

**HERMENÉUTICA GADAMERIANA: APUNTES CONCEPTUALES  
PARA EL ENTENDIMIENTO Y LA COMPRENSIÓN DEL OTRO EN  
CONTEXTOS DE MULTICULTURALIDAD**

**JERALDYN NARANJO HENAO**

**UNIVERSIDAD DEL VALLE**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**FACULTAD DE HUMANIDADES**

**2018**

**HERMENÉUTICA GADAMERIANA: APUNTES CONCEPTUALES  
PARA EL ENTENDIMIENTO Y LA COMPRENSIÓN DEL OTRO EN  
CONTEXTOS DE MULTICULTURIDAD**

**JERALDYN NARANJO HENAO**

**Monografía presentada como requisito para optar al título de:**

**LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

**Director**

**NELSON JAIR CUCHUMBÉ HOLGUÍN, PH.D. EN HUMANIDADES**

**UNIVERSIDAD DEL VALLE**

**FACULTAD DE HUMANIDADES**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**2018**

### **Dedicatoria**

A mi madre Nancy Naranjo Henao, a mi inolvidable Negrita, a mi esposo Jairo Alexander Castaño y a mi Chispita. A quienes amo inmensamente, me inspiran y acompañan día tras día.

## **Agradecimientos**

Quiero agradecer al profesor Nelson Jair Cuchumbé por haberme acercado a la Hermenéutica de Gadamer, por toda su paciencia en la elaboración y dirección de esta monografía y por toda la ayuda incondicional que me brindo para hacer realidad este sueño de viajar como estudiante de intercambio a Brasil.

A los queridos profesores Marcos Aurélio Fernandes y Cristhian Teófilo da Silva, de la Universidad de Basilia (UnB) por sus orientaciones a este trabajo de grado, por su calidad humana, por su paciencia y ayuda en Brasil. A todos ellos mi más sincera amistad.

A mi madre Nancy Naranjo por todas las luchas que durante su vida ha dado por mí, por haber fomentado en mí el amor al estudio, por su amor incondicional, su paciencia, y por todos y cada uno de los valores que me inculco, a ella todo mi amor, mi orgullo y mis agradecimientos. A mi compañero de vida Jairo Alexander Castaño López, por ser quien me inspira día tras día en el camino académico, por haber sido de gran apoyo durante la elaboración de esta monografía, por acompañar mis luchas, por alentarme en los momentos de tristeza, por compartir conmigo su felicidad, por ser mi hogar y por darme su amor incondicional.

A mi padrino Franco Berdugo, a mi tía Aleyda, a mi tía Rocío Naranjo y a mi tío Alcibíades Naranjo gracias por los momentos de felicidad que compartimos y por haber apoyado a mi madre y a mí, en momentos taciturnos, a mis queridos suegros Rosa López y Héctor Jairo Castaño por su amistad y cariño, a la familia de mi esposo y a toda mi familia (sus nuevos integrantes, los que ya no están y los que se mantienen) gracias por ser mi familia.

A mis grandes amigas Lina Marcela Corrales Tapia, Paola Andrea Ríos, Lidia Alfonso, Mildred Scarpetta, Isa Hurtado, Marcela Díaz, Ana María Canaval, y a mis amigos Andrés Tenorio y Gary Gallego gracias por las risas, el conocimiento compartido y las horas

de estudio que se hicieron tan amenas e inolvidables. A todas esas maravillosas personas, lideresas y líderes que conocí en el Norte del Cauca y quienes inspiraron con su saber y sus luchas esta monografía, gracias.

A la querida Ana Lucia Rebolledo de Bienestar Universitario de la Universidad del Valle, a Pedro Vieira da Silva e Eduardo Lemgruber, gestores de la Diretoria de Desenvolvimento Social (DDS) de la UnB que creyeron en mí y me brindaron su ayuda, a las profesoras y profesores del Departamento de Filosofía que aportaron a mi formación académica, a las secretarias del Departamento de Filosofía, a Diosa, a todos y todas ¡muchas Gracias!

## **Contenido**

|                                                                         |           |
|-------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Introducción.....</b>                                                | <b>1</b>  |
| <b>Capítulo 1. Formación y Sentido Comunitario.....</b>                 | <b>11</b> |
| <b>1.1 Formación/ Bildung .....</b>                                     | <b>13</b> |
| <b>1.2 Sentido Comunitario/Sensus Communis .....</b>                    | <b>28</b> |
| <b>Capítulo 2. Apertura, Reconocimiento y Fusión de Horizontes.....</b> | <b>40</b> |
| <b>2.1 Apertura .....</b>                                               | <b>41</b> |
| <b>2.2 Reconocimiento .....</b>                                         | <b>50</b> |
| <b>2.3 Fusión de horizontes .....</b>                                   | <b>55</b> |
| <b>Conclusiones.....</b>                                                | <b>63</b> |
| <b>Bibliografía.....</b>                                                | <b>69</b> |

## **Resumen**

La revisión y la conceptualización que se desarrolló en esta monografía permiten decir que las aserciones de Gadamer sobre formación, sentido comunitario, apertura, reconocimiento y fusión de horizontes, contribuyen al diálogo abierto y a la comprensión de experiencias culturales de grupos humanos diversos que se encuentran en contextos de multiculturalidad en un mismo espacio geopolítico. Estos conceptos y disposiciones éticas pueden ser articulados en el contexto colombiano de multiculturalidad.

**Palabras Clave:** Hermenéutica, Gadamer, Formación, Sentido Comunitario, Apertura, Reconocimiento, Fusión de horizontes, Conciencia Histórica, Comprensión, Multiculturalidad, Diálogo.

## **Introducción.**

El asunto del entendimiento entre miembros partícipes de horizontes de comprensión cultural diferentes, es uno de los problemas que se presenta en las actuales sociedades democráticas donde diferentes culturas convergen y se ven expuestas al hecho social de la multiculturalidad dentro de un mismo espacio geopolítico. Este asunto ha sido estudiado desde la filosofía hermenéutica de Gadamer, quien propone iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende el entendimiento interhumano.

Gadamer desarrolla el asunto de la comprensión a partir de la distancia en el tiempo y “el giro ontológico que Martín Heidegger da a la comprensión como “*factum* existencial” y desde la interpretación temporal del ser y estar ahí” (Gadamer, 2012, p. 367). La distancia en el tiempo ya no es algo que deba ser superado como se pensaba en el historicismo, sino que es posibilidad positiva porque permite distinguir los prejuicios “válidos” bajo los cuales comprendemos de los prejuicios que “obstaculizan” la comprensión y que producen mal entendidos. Se trata de hacer conscientes los propios prejuicios bajo los cuales se guía nuestra comprensión de manera que se puedan actualizar. Por esta razón, la distancia en el tiempo es productiva pues no se agota al llegar a un punto final, sino que presenta nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido que antes no se creían posibles. Gadamer señala que la comprensión comienza allí donde algo nos interpela, es decir, empieza cuando un prejuicio se hace cuestionable y se pone en suspenso su validez en base a lo que nos dice otro, la tradición o un texto pues de lo contrario los prejuicios continuarían imperceptibles. A los prejuicios se los pone en suspenso a través de la pregunta y la esencia de ésta reside en abrir y mantener abiertas posibilidades en las que se está dispuesto a reconocer que lo transmitido puede entender más de los que nuestras opiniones previas nos llevan a suponer. Estos prejuicios también están determinados desde la comunidad que nos



une con la tradición, en términos de Gadamer estos prejuicios no son un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, al contrario, nosotros mismos ayudamos a configurarlos en la medida en que comprendemos y participamos del acontecer de la tradición actualizándolos, renovándolos u olvidándolos.

Para Gadamer, los prejuicios deben ser puestos en suspenso y se los debe interpelar, es decir que se tienen que estimular a través del encuentro con la tradición pues el horizonte del presente se forma con el pasado, cuando hablamos del horizonte del presente nos referimos a un proceso de constante formación en el que debemos poner a prueba nuestros prejuicios en un encuentro con el pasado y la tradición de la que, según Gadamer, nosotros mismos procedemos. En este punto es importante hablar de la historia efectual, la cual guarda relación con los prejuicios en la medida en que estos últimos también operan de manera imperceptible determinando nuestra historicidad y la manera como comprendemos y nos relacionamos con lo otro. Para Gadamer, la historia efectual es aquella que previamente determina lo que nos parece cuestionable o no y desde la que generamos preguntas, opera en todas las direcciones seamos o no conscientes de ella. En este sentido, lo importante es hablar de la conciencia histórico-efectual como “un momento de la realización de la comprensión” (Gadamer, 2012, p. 372), a través de la cual me hago consciente de la *situación*<sup>1</sup> hermenéutica, la cual está determinada por los prejuicios que nosotros aportamos y que forman el horizonte del presente<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Gadamer entiende situación como aquello que se caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella. Se está en ella, uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se le puede dar cumplimiento por entero. Lo mismo vale para la situación hermenéutica, es decir, para la situación en la que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender y de la que no se puede llevar a cabo por completo la iluminación, es decir la reflexión total sobre la historia efectual; Gadamer señala que esta inacababilidad no es defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos.

<sup>2</sup> Los horizontes del presente son aquellos que representan algo más allá de lo cual ya no se alcanza a ver.

En línea con lo anterior podemos decir que el horizonte del presente se encuentra en constante formación, pues siempre debemos poner en juego nuestros prejuicios con el pasado y la comprensión de la tradición. En el planteamiento de Gadamer esto no quiere decir que la conciencia histórica sea el desplazamiento del horizonte presente al horizonte del pasado, para este autor ningún horizonte se forma al margen del otro sino que alude a un único horizonte que rodea la conciencia histórica y lo que esta contiene en sí misma. Esto no implica que no podamos hablar de horizonte presente y horizonte pasado, al contrario, lo que Gadamer nos quiere decir es que la conciencia histórica es conciencia de su propia alteridad y por eso destaca el horizonte de la tradición en la que recupera el propio horizonte comprensivo del presente. Reconocer la alteridad de la tradición es reconocer que -como dice el autor- hay una autentica compañera para el diálogo capaz de interpelarme y con la que puedo actualizar el sentido de lo comprendido.

Si bien Gadamer retoma la precomprensión de Heidegger, va más allá al decir que el círculo de la comprensión ya no “es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete” (Gadamer, 2012, p. 363). La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión está determinada por la comunidad que nos une con la tradición y desde la que habla lo transmitido. Esta relación que nos une con la tradición está en continua formación, ya que nosotros mismos la instauramos al comprender y participar del acontecer de la tradición y continuamos determinándola así desde nosotros mismos. En este sentido, el círculo de la comprensión del que Gadamer habla no es metodológico sino que “describe un momento estructural ontológico de la comprensión” (Gadamer, 2012, p. 363). De ahí la vigencia del problema de la comprensión en el entendimiento con el otro y de la necesidad de apelar a un enfoque diferente donde el lenguaje ya no sea una interpretación formal reglamentaria, sino

que sea una experiencia de diálogo acaecido en la cotidianidad de interlocutores que están en función del entendimiento recíproco, haciendo del lenguaje el medio en el que se realiza el diálogo interhumano donde miembros de tradiciones culturales diferentes puedan entrar en una tensión creativa.

Ahora bien, el ascenso de ideologías y gobiernos abiertamente racistas y discriminatorios en países como Estados Unidos y en varios países europeos (para afrontar el tema migratorio, de los derechos de las mujeres y las personas con orientación sexual diversa, entre otros), puede ser entendido como un problema del entendimiento cultural entre diferentes. Por ejemplo, en la actual sociedad colombiana ocurre un fenómeno parecido que se nota en el rechazo generalizado de la población y de varios líderes políticos a la implementación de los acuerdos de paz y en la tensión política entre Estado y grupos humanos con identidades culturales diferentes y la forma como son tratadas sus demandas y protestas (comunidades indígenas y sectores históricamente marginalizados como los afrodescendientes, campesinos, trabajadores informales, entre otros). Este escenario de tensión en el que los acuerdos no se reconocen, se violan los derechos humanos y se busca resolver las diferencias o los malos entendidos con violencia, hace patente la vigencia del diálogo interhumano en el que apertura y reconocimiento mutuo posibilita la realización de una unidad política democrática y multicultural. En este escenario de tensión, el diálogo facilitaría una experiencia hermenéutica en función del entendimiento recíproco que permite actualizar el sentido de la tradición y de lo comprendido.

Teniendo en cuenta lo anterior, la presente monografía de grado se circunscribe en el horizonte problemático del entendimiento con lo otro y su vigencia en las actuales sociedades democráticas reside en la posibilidad de favorecer la conformación de una unidad política más amplia y democrática en la que los interlocutores están dispuestos a comprender e

interpretar la experiencia humana del mundo conformada por el otro. Se trata de reconocer la movilidad histórica no sólo en el acontecer sino también en el propio comprender:

*El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método. (Gadamer, 2012, p. 360).*

Recordemos que, según Gadamer, la comprensión no es una comunión misteriosa de las almas, en este sentido, la tarea de la hermenéutica es explicar la comprensión como participación en un sentido comunitario. Comprender requiere de una actitudes para el diálogo abierto y el reconocimiento recíproco entre interlocutores ubicados en horizontes de comprensión distintos donde la experiencia de la comprensión toma la forma de una mediación en y desde la alteridad, pues es participación en un sentido comunitario que posibilita renovar los esquemas tradicionales de comprensión e interpretación y ensanchar los horizontes de mundo cultural o como dice Gadamer permiten ampliar la unidad de sentido comprendido. Hay en las sociedades multiculturales un asunto que admite el diálogo, lo cual implica comprender e interpretar la experiencia humana del mundo conformada por el otro.

Desde la filosofía se han realizado esfuerzos para ofrecer una explicación sobre el fenómeno del entendimiento con el otro. De ahí que este asunto haya sido ubicado con insistencia en el núcleo de la reflexión filosófica contemporánea y en concreto desde la hermenéutica de Gadamer. Aquí el diálogo representa una alternativa de comprensión por fuera de la racionalidad práctica moderna, alternativa que permite abordar el choque que se genera entre diferentes como posibilidades de actualización y creación humana. Se trata de la comprensión de la experiencia de vida humana como experiencia de diálogo en la que los

interlocutores están determinados por la apertura, el reconocimiento y la fusión de horizontes. La experiencia del diálogo posibilita que se renueven y ensanchen sus horizontes de mundo cultural. Dentro de este contexto temático emerge la siguiente pregunta: *¿Cómo las consideraciones de Hans Georg Gadamer sobre formación, sentido comunitario, apertura, reconocimiento y fusión de horizontes pueden contribuir al diálogo y la comprensión de experiencias entre diferentes en contextos de multiculturalidad?*

Gadamer nos ha dicho de manera general que para acercarnos a este problema de la comprensión entre unos y otros, se requiere de unas disposiciones éticas en las que hay que estar abierto al decir y al dejarse decir. Esto implica un reconocimiento de la alteridad del otro <<tú>> es decir de experimentar el tú realmente como un tú, sin dejar pasar por alto sus pretensiones y dejarse hablar. Pero este reconocimiento del otro no se queda allí, Gadamer nos dice que debe ser de mutua apertura de lo contrario no habrá un verdadero vínculo humano, “pertenerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros. Cuando dos se comprenden, esto no quiere decir que el uno <<comprenda>> al otro, esto es, que lo abarque. E igualmente <<escuchar al otro>>” (Gadamer, 2012, p. 438). En este sentido, cuando se reconoce la alteridad del otro, se reconoce también sus experiencias de comprensión y de vida humana a través de las cuales ensanchamos nuestros horizontes de comprensión, renovamos y actualizamos las tradiciones, nuestras opiniones previas y tomamos conciencia de nuestra finitud. Por tanto el que experimenta adquiere una nueva apertura para nuevas experiencias, las experiencias nos señalan nuestros límites pero en ellas también encontramos el poder hacer.

