

## **La crisis de la humanidad y las ciencias del espíritu. Los proyectos de humanismo de Husserl y Gadamer**

### **The Crisis of Humanity and Spiritual Sciences. The Humanism Projects of Husserl and Gadamer**

**Por: Daniel Quiroz Ospina**

Universidad de Antioquia

Colombia

danielfilos.92@gmail.com

Recepción: 13.10.2015

Aprobación: 23.11.2015

**Resumen:** *El objetivo de este artículo es describir y comparar las propuestas de Husserl y Gadamer como proyectos que intentan, en primer lugar, reivindicar el papel de las ciencias humanas o del espíritu y, por otro lado, establecer una idea de humanismo a partir de dicha reivindicación. A su vez, se hacen algunas anotaciones críticas sobre la propuesta husserliana, mostrando por qué el proyecto filosófico de Gadamer es más adecuado a la hora de abordar este tema. Se señala, primeramente, el trabajo de Husserl, cuyo objetivo es crear y fundamentar una nueva ciencia que estudie, con la misma universalidad de las ciencias naturales, los asuntos concernientes a lo espiritual, lo humano. En la segunda parte se describen los aspectos fundamentales del trabajo de Gadamer, cuyo objetivo es recuperar los conceptos y características esenciales del humanismo clásico y llevarlos a una nueva comprensión que ayude a darle un norte definido y adecuado a las ciencias del espíritu, y con ellas a la experiencia humana del mundo en general.*

**Palabras clave:** *Ciencias del espíritu, humanismo, fenomenología, formación, experiencia.*

**Abstract:** *The aim of this paper is to describe and to compare the approaches of Husserl and Gadamer as projects trying, on the one hand, to claim the role of the spiritual or human sciences and, on the other hand, to establish an idea of humanism from such a vindication. In turn, it is made some critical annotations about Husserl's proposal, showing why Gadamer's philosophical project is more adequate to address this topic. It is firstly shown Husserl's work, whose objective is to create and to ground a new science studying the human or spiritual affairs with the same universality of natural science. In the second part, it is described the fundamental aspects of Gadamer's work, whose objective is to recover the essential concepts and features of classic humanism, as well as to bring all them to a new understanding which must help to give a definite and appropriate way to the spiritual sciences, and with them, to the general human experience of the world.*

**Keywords:** *Spiritual sciences, humanism, phenomenology, Bildung, experience.*

## **1. Introducción**

Pocas veces se ha pensado el tema del humanismo dejando de lado la relación filosófica entre Heidegger y Gadamer. La razón de ello es que el debate entre ambos se centró en el papel ontológico que el humanismo puede jugar para la comprensión del problema del ser y del hombre. Por otra parte, pocas de las veces que se ha tratado el problema del humanismo en relación con las llamadas “ciencias del espíritu” se ha puesto a debatir las posturas de dos autores que, en principio, pueden parecer algo lejanos: Husserl y Gadamer. Sin embargo, tienen un punto en común fundamental desde el que vamos a comenzar este trabajo: ambos hablan de una crisis. ¿En qué consiste dicha crisis?

Hay que dejar dos cosas claras en primer lugar: si hablamos de crisis, por una parte, necesariamente tenemos que tener en mente que algo la ha generado; por otro lado, hablar de crisis implica que hay algo en peligro de colapsar, de perecer. ¿Qué es lo que ha generado la crisis? y ¿qué es lo que está en peligro?

En lo que concierne a la primera pregunta, ambos autores coinciden: la crisis ha sido generada por el auge inusitado de la ciencia positiva, lo cual ha hecho que el afán del método y la naturalización se apodere de todo el espectro del conocimiento. La razón de ello es que su modo de proceder ha sido exitoso a la hora de investigar la naturaleza, también debería serlo para indagar las cuestiones humanas. Sin embargo, esto se ha convertido en un prejuicio que le ha hecho mucho daño al hombre y a sus preguntas fundamentales.

