales encuentra su culminación a nivel de la aplicación de sus resultados en el dominio del conocimiento técnico y artesanal. Con ello se integra otra vez en la historia humana, muy parecido al conocimiento del pasado, como un encuentro de horizontes, en el que el ser humano se beneficia por medio de una ampliación de sus conocimientos y habilidades.

Al concluir nuestra caminata por la ciencia podemos intentar responder nuestra pregunta inicial: ¿en qué difiere el conocimiento de las ciencias naturales del conocimiento ético y de habilidad técnica y artesanal? Respondemos, entonces, que la ciencia, ya sea la historiografía o la física, involucra un círculo hermenéutico adicional en el que se producen resultados que distan de nuestro diario vivir, ya sea en el trabajo (*techne*) o en la comunicación, como la experimentamos en una habitual conversación con nuestro vecino (*phronesis*).

La experiencia de la ciencia es particular en el sentido que cualquiera de sus disciplinas trabaja según unas metodologías propias adaptadas a la consecución de sus objetivos particulares. Las ciencias naturales no disponen de una metodología única ni de una certera objetividad parecida a las matemáticas, que las separa de las ciencias humanas. Las ciencias naturales se distinguen de las ciencias humanas por sus objetos de investigación: la naturaleza y la historia de la humanidad- y las metodologías que éstas involucran. Finalmente, por el ámbito de aplicación de sus conocimientos: la investigación de la naturaleza desemboca, normalmente, en una aplicación en el ámbito de la tecnología donde termina como *techne*, cuando los resultados de la historia humana se insertan en el conocimiento ético o *phronesis*, según las categorías de Aristóteles.

Si revisamos los aportes de Gadamer podemos comprobar que la dimensión de la aplicación no tan solo caracteriza a la habilidad artesanal y técnica y al conocimiento ético, a la *phronesis* y la *técne*, sino que esta dimensión de la práctica articula a todo el conocimiento humano, incluyendo al *episteme*, a la ciencia que los griegos y el mismo Aristóteles concebían inalterable, según el modelo de la matemática. Esta necesidad de que el conocimiento se articule por la dinámica circular de interpretar y aplicar corresponde al hecho de que pertenecemos a la historia, y que no existe conocimiento humano que se escape de esta dimensión

fundamental: la que nos sujeta a nuestra historicidad. La implementación práctica de conocimientos del ser humano, atado al tiempo que le corresponde, determina que el conocimiento humano sigue siendo uno, y que no podamos separar el conocimiento de las ciencias naturales del conocimiento artesanal y técnico, ni del conocimiento ético que articula a las ciencias humanas. Esta visión de Heidegger y Gadamer de una unidad del conocimiento humano, y su corolario de la praxis, de la necesaria aplicación de este conocimiento dentro de la historia, busca corregir y readecuar las divisiones del conocimiento que fueron introducidas por la filosofía de Kant, y que siguen dominando nuestra concepción de la ciencia y de la educación en nuestros tiempos.

3. *Techné*

- a. Si nos centramos en el contexto de la enseñanza en el Ecuador debemos reconocer que no existe gran peligro en privilegiar el trabajo artesanal y técnico a despesa de las ciencias naturales o de las ciencias humanas y sociales.

Las currícula son más bien al revés: una acumulación de temas sociales y humanos a expensas de lo técnico y de la tecnología, tanto en la escuela y el colegio, como en el ámbito de la educación superior. Existe, particularmente, una sobrevaloración de todo que se relaciona con el ámbito intelectual y una subvaloración de todo que ataña al trabajo manual y la relación del ser humano con la tierra. Para un europeo llama la atención que apenas existan escuelas técnicas o agrícolas en el Ecuador en las que las/los jóvenes con esta vocación puedan prepararse para su futuro. No todos los estudiantes son hábiles para una educación que se concentra en lenguas y sociales o en ciencias naturales y matemáticas. El cuerpo de educación unificada, que el actual gobierno ha diseñado para los colegios, tan solo agrava una perjudicial uniformidad que ya existía. Esta educación unificada omite importantes dimensiones del ser humano, de los niños y adolescentes, como son el afán de trabajar con el cuerpo, la dedicación a la artesanía y el arte, y la dedicación a lo técnico y a la agricultura.

