

El **conflicto** de las **facultades**

Sobre la universidad y el sentido de las humanidades

Miguel Giusti (Ed.)

Capítulo 9

ANTHROPOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

EL CONFLICTO de las facultades : Sobre la universidad y el sentido de las humanidades / Miguel Giusti, editor. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019 430 p. ; 24 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 108)

Bibliografías

ISBN PUCP: 978-612-317-461-3

ISBN Anthropos: 978-84-17556-15-0

1. Filosofía y teoría de la educación : Finalidad moral y social de la educación
2. Filosofía social y política 3. Humanidades 4. Enseñanza superior: Universidad
I. Giusti, Miguel, ed. II. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial (Lima)
III. Colección

Primera edición: marzo de 2019

© Miguel Giusti y otros, 2019

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2019

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

En coedición con la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN (Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial): 978-612-317-461-3

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-17556-15-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-03734

Registro del Proyecto Editorial: 31501361900285

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Jorge Eduardo Eielson, *Rotor VI*, 1977

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Tiraje: 500 ejemplares

Primera edición: marzo de 2019

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L.

Jr. Risso 580, Lince. Lima - Perú

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

LA PRAXIS HERMENÉUTICA EN LA FORMACIÓN HUMANISTA

José Luis Obregón Cabrera
Pontificia Universidad Católica del Perú

En esta presentación queremos analizar el rol que juega la praxis hermenéutica en la formación que ofrecen las humanidades al ser humano y la relevancia de estos saberes para la educación de la persona en una sociedad que otorga mayor prioridad a las ciencias naturales y la especialización tecnológica. En primer lugar, nos concentraremos en la indagación de las fuentes propias de las ciencias humanas que se lleva a cabo en *Verdad y método* (Gadamer, 1977), donde destacan los conceptos centrales del humanismo, en especial los conceptos de *formación* y de *sensus communis*. En efecto, Gadamer lleva a cabo una rehabilitación de las ciencias humanas, después de haber sido desprestigiadas por la concepción positivista de la ciencia. Esta indagación pretende mostrar el sentido práctico de las humanidades, esto es, un saber que forma al hombre en la comprensión de su propia existencia y en el reconocimiento y la solidaridad con otros. Por otro lado, se trata de mostrar el sentido de la praxis hermenéutica y su relevancia en las ciencias humanas. Gadamer rehabilita el sentido aristotélico de praxis como un saber que le permite al hombre orientar sus propias acciones y elecciones conforme a su racionalidad. Ahora bien, esta concepción de praxis se aplica al ámbito de la hermenéutica en tanto está directamente relacionada con las nociones de comprensión y diálogo. Dicha rehabilitación nos mostrará la actualidad de la praxis desde una perspectiva hermenéutica y su vinculación con el saber de las humanidades como saberes prácticos mediante los cuales el hombre comprende y orienta sus propias acciones y decisiones frente a los problemas de nuestro mundo globalizado.

1. Las humanidades como ciencias prácticas

En primer lugar, para comprender el rol que juega la praxis hermenéutica en la formación que ofrecen las humanidades, debemos poner atención a la definición de las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften* o ciencias del espíritu)¹ como ciencias prácticas. Gadamer advierte que las ciencias del espíritu en sus orígenes se definían como *ciencias morales*, o saberes orientadores de la vida humana.² En efec-

1. Debemos advertir que, cada vez que hagamos referencia a las «ciencias del espíritu», seguiremos la denominación diltheyana del término «*Geisteswissenschaften*», que se traduce como «ciencias del espíritu» o también «ciencias humanas» en sentido amplio, las que incluyen a las ciencias sociales.

2. El término *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu) fue introducido por John Stuart Mill con el fin de mostrar que la lógica de la inducción es también aplicable a las «moral sciences». La

to, serían ciencias morales porque «su objeto es el hombre y lo que él sabe de sí mismo. Este saber que tiene el hombre de sí mismo le concierne de entrada como un ser actuante, no apunta de ninguna forma a constatar lo que es» (Gadamer, 1993, p. 85).