Estas disposiciones éticas exigen a los interlocutores partícipes de una comunidad cultural, comprender y actualizar los esquemas habituales del entendimiento mediante el diálogo con otros dentro de un mismo espacio geopolítico. El fenómeno del entendimiento

con el otro no es solo un problema específico de quienes han afrontado el fenómeno de la migración o de una comunidad indígena. En concreto es un problema de diversos grupos humanos que deben convivir con otros que son diferentes en todos los sentidos. Por lo anterior, en esta monografía se intenta mostrar que si no hay una disposición de apertura y reconocimiento ni se entiende la formación y el sentido comunitario como proceso de comprensión con el otro en medio del diálogo, no habrá posibilidades de entendimiento ni de fusión de horizontes que permitan la construcción de identidad, el reconocimiento de la alteridad de lo otro y la construcción de una unidad política democrática más compatible con la situación real que determina la praxis colombiana: diversidad cultural y pluralidad de puntos de vista.

Metodológicamente se sigue un enfoque interpretativo, reconstructivo y argumentativo al tratarse de una investigación teórica basada en algunos capítulos del libro *Verdad y método* de Gadamer. El enfoque es interpretativo en la medida en que se realiza una revisión de los conceptos y las aserciones hechas por Gadamer; igualmente reconstructivo, pues se conceptualizan esas aserciones interpretadas en función del desarrollo de la monografía; y argumentativo, porque busca hacer creíble la tesis aquí planteada partiendo de la justificación teórica de Gadamer, además de la lectura de un *corpus* bibliográfico de otros artículos<sup>3</sup> que me sirvieron para contextualizar y profundizar en los conceptos que se exponen en esta monografía.

La presente monografía de grado se estructura en dos capítulos y una conclusión. El primer capítulo trata sobre los conceptos de formación y sentido comunitario; conceptos fundamentales dentro del humanismo, pues permiten una forma diferente de comprender en

---

<sup>3</sup> Ver bibliografía.

las ciencias humanas, al mismo tiempo que dejan ver porque es importante el análisis de estos conceptos para la filosofía. Para el concepto de formación Gadamer reconstruye históricamente su trayectoria, su pervivencia y su significado del cual nos dice que no tiene nada que ver con cuestiones de procedimiento o de comportamiento, sino del ser en cuanto devenido que comprende un sentido general de la medida y de la distancia respecto a sí mismo, en el que se ven los propios objetivos privados con distancia, es decir verlos como los ven los demás de manera que le sean actuales como posibles puntos de vista. La consideración atenta, la receptividad para lo distinto hacen parte de la formación, en este punto Gadamer sigue a Hegel y la característica general de la formación de “mantenerse abierto a lo otro, hacia puntos de vista distintos y más generales” (Gadamer, 2012, p. 46), así mismo nos sirve de punto de partida para hablar del concepto de *sensus communis*, el cual se presenta como un sentido comunitario y de lo particular que se sirve al tacto para hablar de lo social, lo político, lo comunitario y lo cognitivo. Este sentido es adquirido para vivir en comunidad concreta que sirve de apoyo y preservación al valor de las tradiciones comunes bajo las cuales podemos actuar, conocer y representarnos. Además, su importancia ética permite comprender el humanismo como pensamiento común y solidario al que Gadamer legitima en *Verdad y método*.

El segundo capítulo versa sobre la apertura, el reconocimiento y la fusión de horizontes. La apertura es una actitud que forma parte de la experiencia hermenéutica, es un modo de relación dialógica con el <<tú>>, ya sea de la tradición o de otro ser humano/diferente en donde quien interpela se hace cargo de sus propias opiniones previas para dejarse decir y reconocer que lo otro también tiene algo que decir. En este sentido el diálogo debe ser una relación siempre horizontal y nunca una forma de dominio, pues una actitud de apertura y diálogo abierto permite reconocer que las opiniones y argumentos están

determinados por saberes previos que constituyen la tradición en la que se encuentran los interlocutores. Es así como el reconocimiento se interpreta como una actitud para el diálogo abierto que reconoce la alteridad del otro, del <<tú>> que está ubicado en un mundo, en un horizonte de comprensión cultural diferente, aquí, se toma conciencia de la limitación propia de los argumentos, de la finitud y de la finitud histórica de los interlocutores.

Reconocer la alteridad del otro implica reconocer que hay horizontes de comprensión culturales diferentes, a los cuales puedo desplazarme<sup>4</sup>. El concepto de horizonte se entiende en este trabajo de grado como una panorámica más amplia que debe alcanzar la persona que comprende. Es decir, cuando me desplazo a un horizonte de comprensión diferente se trata de un movimiento hacia una perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su propia opinión, este desplazamiento, apertura al diálogo y reconocimiento del otro, privilegia la comprensión de las experiencias de la vida humana en virtud de las cuales los interlocutores pueden renovar los saberes previos que constituyen sus argumentos y la tradición en la que se encuentran. Cuando Gadamer nos dice que ganamos horizontes, lo que quiere decir es que cuando se aprende se debe trascender lo cercano o muy próximo, no para desatenderlo, sino precisamente para verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos. Esa integración es la fusión de horizontes y tiene lugar “constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos” (Gadamer, 2012, p. 377); de lo que se trata es que ese encuentro con la tradición

---

<sup>4</sup> Este desplazarse dice Gadamer no es algo tan sencillo como “apartar la mirada de sí mismo”. Este desplazarse, es también traerse a sí mismo hasta esta otra situación (la del otro/tú). Sólo así se satisface el sentido de <<desplazarse>>. Por ejemplo, si uno se desplaza, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que se desplaza a su situación. (Gadamer, 2012, p. 375)



sea un encuentro realizado con conciencia histórica<sup>5</sup> que experimente la relación de tensión entre pasado y presente no como una asimilación ingenua sino conscientemente, que destaque su propia alteridad respecto al horizonte de la tradición con el fin de medirse consigo misma en la unidad del horizonte histórico. En este punto Gadamer habla del proyecto de un horizonte histórico el cual define como fase o momento de la realización de la comprensión que no se consolida en la auto enajenación de un a conciencia pasada, sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente, en esta realización de la comprensión tiene lugar una verdadera “fusión horizontal” (Gadamer, 2012, p. 377). La fusión de horizontes se realiza a través del diálogo abierto en el que dos interlocutores con tradiciones culturales y de comprensión diferentes ponen en juego sus argumentos, los arriesgan y logran fusionarlos para actualizar sus sentidos.

Finalmente, en esta monografía se destaca la necesidad de apelar a un enfoque diferente donde el lenguaje ya no sea una interpretación formal reglamentaria sino que sea una experiencia hermenéutica de diálogo para la comprensión entre diferentes. De ahí que hablar sobre los conceptos de formación y sentido comunitario y de las actitudes de apertura y reconocimiento, es hablar de elementos esenciales para el diálogo que pueden contribuir a la comprensión y la fusión de horizontes de una sociedad multicultural como la colombiana, donde existe la necesidad de trabajar en la construcción de una unidad política democrática que respete, reconozca y posibilite la alteridad de lo otro diferente. La afirmación anterior se justifica en la medida en que exige a los interlocutores partícipes de una comunidad cultural, comprender y actualizar los esquemas habituales del entendimiento mediante el diálogo con

---

<sup>5</sup> La conciencia histórica es consciente de su propia alteridad y por eso destaca el horizonte de la tradición respecto al suyo propio.

otros dentro de un mismo espacio geopolítico, lo cual es compatible con la situación real que determina la praxis colombiana de diversidad cultural y pluralidad de puntos de vista.

### **Capítulo 1. Formación y Sentido Comunitario**

En este capítulo se reconstruye los conceptos de formación y sentido comunitario, se rastrean sus cambios a través de la historia y se plantea las consideraciones a las que llega Gadamer para definirlos. El objetivo principal es definir la importancia de estos dos conceptos dentro del humanismo, la filosofía y el diálogo con el otro.

El capítulo inicia retomando los planteamientos sobre formación que Gadamer destaca en los antiguos y Platón, posteriormente retoma a Herder (precursor del romanticismo), Kant y la Ilustración. Finalmente, a partir de la lectura de Gadamer se retoma a Hegel y la dialéctica. Estos planteamientos son claves a la hora de definir la importancia que tiene la formación/*Bildung* en Gadamer y para la sensibilidad y la receptividad de los otros, que subyace al sentido común. Esta reconstrucción histórica de la trayectoria, pervivencia y significado del concepto de formación hecha por Gadamer no busca plantear un manual procedimental o de pautas para el comportamiento, la formación se refiere más bien al ser en cuanto devenido, el cual, según Gadamer, debe comprender un sentido general de la prudencia y de distanciamiento con respecto a sí mismo, es decir, un ser que además de ver sus objetivos particulares con alejamiento, tiene en cuenta el punto de vista o la forma como lo ven los demás, teniendo en cuenta lo anterior, le son actuales los posibles puntos de vista de los demás.

Posteriormente se define el segundo concepto, el del *Sensus Communis*. Siguiendo a Gadamer se desarrollan las consideraciones sobre estética de Kant, después se trabaja la idea sobre lo *verisimile* en Vico, se retoma también el concepto romano del -Buen Vivir- y el concepto de *dynamis* de la teoría estoico-romana de una actitud ética que conforma un modo de ser, a partir de esta idea se amplía la capacidad de juicio y su carácter ético y político en el que se configura un modo de ser ciudadano y ético donde se establece un sentido comunitario y de lo particular que sirve al tacto para hablar de lo político, social y comunitario y la importancia que tiene dentro de sociedades multiculturales. Este sentido es adquirido para vivir en comunidad concreta que sirve de apoyo y preservación al valor de las tradiciones comunes bajo las cuales podemos actuar, conocer y representarnos. Además, su

importancia ética permite comprender el humanismo como pensamiento común y solidario al que Gadamer legitima en *Verdad y método*.

### **1.1 Formación/ Bildung**

La Filosofía tiene en la formación la condición de su existencia y con ella las Ciencias del Espíritu. (Gadamer, 2012, p. 40).

El planteamiento de Gadamer sobre la experiencia hermenéutica es una alternativa diferente al dogmatismo científico, de ahí que Gadamer inicie el diálogo en *Verdad y método* con un interrogante que involucra la experiencia del conocimiento en las Ciencias del Espíritu y su relación con la verdad. Esto con el objeto de "desmitificar" y advertir los límites del método científico como única vía posible para el conocimiento de esa verdad, y su imposibilidad para responder a todas las preguntas que surgen en las experiencias de la vida humana, las cuales, a diferencia de las leyes de la naturaleza, no se pueden objetivar, a ellas hay que comprenderlas en sus circunstancias históricas.

Teniendo en cuenta lo anterior, Gadamer parte del problema del método en su análisis para sustentar la hermenéutica, y plantea que las Ciencias del Espíritu se orienten a comprender las experiencias de los hombres. Lo que pretende es que en las ciencias humanas se entienda la comprensión como concepto esencial. Gadamer va a señalar que en la época del clasicismo alemán se llevó a cabo una renovación de la literatura, la crítica y la estética, en ese sentido hubo una superación del gusto barroco y del racionalismo de la ilustración. A partir de esta renovación y superación el autor identifica en el concepto de humanidad y en el ideal de la razón ilustrada un nuevo contenido que surge con Herder y el ideal de formación, en este caso del hombre concebido como ascenso a la humanidad. El concepto

formación se torna importante para la hermenéutica de Gadamer, pues es uno de los conceptos básicos del humanismo que sirvió de herramienta para dar un nuevo sentido a la forma de pensar que se abre a lo diferente y ensancha sus horizontes. Es el sentido espiritual que Gadamer rescata de Herder y que se encuentra presente en el concepto de formación (Fernandes, 2016, p. 46), el cual a su vez da una significación alejada de la concepción moderna cimentada en el desarrollo de las capacidades racionales del individuo.

Citando a Hegel podemos decir que no solo la historia es pensada filosóficamente, también la filosofía es pensada como historia (Leão, 1977, p. 187), por eso para Gadamer es siempre importante volver a ella, para entender nuestro presente y crear nuevas alternativas en relación con los otros (por ejemplo, pensar la historia del otro subalterno). Formación alude a un proceso en el que, quien lo afronta, conforma un modo de ser de manera permanente. Cuando hablamos de formación como la entiende Gadamer no hablamos de cartillas, de manuales, de instructivos, guías y/o cualquier tipo de formato para mecanizar aprendizajes que comúnmente se encuentra en las escuelas, universidades o pequeños núcleos de aprendizajes técnicos.

Formación quiere decir que no se trata de cuestiones de procedimiento o de comportamiento, sino del ser en cuanto devenido (Gadamer, 2012, 46). Se trata de un modo de vida, de una actitud, que implica verse se a sí mismo con distancia -incluyendo los objetivos más particulares- y desde la perspectiva de los otros, de esta forma se amplía el horizonte de conocimiento y se puede tener un cambio con respecto al punto de vista inicial o las opiniones previas. Este modo de ser implica un aprendizaje continuo en el que comprendemos para abrirnos al otro(s) que es diferente. Es un proceso de conformación en lo otro a través del lenguaje, lo que para Gadamer sería:

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. Cada individuo que asciende desde su ser natural hacia lo espiritual encuentra en el idioma, costumbres e instituciones de su pueblo una sustancia dada que debe hacer suya de un modo análogo a como adquiere el lenguaje. En este sentido, el individuo se encuentra constantemente en el camino de la formación y de la superación de la naturalidad, ya que el mundo en el que va entrando está conformado humanamente en lenguaje y costumbres (Gadamer, 2012, p. 43).

Este concepto de formación tiene una acuñación histórica muy importante que se va transformando a lo largo del tiempo y que Gadamer comienza a rastrear desde la antigüedad, la mística medieval, pasando por el barroco y la espiritualización fundada en el poema *El mesías* de Klopstock (Gadamer, 2012, p. 38), hasta llegar a Herder quien mantiene la idea inspirada por Kant y la Ilustración de que en la diversidad humana se manifiesta una unidad profunda. Esta idea también se encuentra en Herder y su modo de comprender “la formación como ascenso a la humanidad” (Gadamer, 2012, p. 38), íntimamente ligada al sentido espiritual de formación que Gadamer ofrece.

Para los antiguos, dice Gadamer, el concepto de formación era muy distinto del que comprendemos hoy y hacía referencia a la “formación natural”, es decir, a aquellas manifestaciones externas del cuerpo, como por ejemplo una figura bien formada o la formación de uno o varios miembros del cuerpo (Gadamer, 2012, p. 39). El anterior sentido sobre la formación como un proceso de formación natural, cambia -según Gadamer- en Platón para empezar a referirse a un estar dispuesto a preguntar y conocer, que Platón logra desarrollar muy bien en la negatividad extrema de las aporías que es lo que comúnmente conocemos como el “*solo sé, que nada sé*” de Sócrates. Este momento en la historia es relevante y de gran importancia para la hermenéutica de Gadamer, pues es a través de la

pregunta que hay diálogo, juego<sup>6</sup> –*Spiel*- como “*transformación en una construcción*” (Gadamer, 2012, p. 154) es salirme del hacer, de lo repetible y lo permanente para construir.