- b. La subvaloración del trabajo manual, técnico y agrícola en general, se heredó del régimen de la colonia y tiene una alta carga de racismo. Se relaciona con una continua explotación de la población campesina e indígena y la gran mayoría de la población de barrios pobres en las ciudades. Su desprecio se expresa en los bajísimos salarios y remuneraciones que existen para tan importantes labores, y encuentra su inversión en

la inflación de lo que representa la formación universitaria, el trabajo intelectual y administrativo, identificado con la clase media y alta. Desde la práctica educativa se debería encaminar una revaloración de la *techne* y su excelencia, cuyo peso, impacto e importancia, a nivel de la sociedad, excede múltiples veces a la de las ciencias humanas, sociales o naturales y al ámbito tecnológico de la ingeniería. La destreza de un buen carpintero o de un buen plomero, albañil, mecánico automotriz o electricista (que se expresa popularmente en el término “maestro”), es muy requerida a nivel general de la sociedad ecuatoriana, y no puede ser diferente porque se la necesita en cualquier momento en la cotidianidad de la vida. Lo que falta es que se valore esta destreza y la maestría específica que implica la ejecución de obras artesanales o técnicas en el ámbito de la educación, y se la traduzcan en una adecuada remuneración. Esta subvaloración de la destreza artesanal y técnica en la sociedad y la educación ecuatoriana contrasta con la valoración que a ésta se la da en Europa. Es evidente, para finalizar este apartado, que la maestría del *techne* tampoco puede separarse del conocimiento tecnológico y científico o *episteme*; es decir, de la base teórica, que debe constituir la sustentación de cualquier arte o técnica.

4. *Phronesis*

- a. El libro de Gadamer nos encamina hacia una rehabilitación del conocimiento ético o de la *phronesis* de Aristóteles. Mencionaremos las múltiples formas en que este conocimiento incide en nuestras vidas: dirige la acción ética en la sociedad en el sentido de la aplicación de justicia, las reglas de conducta, el sentido común, el buen gusto. La interpretación del conocimiento ético se conecta, según Aristóteles y Gadamer, con la dimensión de la praxis, una acción u aplicación, mejor dicho con una ortopraxis, una intervención correcta o adecuada que se exige del individuo en el contexto del área productiva o en el contexto propio del comportamiento ético o estético de la convivencia humana. La concepción generalizada que seguimos manteniendo de la ciencia (y con ella en la práctica educativa) es que son conocimientos teóricos que necesitan, como una especie de réplica, ser trasladados a la cabeza del estudiante, con la exigencia que el niño, adolescente o estudiante lo reproduzca de forma precisa y adecuada. Con este ideal de la ciencia en las universidades y el modelo educativo que le corresponde en la

escuela y el colegio, nos olvidamos del tercer eslabón del círculo de aprendizaje: la práctica o la aplicación de los conocimientos.

El sesgo de la educación, como teoría, en el Ecuador, se puede ilustrar con múltiples ejemplos. Se expresa en que las universidades politecnicas se adueñaron de la autoría intelectual de múltiples inventos de sus graduados “ por ejemplo, máquinas para mejorar los procesamientos de pos cosecha en la agricultura o programas de computación que solucionan problemas prácticos - que no se permite ponerlos a trabajar en la práctica ni que se los comercialice; con que tan solo envejecen en las bodegas. Por otra parte, se dan casos en que se exige del estudiante una reproducción textual de libros de texto, como si de ello dependiera lo esencial de la formación, sin considerar que debería ser nuestra preocupación fundamental el futuro desenvolvimiento del estudiante como ingeniero o profesional en tareas prácticas de intervención y que tanto necesita un país como Ecuador. En muchos ámbitos de la universidad (mencionamos disciplinas tan diferentes como el periodismo, o la preparación en enfermería) encontramos el mismo problema de una transmisión de conocimientos teóricos, que no se adaptan a los verdaderos desafíos de la sociedad ecuatoriana.