Por lo que respecta a lo segundo, los dos filósofos coinciden en que lo que está en peligro es el hombre mismo y el modo cómo él puede conocerse; sin dudas, ambos coincidirían en que “el positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía” (Hoyos, 2012, p. 133). Sin embargo, el matiz que pone cada autor tiene diferencias. El peligro del positivismo, para Husserl, radica en un problema epistemológico y ético: la naturalización de la esfera espiritual del hombre ha hecho que pierda el rumbo de lo que él llama su “tarea infinita”: la creación constante de ideas acerca de sí mismo y el mundo que le sirven de base imperecedera y que quedan para la eternidad (Cf. Husserl, 1992, p. 88). Con dicha

naturalización, el positivismo ha hecho que el conocimiento se reduzca a los meros hechos, removiendo la posibilidad de un examen de la conciencia. De esta forma, no sólo la ciencia es ingenua por ser sólo de hechos, sino que por lo mismo el hombre ha perdido su rumbo pues no se ha dado a la tarea de conocerse esencialmente.

En Gadamer, en cambio, el peligro del positivismo radica en una cuestión que es mucho más que epistemológica y ética: es ontológica y ética. Lo que las ciencias del espíritu consideran acerca de su propio conocimiento, y con ello sus reflexiones acerca de la experiencia humana del mundo, se ha limitado a disquisiciones metódicas. La comprensión, como pilar fundamental de estas ciencias, no es un método, sino un modo de ser fundamental de tal experiencia humana (Cf. Gadamer, 1993, p. 23). La ciencia positiva, gracias a su éxito, se ha arrogado falsas pretensiones en cuanto al conocimiento de los asuntos humanos, y ha sido tanta su influencia que los mismos teóricos de estas ciencias han caído en este metodologismo de la ciencia natural; la experiencia humana del mundo se ha alienado y sus verdades “han terminado perdiendo su especificidad vital” (Grondin, 1993, p. 418). El olvido de este modo de ser del hombre y su conocimiento lo pone en un punto crítico que sólo vamos a mencionar pero que desarrollaremos más adelante: el no reconocimiento de sus propias limitaciones, el dogmatismo de la metodología y la autoimposición de ciertos puntos de vista ajenos a su quehacer, todo ello gracias al estancamiento de las ciencias humanas en un modelo que no les corresponde.

Vemos que esta crisis de la que ambos hablan parte de una tensión fundamental: las ciencias naturales y las humanidades. Para comprender esto podemos remitirnos a un gran antecedente: el proyecto fundacional de Descartes y la posterior crítica que le hace Giambattista Vico. El proyecto cartesiano tuvo como propósito establecer una base apodíctica para la investigación en la ciencia; el objetivo era una ciencia rigurosa, en la cual se buscaba la verdad cierta y evidente de los problemas que se pudiesen presentar. En vista de lo anterior, el filósofo francés consideró que la dedicación en su juventud a las disciplinas humanistas no pasó de ser, según él, una edificante pérdida de tiempo, pues consideraba que en ellas no había una verdad última, por lo que “el tiempo perdido sólo le sirvió a Descartes de argumento para exigir la proscripción de esas disciplinas del ámbito

de la filosofía” (Gutiérrez, 2007, p. 24). Sin embargo, esta postura tuvo rápidamente su contraparte. Años después, Vico destacó la importancia de esto que él denominó “ciencia crítica”; sin embargo, afirmó que este instrumento del método de estudios de su tiempo, como lo llamaba el italiano, no podía ser omniabarcante, tal como lo pretendió Descartes. Antes bien, se muestra la necesidad de tener en cuenta, no sólo lo verdadero, sino también lo verosímil, lo que hace parte del sentido común de un grupo humano; esto, conocido como *sensus communis*, juega un papel fundamental en la apremiante necesidad humana de buscar la verdad para guiarse en el mundo y vivir en él (Cf. Vico, 1998, p. 408). En suma, la experiencia humana del mundo y sus constantes variaciones limitan en cierta medida el ideal de objetividad y de verdad clara y absoluta. Aunque en este punto no se hable propiamente de crisis, vemos desde aquí la tensión entre las humanidades y las ciencias naturales, y más que nada la pretensión de estas últimas de abarcar también el saber de los asuntos humanos con su exitoso método.