Entonces, las llamamos *ciencias prácticas* fundamentalmente porque su objeto es el hombre como *ser práctico*, como ser que actúa. Esto implica que las ciencias humanas nos ofrecen un saber relacionado intrínsecamente a la toma de decisiones razonables y responsables frente a problemas actuales para la humanidad. En tal sentido, si bien los problemas que atraviesa el hombre actualmente demandan un amplio conocimiento científico y especializado en muchos ámbitos, sin embargo, no todo debe quedar reducido al saber de los expertos. En efecto, como dice Gadamer, el problema que subyace a esta sociedad de expertos radica en que los asuntos prácticos (como son los asuntos vinculados a temas de carácter político, económico o ecológico) demandan decisiones o elecciones de nosotros mismos como ciudadanos (Dutt, 1998, pp. 103-104).³ Es decir, el saber de los expertos en distintos ámbitos no eliminará la responsabilidad de los ciudadanos cuando se trata de tomar decisiones en relación con la praxis social (Dutt, 1998, p. 104).⁴

Por eso, Monteagudo sostiene que las humanidades son ciencias prácticas en tanto son formas de autoconocimiento del hombre cuyo fin es orientar sus propias acciones (Monteagudo, 2007, p. 53). El orden del mundo y la resolución de los problemas en que vive la humanidad requieren no solo del saber científico o técnico estrictamente hablando, sino principalmente de las humanidades, en tanto saberes capaces de orientar las decisiones y de formar al hombre como un ser capaz de actuar correctamente.

2. El concepto aristotélico de praxis

Ahora bien, el término *ciencias prácticas* proviene del concepto de praxis, el cual es necesario rehabilitar, pues en la Modernidad la noción de praxis pierde su sentido original (en efecto, se entiende la praxis como una mera aplicación de la teoría). No obstante, con el fin de aclarar el sentido original del término, debemos remontarnos a la filosofía de Aristóteles, quien establece tipos de ciencias, cada una de las cuales estaría orientada a un determinado objeto de conocimiento.⁵ Así, Aristóteles

traducción de las ciencias morales como «ciencias del espíritu» supone que el método inductivo constituye el modelo de toda ciencia empírica (Gadamer, 1977, p. 31).

3. La crítica gadameriana de la sociedad contemporánea pasa por reconocer que es una gran ventaja de nuestra civilización la cantidad de artefactos y máquinas que facilitan nuestra vida a diario, y que no es en vano que la tecnología goce de tanto prestigio. Sin embargo, esta mecanización de nuestro mundo nos ha convertido en una «sociedad de expertos», como Gadamer la llama, una sociedad de funcionarios donde cada cual se concentra en la administración de su función (Gadamer, 1981, p. 43).

4. Asimismo, señala Gadamer, en su artículo «La idea de la filosofía práctica», que el saber de lo bueno corresponde a la práctica personal de cada uno de los hombres, incluidos los expertos, quienes también poseen responsabilidades ante la ciudadanía: «Esto es más bien una cuestión de la práctica propia y política, la cual incluye el saber de lo bueno por la que esta práctica debe guiarse a la hora de tomar decisiones» (Gadamer, 1998, p. 188).

5. El análisis de los conceptos griegos y aristotélicos de *praxis*, *technê* y *phronêsis* tiene lugar en numerosos textos gadamerianos, el primero de los cuales es su obra maestra *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica* (Gadamer, 1977). Pero estos desarrollos también aparecen

plantea la distinción entre las ciencias teóricas, las ciencias poiéticas (*technê*) y las ciencias prácticas (*praxis*). Estas últimas corresponden al ámbito del actuar cotidiano en el cual el hombre busca el bien para su vida (Gadamer, 1992, p. 295). Es decir, a diferencia de la *technê* que se orienta a la realización de un producto; las ciencias prácticas se distinguen por su finalidad, pues el fin de la *praxis* radica en la acción virtuosa (López, 2001, p. 81).