- b. Nos referimos ya a la ausencia de un currículo que prepare artesanos y técnicos desde el inicio de la escuela, con su adecuado trayecto a colegios e instituciones de educación superior especializadas en lo artesanal, lo técnico y lo agrícola. La enseñanza teórica y la falta de una verdadera aplicación de conocimientos comienzan desde la educación primaria en la que los profesores entregan contenidos educativos según esquemas y prácticas establecidas que no han sido alteradas desde hace treinta años. Esta perseverancia de esquemas tradicionales se comprueba en la actual evaluación para los nuevos candidatos que quieren ingresar en el magisterio, que elabora el Instituto Nacional de Evaluación Educativa (INEVAL), en que resultaba casi inevitable repetir contenidos y metodologías a lo que se les enseñaba a escolares en el pasado. Es evidente que se requiere de una adecuación y renovación de la educación a la realidad ecuatoriana, que podría ser promovida por los sectores económicos que necesitan de fuerza de trabajo y soluciones innovadoras, y presentar sus necesidades, en una comunicación abierta y permanente con el sistema educativo, constituyéndose en la brújula que guíe la educación profesional y la investigación en las universidades, de cuya dinámica se puede aprender mucho

en el sistema educativo norteamericano. Pero sería peligroso si tan solo el sector empresarial determinara el futuro de la educación. La principal tarea del ajuste del sistema educativo a la realidad reside en que el Estado dirija el proceso y prevea las necesidades y prioridades, tanto económicas como sociales, a nivel de la nación y su respectiva traducción en una política educativa. Los actuales esfuerzos del gobierno de Rafael Correa para innovar, tanto al sistema educativo como al universitario, son evidencias de un Estado que, por fin, despertó y se está haciendo cargo de sus deberes, aunque se pueden poner interrogantes en lo que se refiere a sus prioridades y las extraordinarias inversiones que involucran a estos experimentos.

74


- c. La idea que se desprende de la defensa del conocimiento ético en la hermenéutica de Gadamer es que el conocimiento se traduce al contexto y a la práctica de vida de una persona. Podemos definirlo desde los conceptos de Husserl de que el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) o el horizonte de la persona, se enriquece mediante el encuentro con otro horizonte. El nuevo horizonte de la educación debe incorporar en el horizonte del yo, de nuestros estudiantes; esto implica que los educadores necesitan tomar en cuenta el origen cultural y social de sus estudiantes, y encontrar soluciones e instrumentos para mejorar el contexto social del que provienen, en un intercambio de horizontes. Actualmente, solo una minoría de estudiantes que proviene de la clase media y alta, siguen siendo el máximo referente para nuestro sistema educativo. En general, las instituciones educativas carecen de una verdadera atención para la realidad y los problemas de los escolares y estudiantes que proceden de las capas menos favorecidas de la población, o de pueblos indígenas o afroamericanos, a quienes solo se les obliga adaptarse a las prácticas de la institución educativa. En esto también, el gobierno actual hizo un importante esfuerzo para facilitar que escolares de los estratos más pobres de la población accedan al sistema educativo. Pero los ideales del Ecuador como país multi o pluricultural, y el sistema educativo ideal, al que se invoca que le corresponde, son muy distintos a la realidad educativa, y no mejorará, en relación a la inclusión e innovación, con el nuevo cuerpo de educación unificada que se ha dictaminado para los colegios. Aparte de la falta de atención a lo artesanal, técnico y agrícola, que ya señalamos como carencia del sistema de edu-

cación, debemos preocuparnos por la gradual desacreditación de la Educación Bilingüe, que ha existido desde 1990, y el hecho que carece de cualquier esfuerzo de implementación o renovación dentro la actual política educativa del gobierno.

- d. Si volvemos a la práctica educativa del aula, podemos sugerir que esta imagen de “aula” debe transformarse en el modelo de un taller. Si tomamos en serio a las sugerencias de Gadamer respecto a la reivindicación del principio de la aplicación, debemos darle otra prioridad al modelo educativo. El esquema actual de una reproducción y exposición de conocimientos teóricos, debe ser sustituido por un modelo en que prevalezca la exigencia del *techne*, del saber artesanal y técnico, y del *phronesis*, el conocimiento ético, de dar prioridad a la práctica, a la aplicación de conocimientos. Cambiar del aula al taller implicaría que la base de la evaluación del estudiante cambie de la actual reproducción de conocimientos, a la evaluación de los resultados en términos de una adecuada ejecución de destrezas (*performances*), es decir en una secuencia de intervenciones en que el estudiante o aprendiz comprueba que domina su disciplina y su respectiva especialización. La ventaja de poner énfasis en la ejecución de destrezas, es que la evaluación se desplazaría hacia la demostración de la capacidad de ejecutar o intervenir del estudiante/aprendiz sobre un entorno de trabajo realista, en que puede ponderar, apreciar y relativizar, la incidencia de los conocimientos teóricos. Se puede suponer que un desplazamiento de la evaluación del ambiente teórico a un ambiente práctico tiende a aumentar la motivación y la autoestima del estudiante/aprendiz, en la medida que evidencia para que le sirvan sus esfuerzos de aprendizaje.