Ya vimos a grandes rasgos en qué ha derivado esta tensión según Husserl y Gadamer. Ahora bien, ellos no sólo señalan el punto de partida y el peligro de la crisis, también ofrecen una vía de solución. En esto radica el propósito principal de nuestro ensayo: describir y comparar las propuestas de los autores con miras a mitigar las consecuencias que ha generado el positivismo en la investigación del ser humano y su experiencia del mundo. En primer lugar, vamos a desglosar el planteamiento de Husserl de una ciencia filosófica estricta que servirá de base para la renovación y el progreso del hombre. Luego, describiremos la propuesta de Gadamer como una recuperación de conceptos filosóficos de la tradición humanista, la comprensión como modo de ser, y la consecuente existencia de lo que Jean Grondin llama “verdades formativas” (Cf. Grondin, 1993, p. 424).

## **2. La vía de solución de Husserl. Ciencia estricta para la renovación**

El reclamo husserliano sobre lo que ha devenido la filosofía gracias al auge de las ciencias positivas es claro: hay una degradación de lo que él llama la “racionalidad”. “También yo creo que la crisis europea radica en una aberración del racionalismo” (Husserl, 1992, p. 111). En *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, Husserl desarrolla, a través de

un recorrido por el surgimiento de la filosofía y su tarea desde Grecia, la cuestión sobre la finalidad de esa cultura de ideas que es Europa. Gracias a una modificación fundamental de la relación del hombre con su “mundo circundante”, los griegos concibieron una forma cultural que denominaron “filosofía” (Husserl, 1992, p. 86). Esta forma cultural, a diferencia de la de otras naciones, se puso como tarea ser ciencia universal, de la totalidad de todo lo existente. La razón de esto es que tuvieron la oportunidad de convivir con otras naciones a su alrededor, vieron que ellas tenían un mundo circundante propio sobre el que se erigía una tradición y una cosmovisión específicas. Este contraste hizo que se preguntasen por el mundo como totalidad, y en consecuencia por la verdad en sentido universal y no meramente tradicional (Cf. Husserl, 1992, p. 103). De todo esto surgió la “cultura de ideas” que caracterizó a Grecia y que se expandió por toda Europa. Esta cultura llevaba en sí la pretensión de que, aunque el hombre fuese finito, podía construir normas, ideas y productos de su pensamiento que fuesen imperecederos, progresivos y que abarcaran toda su experiencia humana del mundo (Cf. Husserl, 1992, p. 88). En esto puede decirse que hay una idea de humanidad como llamada al progreso de su conocimiento de sí y del mundo; tarea que según el mismo autor es “infinita en su conjunto” (Husserl, 1992, p. 113).

Esta tarea infinita corre un peligro. Según Husserl, la determinación de estas ideas imperecederas se da con respecto a la acción concreta que éstas puedan tener y al éxito que obtengan en el proceso del conocimiento. Aunque la filosofía tiene muchos campos, uno de ellos triunfó en sus resultados investigativos: el objetivismo o naturalismo. Esto, según Husserl, es una ingenuidad necesaria en este camino progresivo del conocimiento (Cf. Husserl, 1992, p. 114). Lo corpóreo y natural es apenas una parte de todo el conjunto de la experiencia humana del mundo. Sin embargo, esta particularidad comenzó a querer abarcar todo el campo del conocimiento. Así, el modo por el que se logró conocer la naturaleza quiso ser llevado al ámbito de lo espiritual, lo meramente humano; todos los fenómenos psíquicos y sus derivados sociales se pusieron sobre la base de un cuerpo físico ubicado en la naturaleza, por lo que cualquier ciencia espiritual debía fundarse sobre lo físico y no podía haber algo así como una ciencia espiritual pura. Ante esto, Husserl (1992) afirma:

“este objetivismo o esta concepción del mundo psicofísica es, a pesar de su aparente evidencia, una unilateralidad ingenua de la que no se tenía conciencia” (p. 118).