Ahora bien, la virtud práctica que conduce al hombre a realizar su vida se denomina *phronêsis* (Gadamer, 1992, p. 314). La *phronêsis* hace referencia, pues, a la racionalidad *responsable* que orienta la vida del hombre en el mundo,⁶ a la capacidad de discernimiento y a la toma de decisiones adecuadas para su vida. No obstante, la virtud de la *phronêsis* se pone en juego en función de ciertos criterios, porque el hombre elige y lleva a cabo su acción en referencia a su *ethos*, el cual «es el fundamento del que surge toda acción, y como tal, un componente esencial del ser moral que no está esencialmente determinado por el saber, sino por el obrar» (López, 2001, p. 82). El *ethos* es nuestra forma de vida que se constituye a través de la educación, de las costumbres, de las creencias compartidas. Por ello, dice Gadamer, «nuestra *praxis* es nuestra forma de vida» (Dutt, 1998, p. 95), pues de esa manera se establece una relación constitutiva entre el *ethos* y la *phronêsis*, en tanto la virtud práctica tiene como fundamento el *ethos*, pero a su vez es mediante la *praxis* que se van forjando las buenas costumbres propias de la comunidad y que favorecen la convivencia con otros.

Así, el concepto antiguo de *praxis* nos remite al ámbito de las acciones humanas, un ámbito compartido con otros, donde se ponen en juego las decisiones o elecciones que el hombre debe hacer buscando siempre lo que es más razonable en una situación concreta. Por ejemplo, el ámbito de la política, donde tienen lugar actos y comportamientos propiamente humanos que requieren tomar decisiones por el bien de la ciudad. En este sentido, las humanidades en tanto ciencias prácticas son herederas del saber práctico de Aristóteles y tienen como tarea la formación del ser humano para que conduzca su propia vida, no según la pulsión de los instintos o deseos, sino conforme a su racionalidad; con el fin de contribuir a la construcción de su propio *ethos*. El rol de las humanidades en la formación del *ethos* permite la incorporación de normas o costumbres propias de la comunidad.

3. La formación en la tradición humanista

En este sentido, Gadamer propone la hermenéutica como una filosofía reivindicadora del humanismo, una filosofía que tiene en mente la pregunta por la humanidad (García, 2007; con respecto a la reivindicación del humanismo, véase también Gutiérrez, 2007 y Duque, 2006). En efecto, la rehabilitación de las ciencias huma-

en los siguientes libros: *Verdad y método II* (1992), *El problema de la conciencia histórica* (1993), *El giro hermenéutico* (1998), *Elogio de la teoría* (2000a), *La razón en la época de la ciencia* (1981), *Acotaciones hermenéuticas* (2002).

6. Algo semejante señala Gadamer en el artículo «Del ideal de la filosofía práctica», cuando sostiene que la racionalidad práctica es «otra forma real de utilizar la razón que todo lo abarca, que no consiste en un poder que puede ser aprendido o en conformismo ciego, sino en una responsabilidad racional» (Gadamer, 2000a, p. 65).

nas como ciencias prácticas, que se desarrolla en el primer capítulo de *Verdad y método*, lleva a cabo una indagación en las fuentes que constituyen dichas ciencias, entre las cuales destacan los conceptos centrales del humanismo: la formación y el *sensus communis*, los cuales pasaremos ahora a explicar brevemente.

En primer lugar, el concepto de formación está vinculado al de cultura (*Bildung*), el cual se refiere específicamente a dar forma a las capacidades humanas: «en la formación uno se apropia por entero aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma» (Gadamer, 1977, p. 40). Carlos B. Gutiérrez también señala que en el humanismo herderiano el hombre es su propia invención (Gutiérrez, 2007, p. 29). Es decir, el ser humano es un ser viviente que tiene la tarea de producirse a sí mismo, mediante una apropiación e integración de lo ajeno en su propio ser. Gadamer reconoce que la formulación del concepto de formación tiene un sentido marcadamente hegeliano. En efecto, la tarea de la formación consiste en convertir al hombre en un ser espiritual general:

Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro [...] En ese sentido el individuo se encuentra constantemente en el camino de la formación y de la superación de su naturalidad, ya que el mundo en el que va entrando está conformado humanamente en el lenguaje y costumbres [Gadamer, 1977, p. 43].