Concentrar la evaluación en la dimensión del *performance* no implica descuidar la dimensión teórica, sino que se le da su verdadera dimensión en relación con la adquisición de destrezas, dentro el conjunto del aprendizaje. Una profesora discernirá rápidamente cuales estudiantes disponen de una gran aptitud teórica y les puede ofrecer otro tipo de evaluación que involucre más aspectos que la mera dimensión práctica. Lo importante aquí es que la apreciación de los estudiantes no se restrinja a lo teórico sino que se aprecie también a los estudiantes que se destaquen por su habilidad y perfección práctica. Es evidente que una evaluación de destrezas tomaría formas bien diferentes en la medida que nos refiramos

a materias de aprendizaje artesanal o técnico, ingenierías o ciencias naturales, artes liberales como la jurisprudencia, la medicina, la psicología y las ciencias sociales, o a un estudio eminentemente reflexivo como la filosofía. Estas disciplinas se caracterizan por diferencias en su grado de incorporación de niveles de teorización. Esto no significa que disciplinas más teóricas -mencionamos la filosofía o la experimentación en Ciencias Naturales- no se presten para el modelo de taller y una evaluación más pragmática de sus estudiantes. En ciencias naturales una exposición teórica puede ser validada por experimentos prácticos con estos dos componentes “el teórico y el práctico- que determinen la cualificación del estudiante.

De una disciplina como la filosofía se esperaría un aporte creativo del estudiante en el área de su especialización, que no se limite a una exposición de la filosofía del pasado “aunque aquella también debería ser valorada si se le interpreta desde una innovadora perspectiva-, sino un intento de cuestionar y avanzar desde el nuevo horizonte que nos proporciona nuestra propia actualidad.

En la filosofía o epistemología de las ciencias, se puede esperar, un aporte innovador en la teoría y metodología de las disciplinas “naturales, matemáticas, históricas o sociales- a lo que el estudiante se dedique en su tesis de grado. Lo expuesto no significa que abogemos por exigir innovaciones espectaculares de estudiantes que recién se gradúan y tampoco tenemos la pretensión de prescribir el cómo, en tan diferentes disciplinas académicas, y desde la escuela hasta la universidad, debe programarse la currícula, o evaluarse a sus estudiantes. Al contrario se propone un mundo de creación, crítica y experimentación, donde se tenga la oportunidad de jugar con las ideas e iniciativas y plasmarlas para su comprobación. Proponemos que nuestro sistema de educación reconozca el peso de la dimensión de la práctica, de la aplicación de los conocimientos, sus ventajas para una eficaz transmisión de conocimientos y habilidades, y que “donde se carezca de ello- se esfuerce para incorporarlo como modelo directriz, dentro del currículo de carrera y en especial, en la evaluación de estudiantes o aprendices.

5. Conclusión

- a. La intención de este tercer apartado fue de tender un puente entre la filosofía hermenéutica de Gadamer y la práctica de la educación. Basándonos en la división del conocimiento de Aristóteles, en la *Ética Nicomaquea* y utilizando sus nociones de *phronesis*, *techne* y *episteme* revisamos las áreas del cono-

cimiento de nuestra sociedad actual. Consideramos la tesis de Heidegger y Gadamer de que no se puede dividir al conocimiento humano en diferentes apartados, contrastándola con Immanuel Kant cuya síntesis de la filosofía dividió el conocimiento humano en un apartado del conocimiento que estaría relacionado con la experiencia empírica y la ciencia, y otro apartado de la ética y la estética, que carecería de conexión con la experiencia empírica. Desde una limitada revisión del primer concepto, el de la ciencia o *episteme* pudimos constatar que la gran diversidad de metodologías de la actual ciencia no permite que sigamos reservando un área a parte para la ciencias naturales, como lo sigue presentando la ambivalente, clásica y popular, versión positivista de la epistemología; es decir, como ciencias que se caracterizan por una metodología única y por cierto ideal, ya envejecido, de la objetividad.