La pregunta es el asunto que hace posible el acuerdo entre diferentes, hay en la pregunta un proceso de formación hermenéutica, pues no hablamos de la pregunta por la pregunta, es la pregunta en su sentido creativo o productivo. Saber hacer la pregunta me sensibiliza y abre/ensancha mis pre-juicios hacia lo otro que es diferente, es a través de ella que puedo acceder a la comprensión. La pregunta tiene tres momentos que la constituyen y que permiten crear experiencias y que le dan una primacía hermenéutica. El primer momento se llama apertura, y es la posibilidad de plantear que algo puede ser de diferentes maneras o varios modos y que puede tener diferentes puntos de vista o significado. Esta apertura es a su vez reconocer que hay algo que no sé y que me limita, es el momento en que me hago consciente de mi ignorancia y que constituye básicamente la esencia de la pregunta, pues es en este momento cuando me pongo en disposición de conocer lo que me es diferente, de interpelar y ser interpelado, de quebrar o de poner en suspenso mis argumentos, es la puerta que se abre a lo otro. Después viene un segundo momento que es el sentido, es decir, la orientación, la dirección del tema bajo el cual voy a direccionar mis respuestas para que mis argumentos sean adecuados y respondan a la orientación establecida inicialmente por la

---

<sup>6</sup> El concepto de juego en Gadamer, se refiere al movimiento, el vaivén que hay cuando dos diferentes -seres humanos, una comunidad, una tradición, un texto- se ponen de acuerdo a través del lenguaje para tratar una cuestión en particular, de allí que diga que “el juego es la pura realización de movimiento”. Este diálogo es movimiento y refleja un comportamiento lúdico en el que hay una seriedad, unas reglas que los jugadores deben cumplir pero que no impide que los jugadores se abandonen al juego o en nuestro caso pongan en suspenso sus opiniones dentro del diálogo con lo otro. Es en la experiencia del hombre donde “todo jugar es ser jugado” lo que dentro del diálogo significa no solo interpelar lo diferente sino poner a prueba, arriesgar mis opiniones y creencias, es un continuo renovarse que en el caso del juego hace referencia a una constante repetición en la que se pueden crear jugadas nuevas y que caracteriza la esencia del diálogo. El juego es en conclusión al igual que una conversación “es siempre un riesgo para el jugador. Sólo se puede jugar con posibilidades serias. Y esto significa evidentemente que uno entra en ellas hasta el punto de que ellas le superan a uno e incluso pueden llegar a imponérsele”; no en vano Gadamer define el concepto de juego a través de la experiencia del arte pues: “la obra de arte tiene su ser en el hecho de que se convierte en un experiencia que modifica al que la experimenta” (Gadamer, 2012, pp. 145-149).

pregunta. Por último, encontramos un tercer momento que es el de la perspectiva, es decir el punto de vista bajo el cual es colocado lo preguntado, según Gadamer: “No se hacen experiencias sin la actividad del preguntar. El conocimiento de que algo es así y no como uno creía implica evidentemente que se ha pasado por la pregunta de si es o no es así” (Gadamer, 2012, p. 439).

Dialogar implica un arte de preguntar que requiere de formación, que no se da a través de un método en concreto en el que se enseñe a preguntar, a ver qué es lo cuestionable (Gadamer, 2012, p. 443). Gadamer nos dice que toda experiencia tiene su esencia en la apertura y su fundamento está en la pregunta, en otras palabras, no podemos generar experiencias si no nos preguntamos. En ese sentido, para “preguntar hay que querer saber, esto es, saber que no se sabe” (Gadamer, 2012, p. 440). Al comprender que no sabemos (negatividad de la experiencia<sup>7</sup>) se hace posible preguntar pues no se asumen verdades absolutas y se acepta que no siempre se puede tener la razón, de lo contrario, no se arriesgará nada, y no se pondrá en juego/*Spiel* lo que sabe para formular preguntas a los demás y a sí mismo. Es a partir de la pregunta como apertura y esencia de la experiencia que el ser puede configurar una unidad de sentido.

En el intercambio de preguntas y respuestas de la dialéctica de Platón podemos reconocer para comprender el contenido/significado de las cosas de todo conocimiento y de todo discurso, debemos tener siempre presente que “*la pregunta va por delante*” (Gadamer,

---

<sup>7</sup> En términos generales, Gadamer define la experiencia como una vivencia o múltiples vivencias, pero cuando hablamos de la negatividad de la experiencia, el autor va a señalar que se trata de la experiencia en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentra su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora. “La experiencia es así, experiencia hermenéutica que tiene que ver con la tradición. Es esta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú”. (Gadamer, 2012, p. 434)



2012, p. 440); hablar de comprender y el significado de la cosa en Gadamer es igual a cuestión o asunto que debe ser acordado por los interlocutores del diálogo:

Preguntar consiste en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta, se trata de ponerlo en suspenso de manera que se equilibren el pro y el contra (...) la pregunta es la que me permite comprender siempre la oposición del sí y el no, para dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que estoy preguntando (Gadamer, 2012, p. 440).

Poner en suspenso lo preguntado o la cosa mediante el diálogo es dejar en suspenso la verdad de su referencia, es no considerar algo como verdadero sino como algo con sentido. Cuando hablamos del sentido de la pregunta hacemos referencia a la orientación de la pregunta, no se trata de preguntar por preguntar cómo lo habíamos mencionado con anterioridad, la pregunta debe tener unos límites y una apertura, es decir un planteamiento, ya que de lo contrario sería una pregunta al vacío o sin sentido, sin un horizonte que ampliar. “Una pregunta sin horizonte es una pregunta en vacío” (Gadamer, 2012, p. 440). Gadamer define como preguntas sin sentido a aquellas que no son bien formuladas porque sólo en apariencia conducen a una situación -abierta de suspensión- en la que es posible tomar una decisión, pero de las que tampoco decimos que la pregunta es falsa, porque es verdad que en ella hay pregunta, es decir, hay en ella una referencia a algo abierto, pero no se encuentra iniciada por el planteamiento de la pregunta. En ese sentido, hay una pérdida de la orientación de la pregunta (Gadamer, 2012, p. 441) que terminará sin duda en una conversación fallida.

Es así como la dialéctica del preguntar y responder se convierte en el arte de llevar una conversación y de mirar juntos en una misma unidad de sentido en el que converge la pluralidad. El proceso de formación donde es posible la comprensión de lo diferente requiere de una pregunta hermenéutica, pues es a través de la pregunta que hay diálogo, apertura, movimiento, juego (*Spiel*), suspenso, respuestas; es una experiencia de tipo artística que permite la comprensión del ser humano y de un momento histórico que son distintos a mí,

pero que a su vez me constituyen como un individuo dentro o fuera de una comunidad específica<sup>8</sup>.

Gadamer nos dice que el preguntar y responder hacen parte del presente vivo del diálogo y que ésta es su realización originaria. De modo que su comprensión implica siempre la tarea de auto-mediación histórica del presente con la tradición, donde recuperamos los conceptos de un pasado (historia) de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir en una fusión de horizontes<sup>9</sup> (Gadamer, 2012, pp. 453-446). La auténtica conversación como dice Gadamer es aquella que me permite ponderar, sopesar lo que el otro está diciendo frente a un asunto en común, no silenciando a quien interpela, pero si advirtiendo en el otro y en mí los límites que tiene el sentido de lo que se dice, es una transformación hacia lo común donde ya no se sigue siendo el que se era. “El saber es fundamentalmente dialectico” (Gadamer, 2012, p. 442).

Dicho lo anterior sobre formación en los antiguos, según Gadamer, retomemos el modo como este autor reconstruye el concepto de formación de acuerdo con la explicación moderna. Señala que Kant -por ejemplo- no habla de formación sino de una “cultura de la

---

<sup>8</sup> Es la experiencia de muchos intelectuales indígenas con formación académica en universidades nacionales y extranjeras y que mantienen fuertes vínculos con sus comunidades de origen, experimentando la paradoja del “afuera y adentro” que describe Rappaport en el sentido de pertenecer a un “adentro” de las comunidades pero “contaminados” por su experiencia “afuera” de las comunidades. Ver en (Rappaport, 2010).

<sup>9</sup> Para Gadamer “Fusión de horizontes hace referencia a la mediación histórica del presente con la tradición, en la cual la finitud histórica de nuestra existencia sirva para hacernos conscientes de que hay una alteridad del pasado que nos habla y con quien estamos obligados a poner a prueba nuestras opiniones”. Más adelante, el autor señala que la fusión de horizontes implica una comprensión de la tradición de la que nosotros mismo procedemos, esta implica a su vez una auto mediación histórica del presente con la tradición pues “el horizonte del presente no se forma al margen del pasado”. En otras palabras, la historia no puede ser entendida bajo un “ideal cognoscitivo del conocimiento de la naturaleza”, hay una historicidad que es abarcada por nuestro horizonte, bajo el cual preguntamos y bajo el cual somos afectados por la palabra de la tradición, esta finitud que nos toca también tocará a otros que entenderán y preguntaran a su historia y tradición cada vez de manera distinta. Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos “horizontes para sí mismos”, “la verdadera comprensión es el recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir” (Gadamer, 2012, pp. 377-453). Más adelante, en el capítulo 2, se profundiza este concepto.

capacidad”, para referirse a las “obligaciones hacia uno mismo y que tienen como premisa fundamental el compromiso de no dejar oxidar nuestros propios talentos” (Gadamer 2012, p. 39). Esto quiere decir, que hay en el ser humano una idea de libertad, de razón que le permite “dar forma a las disposiciones y capacidades” (Gadamer 2012, p. 39). En otras palabras, es una autodeterminación o uso de la razón entre las obligaciones que tiene el ser humano consigo mismo en función de la perfección de una subjetividad.

Según Gadamer, Hegel también acude a esta idea kantiana cuando empieza a emplear los conceptos formarse y formación dentro del concepto de cultura, en Hegel la formación o la cultura es “el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre” (Gadamer, 2012, p. 39). Para Hegel el ser del espíritu está unido a la idea de formación, ya que hay en el hombre una disposición racional y espiritual de ir en contra de lo natural e inmediato que hay en él, esta disposición racional es la que lo une estrechamente con la formación, pues es a través de esta que puede romper con lo que hay de natural. De ahí que Hegel según, Gadamer, estime que “la esencia general de la formación humana es convertirse en un ser espiritual general” (Gadamer, 2012, p. 39).

Siguiendo a Hegel, el autor destaca la idea según la cual un ser humano que se deja llevar por una ira ciega es un ser humano que simplemente se abandona a su experiencia particular, este abandono se manifiesta como una incapacidad de abstraerse y de apartar la mirada de sí mismo, lo que lo convierten en un hombre “inculto”. Por el contrario, Gadamer destaca que para Hegel el hombre culto no se comporta guiado por la ira o la ceguera de su experiencia particular, “porque aparta la mirada de sí mismo y logra dirigirla hacia a una generalidad desde la cual puede determinar con atención y prudencia su experiencia particular” (Gadamer, 2012, p. 41). Para Hegel este esfuerzo requiere de un gran sacrificio por el hecho de ser inhibición del deseo para ir de la experiencia particular a la experiencia

general, de esta forma el ser humano conquista libertad para distanciarse, “apartarse del objeto en cuestión y libertad para ganar su propia autoconciencia libre <<en y para sí misma>>” (Gadamer, 2012, p. 41)<sup>10</sup>.

Esta también es una acuñación Herderiana que Gadamer identifica y toma para hablar de su idea de formación, por lo que es importante no perderla de vista pues si bien el concepto de formación filosófico que acuña Gadamer es relativamente nuevo, conserva el peso histórico que lo constituye hoy.

Igualmente, Gadamer retoma a Humboldt y lo introduce en su tesis sobre la formación ya que es éste quien encuentra la sutil línea de sentido que separa el concepto de cultura del concepto de formación, el cual no logra diferenciarse en Kant y que como consecuencia llevo a que estos dos conceptos se entendieran durante mucho tiempo como uno mismo.

La diferencia en Humboldt la encuentra Gadamer cuando nos dice que al hablar de formación nos referimos a “algo más elevado y más interior, al modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética y se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter” (Gadamer, 2012, p. 39). Es decir, hay en el sujeto un modo de conocer a través de los sentimientos que nos permite elevarnos, formar nuestro carácter y sensibilidad, es así como formación deja de ser entendida como cultura, o sea como un desarrollo espiritual, y se empieza a entender como el “desarrollo de capacidades

---

<sup>10</sup> Por otro lado, Retomando la explicación de la historia en Hegel a partir de la dialéctica del amo y el esclavo, es importante tener en cuenta que la formación es un proceso dialéctico con el otro en el que se encuentran dos puntos de vista (deseos) y se ponen en juego, se arriesgan y batallan en función de sus puntos de vista hasta que finalmente uno de ellos se impone y domina el otro. Sin embargo, lo interesante es que a través de la dialéctica de formarse con el otro, es posible inhibir las disposiciones y capacidades naturales, apartar la mirada de sí mismo(s) para acercarse a una generalidad que permite ganar conciencia del otro y de sí mismo. La formación como ascenso a la humanidad es una tarea humana que requiere abstracción, es decir, que el ser humano se aparte de sí mismo, de su particularidad y que su atención se dirija hacia una generalidad desde la cual pueda determinar su particularidad, es un formarse con lo/el otro (Gadamer, 2012, p. 41).

o talentos” (Gadamer, 2012, p.39) los cuales están más estrechamente ligados con lo que conocemos como *tékhnē* es decir, con la técnica que se requiere para adquirir x o y talento.

Gadamer define formación como un proceso en el que quien lo afronta conforma un modo de ser de manera permanente “formación quiere decir que no se trata de cuestiones de procedimiento o de comportamiento, sino del ser en cuanto devenido” (Gadamer, 2012, p. 46). Gadamer encuentra en Hegel la esencia de la formación entendida como ascenso a la generalidad, esta forma de entendimiento concibe el distanciamiento de uno mismo como “posibilidad para poder dirigir la atención hacia una generalidad” (Gadamer, 2012, p. 46). Desde este distanciamiento es posible identificar los límites propios pues se puede determinar la particularidad de la experiencia con miramiento y medida. No obstante, Gadamer difiere de Hegel en este sentido pues a pesar de que sí es importante la enajenación para hablar de formación, es limitante entenderla como el mero proceso de realizar un ascenso de lo particular a lo general como “conciencia absoluta”. Por el contrario, para Gadamer la formación es el modo como un sujeto logra moverse entre lo particular y lo general pues el lenguaje al corresponder con la finitud del hombre es mediador entre la esencia histórico-finita de los seres humanos consigo mismo y con el mundo.

Para Hegel, enajenarse de la particularidad es el sacrificio/trabajo, la inhibición del deseo que se requiere en favor de la generalidad. “El trabajo, en ese sentido, es el deseo inhibido que forma al individuo en la medida en que éste se ignora a sí mismo y da lugar a la generalidad” (Gadamer, 2012, p. 41), a lo otro con lo cual puede dialogar y discutir, confrontar razonamientos y argumentos contrarios entre sí. Este trabajo al que podemos llamar formación es el que le permite al individuo elevarse a lo general e ir ganando sentido de sí mismo logrando convertir lo extraño en lo enteramente propio, ganando o “atribuyéndose a sí mismo una generalidad” (Gadamer, 2012, p. 42).

Hegel entiende la formación práctica como el reconocimiento –en uno mismo- de la generalidad, sin embargo, al analizar la formación teórica de Hegel, Gadamer señala que la esencia o lo fundamental del espíritu histórico consiste en:

La reconciliación con uno mismo, y el reconocimiento de sí mismo en el ser otro” (...) “el reconocimiento de sí mismo en la alteridad, el fijar la atención más allá de lo inmediato, que puede ser algo extraño y pertenecer al recuerdo, a la memoria y al pensamiento (Gadamer, 2012, p. 42).

Lo anterior posibilita la aceptación y la validez de otros puntos de vista, al tiempo que permite encontrar puntos de vista generales que son muy importantes en el terreno de la hermenéutica y para la posibilidad de aprehender/comprender otra/la cosa.

Este movimiento es el que constituye la enajenación (como retorno a sí mismo desde el otro) y con ella la esencia de la formación. En este sentido, formación es un movimiento en el que no hay una madurez última, ni es tampoco un proceso que deje tras de sí todo el desarrollo o la conciencia histórica ya formada, es siempre un movimiento (*Spiel*) de retorno a sí mismo. De ahí es que Gadamer traduce el concepto de *Bildung* como formación, ya que este concepto remite a la “cultura que posee el individuo como resultado de su formación en los contenidos de la tradición de su entorno, es por tanto el proceso por el que se adquiere cultura, entendida en cuanto patrimonio personal del hombre culto” (Gadamer, 2012, p. 38). Pero esta cultura no se puede adquirir sino hay una “sensibilidad” y “tacto” artístico al trabajo de la formación, más específicamente al movimiento libre que se le da al espíritu y esto es precisamente lo que Gadamer retoma de Helmholtz.

El tacto se liga con la memoria entendida como susceptible de ser formada para poder llegar a conocimientos que no son estrictamente evidentes. La memoria no es solo una capacidad general del ser humano, requiere ser formada como un elemento esencial del ser

histórico y limitado que nos constituye y que “forman parte de su historia y de su formación” (Gadamer, 2012, p. 45).