Esta unilateralidad va a tener, evidentemente, consecuencias, tal como se mencionó en la introducción. El giro positivista de la filosofía, un estancamiento en la ingenuidad que Husserl veía necesaria pero superable, hizo que la racionalidad universal propia de la filosofía se redujera a la naturaleza física, a la ciencia de hechos, y en consecuencia al “reduccionismo de la racionalidad estratégica propia de la técnica moderna” (Hoyos, 2012, p. 136). Si se reduce la racionalidad de esta manera, dejan de tener sentido las preguntas fundamentales del ser humano sobre sí mismo y su mundo; y sin estas preguntas, la vida del hombre se vuelve hostil y bárbara. El hecho específico que señala esta aguda crisis y la consecuente pérdida de ese impulso del conocimiento es la I Guerra Mundial, la cual hizo perder el embate de la tarea de la humanidad “europea”: conocerse a sí misma.

Ahora bien, ¿qué es eso que no debe olvidar la filosofía para no caer en dicha unilateralidad? Podemos responder esta pregunta tomando como base el comienzo de La filosofía, ciencia rigurosa: “Desde sus inicios, la filosofía ha pretendido ser ciencia rigurosa: la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas supremas y haga posible, en sentido ético-religioso, una vida regulada por normas racionales puras” (Husserl, 2009, p. 7). Desde ya tenemos claro, según Husserl, cuáles son las tareas fundamentales de la filosofía; además, como vimos más arriba, desde los griegos, ésta se ha concebido como una ciencia universal de todo lo que existe, como una cultura infinita de construcción de ideas imperecederas, para la eternidad. La tarea de la filosofía es omniabarcante e interminable, además de que su fin consiste en convertirse en una ciencia rigurosa.

Si la filosofía debe ser una ciencia cuya tarea es infinita, si sus ideas y valores deben ser tales que se guarden no sólo para una época sino para “toda la humanidad posterior” (Husserl, 2009, p. 73), entonces debe ser fundamentada nuevamente puesto que en toda su historia no ha logrado consolidarse como esa ciencia estricta y esencial. Ella no ha podido construir un sistema de ideas sobre el que cada investigador pone su grano de arena para aumentar y pulir el edificio de conocimientos que ya está establecido; lo único que ha

logrado ha sido la separación de las distintas ciencias que sí cumplen esta tarea. Por lo demás, la filosofía es apenas un montón de posturas que siempre se discuten y cuyos problemas no se solucionan certeramente; de esta manera, la filosofía se ha limitado a ser “punto de vista”, “visión de mundo” (Husserl, 2009, p. 10). Ella, según Husserl, debe encaminarse y no limitarse a verdades para una época; además, debe considerar como su norma universal la verdad objetiva (Cf. Husserl, 1992, p. 105), no sólo para la naturaleza, sino para todo cuanto aparece ante la vida humana. La norma universal debe abarcar, pues, “a todas las normas tradicionales, las del derecho, de la belleza, de la finalidad, valores dominantes de personas, valores de caracteres personales, etc.” (Husserl, 1992, p. 106).

La filosofía, como ya vimos, debe ser omniabarcante, por eso se encarga de las necesidades teóricas supremas, de llenar los vacíos vitales del ser humano. El investigar estas necesidades vitales, encaminadas en un sistema de conocimiento que aumenta progresivamente a la manera de la ciencia, logra el establecimiento de esas normas racionales puras que se destacaron más arriba. Así, la filosofía, como sistema de todas las normas, “tiene que ejercer constantemente, en el seno de la humanidad europea, su función rectora sobre toda la humanidad” (Husserl, 1992, p. 110); de esto se sigue que su exigencia no es sólo científica y cognoscitiva, sino que también es absolutamente ética; esto significa que debe ser fundamentada “en orden a una humanidad mejor y a una cultura auténticamente humana” (Husserl, 2002, p. 2).