En esta cita se deslinda claramente con la formación entendida como la acumulación de conocimientos, teorías o fórmulas matemáticas. El concepto de formación se define por el reconocimiento del otro. De acuerdo con Hegel, la formación consiste en el reconocimiento de una conciencia individual en algo otro, es decir, el espíritu se reconoce a sí mismo en su ser otro. Si bien aparentemente el reconocimiento del otro supone una absoluta enajenación de sí mismo, no obstante, la esencia de la formación está determinada por el retorno a sí mismo, aunque esté a su vez mediada por la enajenación. De ese modo, mediante el reconocimiento y la experiencia de vida, el hombre se va formando a sí mismo, constituyendo su propia individualidad conforme a su razón (Gutiérrez, 2007, p. 30). De ahí que la formación humana suponga una elevación de un saber particular a un saber general, a un saber compartido con la comunidad.

4. El sentido común y las humanidades

Ahora bien, el sentido común es otro concepto de la tradición humanista que Gadamer rehabilita con el fin de mostrar el sentido práctico de las ciencias humanas. En primer lugar, nos recuerda Gadamer la importancia del *sensus communis* en la tradición humanista y su destacado papel en la sabiduría de los antiguos:

[...] *sensus communis* no significa en este caso evidentemente solo cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad. Lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto [Gadamer, 1977, p. 50].

El *sensus communis* es el sentido que funda la comunidad. La prioridad que Gadamer otorga al sentido común tiene que ver con la función del *sensus communis* como un sentido comunitario de lo concreto que hace posible la formación humana. Es decir, la formación humana no está referida a una generalidad abstracta (como la del conocimiento matemático, por ejemplo), sino principalmente a una generalidad concreta que se va adquiriendo a través de la vida en comunidad. De esa forma, la formación del sentido común permite conservar las costumbres y tradiciones de la comunidad en su función práctica, instaurándose como principio de acción y no solo como dato de conocimiento (García, 2007, p. 115).⁷ Ello nos permite precisar que las humanidades tienen su razón de ser en el *sensus communis*, en la medida en que tienen como objeto de investigación la historia y los hechos humanos en tanto configuraciones de su propia existencia moral e histórica.

Por otro lado, de acuerdo con Vico, el sentido común es un sentir universal que posee todo ser humano y que está constituido por la *humanitas*. La *humanitas* consiste, aclara Dora García, en una especie de sociabilidad natural que motiva a los hombres a ser solidarios con los otros mediante la comprensión de lo extraño (García, 2007, p. 117). Es decir, el sentido común como *humanitas* equivale a la capacidad humana de la empatía, la capacidad de ponernos imaginariamente en los «zapatos» del otro, suponiendo que estamos en su lugar. De esta forma, la tradición humanista de Vico pone de manifiesto la dimensión práctica inherente al sentido común vinculada a la solidaridad. Es decir, las humanidades son ciencias prácticas en cuanto forman el sentido común de las personas, instaurando las costumbres y tradiciones como principios de acción. Pero, al mismo tiempo, motivando a la solidaridad a sensibilizarse con los otros, haciendo un esfuerzo por comprender lo extraño. Esta es una práctica que nos acerca a los otros, que nos humaniza.

5. La comprensión del otro como ampliación del horizonte

Ahora bien, la noción de praxis se aplica al ámbito de la hermenéutica en tanto está directamente relacionada con las nociones de comprensión y diálogo. Dicha rehabilitación nos mostrará la actualidad de la praxis desde una perspectiva hermenéutica y su vinculación con el saber de las humanidades. En efecto, como veremos, la praxis hermenéutica tiene su fuente en los conceptos de la tradición humanista, en la cual juega un rol central el fenómeno de la comprensión. Gadamer define la comprensión como una *fusión de horizontes*: «Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos» (Gadamer, 1977, p. 377). Para entender la comprensión como praxis hermenéutica, debemos primero analizar los términos *horizonte* y *fusión*.