En la memoria no solo está la capacidad de recordar x o y acontecimiento, o el memorizar las tablas de multiplicar para la clase de matemáticas, en la memoria hay inmersa la capacidad de olvido, en el mismo sentido que Nietzsche lo toma y es “como condición de la vida del Espíritu” (Gadamer, 2012, p. 45). Es a través del olvido que el Espíritu puede adquirir su total renovación, ver todo con otros ojos o si se quiere con unos “ojos nuevos de manera que lo que me es de antiguo familiar, se funda con lo recién percibido” (Gadamer, 2012, p. 45). Esto es clave en la Hermenéutica pues por y para ser el mismo, el pensamiento precisa mudar, para poder seguir el génesis de la vigencia del ser y no ser en la presencia y ausencia de cada época (Fernandes, 2016, p. 16).

Tacto es para Helmholtz una determinada sensibilidad y capacidad de percepción de situaciones, así como para el comportamiento dentro de ellas cuando no poseemos respecto a ellas ningún saber derivado de principios generales. El tacto puede ser comprendido de dos formas, un de ellas es en tanto capacidad que tengo para omitir algo, para dejar de decir, pero también es aquello que expreso y que puedo evitar decir, a esto lo solemos llamar tener “falta de tacto” (Gadamer, 2012, p. 45). Este evitar decir algo, al igual que olvidar, no significa apartar la mirada, tener tacto y evitar es proceder de forma tal que no se choque con ello, sino que se pueda pasar al lado, mantener la distancia, evitar lo chocante, el acercamiento excesivo y la violación de la esfera íntima de la persona (Gadamer, 2012, pp. 45-46).

De acuerdo con lo anterior, el tacto no es simplemente un fenómeno ético del trato, sino que es una manera de ser y una manera de conocer, de lo contrario y siguiendo a Gadamer ¿cómo podemos preguntar y no dejar decir? Puede sonar ilógico pero la realidad es esa, muchas veces no dejamos decir, imponemos nuestras creencias (los colonizadores en su

“encuentro” con los amerindios), esto cierra, bloquea por completo el ejercicio hermenéutico, quizás por lo mismo es que olvidamos la historia que tiene para contarnos el mundo, un país, una ciudad, una comunidad, un barrio, una familia. No los dejamos decir y olvidamos, no para desaprender y aprender algo nuevo, sino para apartar la mirada. Gadamer, quiere rescatar en Helmholtz la importancia del lenguaje y del tacto, no como barrera sino como apertura.

Esto que Helmholtz llama tacto, va más allá cuando incluye el proceso de formación estética e histórica. La conciencia histórica es el sentido histórico que me permite saber lo que es posible y lo que no lo es en un momento determinado, y parafraseando a Gadamer, permite tener la “sensibilidad para tomar lo que distingue al pasado del presente” (Gadamer, 2012, p. 46). La sensibilidad estética se refiere a la capacidad de diferenciar y apreciar con certeza un fenómeno, aún en circunstancias en las que no puedo dar razón alguna, igualmente, permite separar fenómenos como por ejemplo lo bello y lo feo y la buena y la mala calidad. Estos dos conceptos requieren formación, no como procedimiento o comportamiento técnico, sino como formación del ser que está en constante movimiento y que en el devenir histórico se realiza, siempre en diálogo y conversación con el otro y con la historia.

Es entonces cuando la conciencia formada presenta características semejantes a las de un sentido, pero “supera todo sentido natural en cuanto que estos están siempre limitados a una determinada esfera” (Gadamer, 2012, p. 47). La importancia de este raciocinio radica en entender la conciencia como aquella que se mueve en todas las direcciones, incluyendo puntos de vista de otros desde un sentido general y comunitario que se expresa en un contexto histórico amplio.

El lenguaje en la hermenéutica es experiencia de mundo que abarca la existencia de la vida humana, no es una simple dotación artificial de símbolos, es por el contrario un algo



más que está cargado de espíritu humano que me afirma frente a una comunidad lingüística, me ayuda a relacionarme con respecto al mundo y a tener un determinado comportamiento hacia él. El lenguaje según Gadamer es el medio en el que nos realizamos y construimos en interacción con diferentes, que nos permite conocer un modo de vida y mantener nuestra propia relación libre con el mundo, ampliarla y enriquecerla “con los mundos lingüísticos extraños” (Gadamer, 2012, p. 543), no se trata de objetivar el mundo se trata de apropiar y significar lo que nos llega. Solo cuando esto ocurra posiblemente tendremos una verdadera conciencia acerca del sentido humanístico en el que no se niegue la alteridad del otro, de lo diferente.

Como lo vimos a lo largo de este apartado, Gadamer hace un ejercicio hermenéutico dialéctico con la historia y con el aporte que Platón, Herder, Kant, Humboldt, Hegel y Helmholtz realizan al concepto de formación y que incluye “comprender un sentido general de la medida y la distancia respecto a sí mismo” (Gadamer, 2012, p. 46) al tiempo que es un elevarse a través del trabajo, es decir, a través del ejercicio hermenéutico por encima de sí mismo hacia la generalidad, es verse a sí mismo y ver los propios objetivos privados con distancia, es decir, verlos como los ven los demás. Gadamer al dialogar con la historicidad del concepto de formación se da cuenta que hay una serie de limitantes que podemos evitar cuando entendemos la formación como un modo de vida del ser humano, como una actitud y un modo de ver el mundo donde no niego la alteridad de lo otro, de lo que me es diferente sino que estoy en constante diálogo, poniendo en juego mis argumentos y ampliando mi horizonte de posibilidades y de conocimiento.

En sentido general de la formación y en la tradición humanista del concepto y su devenir histórico se puede ver el carácter científico de las Ciencias del Espíritu en contraposición a la idea de método de la ciencia moderna. La formación se hace pieza clave

para hablar de la “conciencia formada que opera en todas las direcciones y es así un sentido general y comunitario. Esta generalidad de la persona formada permite que los posibles puntos de vista de otros le sean actuales (Gadamer, 2012, p. 47).

En síntesis, el concepto de formación se define a partir de la reconstrucción histórica que hace Gadamer y de la importancia de este concepto para la filosofía y la tradición humanística como ascenso a la humanidad. Este concepto se empieza a desarrollar a partir del sentido espiritual de formación de Hegel, donde se comprende el ser como resultado de múltiples vivencias y que es capaz de distanciarse de sus objetivos privados viéndolos como los demás los ven, de esta forma los otros posibles puntos de vista pueden serle actuales. Esta generalidad es la característica de la formación que Gadamer sigue de Hegel y que permite mantenerse abierto a lo diferente, hacia puntos de vistas distintos y generales. Engloba conceptos ontológicos y éticos como sensibilidad, tacto, juego, receptividad y apertura al diálogo con lo diferente que está en constante aprendizaje; la formación son experiencias de conformación en pleno diálogo con lo otro que a su vez, permite actualizar el sentido o significado de la cultura, pues permite que unos y otros puedan decirse aun cuando pertenecen a horizontes de comprensión diferentes. La importancia de la formación como un proceso de conformación y comprensión con el otro en medio del diálogo que posibilita el entendimiento con lo diferente, es compatible con la situación real que determina la praxis colombiana de diversidad cultural y la pluralidad de puntos de vista. Esa experiencia de conformación en pleno diálogo con otros es lo que ha permitido por ejemplo actualizar el sentido o significado de la cultura Nasa proyectada por la comunidad indígena en el Norte del Cauca a través de prácticas de la conversación (preguntar y responder) que siguen vivas y se construyen a través de procesos dialécticos de lo que ellos mismos llaman la “palabra viva”, refiriéndose al diálogo con el presente, pero también con el pasado, con sus mayores,

con los “Espíritus” y con su cosmogonía. Lo cual les permite direccionar sus luchas sociales y políticas en una misma unidad de sentido que apuntan hacia un mismo horizonte de posibilidades que se fortalece principalmente en los procesos de recuperación de tierras (“Quintinadas” de los años 20) y en la creación del CRIC en los años 70 (Findji & Rojas, 1985). Posteriormente esto se refuerza con la creación de los *Proyectos* y los *planes de vida* (Gow, 2008) en los resguardos de la zona norte en los años 80, todo bajo el liderazgo del sacerdote indígena Álvaro Ulcue Chocué.

## 1.2 Sentido Comunitario/Sensus Communis

Todo el mundo tiene tanto «sentido común», es decir, capacidad de juzgar, como para que se le pueda pedir muestra de su «sentido comunitario» [...]

El Sensus Communis es un momento del ser ciudadano y ético

(Gadamer, 2012, p. 63)

El proceso de formación se hace pieza clave para hablar de la conciencia formada hermenéuticamente, es “la conciencia que opera en todas las direcciones como un sentido general y que a su vez es sentido comunitario” (Gadamer, 2012, p. 47). Esta generalidad de la persona formada que sabe que nunca conoce todo, permite que los posibles puntos de vista de otros le sean actuales (Gadamer, 2012, p. 47). Al enfatizar la generalidad en el concepto de formación podemos comprender y analizar -a través de la historia-, la fuerte resistencia que la tradición humanística mantiene ante las pretensiones de las denominadas “ciencias duras” y su patrón de pensamiento metódico en el que la estandarización y la formalización matemática han abarcado discusiones que no dan cuenta de los procesos sociales del hombre, de sus experiencias vitales.

Gadamer reconoce que estas ciencias tienen un carácter hermenéutico, en ningún momento intenta desacreditar la importancia de su método científico sino que propone comprender que no hay un único método y que desde las humanidades y desde el concepto de formación “hay una fuente propia de verdad que no se funda en la generalidad abstracta de la razón” (Gadamer, 2012, p. 48) o del método científico de las ciencias naturales.

Es preciso regresar a la memoria como maestra de vida y aprender de ella, Gadamer propone volver al pasado, escucharlo para formar nuestra conciencia y aprender de la historia y de la tradición humanística. “Volverse a la tradición humanística e indagar que se puede aprender de ella para las formas de conocimiento de las Ciencias del Espíritu” (Gadamer, 2012, p. 48). Debemos formar la memoria más allá de la capacidad de recordar -como ya lo habíamos dicho en párrafos anteriores-, la memoria debe ser formada en su generalidad, en un trabajo de distanciamiento, de tacto constante en el que a través de la cualidad del olvido que está presente en ella, puedo desaprender y aprender de lo otro. Un hombre culto -dice Gadamer- no es aquel que sabe fechas o conceptos, o aquel que tiene un amplio y variado léxico además de diversos conocimientos, un hombre culto es aquel que guarda la distancia para escuchar al otro, que sabe callar en los momentos adecuados y que también sabe decir lo que piensa y que pone en juego sus argumentos.

Si bien esto no puede enseñarse como modelo, si es susceptible de *formarse*, es en los planteamientos de Kant y en el gusto (estético) en donde se puede ver cómo el sentido comunitario es también una idea de lo que está bien y de lo que está mal, que nos remite a la idea aristotélica de la *phrónesis* y a su sentido ético y de juicio. Por lo anterior, los aportes de Kant a la historia desde las consideraciones sobre estética contienen la comprensión del sentido comunitario y no tanto las consideraciones sobre la moral, es en este punto que Gadamer critica a Kant por el hecho de colocar el sentido comunitario dentro de la moral,

señalando que éste no tiene que ver con el seguimiento de normas y reglas, o el establecimiento de supuestos patrones de comportamiento considerados “correctos”, sino que tiene que ver con la capacidad de establecer las acciones a emprender de forma ética y consciente de la importancia del sentido de ese comportamiento (una forma de ser), se trata de cultivar una sabiduría de vida y aplicarla a situaciones, a experiencias concretas.

Teniendo en cuenta lo anterior, Gadamer va a señalar que es importante aplicar este sentido a lo formativo y a los procesos educativos, pues no se trata únicamente de aprender conceptos y fórmulas matemáticas que si aportan mucho a la comprensión –e incluso dominio- del mundo, pero que olvidan el ser en el mundo, el ser en el tiempo y por fuera del tiempo. Olvidarnos de esta cualidad del hombre es dejar de ser críticos y en esa medida “la educación no podría seguir el camino de la investigación crítica. La juventud pediría imágenes para la fantasía y la formación de su memoria. Y esto no lo lograría el estudio de las ciencias con el Espíritu de la nueva crítica” (Gadamer, 2012, p. 51).

En otras palabras, el proceso de formación es un proceso que encierra en sí mismo una capacidad de juicio práctica, una *phrónesis*, un sentido ético que se hace universal a través de las experiencias con el otro, con lo diferente y conmigo mismo, también encierra en sí mismo una capacidad de comprensión y auto-comprensión de las experiencias con el otro, con lo general, es decir, con lo comunitario, es un tacto, una distancia, una memoria, un olvido, es apertura, una conciencia que opera hacia lo general.

Profundizando en la discusión sobre lo que es el *Sensus Communis* y la importancia de este concepto en la formación y en la pedagogía, Gadamer retoma a J.B Vico y su manifiesto pedagógico (*De nostri temporis studiorum ratione*) que plantea la oposición entre el sabio y el erudito para abarcar la discusión alrededor de la formación en la escuela y el por qué no se le puede dejar esta tarea exclusivamente a las ciencias naturales. Para ello, Vico

propone un nuevo método y un volver a la retórica clásica, da luces y aporta en esta medida a la tradición y al concepto *Sensus Communis* (Gadamer, 2012, p. 49).

Una de las características que Gadamer resalta de manera crítica en la tesis de Vico, es la ambigüedad del ideal retórico, Gadamer (2012) señala:

La defensa del humanismo emprendida por Vico está mediada, como se ve ya por el título, por la pedagogía Jesuítica, y se dirige tanto contra Descartes como contra el Jansenismo. Este manifiesto pedagógico de Vico, Igual que su esbozo de una <<nueva ciencia>>, tiene su fundamento en viejas verdades; se remite por ello al *Sensus Communis*, al sentido comunitario y al ideal humanístico de la eloquentía, momentos que aparecen ya en el concepto clásico del sabio. El <<hablar bien>> ha sido siempre una fórmula de dos caras, y no meramente un ideal retórico. Significa también decir lo correcto, esto es, lo verdadero, y no sólo el arte de hablar o el arte de decir algo bien (p. 49).

Esta ambigüedad del ideal retórico, la oposición entre sabio y erudito presentes en la tesis de Vico (tesis de mucha actualidad que atañe a las reformas en el sistema educativo colombiano y de muchos otros países del mundo) juegan un papel importante a lo largo de este concepto. Para Gadamer esta ambigüedad recoge no solo la tradición antigua del momento retórico sino también el momento de “la oposición entre erudito de escuela y el sabio” (Gadamer, 2012, p. 49), no con la finalidad expresa de oponerse a las escuelas sino como “oposición concreta a la ciencia moderna” (...) Vico, según Gadamer, no niega los avances científicos sino que “intenta mostrar sus límites” (Gadamer, 2012, p. 50), muestra cómo se han apartado de la sabiduría de los antiguos y del cultivo de la *prudentia* y la *eloquentia*, la tesis central en Vico (es importante recordar que él era un retórico y que hacia parte de esa tradición) tiene que ver con que el hablar bien (*eu λeγινε*) no es solamente un ideal retórico sino que “significa también decir lo correcto, esto es, lo verdadero como (*verisimile*) y no sólo el arte de hablar o el arte de decir algo bien” (Gadamer, 2012, p. 49).

Según Gadamer, es importante resaltar que es Vico quien hace “resonar” la dualidad de la retórica espiritual-científica para traer nuevamente el debate sobre el método de las

ciencias naturales y decir de forma muy inteligente que el método científico se ha olvidado de estas viejas premisas, propone también una nueva ciencia “Vico coloca frente a la crítica del cartesianismo, y como complemento suyo, la vieja tópica” (Gadamer, 2012, p. 51) la cual, según Gadamer, es su punto de quiebre pues: “Estas determinaciones de Vico se presentan como apologéticas. Indirectamente reconocen el nuevo concepto de verdad de la ciencia cuando defiende simplemente el derecho de lo verosímil” (Gadamer, 2012, p. 51).

Lo *verisimile* es en Vico, lo verdadero y lo justo, no es un saber por causas como el de la ciencia natural, pero permite hallar lo evidente, se nutre no de lo verdadero sino de lo verosímil. Esta tesis fundamentada en Vico va a ser clave para comprender el sentido comunitario pues es lo verosímil lo que funda una comunidad. En la vida social y en las experiencias individuales no hay fenómenos predecibles a través de fórmulas matemáticas, lo máximo que encontraremos son fenómenos o tendencias parecidas pero nunca iguales, Gadamer (2012) señala:

Sensus Communis no significa en este caso evidentemente sólo cierta capacidad general 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. La formación de tal sentido común sería, pues, de importancia decisiva para la vida. Vico fundamenta el significado y el derecho autónomo de la elocuencia sobre este sentido común de lo verdadero y lo justo, que no es un saber por causas pero que permite hallar lo evidente (*verisimile*) (p. 50).