Una parte de la ingenuidad unilateral del objetivismo, como se mostró más arriba, es que, al reducirse todo a fenómenos de carácter físico, no puede haber una ciencia pura del espíritu; ésta siempre debe estar conectada ésta con los métodos y lógicas de la ciencia natural. Para superar la ingenuidad, es necesario concebir la posibilidad de dicha ciencia pura del espíritu. Puede haberla y tiene que haberla; tal es la filosofía en las tareas y objetivos mencionados más arriba. Esto es posible porque el fundamento de todo trabajo científico, incluyendo la psicología empírica que Husserl critica (Husserl, 1992, p. 121), es un mundo circundante subjetivo que el investigador ha presupuesto y por tanto no problematiza; además, se acepta que la conciencia puede tener experiencia de los objetos y alcanzarlos. Así, esa ciencia pura del espíritu, esa filosofía rigurosa, debe investigar el mundo

circundante en cuanto perteneciente a un sujeto. Si corresponde a un sujeto, debe saber también cómo realiza esta experiencia y qué interviene en ella; esto significa que debe investigar la relación conciencia-ser (Cf. Husserl, 2009, p. 25) y, finalmente, la esencia de ésta. Sólo así es posible, como dice el autor, abrir paso a “la comprensión de que es un contrasentido la concepción dualista del mundo, en la cual naturaleza y espíritu aparecen como realidades de sentido homogéneo, si bien causalmente contruidos el uno sobre la otra” (Husserl, 1992, p. 123).

Superar el objetivismo significa comprender que el conocimiento no está primero afuera de nosotros y que sobre esa base podemos conocernos, sino que, por el contrario, hay que tener en cuenta que quien conoce es el sujeto en tanto se relaciona con el mundo, y que tal relación tiene una esencia y unas estructuras que se deben indagar. En suma, tal superación supone un giro fundamental:

El espíritu, y más aún, sólo el espíritu es el que existe en sí mismo y para sí mismo; sólo el espíritu es autónomo y puede ser tratado en esta autonomía, y sólo en ésta, en forma verdaderamente racional, de un modo verdadera y radicalmente científico. (Husserl, 1992, p. 123)

La filosofía estricta, que busca la norma fundamental para resolver las necesidades fundamentales del ser humano, debe investigar el espíritu en su autonomía, es decir, la esencia de la conciencia y de las estructuras de su relación con el mundo. Dicha filosofía recibe un nombre por parte del autor: fenomenología trascendental.

Ella supera el objetivismo naturalista de la única manera posible, esto es, partiendo el filósofo de su Yo, más precisamente, considerándose puramente como el ejecutor de todos los actos dotados de validez y convirtiéndose en espectador puramente teórico de los mismos. (Husserl, 1992, p. 125)

Siendo la tarea de esta filosofía del calibre que se ha descrito, Husserl establece que para fundamentarla es necesario, como lo hizo Descartes en su momento, iniciar de nuevo la filosofía con el objetivo de establecer una reforma absoluta de ésta y de las ciencias, tal



como se mencionó más arriba, y de buscar un fundamento primero y apodíctico. La fundamentación de la fenomenología, dice el autor, tomará el camino de las meditaciones cartesianas<sup>1</sup>, aunque corrigiendo las fallas de éstas (Cf. Husserl, 1985, p. 42-47).

La fenomenología, para empezar, debe suspender todas las ciencias en cuanto a sus lógicas y sus métodos, a diferencia de Descartes que siempre presupuso las matemáticas y la geometría. Lo único que queda es, a través de las tendencias de las ciencias, investigar lo que constituye una ciencia en general. Su tendencia básica es la formulación de juicios con carácter de evidencia; ésta es definida como “experiencia de la existencia y de la esencia de las cosas; un llegar a ver con el espíritu las cosas mismas” (Husserl, 1985, p. 52). Ella, cuando alcanza su grado de perfección, asegura la verdad última sobre algo.