Desde el ejemplo de la hermenéutica filológica de Schleiermacher argüimos que los procedimientos y metodologías de las ciencias se pueden considerar como un adicional círculo de interpretación que se enlaza con el círculo de la hermenéutica, base del conocimiento técnico y artesanal y del conocimiento ético de nuestro diario vivir.

Aunque los procedimientos y metodologías de las ciencias se distinguen del conocimiento común y corriente de la *techne* y del *phronesis*, y que necesitan desenvolverse en un nivel autónomo que les separe de este conocimiento común, no se escapan de la necesidad de articularse por la misma dinámica de la aplicación, el eslabón perdido de las ciencias humanas, de que nos hablaba Hans-Georg Gadamer.

Las ciencias, entonces, no representan un área diferente de conocimiento, como lo sugiere Aristóteles con su noción de *episteme*, sino un nivel superior de los conocimientos básicos de la *techne* y de la *phronesis*, con que las ciencias se articulan al nivel práctico, de su *performance*: aplicación o intervención en la historia de la humanidad. Las ciencias humanas se distinguen de las ciencias humanas por sus objetos de investigación: la naturaleza y la historia humana, y sus respectivos ámbitos de articulación e intervención: el conocimiento técnico y artesanal, y el conocimiento ético.

- b. Es aquí que se comprueba cierta utilidad de nuestros conceptos heurísticos de la división del conocimiento en *episteme*, *techne* y *phronesis* que pedimos prestado del vocabulario de Aristóteles, para poder ubicarnos adecuadamente en el espectro de los

conocimientos humanos. A primera vista la separación básica del conocimiento entre *techne* y *phronesis* concuerda más con la división de conocimientos entre razón teórica (conocimiento técnico y ciencia) y razón práctica y estética (conocimiento ético y estético) de la síntesis de Kant, que con la tripartición del conocimiento de la *Ética Nicomaquea*. Pero si tomamos en consideración que Kant separa el conocimiento ético y estético de la dimensión de la experiencia (empírica) y de su carácter de conocimiento verdadero nos inclinamos a preferir los conceptos de Aristóteles de *techne* y *phronesis* como las representantes del conocimiento base del ser humano. Estos conceptos se distinguen por su enlace con la experiencia y su necesaria aplicación e intervención en el diario vivir de la sociedad humana y reivindican con esta práctica su carácter de conocimiento verdadero. En lo que atañe al conocimiento ético, nos referimos a la experiencia y la destreza práctica del sentido común, el buen gusto, la buena medida, de que Gadamer nos habló en relación al ideal de formación del humanismo clásico, dimensión de experiencia y necesidad de aplicación práctica que le conecta con el conocimiento técnico y artesanal. Concordamos con Gadamer, en este sentido que no se le pueda privar la dimensión de experiencia y de intervención práctica, y últimamente la pretensión de conocimiento verdadero, al conocimiento ético y estético, como resultó ser la consecuencia nefasta de la síntesis filosófica de Kant.

78


Si optamos por este arreglo, de tonalidad aristotélica y heideggeriana, del conocimiento humano, se puede derivar algunas consecuencias para nuestra actual práctica educativa. Una primera consecuencia es que necesitamos eliminar al ideal envejecido y positivista de una “ciencia dura”, supuestamente encarnada en las ciencias naturales, que se presenta como una metodología única y garante de la objetividad del conocimiento humano. De forma más general, necesitamos deshacernos de la concepción de la ciencia como un apartado independiente del conocimiento humano, en el que se adquieren conocimientos verdaderos que se oponen al sentido común, al conocimiento común y corriente, de la diaria convivencia humana. Es evidente que la ciencia proporciona conocimiento de calidad (hipotética definición de la ciencia) que nos obliga a revisar el sentido común, al conocimiento común y corriente, en sus dos versiones de *techne* y *phronesis*, que lo innovan. Es igual de evidente que necesitamos espacios autónomos para desenvolver procedimientos y

metodologías que se adapten a particulares objetos o campos de conocimiento, para que las ciencias puedan arrojar sus resultados.