En primer lugar, desde una perspectiva hermenéutica, quien comprende debe tomar conciencia de su propia historicidad, es decir, de los límites de la propia

7. Por otra parte, Catalina González muestra que, en la interpretación que lleva a cabo Gadamer del sentido común viquiano, este es considerado una especie de saber históricamente legado, como un acervo de juicios que nos permiten conducir nuestras acciones, lo que le permitirá a Gadamer sentar las bases para su reivindicación de la tradición (González, 2002, p. 88).

tradición en que se encuentra para poder comprender. A esto es a lo que Gadamer denomina «conciencia de la situación hermenéutica» (Gadamer, 1977, p. 372). La conciencia de la historicidad hace referencia al concepto de horizonte, el cual está siempre allí acompañándonos y representa la situación hermenéutica que conforma nuestro mismo ser.⁸

En efecto, de acuerdo con el análisis del fenómeno de la comprensión en *Verdad y método*, Gadamer define la existencia humana por su radical pertenencia a un horizonte de prejuicios: «los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser» (Gadamer, 1977, p. 344). Esto significa que la comprensión del otro tiene como condición la pertenencia a una determinada tradición (cultural, religiosa, política, etcétera) y el reconocimiento de nuestra condición histórica y finita. La noción de horizonte nos expresa así la pertenencia a un mundo de saberes previos y creencias compartidas con la familia y la comunidad. De esa manera, la noción de horizonte expresa los límites de nuestra propia naturaleza.

En segundo lugar, el término *fusión* proviene del verbo *fundir* y, como menciona Jean Grondin, se utiliza para hablar de la fusión de dos metales que se transforman en una aleación, en otro metal diferente a los anteriores (Grondin, 2007). El término fusión hace referencia a la transformación de los horizontes en una sola unidad. En palabras de Gadamer, dicha fusión consiste en:

[...] un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro. El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende [Gadamer, 1977, p. 375].

La comprensión del otro como *fusión de horizontes* se realiza entonces desde el mismo horizonte. Es decir, comprender al otro no significa dejar el propio horizonte para trasladarse a un horizonte alterno. Esto sería imposible porque toda comprensión se realiza desde el horizonte al que pertenece quien comprende. La comprensión de otro equivale, más bien, a la *ampliación* del propio horizonte, en el sentido en que se transforma la situación hermenéutica de quien comprende.

De ahí que podemos identificar una continuidad entre el concepto humanista de formación y la comprensión. La formación se entiende como una elevación de un saber particular a un saber general que se realiza por medio del reconocimiento del otro. Ahora bien, la comprensión forma también al hombre en cuanto amplía su horizonte de sentido mediante la transformación de sus propias creencias. Es decir, esta praxis hermenéutica adquiere relevancia en la formación humanista en tanto educa en el reconocimiento de la propia situación histórica, pero también en el reconocimiento de la alteridad mediante la confrontación de nuestros propios saberes o creencias, aprendiendo a valorar el saber de los otros.

8. Gadamer lo define con estas palabras: «El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en perpetuo movimiento» (Gadamer, 1977, p. 375).

6. El saber de las humanidades como experiencia de alteridad

Sin embargo, la praxis hermenéutica que tiene como finalidad la comprensión del otro se hace efectiva solamente mediante el diálogo. En efecto, Gadamer define la experiencia hermenéutica como una relación dialógica entre el yo y el tú, un diálogo caracterizado por la horizontalidad y reciprocidad, basado en el reconocimiento del otro como ser histórico. Dicho de otro modo, lo que define un auténtico diálogo es la experiencia de alteridad, donde tiene prioridad la actitud de apertura:

En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto. [...] La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a *dejar valer en mí algo contra mí*, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí [Gadamer, 1977, p. 438].