Esto es lo que le interesa retomar a Gadamer de Vico pues este también retrocede al concepto romano antiguo de *Sensus Communis*, tal y como aparece sobre todo en los clásicos romanos que, frente a la formación griega, mantienen el valor y el sentido de sus propias tradiciones de vida estatal y social en la que el saber práctico se convierte en una forma de saber distinta. Para Vico el *Sensus Communis* es “el sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres, más aún, un sentido que se adquiere a través de la comunidad de

vida y que es determinado por ordenaciones y objetivos de esta” (Gadamer, 2012, p. 52). Es hasta determinado punto importante pero no deja de estar, según Gadamer “formulado negativamente; y lo que sentido común proporciona es un conocimiento positivo propio” (Gadamer, 2012, p. 53).

Gadamer nos dice que la oposición aristotélica según la cual no se puede reducir a “la verdad y lo verosímil” como lo hace Vico, cuando intenta defender lo verosímil ya que el saber práctico presente en el sentido comunitario, la *phrónesis* “tampoco se refiere sólo a la capacidad de subsumir lo individual bajo lo general que nosotros llamamos <<capacidad de juicio>>” (Gadamer, 2012, p. 51). Hay en ella, según Gadamer, un “motivo positivo”, una forma de ser del conocimiento ético que está presente en la tradición estoico romana del *Sensus Communis* en la que se subsume lo dado, es decir, una situación concreta bajo la que se persigue un ideal humanístico que es hacer lo correcto.

Es así como según Gadamer, para Aristóteles la *phrónesis* es el saber práctico, es decir que es “una virtud propia de la parte intelectual (*dianoética*)” (...) del hombre, pues exige una “orientación de la voluntad” (...) no es “una simple habilidad (*dynamis*)” (...) sino “una manera de estar determinado el ser ético que no es posible sin el conjunto de las <<virtudes éticas>>” (...) que son las de la vida sensible y afectiva del ser humano y que no pueden existir por separado, es decir “hay un sentido del ser ético que no es posible sin el conjunto de las otras virtudes” (Gadamer, 2012, p. 51) y en sentido contrario. Aunque, según Gadamer, Vico entiende esto, lo expone negativamente cuando reconoce un nuevo concepto de verdad de la ciencia: “Es claro que solo tiene en cuenta que este saber (*phrónesis*) se sustrae al concepto racional de saber. Pero en realidad esto no es un mero ideal resignado” (Gadamer, 2012, p. 51). Pues no se trata de “subsumir lo individual bajo lo general” como tampoco lo es únicamente la “oposición entre sabio y erudito”, sino que hay –según



Gadamer- una “orientación de la voluntad” que le da un sentido “ético propio” que es al mismo tiempo un “modo de vida” el cual no puede despolitizarse ya que no está por fuera de lo político.

La apelación a Vico continuará resonando a lo largo de la tesis de Gadamer, aunque no haya sido conocido en todo el siglo XVIII. Hay otro pensador que apela a la importancia del sentido comunitario y que acompaña a Vico en la defensa de las ciencias humanas y el sentido comunitario, ese pensador es Shaftesbury quien bajo el título de *Sensus Communis* “sitúa la apreciación del significado social wit and humor (ingenio y humor)” (Gadamer, 2012, p. 55) y que tiene su centro en el trato social con los amigos, por lo que es una virtud social más del corazón que de la cabeza.

Con este autor volvemos a uno de los antiguos conceptos romanos del -Buen Vivir- como “una actitud del hombre que entiende y hace bromas porque está seguro de la existencia de una profunda solidaridad con el otro” (Gadamer, 2012, p. 55), Cabe aquí decir que, según nuestro juicio, este concepto sigue vivo en las comunidades indígenas Nasa del Norte del Cauca (y en general de Sur-América andina) y que está presente en la formación del sentido comunitario, aunque en este momento parezca una virtud del trato social, tiene una base moral y metafísica. Gadamer (2012) retoma este buen vivir, common sense to the Society y que en Shaftesbury es aquello que:

Serve to direct us in the common affairs of life, where our reasoning faculty would leave us in the dark – sirve para direccionarnos en los asuntos comunes de la vida, cuando nuestras facultades de raciocinio nos dejaran en la oscuridad (p. 56).

Posteriormente, Gadamer nos dice que es sobre las ideas de este pensador que Hutcheson ilustra el *Sensus Communis* como *sympaty*, Hume se basa para desarrollar el *Common Sense* o *Bon Sens* y que más adelante sirve a H. Bergson para definir el *Bon Sens*

como “fuente común del pensamiento y voluntad, es un *sens social* que evita tanto las deficiencias del dogmático científico que busca leyes sociales como del utopista metafísico” (Gadamer, 2012, p. 56).

Gadamer se va a nutrir de estos autores pues logran definir la esencia del *sensus commun*, y le permiten reconocer en sus argumentos que no plantean hasta qué punto es importante volver a los clásicos. Este *Bon Sens* no funciona en la hermenéutica, pero mantiene vivo el sentido moral, político y crítico que se permea y está presente en los países claves de la Ilustración (Francia e Inglaterra) (Gadamer, 2012, p. 57). Según Gadamer, en estos países el *Bon Sens* se entendió no solo como un lema crítico sino como una cualidad general del ser humano que pervivió gracias a unas condiciones sociales específicas y que en el discurso que Gadamer trae de Bergson se mantiene dominante y natural. Hay en Bergson tres momentos del *Bon Sens* que son fundamentales en el sentido comunitario y que Gadamer valora y hace resonar para nosotros. Primero, habla de un genio para la vida práctica cuando dice: “ajustement toujours renouvelé des situations toujours nouvelles” pues define el *Bon Sens* como “el ajuste constante de situaciones siempre nuevas” (Gadamer, 2012, p. 56).

En este punto Gadamer nos recuerda el concepto de *dynamis* de la teoría estoico-romana en el que adaptarse no es el ejercicio de una virtud para distinguir lo bueno de lo malo, lo conveniente de lo inconveniente, esta distinción y este adaptarse presuponen una actitud ética que conforma un modo de ser, un trabajo mediante el cual se realiza la adaptación de los principios generales a la realidad y la realización de la justicia. Aquí entra el segundo punto importante y es que esta adaptación requiere de un “tact de la verite pratique” es decir, un “tacto de la verdad práctica” y por último habla de una “rectitude du jugement, qui vient de la droiture de l’âme” es decir de una “justificación del juicio, que viene de la justicia del alma.” (Gadamer, 2012, p. 56).

Gadamer dice que este sentido político y ético del *Sensus Communis* no puede ser despolitizado en su afán de conceptualizarlo o ilustrarlo, al hacer esto se pierde su esencia crítica tal y como ocurrió en la Alemania de la época de Kant y Goethe, en ese momento histórico se intentó infructuosamente adoptar este concepto, sin embargo, al ser diferentes las condiciones sociales alemanas de las de Inglaterra y Francia, el sentido crítico del *Sensus Communis* se perdió y empezó a entenderse como “una capacidad teórica de juzgar, que aparece al lado de la conciencia moral y del gusto estético” (Gadamer, 2012, p. 57), lo que resultó en un encasillamiento del concepto en una escolástica de las capacidades fundamentales. Este sentido comunitario no puede entonces estar por fuera de unas condiciones sociales históricas pues de lo contrario no se da por completo y no culminan en una transformación de los individuos y de su comunidad.

Como ya lo mencionamos anteriormente, Gadamer encuentra en Bergson la esencia del *Bon Sens* o del sentido comunitario, pero no encuentra una hermenéutica, va a ser en Oetinger, un predicador del movimiento luterano del siglo XVIII que se apropia del concepto de *Sensus Communis* y lo traduce como corazón, en quien Gadamer encuentra el sentido hermenéutico. Oetinger, entiende el sentido común como “*Sensus Communis vitae gaudens*” es decir como “el sentido común de la vida, alegría” y continúa diciendo que tiene que ver con “tantas cosas que los hombres tienen a diario ante sus ojos, que mantiene unida a una sociedad entera, que concierne tanto a las verdades y a las frases como a las instituciones y a las formas de comprender las frases (Gadamer, 2012, p. 57)”. Este sentido político es muy importante para Gadamer a pesar de recalcar que la pretensión que tiene Oetinger es exclusivamente la comprensión de la sagrada escritura a través de un “método generativo”, que intenta interpretar (carácter hermenéutico) “las escrituras al modo de siembra, con el fin de que la justicia pueda ser implantada y crecer” (Gadamer, 2012, p. 58). De allí que Gadamer

nos diga que Oetinger “está interesado en mostrar que el problema no es solo la nitidez de los conceptos, que esta <<no es suficiente para el conocimiento vivo>>” (Gadamer, 2012, p. 58) haciendo referencia a que hay experiencias del hombre que no son demostrables a través de las causas del método de la ciencia natural.

Este nos habla de un conocimiento -vivo- que da paso a la aplicación de un sentido hermenéutico dentro del *Sensus Communis* cuando lo define como: “viva et penetrans perceptio obiectorum toti humanitati obviorem, ex immediato tactu et intuitu eorum, quae sunt simplicissima....” (Gadamer 2012, p. 59) es decir, hay un “conocimiento vivo”, que no pueden explicar las ciencias naturales, este conocimiento tiene un “Sentido Compartido” en el que según Gadamer (2012):

“La presencia de Dios es justamente en la vida misma y es el sentido común como un complejo de instintos, un impulso natural hacia aquello que fundamenta la verdadera felicidad de la vida, y es en esto efecto de la presencia de Dios” (p. 59)

Una distinción importante que Gadamer resalta es que instinto en Oetinger no es una serie de afecto, *confusae repraesentationes*, no son tendencias pasajeras (como en Leibniz). Gadamer nos dice que Oetinger lo define como tendencias enraizadas, dotadas de poder dictatorial, divino e irreversible (Gadamer, 2012, p. 59). Si bien esta tesis representa para Gadamer un espiritualismo extremo, su fundamento lógico está en el concepto de la vita, este conocimiento vivo fundamenta el sentido común, pues la conciencia histórica es un conocimiento vivo que incluso Gadamer encuentra en Cicerón y que está presente cuando habla de la *vita memoriae*, pues la verdad que presenta la historia es muy diferente de la razón teórica y es un conocimiento que no se puede explicar a través de métodos matemáticos de ahí la importancia de la capacidad de juicio que está presente en este concepto.

En la capacidad de juicio que le es propia al *Sensus Communis* radica su carácter ético y político y por lo tanto que compete a los problemas de la educación crítica, pues según Gadamer, en él se funda una comunidad que se concreta a través y en la formación de un pueblo, una comunidad o una nación, “Aquello que funda el carácter comunitario y que funda la comunidad” (Gadamer, 2012, p. 77). Gadamer (2012) nos dice que:

La capacidad de juicio en el *Sensus Communis*, es una actividad del ser humano que consiste en subsumir algo particular bajo una generalidad, en reconocer algo de una regla, que no es lógicamente demostrable. Esta es la razón por la que la capacidad de juicio se encuentra siempre en una situación de perplejidad fundamental, debido a la falta de un principio que pudiera presidir su aplicación. Como atinadamente observa Kant, <<para poder seguir este principio haría falta sin embargo de nuevo una capacidad de juicio>>. Por eso la capacidad de juicio no puede enseñarse en general sino sólo ejercerse una y otra vez, y en este sentido es más bien una actitud al modo de los sentidos. Es algo que en principio no se puede aprender porque la aplicación de reglas no puede dirigirse con ninguna demostración conceptual. (p. 62).

Y aunque el sentido común contiene la capacidad de tomar decisiones -según Gadamer-, también abarca toda la experiencia sin importar si es o no satisfactoria en tanto recoge en su ser la dinámica de la vida en sociedad, en la cual se trabaja todos los días esperando encontrar un buen vivir. En línea con lo anterior, cuando se habla de “subsunción de lo individual bajo lo general” (Gadamer, 2012, p. 65) no quiere decir que solo se haga juicios del otro y de los otros, de ninguna manera, lo que quiere decir Gadamer con esto es que yo también me expongo al juicio de los demás, pues de lo que se trata es de poner todo el tiempo los argumentos y los prejuicios en juego. De allí que Gadamer, recalque que cuando se intenta “intelectualizar” como una simple actividad moral la capacidad de juicio, como la capacidad de decir que es lo “correcto” o “incorrecto”, en realidad se abandona el sentido ético y crítico de este concepto, “abandonar el buen sentido común es abandonar el sentido comunitario” (Gadamer, 2012, p. 65).

Gadamer trae un ejemplo para dar cuenta de lo anterior cuando habla del trepador que calcula las debilidades de los hombres para su mejor provecho, esta persona no tiene un buen sentido común, aunque sin duda sabe que es lo bueno y lo malo, tiene una capacidad de juicio.

Gadamer (2012) va a señalar:

El que posee un sano juicio no está simplemente capacitado para juzgar lo particular según puntos de vista generales, sino que sabe también que es lo que realmente importa, esto es, enfoca las cosas desde los puntos de vista correctos, justos y sanos (p. 63).

Volver al sentido comunitario, a ese modo de ser, sería optimizar la capacidad de los seres humanos en el tiempo y el espacio. Hay en esta generalidad un fenómeno interpretativo, hermenéutico de la historia concreta y personal. Gadamer (2012) nos dice que en general, la capacidad de juicio es menos una aptitud que una exigencia que se debe plantear a todos:

Todo el mundo tiene tanto «sentido común», es decir, capacidad de juzgar, como para que se le pueda pedir muestra de su «sentido comunitario», de una auténtica solidaridad ética y ciudadana, lo que quiere decir tanto como que se le pueda atribuir la capacidad de juzgar sobre lo justo e injusto, y la preocupación por el «provecho común» (p. 63).

En síntesis, en este apartado se definió el sentido comunitario a partir de las consideraciones hechas por Gadamer sobre la estética de Kant, la importancia de la idea sobre lo *verisimile* en Vico, el concepto romano del buen vivir y el concepto de *dynamis* de la teoría estoico-romana, a partir de estas consideraciones se entiende el sentido comunitario como la exigencia de una actitud ética del ser ciudadano en la que la capacidad de juicio juega un papel importante para la comprensión solidaria y productiva de las diferencias. Para Gadamer *sensus communis* alude a un sentido comunitario y de lo particular que se sirve al tacto para hablar de lo social, lo político, lo comunitario y lo cognitivo, y que recoge la dinámica de la vida en sociedad, por lo tanto es un sentido adquirido para vivir en una comunidad concreta. También sirve de apoyo y preservación al valor de las tradiciones comunes bajo las cuales podemos actuar, conocer y representarnos. La relevancia del análisis del concepto de sentido

comunitario en este trabajo de grado radica en que si no se forma el sentido comunitario como una exigencia ética a los interlocutores partícipes de una comunidad política y cultural, no habrá posibilidades de conformación con lo otro mediante el diálogo entre ciudadanos con horizontes de comprensión diferentes. El sentido comunitario se configura como una actitud esencial en contextos de diversidad cultural y pluralidad de puntos de vista dentro de un mismo espacio geopolítico -como el colombiano-, porque posibilita la construcción de identidad, el reconocimiento de la alteridad de lo otro y la construcción de una unidad política democrática.

## **Capítulo 2. Apertura, Reconocimiento y Fusión de Horizontes**

Constantemente aparecen nuevas fuentes de comprensión

Que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas

(Gadamer, 2012, p. 369).