Las ciencias no conforman una entidad autónoma de conocimientos que se oponen al conocimiento común, sino que se originan para dar salida a los problemas con que el sentido común se enfrenta y retornan a ello con sus resultados. Tampoco se puede considerar al conocimiento común, en sus variantes de conocimiento técnico y ético, como algo estático e inerte, en el que sus únicos cambios resultan de la incidencia de la ciencia, porque dispone de otros mecanismos de renovación; es decir, de transmisión e innovación de sus tradiciones, que no dependen de las ciencias. Los ejemplos que dimos de la interpretación y aplicación de conocimientos en la construcción de un barco, o de la aplicación del sentido común, de la jurisprudencia o de la explicación de la Biblia por parte de la comunidad creyente, nos confirman que la ciencia tan solo representa uno de los instrumentos de creatividad e innovación de la sociedad humana. Las ciencias y sus resultados se insertan en una dinámica de renovación (que coincide con su aplicación) en la *techne* y de la *phronesis*, de la que derive su propia razón de ser¹⁶.

- c. Desde esta concepción de una dinámica circular de conocimientos en que intervienen los tres elementos identificados con las nociones del *techne*, del *phronesis* y *episteme*, hicimos algunas sugerencias para la práctica educativa en el Ecuador. Se sugirió que se debería dar énfasis en el eslabón de la aplicación de los conocimientos de los escolares y estudiantes, y que el momento de la evaluación se desplace de la teoría a la de aplicación práctica de conocimientos: un cambio del modelo del aula a un modelo del taller.

Motivamos para que se realice este cambio del aula al taller sobre las razones de una mejor inserción en el mercado de trabajo de las instituciones educativas y para poder levantar la autoestima de estudiantes, particularmente de aquéllos que no encuadran en el modelo de reproducción teórico existente.

Recordamos el desprecio que existe frente al trabajo técnico, artesanal y agrícola y sugerimos que los representantes de educación deberían empeñarse en llevar a cabo iniciativas de valoración de la excelencia de la *techne*, en particular, en la creación de colegios técnicos con sus respectiva currícula, y especializaciones en tecnología en el tercer nivel. Se reconocía la preocupación del gobierno actual para la educación de los estratos más pobres de la población en el ámbito de la educación, pero

señalábamos que no se logra poner en práctica el ideal que ha sido proclamado en la Constitución del Ecuador, el de constituir un país pluricultural y que no existe una real implementación de estrategias para alcanzar este objetivo en la diaria práctica de la educación.

Insistimos también en que se establezca una interrelación entre las necesidades de las empresas y las instituciones educativas y universidades en términos de fuerza de trabajo y de investigación aplicada, aseverando que debe ser el estado el que prevea y dirija a una política educativa que apunte a las necesidades económicas y sociales del futuro.

80



Con estas consideraciones, terminamos este artículo sobre la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y sus posibles contribuciones a la teoría y práctica educativas.

- d. Nos hemos concentrado en la concepción general de tipos de conocimientos, ejemplificados por *tecne*, *phronesis* y *episteme*, que se pueden distinguir en los seres humanos, sus características y las formas en que se interrelacionan. Con ello hemos sido fieles al estudio de Gadamer, porque *Verdad y Método* es, ante todo, un intento de definir a estos conocimientos humanos y de establecer sus verdaderas proporciones e interrelaciones que habían sido arrebatados desde la síntesis filosófica de Immanuel Kant. En su estudio Gadamer enfatiza la idea de circularidad de nuestros conocimientos dando una particular atención al eslabón de la aplicación de los conocimientos en el ámbito de la convivencia humana, principal preocupación del autor en esta presentación.

El tema fundamental para Gadamer es, que se ilumine el particular significado –hablé aquí de la particular ‘utilidad’– del conocimiento ético y de las ciencias humanas que considera como la expresión académica de esta *phronesis* aristotélica y de los ideales de formación del humanismo antiguo. En el tema sobre el conocimiento ético y las ciencias humanas se quedaron algunas tareas de traducción y de aplicación de la hermenéutica de Gadamer a la práctica de la educación. Pensamos en una detenida revisión del significado del círculo hermenéutico y de la ‘fusión de horizontes’ para el encuentro con otras culturas y el ideal de un país pluri- o multicultural que fue expresado en las constituciones ecuatorianas de 1988 y 2008, y la forma en

que se expresa en la educación. Otro temas de interés es el papel de la historiografía y de las ciencias sociales en la configuración del pasado del actual Ecuador; el significado que estas disciplinas adquieren y la implementación que les corresponde dentro el sistema de educación. Por fin me interesaría aclarar el papel de la filosofía y de la religión con relación al gran esquema de los tres conocimientos, y la forma en que estas dos disciplinas pueden enseñarse dentro los currículos del colegio y de la universidad. Pero estos otros temas del ámbito del conocimiento ético y de las ciencias humanas que ha sido tan arduamente defendido por Hans-Georg Gadamer, esperarán a ser tratados en una futura ocasión.