En este punto, Husserl afirma que la manera de realizar el ideal de la ciencia en sus cimientos, consiste en postular la posibilidad de un conocimiento primero que sostenga a todos los demás; en suma, una evidencia última y absoluta que preceda a toda evidencia imaginable (Cf. Husserl, 1985, p. 57). Más atrás mostramos que, según Husserl, la fenomenología debe partir del Yo como ejecutor de sus actos y de la validez de los mismos; en las *Meditaciones cartesianas* se demuestra precisamente eso: que el fundamento apodíctico que carga sobre sí todo el edificio del conocimiento es el Yo, o en los términos de esta obra, el ego cogito. Podría pensarse que la evidencia fundamental es la existencia del mundo, pero según el autor esto no es así porque éste, como objeto de nuestra experiencia, no es válido en sí mismo sino que lo es para nosotros, los que lo percibimos; los fenómenos de la experiencia lo son para una conciencia. Hay algo, pues, que sostiene nuestra experiencia del mundo a través de su base. Por medio de la suspensión de todo juicio de validez sobre estos fenómenos, la epojé, podemos intuir o aprehender un “yo

---

<sup>1</sup> Sin embargo, esta no es la única vía para fundar una fenomenología. En el artículo *Fenomenología* de la *Encyclopaedia Britannica*, Husserl accede a ella a través de la vía psicológica, mostrando cómo es posible una psicología que llegue a las estructuras esenciales de la conciencia, sin limitarse a los meros hechos psicofísicos (tradicción proveniente del empirismo de Locke y Hume). Destaco la vía cartesiana pues en ella la fenomenología se muestra como una nueva *prima philosophia*, lo cual subraya mejor el objetivo de esta ciencia de ser un saber fundamental para la renovación del hombre. Agradezco al profesor Andrés Contreras esta importantísima aclaración.

puro” que constituye la base de todos nuestros pensamientos y hace que el mundo tenga sentido y validez (Cf. Husserl, 1985, p. 63).

Sin embargo, no se trata sólo del Yo sin más. El fundamento de la fenomenología es éste junto con los pensamientos que hacen parte de su experiencia, lo que el filósofo caracteriza como un horizonte de realidad presunta y posible, la relación ego cogito-cogitatum. Este Yo, como base que cimienta todo el conocimiento, adquiere el carácter de “trascendental”; de esto se sigue, pues, que los problemas que atañen a la relación Yo-mundo o cogito-cogitatum son los problemas filosóficos primeros, los problemas espirituales por excelencia. Este es entonces el objeto de esa ciencia esencial y pura del espíritu.

Más allá de los problemas que pueda tener este Yo con su carácter trascendental — particularmente el problema del solipsismo—, lo importante es que ahora sabemos cuáles son las características y tareas esenciales de esta filosofía como ciencia estricta que tiene por objetivo servir para proyectar en el tiempo la posibilidad de una humanidad mejor. ¿Cómo es esto posible a partir de una ciencia que es, al menos en apariencia, tan abstracta? De todo ello surgen unas derivaciones que conciernen a la experiencia humana del mundo, como ya lo hemos señalado. En la *Conferencia de Viena* la fenomenología se presenta como la solución a la crisis generada por el positivismo al poner la naturaleza como producto del espíritu y no a éste como derivado de aquélla. En las *Meditaciones cartesianas* y en *La filosofía, ciencia rigurosa* se presenta, por un lado, como la ciencia fundacional de las demás ciencias, la “metaciencia” que hace que éstas dejen de ser ingenuas y meras ciencias de hechos; y por otro lado, como la ciencia suprema que está llamada a resolver, con el sello de eternidad que caracteriza a las otras, las cuestiones más apremiantes de la condición humana.

Esta tarea resolutoria se hace mucho más explícita, y adquiere un talante mucho más ético que epistemológico en la Renovación del hombre y de la cultura. En esta obra, la fenomenología se presenta como la base teórica de la construcción de una nueva humanidad, pues en tanto es la ciencia pura del espíritu, debe englobar y sostener a las ciencias empíricas del espíritu. Debe ser la ciencia que haga posible el desarrollo de

principios a priori de toda realidad empírica, humana, social y espiritual (Cf. Husserl, 2002, p. 19). La fenomenología debe racionalizar lo empírico a través de lo siguiente:

El enjuiciamiento normativo de acuerdo con normas generales que pertenecen a la esencia apriórica de la condición humana “racional” y la dirección de la propia praxis fáctica de acuerdo con tales normas, las cuales incluyen las normas racionales de la propia dirección práctica. (Husserl, 2002, p. 5)

A partir de esto, se puede decir que la fenomenología no sólo debe ser la ciencia pura del espíritu que ayude a responder a las cuestiones de la filosofía a la manera de la ciencia, sino que, por lo mismo, debe también servir de fundamento para la construcción objetiva de la ética; ésta debe servir para plantear principios o normas “de la razón, de la razón lógica, de la razón estimativa y de la razón práctica” (Husserl, 2002, p. 8). Debe servir, como se mostró, para hacer posible una vida regulada por normas racionales puras.

Como ciencia suprema de la humanidad que debe construirse desde el principio, pues nunca se ha elevado su gran edificio, la fenomenología supone, como lo explicita en *La filosofía*, ciencia rigurosa, que las verdades de la tradición y el humanismo que se han desarrollado a lo largo de la historia son dejadas de lado como meras filosofías de la “visión de mundo”; si bien pueden desarrollar verdades, éstas sólo sirven para una época y unas personas determinadas; las verdades de una ciencia rigurosa deben ser impersonales e imperecederas, supremas frente a toda verdad formativa, es decir, mediada por una época o una comunidad específica. Gadamer va a criticar esto; y es precisamente lo que vamos a tratar a continuación.

### **3. La vía de solución de Gadamer: el humanismo y las verdades formativas**

Más arriba mencionamos que el origen de la crisis es similar en ambos autores. Gadamer también afirma que las ciencias del espíritu han sido pensadas desde la lógica y los métodos de las ciencias naturales. Sin embargo, la solución de este autor no va a ser la fundación de una nueva filosofía, pues ello supone lo que será el objeto fundamental de su crítica: la idea de que la verdad está supeditada a la idea de método. Lo que se afirma aquí es la necesidad

de recuperar unos conceptos que han quedado relegados precisamente porque no caben dentro de los preceptos de la metodología según los ideales de la ciencia moderna. Esto se da bajo la premisa de que la comprensión y la interpretación son modos de ser propios del ser humano, y de que la verdad de la experiencia humana sobrepasa los preceptos de la ciencia y la idea de método.

Las ciencias del espíritu vienen a confluír con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia [...] Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica. (Gadamer, 1993, p. 24)

Algunos de los conceptos que Gadamer va a recuperar y que le hacen justicia a esa verdad inverificable por la ciencia moderna son los de “formación” (Bildung) y *sensus communis*. Vamos a tratarlos en relación con cuestiones que se derivan de ellos y que a la vez los sustentan: la tradición, los prejuicios, el diálogo y la experiencia.

Ahora bien, la formación puede ser definida sin problemas como un proceso constante en el que todo ser humano inserto en una comunidad se ve envuelto. Aunque se la relaciona con “cultura” y “educación”, es mucho más. La definición de Wilhelm von Humboldt sirve de guía para entender de qué se trata:

Pero cuando en nuestra lengua decimos “formación” nos referimos a algo más elevado y más interior, al modo de percibir que procede del conocimiento y sentimiento de toda la vida espiritual y ética, y se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter. (Gadamer, 1993, p. 39)

Este modo de percibir con base en toda la vida espiritual y ética, más la definición que da Herder de este concepto como “ascenso a la humanidad” (Cf. Gadamer, 1993, p. 38), refuerza la idea de que la formación es un proceso inacabado, constante. Sin embargo, según Gadamer, el mejor tratamiento de este concepto es el que presenta Hegel, pues él especifica que, por ser constante, la formación es un proceso histórico del ser humano, cuyo objetivo esencial es el “ascenso a la generalidad”. La formación significa proceso de

aprendizaje. En tal proceso el hombre se separa de su inmediatez en aras de un entramado de elementos que hacen que la persona se inserte y confluya en el mundo. No es gratuito que la premisa fundamental de este concepto sea que el hombre no sea por naturaleza lo que debe ser. En el alcance de este “deber ser”, lo que el individuo hace es, básicamente, reconocer cosas que en principio le son ajenas como propias; en términos hegelianos, reconocerse a sí mismo en el ser-otro (Cf. Gadamer, 1993, pp. 41, 43).