Dialogar significa *experimentar al tú como un tú*, esto es, mantener una actitud de apertura y disposición para escuchar al otro. Es decir, la experiencia hermenéutica supone dejarse interpelar por el otro, lo que se define como *dejar valer en mí algo contra mí*. Gadamer enfatiza esta apertura al otro como un respeto a la alteridad: «Tenemos que aprender a respetar al otro y a lo otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón» (Gadamer, 2000b, p. 37) —por eso el diálogo también ha sido definido como «el arte de no tener la razón» (Aguilar, 2006, p. 162)—. Asimismo, en una entrevista de 1990, Gadamer define la experiencia hermenéutica en estos términos: «el alma de la hermenéutica consiste en que el otro pueda tener la razón» (Grondin, 2003, p. 158).⁹ Podríamos decir, entonces, que la condición de posibilidad del diálogo como tal es la disposición a no tener la razón, lo cual supone ciertas dificultades a la hora de enfrentar nuestras creencias, pues tendemos más bien a aferrarnos a nuestras propias creencias o saberes previos.

Por eso, Mariflor Aguilar define esta relación yo-tú como diálogo de escucha que consiste en «subordinar el interés en modificar las posiciones del interlocutor al interés por atender lo que el interlocutor dice» (Aguilar, 2006, p. 163). Aquí se hace referencia al diálogo de escucha, porque tiene como centro la atención al otro para escuchar su punto de vista. En este sentido, escuchar al otro implica estar dispuesto a no tener la razón y dejarse interpelar por otros argumentos para ampliar el horizonte desde el cual comprendemos anticipadamente el mundo de nuestros saberes previos. Así, la experiencia del diálogo demanda una actitud crítica frente a nuestros propios saberes, esto es, poner en cuestión nuestras valoraciones, nuestras creencias o saberes aprendidos. Si el diálogo tiene como fin encontrar una verdad compartida con el otro, entonces, la disposición para escuchar al otro debe tener prioridad; de lo contrario, no saldremos de un discurso monológico.

Por ese motivo, el diálogo es el medio por el cual se realiza la *fusión de horizontes* como experiencia ampliadora y transformadora del propio horizonte, donde los

9. Asimismo, Gadamer señala en uno de sus artículos más tardíos lo siguiente: «creo que también mi propia capacidad de juicio encuentra siempre sus límites en el juicio y la capacidad de juicio de los demás y se enriquece con ello. Esta es el alma de la hermenéutica» (Gadamer, 2000b, p. 145).

saberes previos se van modificando a medida que se va exponiendo a la alteridad. En tal sentido, el diálogo es el medio por el que se realiza la praxis hermenéutica:

La conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo. [...] La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma [Gadamer, 1992, pp. 206-207].

Por ello, Gadamer confiere mucha importancia a la actitud de escucha. Al enriquecer nuestro discurso con la perspectiva del otro, ampliamos nuestro horizonte de sentido, dando forma a nuestras capacidades humanas. La formación humanista se funda, así, en el diálogo de escucha y la apertura a otras culturas, a otras creencias, etcétera, con el fin de ampliar nuestro horizonte y transformar nuestros saberes, haciendo una revisión crítica de los mismos y estando dispuestos a encontrar verdades compartidas.

Asimismo, las humanidades forman la capacidad del pensamiento crítico como saber cuestionador, no dogmático. Como sabemos, el dogmatismo o fundamentalismo (de toda índole, religioso, político, etcétera) se caracteriza porque es un discurso monológico. El fundamentalista establece con el otro una relación de dominio donde no hay un verdadero reconocimiento del otro, pues en esta relación se encuentra latente la pretensión egocéntrica de comprender al otro por sí mismo. Es decir, el fundamentalista simplemente manipula al otro.¹⁰ Por el contrario, el saber humanístico nos forma en la apertura y escucha hacia el otro; no en el ejercicio monológico de escucharse solo a sí mismo, manipulando al otro para hacerle decir lo que él mismo quiere.