Notas

- 1 Aquí no trataré de contrastar el relato de Gadamer con otras interpretaciones de la génesis de la hermenéutica, salvo en breves comentarios que buscan complementar al texto de Gadamer. Para una versión resumida de la misma, véase, por ejemplo, Ricoeur, 2000: 71-94.
- 2 Precisamos: con el arte del pasado; en el contexto en que está siendo citado por Gadamer.
- 3 Tenemos aquí dos enfoques con que Dilthey se adelanta a futuras investigaciones sobre las características de la explicación y comprensión de los acontecimientos históricos. La dialéctica entre intenciones humanas, las fuerzas de la realidad natural y del entorno social, que las favorecen u obstaculizan, serán discutidas por teóricos de la historiografía como Dray, von Wright y Danto. Cf. La segunda parte: *Historia y Narración de Tiempo y Narración I*, de Paul Ricoeur, 1995: 169-364. La idea de que se puede interpretar la acción humana y la historia en analogía con un texto, fue un propuesta de representantes de la semiótica y cierta corriente de la antropología cultural (por ejemplo de Clifford Geertz), y fue discutida por el mismo Ricoeur, por ejemplo en: *De la hermenéutica de los textos a la hermenéutica de la acción*, en: 2000: 125-258.
- 4 El concepto del “mundo de la vida” iba a deambular por una larga historia. Al iniciar su afiliación al ambiente de la convivencia social por parte de unos de los seguidores de Husserl, Alfred Schütz; fue recogido y adaptado por científicos sociales tan diversos como Jürgen Habermas, Berger y Luckman y corrientes de la antropología cultural.
- 5 Recordemos también que el horizonte de Husserl no se puede equiparar con el horizonte del yo, sino que incluye la convivencia con los otros y su apertura hacia el pasado y el futuro.
- 6 Gadamer mantenía una interesante relación de intercambio filosófico con la investigación de la exégesis y teología protestante de su tiempo (de lo que uno puede darse cuenta en sus publicaciones) desde que participó en encuentros de hermenéutica con el conocido teólogo Rudolf Bultmann en su tiempo de estudiante, en los años veinte en Marburg (Cf. Grondin: 40, 77, 103).