En este capítulo se definen los conceptos de apertura, reconocimiento y fusión de horizontes. Se inicia definiendo apertura como una actitud para el diálogo abierto en el que se destaca la receptividad hacia horizontes de comprensión diferentes, también se define como esencia de la pregunta y por lo tanto como posibilidad y autoconciencia de nuestra finitud. A lo largo de este primer apartado se presenta la experiencia de apertura desde la obra de arte, se retoma a Hegel y especialmente a Heidegger y su giro ontológico. Se define

la apertura como una actitud que forma parte de la experiencia hermenéutica, es un modo de relación dialógica con el <<tú>>, ya sea de la tradición o de otro ser humano/diferente en donde quien interpela se hace cargo de sus propios opiniones previas para dejarse decir y reconocer que lo otro también tiene algo que decir. En el caso del concepto de reconocimiento, se va a argumentar que su importancia radica en reconocer la alteridad de/lo otro a través de lo cual puedo darme cuenta de la finitud propia. Para demostrar lo anterior se reconstruye la forma como Gadamer retoma a Hegel y la dialéctica del <<tú>> como reconocimiento de lo diferente y de la finitud como auto conciencia renovadora. Este apartado finaliza con los planteamientos sobre la tradición como una autentica compañera de conversación.

El último concepto de este capítulo es el de fusión de horizontes, se trata de un desplazamiento hacia un horizonte de comprensión diferente, un movimiento hacia una perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su propia opinión, es desplazamiento, apertura al diálogo y reconocimiento del otro. En el análisis del concepto de fusión de horizontes, se presenta la idea de conciencia histórica para hablar de la fusión de horizontes, posteriormente se expone la idea de historia efectual, la situación hermenéutica, el horizonte presente y desplazamiento hacia lo otro. Esta argumentación permite llegar a una definición de fusión de horizontes como una panorámica más amplia que debe alcanzar la persona que comprende, es una integración en un todo más grande, la cual tiene lugar en el dominio de la tradición.

## **2.1 Apertura**

Después de definir la formación como el ser en cuanto devenido que comprende un sentido general de la medida y de la distancia respecto a sí mismo, Gadamer nos habla



también de una actitud de <<apertura>> la cual es clave en la hermenéutica gadameriana pues posibilita el diálogo abierto y el entendimiento entre interlocutores ubicados en horizontes de comprensión diferente. Estos horizontes de comprensión diferentes a los que se abre el intérprete, son a su vez experiencias de vida humana que están marcadas por diferentes procesos históricos e interpretativos.

En consonancia con lo anterior podemos decir que la apertura guarda entonces una estrecha relación con las experiencias de los seres humanos y sus comunidades, Gadamer nos dice que es a través de la pregunta que hay apertura y creación de experiencias pues “no hay experiencias sin preguntar” (Gadamer, 2012, p. 439). Por ello vamos a empezar por definir la experiencia de la obra de arte y el sentido de ésta en la hermenéutica; inicialmente Gadamer recurre al significado de la experiencia de la obra de arte como un lenguaje que lleva consigo una verdad, es una experiencia que no solo transforma a quien la hace, sino que también transforma a quien la interpreta. Es así como “todo encuentro con el lenguaje del arte es encuentro con un acontecer inconcluso y es a su vez parte de este acontecer” (Gadamer, 2012, p.141).

Gadamer nos dice que la experiencia de la obra de arte “no puede aportar un conocimiento concluyente de la verdad completa de la experiencia” (Gadamer, 2012, p. 142), por eso Kant la sitúa dentro de la estética, porque la experiencia contenida en ella no se puede objetivar y eso es lo que las ciencias naturales pretenden con su método inductivo. De ahí que Gadamer nos diga que el contenido de la verdad que posee toda experiencia del arte se ha “reconocido de manera soberbia” (...) desde la experiencia estética, pero es ella (la experiencia del arte) quien “relaciona su mediación con la conciencia histórica” (Gadamer, 2012, p. 139).

El autor vuelve a Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, para hablar sobre la estética como una historia de las concepciones del mundo, esto es como “una historia de la verdad tal y como esta se hace visible en el espejo del arte” (Gadamer, 2012, p. 40). Esta vuelta a la estética en Hegel se hace con la intención de justificar en la experiencia del arte el conocimiento mismo de la verdad y el de la concepción del mundo, pues “*todo encuentro con el lenguaje del arte es encuentro con un acontecer inconcluso y es a su vez parte de este acontecer*” (Gadamer, 2012, p. 141). De acuerdo con lo anterior, la importancia que Gadamer resalta en la experiencia de la obra de arte es la similitud con las otras experiencias que viven los seres humanos y que la hermenéutica quiere comprender sin que la alteridad de lo otro sea negada, al mismo tiempo, que se reconozca el momento histórico social ya que no todas las experiencias son iguales y no todas las formas de interpretar la obra de arte son las mismas.

La importancia de la experiencia de la obra de arte es que implica un comprender, una apertura, ella representa por sí misma un fenómeno hermenéutico que está vivo a través del lenguaje (con lo otro y con la tradición). Gadamer va a rescatar de Hegel el movimiento dialéctico de la conciencia que gana conciencia de sí haciendo experiencias, en ese sentido, es fundamental la experiencia que hace la conciencia consigo misma y que se reconoce en lo extraño, este reconocimiento en lo extraño que es diferente permite a la conciencia saberse a sí misma. No obstante, Gadamer se aparta de esta concepción de experiencia y enfatiza que el propósito de Hegel es que la experiencia sirva de método para conocer la “totalidad” de su propia conciencia, idea con la que Gadamer no está de acuerdo pues la dialéctica de la experiencia no debe residir en un saber concluyente, es decir en una totalidad, ella es “apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma”(Gadamer, 2012, p. 432); a la conciencia dice Gadamer, se le debe agregar algo nuevo

con otras experiencias. En lo anterior radica la más grande diferencia con Hegel, ya que para Gadamer nunca se llega a conocer la totalidad de una experiencia pues ésta no se refiere a un saber técnico, como ocurre con un concepto o una fórmula química que se logran saber/conocer a través de la prueba y ensayo o del acopio y sistematización de experiencias (leyes de la naturaleza).

De acuerdo con lo anterior la verdad de la experiencia no es llegar a un fin, es –según Gadamer- hacer nuevas experiencias, es apertura a otras nuevas experiencias en las cuales lo aprendido hasta el momento, mis juicios y mi comprensión son interpelados. Por ejemplo, una persona experimentada, dice Gadamer, no es experimenta por el hecho de haber vivido muchas cosas, o porque se hace a través de las experiencias llegando a un conocimiento de todas las cosas, como si nadie supiera más que él. Al contrario, para Gadamer una persona experimentada es la que ha configurado un modo de ser en el que ha aprendido que de cada experiencia se aprende algo nuevo, que cada experiencia no es un saber absoluto sino que es “apertura a nuevas experiencias” (Gadamer, 2012, p. 431). Este modo de ser de la apertura, configura a la persona como “la más radicalmente no dogmática” (Gadamer, 2012, p. 432), pues lo que ha configurado como su modo de ser es lo que Gadamer llama conciencia de una experiencia hermenéutica. En este sentido, la dialéctica que Gadamer ve en la experiencia es una dialéctica donde “la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma” (Gadamer, 2012, p. 432). Para hacer experiencias debemos estar abiertos inicialmente a hacer nuevas experiencias en donde debemos decir y dejarnos decir, por lo tanto, la apertura es fundamental a la experiencia y a la consolidación de un modo de ser que sea hermenéutico.

Gadamer retoma en este punto a Heidegger y la importancia que éste tuvo para la superación del subjetivismo de la Edad Moderna con respecto a la finitud del ser humano. Igualmente, Gadamer nos dice que la importancia de la finitud del ser en Heidegger no está en ver esto (finitud) como una limitación, sino por el contrario como “la interpretación temporal del ser que sirve de puerta para comprenderse a sí mismo enteramente por referencia al propio tiempo y el futuro” (Gadamer, 2012, p. 433). Es decir, la experiencia dice Gadamer, me sirve para darme cuenta de mi finitud, que no es mala por el hecho de limitarme, hay en la finitud la apertura hacia la experiencia que caracteriza al hombre experimentado que sabe que cada experiencia es una oportunidad de aprender y ensanchar su horizonte de conocimiento. La apertura es entonces “lo que caracteriza a la conciencia hermenéutica” (Gadamer, 2012, p. 439).

Necesitamos de la apertura para crear experiencias y necesitamos de apertura para preguntar (desarrollado en el capítulo 1), es por eso que la apertura empieza siempre con conceptos previos que Gadamer llama prejuicios, los cuales han sido entendidos durante muchos años como una concepción negativa que limita al hombre con opiniones arbitrarias que a su vez lo sesgan pues lo llevan a tomar decisiones antes de tiempo o bajo prejuicios falsos. Según Gadamer, durante la época de la Ilustración se le atribuyó al prejuicio un sentido negativo, lo cual no implica que sea un juicio falso, en contraste “está en su concepto (el de prejuicio) el que pueda ser valorado positivamente o negativamente” (Gadamer, 2012, p. 337).

Los prejuicios en realidad hacen parte del principio hermenéutico de la comprensión, ellos son en el proceso hermenéutico en un sentido positivo pues a partir de ellos se puede decir/hablar, a partir de ellos se interpreta, se pregunta y son los que en el ejercicio de apertura se van reafirmando o sustituyendo por otros prejuicios más adecuados. “Son los prejuicios

no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa que nos habla” (Gadamer, 2012, p. 336). Por eso siempre debemos estar abiertos para escuchar y dejarnos decir.

Pero, siguiendo a Gadamer, cabe preguntarnos ¿Qué debe hacerse para poder salir del círculo de opiniones previas y posiciones preconcebidas? Para poder salir de este círculo, lo que va a exigir el proceso de comprensión es apertura, es estar abierto a la opinión del otro, de un texto o de una comunidad o una nación con sus tradiciones y costumbres. Este estar abierto es un ejercicio donde debemos escuchar y ser escuchados, Gadamer nos dice que: “cuando se oye a alguien, o cuando se emprende una lectura, no es que haya que olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido, o todas las posiciones propias. Lo que se exige es estar abierto a la opinión de lo otro o a la del texto” (Gadamer, 2012, p. 335). Es así como con una actitud abierta se llega a la comprensión, la comprensión es también posibilidad de aprender de lo diferente y de incorporar nuevos argumentos que puedan surgir de esa experiencia de choque/tensión.

Para Gadamer *“la tarea de la hermenéutica se convierte entonces por sí misma en un planteamiento objetivo”* (Gadamer, 2012, p. 335), debe haber un punto medio en el cual quien quiera comprender no se deje llevar “al azar” de sus opiniones previas (prejuicios) pues de lo contrario terminará por ignorar “tercamente” las diversas posibilidades de la opinión de lo otro <<tú>> que puede ser un “texto” (Gadamer, 2012, p. 335), una comunidad o una nación. Debe haber un punto medio de extrañeza y familiaridad en el que cada quien se haga cargo de sus propios prejuicios y opiniones de manera que pueda dejar en suspenso sus opiniones para dejar decir/hablar lo otro.

De manera que lo realmente importante en este proceso hermenéutico de apertura para la comprensión –según Gadamer- es “hacerse cargo de las propias anticipaciones, con

el fin de que lo otro que es diferente pueda presentarse en su alteridad” (...) y que no se le niegue la posibilidad de confrontar sus opiniones, “su verdad objetiva (la cosa, el problema en sí) con las propias opiniones previas” (Gadamer, 2012, p. 336). Esto no es una tarea fácil pues como dice Gadamer, para crear experiencias debemos estar abiertos a crearlas, eso implica estar abiertos a cambiar los prejuicios a partir de los cuales podemos entrar en una situación dialógica, para ello la apertura es fundamental pues de lo contrario no podríamos preguntarnos por lo otro. De lo que se trata es de participar de muchas experiencias y que estas te transformen, lo mismo ocurre con los prejuicios, no podemos entrar en una conversación en la que no estamos abiertos a arriesgar esas posiciones que nos configuran, la intención de dejar hablar algo es la de escucharlo e interpelarlo, es un juego de dos, es un ejercicio dialéctico con lo otro.

Otro aspecto importante a resaltar es que el ejercicio hermenéutico no se da única y exclusivamente con otro ser humano que tiene su propia historia, sino que también se da con el pasado a través de textos, tradiciones y memorias, de allí que Gadamer nos diga que: “La experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición” (Gadamer, 2012, p. 434). En este sentido, el ejercicio hermenéutico incluye igualmente el lenguaje desde el cual nos habla no solamente una persona, sino también –en palabras de Gadamer- la tradición y el lenguaje que puede leerse en una leyenda, un texto, un cuadro, una obra de arte o una comunidad. La tradición se vuelve entonces el <<tú>> que nos habla, que tiene algo que decir y al que no debemos negarle su alteridad y es que en el diálogo con la tradición nos encontramos también en una posición de extrañeza y familiaridad, hay tensión y también un punto medio que nos sirve para callar nuestros argumentos y para preguntar y dejar hablar la tradición, posibilidad que se da gracias a lo que Gadamer llama “distancia en el tiempo” (Gadamer, 2012, p. 361).

La distancia en el tiempo fue durante mucho tiempo, según Gadamer, el abismo que nos separaba de la historia por lo que fue interpretado como algo negativo a ser “superado” y que se convirtió en la labor de los historiadores, quienes intentaron “objetivar la historia” con el propósito o fin de superarla “desplazándose al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez de en las propias” (Gadamer, 2012, p. 367). Según Gadamer, no fue sino hasta Heidegger y “el giro ontológico que este le dio a la comprensión como <<*factum existencial*>> y desde la interpretación temporal que ofreció para el modo de ser y estar ahí” (Gadamer, 2012, p. 367) que la distancia en el tiempo se puede entender como algo positivo. Es en este giro ontológico en que el tiempo se empieza a pensar de otra manera, ya no como un abismo y/o lejanía del cual debemos ser liberados y mucho menos algo que debemos objetivar, pues de lo contrario continuaríamos cayendo en lo que Gadamer llama “el presupuesto ingenuo del historicismo” (Gadamer, 2012, p. 367). En este punto la distancia en el tiempo se convierte en “El fundamento que sustenta el acontecer en que tiene sus raíces el presente” (Gadamer, 2012, p. 367) y en la que se puede reconocer ya no algo negativo sino positivo que no pretende conquistar una objetividad histórica.

Comprender la distancia en el tiempo como posibilidad es apertura en la medida en que “solo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen los malentendidos” (Gadamer, 2012, p. 369). Y es que el propio prejuicio que se constituye en la historia, en la tradición, sólo entra en juego en cuanto está en sí mismo, es decir, un prejuicio no está determinado, ni lo pensamos, ni lo conocemos hasta que no se lo estimula, y la única forma de estimular los prejuicios es “a través del encuentro con la tradición” (Gadamer, 2012, p. 369).

Como vimos a lo largo de este apartado, la apertura es una actitud de quien interpela. Ésta a su vez posibilita el diálogo abierto, pues tiene que ver con la esencia de la pregunta, motivo por el cual, guarda una estrecha relación con las experiencias de los seres humanos y sus comunidades, al hablar de apertura se habla de la receptividad hacia lo otro que es diferente, es decir, se trata de una relación dialógica con el <<tú>> ya sea de la tradición, de la obra de arte o de otro ser humano. Para Gadamer la apertura es una actitud en la que se asume la finitud propia como posibilidad de creación de experiencias que señala nuestros límites y el poder hacer; la apertura permite a los interlocutores reconocer que las opiniones y argumentos están determinados por saberes previos que se constituyen en la tradición en la que se encuentran. A lo largo del apartado se enfatizó la importancia de asumir con responsabilidad y distanciamiento la propia particularidad y las opiniones previas para dejarse decir y estar abiertos a reconocer la alteridad del otro, del <<tú>> que está ubicado en un mundo, en un horizonte de comprensión cultural diferente y pluralista pues esta a su vez permite que se pueda actualizar el sentido y poner en juego lo comprendido hasta el momento. La importancia del análisis del concepto de apertura en este trabajo de grado radica en que, si no se tiene esta disposición de apertura con lo diferente, no habrá posibilidades de comprensión ni de entendimiento con el otro a través del diálogo. La apertura es entonces indispensable en sociedades que intentan construir una unidad política democrática pluricultural como la colombiana en la que se busca que los interlocutores partícipes de una comunidad cultural, comprendan y actualicen los esquemas habituales del entendimiento mediante el diálogo con otros.