Conclusiones

Hemos mostrado, en primer lugar, que la hermenéutica filosófica se propone una rehabilitación del sentido de la praxis vinculada directamente con la formación humanista. Originalmente, la praxis se refiere a la manera en la que el hombre orienta sus propias acciones y elecciones obrando siempre conforme a su racionalidad práctica, la *phronêsis*. En tal sentido, las humanidades, en tanto herederas del saber práctico, son ciencias cuyo objeto es el hombre y el saber que le concierne como un ser que actúa. Es decir, como *ciencias prácticas* poseen un saber que ayuda al hombre a orientar su vida en el mundo de un modo razonable. Asimismo, dicha rehabilitación de la praxis nos muestra que los problemas que enfrenta nuestro mundo globalizado requieren no solo del saber de los expertos, sino principalmente del saber práctico. Por ello, el aporte de las humanidades es fundamental en la

10. Gadamer explica que en esta relación de dominio no hay un verdadero diálogo entre el yo y el tú, porque uno pretende comprender al otro a partir de uno mismo. Es decir, el yo no escucha lo que el otro dice, solo se escucha a sí mismo. No hay una experiencia hermenéutica porque hay una pretensión de poseer la razón y ello hace inviable la experiencia del otro como un verdadero otro (Gadamer, 1977, pp. 435-436).

educación, pues dicho saber forma la conciencia de nuestra responsabilidad como ciudadanos, ofreciendo criterios para tomar decisiones razonables.

Por otro lado, la formación humanista está vinculada directamente con la praxis hermenéutica, entendida principalmente como la comprensión de los otros y la apertura para el diálogo compartido. En efecto, la formación humanista está orientada a la comprensión de otras culturas y religiones, pero ello requiere en principio del conocimiento de la propia cultura. Como hemos visto, la comprensión de otro equivale a la *ampliación* del propio horizonte, en el sentido en que se transforma la situación hermenéutica de quien comprende. Así, entendemos las humanidades como promotoras del pensamiento crítico, pues hacen posible la interpelación de las propias creencias, teniendo como condición imprescindible la disposición a no tener la razón. Finalmente, la formación humanista tiene como objetivo formar en la capacidad de escuchar al otro como otro específico, con el fin de transformar el propio horizonte. De ahí que las humanidades fomenten el diálogo con otras culturas como un encuentro con la alteridad.

Bibliografía

- AGUILAR, Mariflor (2006). *Entresurcos de Verdad y método*. Ciudad de México: UNAM.
- DUQUE, Félix (2006). *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos.
- DUTT, Carsten (1998). *En conversación con Hans-Georg Gadamer: Hermenéutica, estética y filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.
- GADAMER, Hans-Georg (1977). *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- (1981). *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona: Alfa.
- (1992). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- (1993). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- (1998). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- (2000a). *Elogio de la teoría*. Barcelona: Península.
- (2000b). *La herencia de Europa: Ensayos*. Barcelona: Península.
- (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- GARCÍA, Dora (2007). «El *sensus communis* gadameriano: concepto base para el humanismo. Acercamientos y coincidencias con G.-B. Vico». En Raúl Alcalá y Jorge Reyes (coords.), *Gadamer y las humanidades II* (pp. 107-122). Ciudad de México: UNAM.
- GONZÁLEZ, Catalina (2002). «*Sensus communis*: de la imaginación en Vico a la tradición en Gadamer». *Ideas y valores*, 51(120), 79-93.
- GRONDIN, Jean (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.
- (2007). «La fusión de horizontes: ¿La versión gadameriana de *adaequatio rei et intellectus*?». En Mariflor Aguilar y María Antonia González (coords.), *Gadamer y las humanidades I* (pp. 23-42). Ciudad de México: UNAM.
- GUTIÉRREZ, Carlos (2007). «Gadamer humanista». En Raúl Alcalá y Jorge Reyes (coords.), *Gadamer y las humanidades II* (pp. 23-41). Ciudad de México: UNAM.
- LÓPEZ, María Carmen (2001). «La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la praxis». *Contrastes: Revista Interdisciplinar de Filosofía*, 6, 79-98.
- MONTEAGUDO, Cecilia (2007). «La tarea moral y filosófica de las ciencias del espíritu en el diálogo de la fenomenología y la hermenéutica». En Raúl Alcalá y Jorge Reyes (coords.), *Gadamer y las humanidades II* (pp. 43-56). Ciudad de México: UNAM.