- 7 Denominando “relato de ficción” a lo que comúnmente abordamos como literatura, Ricoeur (1995 II, 381) comenta: “El estatuto de esta noción de experiencia de ficción es muy precario: por un lado, siguen siendo imaginarios los modos temporales de habitar en el mundo, en la medida que no existen más que en y por el texto; por otro, constituyen una especie de *transcendencia en la inmanencia* que permite precisamente la confrontación con el mundo del lector.”
- 8 Ricoeur distingue entre el relato de ficción, al que se dedica en la tercera parte (del segundo tomo) de su obra “Tiempo y Narración”, y la historiografía, en la que profundiza en la segunda parte de su obra (Ricoeur 1995 I, 169-371). Limita el género del relato de ficción (en el que incluye al cuento popular, epopeya, tragedia, comedia y novela) para evitar que los dos géneros sean considerados bajo el mismo término. Ricoeur considera que ambos géneros cuentan como narrativos; es decir, que comparten los esquemas y la estructura de lo que él denomina “configuración narrativa”. Su argumento, sin embargo, de separar la historiografía del relato de la ficción es que ella se distingue por su característica pretensión de buscar la verdad mediante su explicación e interpretación de los acontecimientos del pasado. Cf. 1995: 377-381
- 9 Véase: Apel, 1971, con aportes de Habermas y Gadamer. Compara el comentario de Ricoeur: *Hermenéutica y crítica de las ideologías*, en 2000: 307-332.
- 10 Pensamos particularmente en la obra del científico social y filósofo Zygmunt Bauman. Vale observar que el mismo Gadamer se dio cuenta de esta necesidad de una confrontación con el corriente del pos-modernismo, desde que buscaba el diálogo con el filósofo francés Jacques Derrida. Véase Grondin, 2000: 64, 400, 428, 429.
- 11 Compárese la biografía de Grondin que nos introduce en el ambiente de la filosofía del turbulento siglo XX en Alemania, de que Gadamer fue fiel testigo. La biografía de Jean Grondin no se ocupa tanto de la vida personal, sino, principalmente, del ambiente político, cultural y filosófico (digamos: del *Sitz im Leben*) en que se originó la obra hermenéutica de Gadamer. Allí también se encuentra una cronología de sus compromisos académicos, de sus publicaciones y de literatura secundaria que se relaciona con su obra, 483-510.
- 12 Si indagamos en el conflicto entre la concepción clásica de Aristóteles y la moderna de Kant, podemos observar que el problema se sitúa en la palabra *techne*, que yo –en otro instante de ingenuidad– traduzco como si incluyera tanto al conocimiento artesanal, técnico como al tecnológico, cuando se debe preguntar en qué medida la tecnología dista del técnico y del artesanal, y en qué medida la tecnología puede incluirse en el concepto de *techne* de Aristóteles. Podemos considerar a la tecnología como el campo propio de la aplicación de la ciencia y ella ocupará, en este sentido, un nivel de intermediación entre la ciencia y el manejo artesanal y técnico. De cualquier forma, no podemos negar que lo artesanal y lo técnico conforman una categoría de saber que se diferencia de la de la exploración científica.
- 13 Aquel parentesco entre el saber técnico y artesanal, arte, y el conocimiento ético de las ciencias humanas es otra de las razones por las que Gadamer (2003: 31-224) se opone a la filosofía de Kant, en la medida que aquel considera que el arte y la estética se debería adjudicar a una tercera categoría del conocimiento, el del juicio estético (*die Urteilskraft*), que dista de la razón teórica de la ciencia y la razón práctica de la ética.
- 14 Cf. Kuhn, y lemas ”filosofía de la ciencia” en castellano, inglés y alemán en la Wikipedia, consultado 1-12-13.
- 15 Compárese. Ricoeur, 2000, *Explicar y comprender*, 149-168, y *La imaginación en el discurso y la acción*, 197-219.

- 16 Compárese Gadamer 2003, 23, 25: “Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo. En su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico
La experiencia de la tradición histórica va fundamentalmente más allá de lo que en ella es investigable. Ella nos es sólo verdad o no verdad en el sentido en el que decide la crítica histórica; ella proporciona siempre verdad, una verdad en que hay que lograr participar”.

Bibliografía

- APEL, Karl-Otto; Bormann, Cl. v., u. a.
1971 *Hermeneutik und Ideologiekritik. Theorie- Diskussion*, Frankfurt am Main; Suhrkamp Verlag.
- FERNÁNDEZ LABASTIDA, Francisco,
2013 “Wilhelm Dilthey”, en: Fernández Labastida, Francisco “Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica* [En línea], disponible en:
<http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/dilthey/Dilthey.html>, [Accesado el 17 de octubre 2013].
- HIRSCHBERGER, Johannes
1988 13ª, *Geschichte der Philosophie*, Tomo II, *Neuzeit und Gegenwart*, Herder: Freiburg.
- GADAMER, Hans-Georg
1986 (5ª revisada y ampliada, 1960 1ª). *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr, *Gesammelte Werke/ Hans-Georg Gadamer, Band 1*.
- GADAMER, Hans-Georg
2003 (10ª, 1977 1ª castellana, trad. 1975 4ª alemana) *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme.
- GRONDIN, Jean
2000 (1999 1ª, alemana), *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Barcelona; Herder.
- KUHN, Thomas
1971 (1962 1ª inglesa) *La estructura de revoluciones científicas*, México; FCE.
- RICOEUR, Paul
1995 (1985 1ª francesa), *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México DF, Siglo XXI.
- RICOEUR, Paul
1995 (1984 1ª francesa), *Tiempo y Narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, México DF, Siglo XXI.
- RICOEUR, Paul
2001 *La metáfora viva*, Madrid: Ed. Cristiandad, Ed. Trotta.
- RICOEUR, Paul
2003 (1969 1ª francesa), *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



RICOEUR, Paul

2000 (1986 1ª francesa), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Buenos Aires, FCE.

Fecha de recepción del documento: 15 de mayo de 2013
Fecha de aprobación del documento: 20 de junio de 2013