## 2.2 Reconocimiento

Como lo dijimos en el apartado anterior, la apertura en Gadamer es un modo de ser receptivo hacia lo que es diferente, de manera que pueda hacerme cargo de las propias anticipaciones de sentido/comprensión con el fin de que lo otro que es diferente pueda presentarse en su alteridad. Aquí se introduce el concepto de reconocimiento, el cual es definido por Gadamer como el reconocimiento del <<tú>>, es decir, de la alteridad que nos interpela y que puede ser tanto el <<tú>> de la tradición o el de otro ser humano con el que entramos en una relación dialógica. Cuando se reconoce la alteridad -nos dice Gadamer-, se está dispuesto a preguntar y a entrar en una relación con lo otro en la que se suspenden los argumentos para dejarse decir, se toma conciencia de los límites propios y se puedan ensanchar los horizontes de comprensión.

Para adentrarnos en esta disertación sobre el reconocimiento, Gadamer recurre al proceso dialéctico de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y el problema del reconocimiento del <<tú>> en el que la vida del espíritu humano consiste en reconocerse a sí mismo en el ser de otro. Cuando el ser humano se orienta hacia el conocimiento de sí mismo se ve enfrentado a lo <<positivo>> que se le aparece como extraño. En este sentido podemos decir que cuando Gadamer habla de verse en lo extraño o en lo otro que es diferente, está hablando de una reconciliación consigo mismo, en la medida en que me encuentro con lo que me es “familiar” y que me inserta en una tradición como punto en común que tengo con lo otro. Este proceso de reconciliación, como ya lo ha dicho Gadamer, es el punto medio en el que quien desee comprender no se entrega por completo al albur de sus propias opiniones previas (prejuicios), sino que reconoce las variadas posibilidades de la opinión de lo otro que puede ser un texto, una comunidad o una nación.

La verdadera experiencia de la hermenéutica radica en reconocer lo otro que nos es extraño, no es un auto-reflejarse, ni una superación formalmente dialéctica de la auto-enajenación como lo vimos en el apartado anterior, es un modo de ser en la que los seres humanos se hacen conscientes de su finitud, como algo positivo que abre las puertas a otras experiencias de “Finitud que es renovadora pues en ella el -poder hacer- y la –autoconciencia- de una razón planificadora encuentra su límite” (Gadamer, 2012, p. 433).

Esta finitud como lo habíamos dicho en apartados anteriores no es mala por el hecho de mostrarme mis límites, es precisamente allí donde radica su verdadero valor positivo, hay en la finitud apertura hacia otras experiencias las cuales se convierten en oportunidades para aprender y ensanchar un horizonte de comprensión. Cuando reconocemos que hay un <<tú>> diferente que nos habla, reconocemos la alteridad y reconocemos que dentro de esa alteridad hay experiencias históricas diferentes de la mía, en las cuales me puedo reconocer y aprender, y, en ese sentido, constituye una experiencia hermenéutica, en palabras de Gadamer: “la experiencia se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo propio” (Gadamer, 2012, p. 431).

Al reconocer la alteridad, reconozco una historicidad capaz de señalarme mis límites, la finitud de mis argumentos. Esta alteridad del <<tú>> la puedo ubicar en dos sentidos hermenéuticos. El primero es el reconocimiento del <<tú>> de otro ser humano y que constituye el carácter de persona y el segundo es el reconocimiento del <<tú>> ligado a la alteridad de la historia y de la tradición en la que todos estamos inmersos. Estos <<tú>> que acabamos de mencionar son cada uno “un verdadero compañero de comunicación, al que estamos vinculados como lo está el yo al tú” (Gadamer, 2012, p. 434).

Como lo mencionamos anteriormente, “la verdadera experiencia histórica es experiencia de la propia historicidad” (Gadamer, 2012, p. 434). Esto quiere decir que la experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición, pues ésta es el lenguaje en el que se

guardan las experiencias de nuestros antepasados, ella contiene los prejuicios que fijan los saberes que nos son heredados y sobre los cuales se pueden –según Gadamer- crear experiencias nuevas. El lenguaje desde el que nos habla la tradición, es según Gadamer, aquello que habla por sí mismo como lo hace un <<tú>>, por lo tanto, es importante hablar de la tradición porque “no es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre y a través del que nos preguntamos, sino también porque nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos y participamos del acontecer de la tradición determinándola así desde nosotros mismos” (Gadamer, 2012, p. 363). El ser humano es un ser histórico inmerso en la tradición de su tiempo y en el que se guarda además de esa finitud una comunidad de prejuicios que le son fundamentales y sustentadores y que constituyen el sentido de la pertenencia, es decir lo familiar, lo común.

En este sentido, el ejercicio hermenéutico no se da únicamente y exclusivamente con otro ser humano que a su vez es histórico, se da también cuando volvemos al pasado a la tradición y la reconocemos como un <<tú>> que nos habla a través de libros, de textos, de recuerdos y comunidades. De ahí que Gadamer diga que: “la hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido” (Gadamer, 2012, p. 365).

La tradición es por lo tanto una verdadera compañera de comunicación con la que están vinculados todos los seres humanos en todos los tiempos y que es necesario reconocer. Gadamer señala que el reconocimiento consiste en que se “conoce algo más que lo ya conocido, en él emerge lo que ya conocíamos bajo una luz que lo extrae de todo azar y de todas las variaciones de las circunstancias que lo condicionan y que permiten aprender su esencia” (Gadamer, 2012, p. 158). En otras palabras, todo encuentro con un <<tú>> implica

una relación de tensión, esto quiere decir que en el momento en que reconozco la tradición como un <<tú>> estoy dispuesto a entrar en una relación que implica tensión en la medida en que mis argumentos son puestos en juego, esta relación de tensión implica un dejarme decir que es desagradable, que me muestra mis límites pero que al ser reconocida, es decir al conocer en ella algo que me es familiar puede volverse atrayente.

Al hablar de <<tú>> Gadamer no quiere decir que se lo deba entender como si la experiencia se comprendiese como la opinión de otro, o como el revivir una opinión ajena. La comprensión de la tradición tiene que ver con un “contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú” (Gadamer, 2012, p. 434). Comprender es dejar abiertas posibilidades de sentido de manera que lo que tenga sentido en el/lo otro pueda introducirse en la propia opinión, se trate de reconocer que hay en mí unos límites de los cuales debo hacerme cargo para poder atribuir a lo otro, una perspectiva más adecuada, en donde incluso “pueda reconocer que eso otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio” (Gadamer, 2012, p. 347).

Estamos en una relación vital con la tradición y quien pretende salirse de esta relación, destruye el verdadero sentido de ella, pues es a través de la tradición que podemos conocer y conocernos. En palabras del propio Gadamer: “estar en la tradición no limita la libertad del conocer sino que la posibilita, ella es apertura a la experiencia” (Gadamer, 2012, p. 438). Reconocer la tradición como un <<tú>> que nos habla, nos condiciona a sentirnos constantemente interpelados por ella, lo que resulta imprescindible para el ejercicio hermenéutico pues al ser seres históricos y estar inmersos en una relación vital con la historia y la tradición, no logramos percibir que nuestras creencias y prejuicios están dados por todas esas experiencias históricas que constituyen la tradición. Reconocer que hay una distancia en

el tiempo que me separa del pasado, es reconocer que hay unos límites que hacen de esas experiencias posibilidades de comprensión, es verlas como “un momento nuevo dentro de lo que siempre ha sido la relación humana con el pasado” (Gadamer, 2012, p. 351), esto es apertura a la tradición que me posibilita ganar conciencia histórica.

En síntesis, cuando reconocemos que hay un <<tú>> que nos habla, que es diferente, no solo reconocemos la alteridad, sino que también reconocemos que dentro de esa alteridad hay una historicidad en la que hay experiencias diferentes de la mía, cada una marcada por situaciones y momentos históricos diversos que puedo reconocer y de los cuales puedo aprender y que por lo tanto constituye una experiencia hermenéutica. El reconocimiento del <<tú>> es fundamental en el proceso hermenéutico de la comprensión y en el diálogo de tradiciones distintas pues según Gadamer (2012):

En el terreno hermenéutico el correlato de esta experiencia del <<tú>> es lo que acostumbra a llamarse conciencia histórica, la conciencia histórica es en Gadamer aquella con la que se tiene noticia de la alteridad del otro y la alteridad del pasado, igual que la comprensión del tú tiene noticia del carácter personal de este (p. 437)

A lo largo de este apartado, se definió el concepto de reconocimiento y la importancia de este a partir del <<tú> con el que podemos entrar en una relación de diálogo y que puede ser tanto el <<tú>> de la tradición o el de otro ser humano. Este reconocimiento del <<tú>> que está ubicado en un mundo, en un horizonte de comprensión cultural diferente, es importante según Gadamer ya que en la medida en que permite reconocer lo otro que me habla estoy asumiendo una actitud de diálogo abierto para decir y dejarse decir y que permite hablar de lo que Gadamer llama un verdadero vínculo humano que se da en medio del diálogo y que hace referencia a la mutua apertura es decir: “de oírse unos a otros” (Gadamer, 2012, p. 438). En este sentido, cuando se reconoce la alteridad, reconocemos una historicidad con experiencias diferentes a las propias, las cuales guardan un argumento capaz de señalarnos

la finitud y los límites de las opiniones previas. Su importancia radica en que cuando reconocemos lo otro, se está dispuesto a entrar en una relación de tensión/choque que puede ser creativa en la medida en que posibilita, según Gadamer, comprender y actualizar los esquemas usuales del entendimiento con otros. Recordemos, que el fenómeno del entendimiento es un problema de diversos grupos humanos que deben convivir con otros que son diferentes en todos los sentidos. Por lo anterior, al hablar de reconocimiento en este trabajo de grado, a través de lo dicho por Gadamer, se refuerza la tesis según la cual el reconocimiento sí contribuye al diálogo abierto y a la comprensión de experiencias culturales de grupos humanos diversos que se encuentran en contextos de multiculturalidad en un mismo espacio geopolítico. Lo anterior es posible en la medida en que el reconocimiento de lo otro permite la construcción de identidad, y la construcción de una unidad política democrática que está determinada por la diversidad cultural y pluralidad de puntos de vista, como en el caso de Colombia.

### **2.3 Fusión de horizontes**

En el apartado anterior se trabajó el concepto de reconocimiento, dentro del cual la tradición es considerada como un <<tú>> con el que puedo entrar en diálogo, es decir, se reconoció una alteridad con experiencias que son posibilidades de comprensión por medio de la cual se tiene noticia del otro y de la alteridad del pasado. Reconocer la alteridad (tradición) es reconocer que hay un horizonte de comprensión diferente con el que se puede entrar en diálogo. Estos dos horizontes distintos de comprensión (el de la tradición y el de quien interpela) posibilitan lo que Gadamer llama fusión de horizontes, a través de los cuales se actualizan argumentos, creencias y una tradición por medio del ejercicio hermenéutico de la comprensión.

La fusión de horizontes es el resultado de esa conciencia que ha ganado conciencia histórica, es decir, que “es consciente de su propia alteridad y por eso destaca el horizonte de la tradición respecto al suyo propio”(Gadamer, 2012, p. 377). Pues bien, los seres humanos como lo habíamos dicho en apartados anteriores somos seres históricos que nos encontramos inmersos en la tradición. Esta tradición está determinada por nuestras acciones y al mismo tiempo nos determina a nosotros y a nuestro presente histórico, el cual guarda consigo las experiencias de nuestros antepasados y la forma como estos comprendieron y conformaron la tradición que hoy nos interpela. Bajo la historia de la tradición construimos nuestros prejuicios esos que muchas veces incluso olvidamos y que constantemente nos determinan.

Al estar en contacto con la tradición debemos tener en cuenta que hay una distancia histórica que está determinando nuestra situación hermenéutica en general, esta distancia representa finitud entre la experiencia presente y la experiencia de la tradición, finitud que a su vez es también posibilidad de comprensión. Esta situación de la que habla Gadamer, limita la posibilidad de ver y de ensanchar mi horizonte de comprensión y es que “todo presente finito tiene sus límites. El concepto de la situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto de horizonte” (Gadamer, 2012, p. 372).

A este fenómeno Gadamer lo llama historia efectual la cual determina por adelantado lo “que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación, y normalmente olvidamos la mitad de lo que es real, más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno cada vez que tomamos el fenómeno inmediato como toda la verdad” (Gadamer, 2012, p. 371). Este fenómeno de la historia efectual opera en toda comprensión, sea o no consciente de ello, hay un poder de la historia sobre la conciencia humana en el que una mente no formada no logra

percibir la existencia de la historia efectual. “Tomar consciencia de la historia efectual es en primer lugar una consciencia de la situación hermenéutica” (Gadamer, 2012, p. 372).

Reconocer la existencia de la historia efectual es lo que nos va dar la posibilidad de transformar ese limitante en apertura de experiencias de posibilidad, que puedan dar paso a una fusión de horizontes que ensanche nuestra comprensión hermenéutica. Por lo tanto, tomar consciencia de la historia efectual “es en primer lugar consciencia de la *situación*<sup>11</sup> hermenéutica” (Gadamer, 2012, p. 372). El concepto de la *situación*, Gadamer lo define como un momento, un fenómeno que caracteriza la historia efectual, es decir, las experiencias bajo las cuales nos encontramos y de las cuales no tenemos consciencia y que “representa una posición que limita las posibilidades de ver” (Gadamer, 2012, p. 372). Hay en este punto una semejanza con lo estudiado en apartados anteriores sobre los prejuicios, los cuales de no ser reconocidos y al ser tomados como verdades absolutas, limitan nuestro horizonte de comprensión. Según Gadamer, una situación hermenéutica está determinada entonces “por los prejuicios que nosotros aportamos y que forman así el horizonte de un presente, pues representan aquello de lo cual ya no se alcanza a ver” (Gadamer, 2012, p. 376).

Hablar de una *situación*, es hablar de los límites estrechos en los que se encuentra un horizonte. De allí que Gadamer defina horizonte como “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (Gadamer, 2012, p. 372). En este sentido, las experiencias son horizontes de comprensión estrechos que se pueden ensanchar y que están en constante movimiento. Por ejemplo, una persona dogmática, según Gadamer, es aquella que no coloca en juego sus argumentos, pensamientos o prejuicios, que

---

<sup>11</sup> Gadamer se basa en K. Jaspers y a E. Rothacker para definir el concepto de situación como aquello que se: “Caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella”. (Gadamer, 2012, p. 372)



no ve lo suficiente y que por lo tanto no tiene horizontes pues sobre valora lo que tiene cerca, teme arriesgarse para ir más allá de lo que cree, y termina por convertir sus argumentos en verdades absolutas imposible de refutar. El objeto de una conciencia histórica, nos dice Gadamer, es configurar un modo de ser donde se tengan horizontes. En otras palabras donde no hallan verdades absolutas que puedan limitarnos, sino que por el contrario se pueda ver por arriba de lo que tenemos inmediato. De ahí la importancia de reconocer la alteridad de la tradición como experiencias que nos muestra la finitud de nuestro horizonte. Ganar conciencia histórica es “ver el pasado en su propio ser, no desde nuestros patrones y prejuicios contemporáneos sino desde su propio horizonte histórico” (Gadamer, 2012, p. 373).

Para Gadamer, el horizonte es entonces el “ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (Gadamer, 2012, p. 372), este horizonte no representa un sentido físico, como por ejemplo el horizonte físico que es visible a través del sentido de los ojos que nos permite ver hasta un determinado punto. Contrario a ello se refiere a los prejuicios a partir de los cuales una persona consigue ver, es apertura, posibilidad, en la que la estrechez de una conciencia puede ensancharse y sumar nuevas formas de comprensión o de horizontes de posibilidades.

El horizonte es el límite del pensamiento de un ser humano que por medio del diálogo y del reconocimiento de lo otro (la tradición) y de la finitud de su propia comprensión consigue ensanchar sus horizontes, a través de la fusión de horizontes en el que tanto la propia comprensión, la realidad, la resistencia, afirman su validez. Según Gadamer: “la conciencia que se gana cuando se reconoce la tradición, “es aquí conciencia histórica” (Gadamer, 2012, p. 373), y es a su vez una exigencia hermenéutica que demanda un desplazamiento hacia lo otro, hacia el pasado con el que podremos actualizar nuestros sentidos de comprensión, la

tradición es un <<tú>> con el que entramos en una relación de diálogo y tensión creativa. Fusión de horizontes es para Gadamer “recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir” (Gadamer, 2012, p. 453), es a esto a lo que Gadamer va a llamar fusión de horizontes.

Para Gadamer “ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos” (Gadamer, 2012, p. 375). Es así como ganar conciencia histórica implica un modo de ser, un proceso de formación en sentido hermenéutico crítico -de sí mismo y del otro-. Ganar conciencia histórica es al mismo tiempo poner a prueba constantemente nuestros prejuicios con el pasado y la comprensión de una tradición (propia). El horizonte del presente está en constante formación con el pasado, comprender, como lo mencionamos en el inicio de este apartado “es siempre el proceso de fusión de estos presuntos <<horizontes>> para sí mismos” (Gadamer, 2012, p. 377). La fusión de horizontes de comprensión es un ejercicio hermenéutico es ese momento, en donde lo viejo (el pasado) y lo nuevo (el presente) crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida –en palabras de Gadamer-, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismo, ya que al ser un ejercicio hermenéutico, ninguno de los dos se anula o se convierte en causa del otro (pues la realidad es más compleja que una relación de causalidad), ya que las interpretaciones históricas del pasado cambian constantemente dependiendo del presente en el que se pregunte.

Todo encuentro con la tradición que se realiza desde una conciencia histórica experimenta la tensión consciente entre lo extraño y lo familiar. El proyecto del horizonte histórico es para Gadamer la recuperación del propio horizonte comprensivo del presente, es solo ahí cuando podemos hablar de una conciencia histórica, de una fusión horizontal

mediante una superación de los prejuicios. De acuerdo con lo anterior, la tarea de la conciencia histórico efectual es mostrarme los límites de mi horizonte, no como limitación sino como posibilidad de mediación entre la tradición y el horizonte histórico. “La obtención del horizonte de la interpretación es en realidad una fusión horizontal. Toda interpretación, está obligada a someterse a la situación hermenéutica a la que pertenece” (Gadamer, 2012, p. 477).

La conciencia histórica es pensar históricamente, es realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado cuando intentamos pensar en ellos. Pensar históricamente entraña en consecuencia siempre una mediación entre dichos conceptos y el propio pensar. Interpretar significa justamente aportar los propios conceptos previos con el fin de que la referencia del texto, de lo otro, se haga realmente lenguaje para nosotros. En el libro de *Recopilaciones sobre el problema de la consciência histórica em Gadamer* editado por la editorial brasileira Fundación Getulio Vargas, Gadamer (2009) define la conciencia histórica de la siguiente forma:

É essa <<unidade>> que constitui a historicidade originária em que se manifestam, obedecendo a seu mutuo pertencimento, o conhecimento e o objeto históricos. Um objeto que nos chega através da história não é simplesmente um objeto que se possa discernir de longe, mas sim o centro no qual o ser efetivo da história e o ser efetivo da consciência histórica aparecem<sup>12</sup> (p. 71).

En síntesis, el concepto de fusión de horizontes se entiende en este trabajo de grado como un desplazamiento a un horizonte de comprensión diferente, se trata de un movimiento hacia una perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su propia opinión. Este desplazamiento, apertura al diálogo y reconocimiento del otro, privilegia la comprensión de las experiencias

---

<sup>12</sup> Esa <<unidade>> que constituye la historicidad originaria en que se manifiesta, obedeciendo a su mutuo reconocimiento, o conocimiento y objeto históricos. Un objeto que nos llega a través de la historia no es simplemente un objeto que se pueda discernir de lejos, pero si el centro en el cual el ser efectual de la historia y el ser efectual de la conciencia histórica aparecen.

de la vida humana en virtud de las cuales los interlocutores pueden renovar los saberes previos que constituyen sus argumentos y la tradición en la que se encuentran. Fusión de horizontes “forma parte de la verdadera comprensión hermenéutica, en la que se recuperan los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir” (Gadamer, 2012, p. 453). De acuerdo con lo anterior, ganar horizonte histórico no es simplemente ponerse en la situación histórica del pasado, significa reconocer que pasado y presente conforman una dimensión dupla en la que el movimiento continuo de la tradición (horizonte pasado), es lo que conforma el horizonte del presente. Al ganar horizonte histórico, el sujeto gana comprensión de la tradición así como una mayor comprensión y adquisición de perspectivas útiles para su situación actual. El horizonte es por lo tanto el que se constituye por los prejuicios o las opiniones previas y también se encuentra en constante movilidad por su confrontación con el pasado que pone a prueba los prejuicios. La movilidad de los horizontes supone el carácter de formación constante de estos. De ahí que no quepa hablar de horizontes de pasado y presente, sino de que en la comprensión ocurre la creación de nuevos horizontes que eran inexistentes hasta ese momento. La fusión de horizontes se realiza a través del diálogo abierto en el que dos interlocutores con tradiciones culturales y de comprensión diferentes ponen en juego sus argumentos, los arriesgan y logran fusionarlos para actualizar sus sentidos.



### **Conclusiones.**

La revisión y la conceptualización que se desarrolló en esta monografía permiten decir que las aserciones de Gadamer sobre formación, sentido comunitario, apertura, reconocimiento y fusión de horizontes, contribuyen al diálogo abierto y a la comprensión de experiencias culturales de grupos humanos diversos que se encuentran en contextos de multiculturalidad en un mismo espacio geopolítico. Estos conceptos y disposiciones éticas pueden ser articulados en el contexto colombiano.

Acorde con esta aserción se desarrollaron dos capítulos. En el capítulo uno se hizo la definición de formación, siguiendo la reconstrucción histórica que Gadamer hace de este concepto y la importancia que tiene para la filosofía como ascenso a la humanidad. Se pudo concluir que el concepto de formación se refiere específicamente al ser en cuanto devenido, es decir, se refiere al ser que logra comprender un sentido general de la medida y es capaz de conseguir distanciarse con respecto a sí mismo, un ser que ve sus objetivos privados con distancia y como los ven los demás, de manera que le sean actuales como posibles puntos de vista. La consideración atenta, la receptividad para lo distinto hacen parte de la formación, en este punto Gadamer sigue a Hegel y la característica general de la formación como una actitud de apertura a lo otro e igualmente hacia puntos de vista que son distintos del propio y que también son generales. Es un modo de ser que da un nuevo sentido a la forma de pensar las relaciones inter-humanas, pues engloba conceptos ontológicos y éticos como sensibilidad, tacto, juego, receptividad y apertura al diálogo con lo diferente que está en constante aprendizaje. Para Gadamer la formación se refiere a prácticas de conformación en pleno diálogo con lo otro que es diferente, es decir, se trata de experiencias de diálogo que se constituyen en condición para que unos y otros se puedan decir sabiendo que pertenecen a mundos históricos diferentes, la formación requiere de una actitud que permite a quien la

asume verse a sí mismo y a sus objetivos privados con distancia. Este entendimiento del concepto de formación como modo de ser es de gran importancia no solo porque posibilita espacios de tolerancia y de reconocimiento recíproco sino porque también permite a su vez actualizar el sentido de los argumentos y de la tradición.

Posteriormente, se definió el concepto de sentido comunitario a partir de la capacidad de juicio pues desde ahí se establece su sentido ético, *sensus communis*. Este sentido ético alude a un sentido comunitario y de lo particular que se sirve al tacto para hablar de lo social, lo político, lo comunitario y lo cognitivo. Este sentido es adquirido para vivir en comunidad concreta que sirve de apoyo y preservación del valor de las tradiciones comunes bajo las cuales podemos actuar, conocer y representarnos; parafraseando a Gadamer: todos los seres humanos en el mundo tienen tanto «sentido común», es decir, capacidad de juzgar (sobre lo justo e injusto), como para que se le pueda pedir muestra de su «sentido comunitario», es decir, sobre la preocupación por el «provecho común». Es desde este concepto de sentido comunitario que podemos comprender al humanismo como un pensamiento común y solidario que recoge la dinámica de la vida en sociedad, en donde la capacidad de juicio juega un papel importante para la comprensión solidaria y productiva de las diferencias con sensibilidad hacia los horizontes culturales distintos.

En el capítulo dos, se mostró el significado de dos actitudes claves en la hermenéutica gadameriana que posibilitan el diálogo y el entendimiento entre diferentes: la apertura y el reconocimiento. Igualmente, se presentó la fusión de horizontes como una panorámica más amplia que debe alcanzar la persona que comprende. Teniendo en cuenta lo anterior, apertura se definió como una actitud para el diálogo abierto entre interlocutores con horizontes de comprensión y experiencias culturales diferentes. La apertura es una actitud que forma parte de la experiencia hermenéutica, es un modo de relación dialógica con el <<tú>>, ya sea de

la tradición o de otro ser humano/diferente en donde quien interpela se hace cargo de sus propios opiniones previas para dejarse decir y reconocer que lo otro también tiene algo que decir. La apertura también tiene que ver con la esencia de la pregunta, motivo por el cual guarda una estrecha relación con las experiencias de los seres humanos y sus comunidades, ya que es a través de la apertura que hay preguntas y creación de experiencias con lo diferente. Se enfatizó que la apertura es una actitud en la que se asume la finitud propia como posibilidad de creación de experiencias. Por ello, es necesario asumir con responsabilidad y distanciamiento la propia particularidad y las opiniones previas, de manera que se pueda actualizar el sentido y poner en juego lo comprendido hasta el momento.

Efectuada dicha descripción se evidenció el modo como Gadamer entiende el concepto de reconocimiento. Su importancia radica en que cuando reconocemos la alteridad de otro, también reconocemos una historicidad con experiencias diferentes a las propias, las cuales guardan un argumento válido capaz de señalar la finitud de las opiniones previas. Este reconocimiento de la alteridad del <<tú>> de la tradición o el de otro ser humano, es de gran importancia para el diálogo entre interlocutores ubicados en horizontes de comprensión cultural diferentes. Cuando se reconoce la alteridad, se está dispuesto a entrar en una relación de tensión/choque en la que se suspenden los argumentos, es decir que quien interpela se hace cargo de las opiniones previas para dejarse decir, tomar conciencia de los límites propios y ensanchar los horizontes de comprensión.

Ese ensanchamiento de horizontes de comprensión es posible y se da gracias a lo que Gadamer llama fusión de horizontes, que es cuando me desplazo a un horizonte de comprensión diferente. Se trata de un movimiento hacia una perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su propia opinión, este desplazamiento, apertura al diálogo y reconocimiento del otro, privilegia la comprensión de las experiencias de la vida humana en virtud de las cuales



los interlocutores pueden renovar los saberes previos que constituyen sus argumentos y la tradición en la que se encuentran. La fusión de horizontes implica que cuando se aprende se debe trascender lo cercano o muy próximo para integrarlo en un todo más grande. Esa integración es la fusión de horizontes y tiene lugar según Gadamer en el dominio de la tradición, ya que la integración entre los horizontes pasado y presente permite que se renueven y crezcan juntos hacia una validez que no implica el destaque de uno sobre lo otro. La fusión de horizontes se realiza a través del diálogo abierto en el que dos interlocutores con tradiciones culturales y de comprensión diferentes ponen en juego sus argumentos, los arriesgan y logran fusionarlos para actualizar sus sentidos.

Siguiendo los resultados hasta aquí presentados, podemos concluir que la dimensión ética de los conceptos de formación y sentido comunitario que están presentes en las actitudes de apertura y reconocimiento y en el momento de la fusión de horizontes, son esenciales para entablar un diálogo abierto, así como una mejor comprensión entre diferentes que valoran las diferencias como posibilidades de comprensión y de conformación de experiencias hermenéuticas en contextos sociales donde convergen múltiples grupos culturales y en el que se espera construir una unidad política que respete, reconozca y posibilite la alteridad de lo diferente. Estas actitudes éticas que favorecen el diálogo y la fusión de horizontes de comprensión distintos son la apertura a lo diferente, hacer preguntas, escuchar, responder, atenerse al asunto en discusión, acoger la historicidad del interlocutor, reconocer la alteridad, un decir auténtico, admitir que la experiencia del otro puede no existir en uno, aceptar que el <<tú>> es una instancia que posibilita el ensanchamiento de los horizontes. Todo ello favorece la comprensión de las experiencias de la vida humana y el diálogo abierto entre diferentes.

Como vimos en el transcurso de esta monografía, la hermenéutica de Gadamer es un enfoque diferente donde el lenguaje ya no es simplemente una interpretación formal y reglamentaria sino que es medio en el que los interlocutores realizan el diálogo y se conforman entre sí. A partir de la reconstrucción y el análisis de los conceptos de formación y sentido comunitario, de las actitudes de apertura y reconocimiento, y de la fusión de horizontes, se puede decir ahora que estos conceptos constituyen elementos esenciales para el diálogo. La articulación de dichos conceptos puede contribuir a la comprensión y la fusión de horizontes en una sociedad multicultural como la colombiana, donde existe la necesidad de trabajar en la construcción de una unidad política democrática que respete, reconozca y posibilite la alteridad. La hermenéutica gadameriana exige que interlocutores partícipes de una comunidad cultural, comprendan y actualicen sus esquemas habituales de entendimiento mediante el diálogo, lo cual es muy compatible con la situación real que determina la praxis colombiana de diversidad cultural y pluralidad de puntos de vista. Este enfoque además permite abordar el choque y la tensión política entre el Estado y grupos humanos con identidades culturales diferentes y la forma como son tratadas sus demandas y protestas (comunidades indígenas y sectores históricamente marginalizados como los afrodescendientes, campesinos, trabajadores informales, entre otros) como posibilidades de comprensión y como tensiones creativas que permitan la realización de una unidad política democrática y multicultural.

En concreto podemos ahora reafirmar que en un país como Colombia, donde actualmente existen manifestaciones de intolerancia social, cultural y política, la hermenéutica de Gadamer y su sentido ético y comunitario se hacen indispensables para trascender los esquemas habituales de entendimiento y comprensión de los ciudadanos. La hermenéutica de Gadamer posibilita la construcción respetuosa de identidades y el

reconocimiento de la alteridad en el diálogo vivo; permite asumir la responsabilidad de las propias opiniones para el intercambio pacífico de ideas con lo otro/diferente, en un espacio de respeto mutuo y reconocimiento. Lo cual es condición esencial para que las democracias puedan pervivir y los distintos grupos humanos puedan mantener sus lógicas de desarrollo particular.

### Bibliografía.

Arnau P., (2013) “Gadamer y el problema hermenéutico fundamental. Precedentes a *Verdad y método*”. Teleskop Revista de *pensamiento y cultura Nuestro mundo*. Recuperado de: [http://www.feeye.uncu.edu.ar/web/epistemologia/Lineadetiempo/Documentos/Gadamer\\_y\\_el\\_problema\\_hermeneutico.htm](http://www.feeye.uncu.edu.ar/web/epistemologia/Lineadetiempo/Documentos/Gadamer_y_el_problema_hermeneutico.htm) Consultado en agosto de 2017.

Fernandes, M. A. (2016). “Filosofia, formação e pedagogia do pensar” En: *Ensaio de filosofia, educação e psicologia*. Editora CRV.

Findji, M. T., & Rojas, J. M. (1985). *Territorio, economía y sociedad Paéz*. Cali, Colombia: Universidad del Valle.

Gadamer, H. G. (2012). *Verdad y método*.

Gadamer, H. G., y Fruchon, P. (2009). *O problema da consciência histórica*. FGV Editora.

Gadamer, H. G., y Vogler, P. (1977). *Nova antropologia: o homem em sua existência biológica, social e cultural* (Vol. 3). EPU, Ed. da Universidade de São Paulo.

Gow, D. D. (2008). *Countering development: Indigenous modernity and the moral imagination*. Duke University Press.

Leão, E. C., (1977). *Aprendendo a pensar* (Vol. 2). Editora Vozes.

Rappaport, J., (2010). ““Adentro” y “Afuera”: el espacio y los discursos culturalistas del movimiento indígena caucano”. Universidad de Antioquia. Recuperado de: <http://iner.udea.edu.co/seminarios/JRappaport.pdf> (consultado en mayo de 2017).

Rodríguez-Grandjean, P. (2002). Experiencia, tradición, historicidad en Gadamer. *A Parte Rei: revista de filosofía*.