Este movimiento fundamental de la formación necesita dos elementos fundamentales: el lenguaje y las costumbres. El individuo no puede formarse si no se apropia en primer lugar de estos elementos. Además de posibilitar la experiencia del mundo, estos elementos encierran al hombre en una tradición específica. Cuando el hombre llega a su mundo, no se experimenta a sí y a los otros desde el vacío, sino que se le han enseñado una serie de principios generales y maneras de proceder con las que éste se desenvuelve en la propia vida. Esto proviene, pues, de toda una historia que ha configurado verdades acerca de lo que está en un determinado tiempo y espacio; la tradición que lo determina adquiere cierta autoridad. El proceso de aprendizaje propio de la formación implica el reconocimiento de visiones más amplias que las propias —sacrificio de la particularidad—, perspectivas cuyas posturas son posiblemente más verdaderas que las del individuo. La autoridad de la tradición consiste en que, a lo largo de la historia, se han configurado unas ideas que tienen “poder sobre nuestra acción y nuestro comportamiento” (Gadamer, 1993, p. 348). Así, los individuos se mueven en este resultado muchas veces sin percatarse de ello.

Cuando uno reconoce esta determinación por la tradición, y se apropia de ella, se dice que “en esta formación alcanzada nada desaparece, sino que todo se guarda” (Gadamer, 1993, p. 40). Además, como este poder es implícito, las ideas que aquélla inserta en el individuo son lo que Gadamer (1993) llama “prejuicios”: “La autoridad es de hecho una fuente de prejuicios” (p. 346). Estos no deben entenderse en sentido peyorativo, puesto que son el trasfondo en el que se mueve la comprensión del mundo; provienen de nuestro pasado, de nuestra historia, y nos determinan de alguna manera; o como dice el autor: “los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (Gadamer, 1993, p. 344). Aunque los prejuicios nos determinan, no nos “homogenizan”, puesto que si

tenemos en cuenta que comprender implica una “fusión de horizontes” (Gadamer, 1993, p. 377), y que la tradición en parte nos es familiar y en parte extraña, vemos que la comprensión supone que siempre su realización de un modo diferente, por lo que nunca se niega la posibilidad de que los hombres cambien de alguna manera su mundo y su tradición como parte de su devenir histórico; sin embargo, por lo mismo, no es posible un cambio absoluto, siempre queda algo de ese pasado.

El proceso de la formación como aprendizaje constante, en medio de una comunidad y una tradición que determina al individuo, nos muestra que tiene un elemento fundamental que permite que Bildung sea el concepto que le haga justicia a las ciencias del espíritu; esto, en la definición de Humboldt, vendría siendo el “modo de percibir”: el tacto. “Bajo tacto entendemos una determinada sensibilidad y capacidad de percepción de situaciones así como para el comportamiento humano dentro de ellas cuando no tenemos ningún saber derivado de principios generales” (Gadamer, 1993, p. 45). El que sea “inexpresado” e “inexpresable”, además de no contar con “principios generales”, implica, como dice Grondin, que la formación es “un sentido o dirección que uno intenta cultivar” (Grondin, 1997, p. 164). A diferencia de Husserl, que propone que hay que buscar unos principios a priori de la praxis humana, las ciencias del espíritu no se regirían en este caso por preceptos sobre los que se despliega la comprensión de los demás casos, sino que, aunque puede haber ciertas generalidades, finalmente es la situación misma la que nos obliga a comprender de alguna manera. “Comprender es, entonces, un caso especial de la aplicación de algo general a una situación particular” (Gadamer, 1993, p. 383).

Más arriba dijimos que el tratamiento de la crisis por Gadamer hacía notar que la cuestión no era tanto epistemológica y ética, como en Husserl, sino más bien ontológica y ética. Si el elemento de la formación es algo que guía nuestra dirección en la comprensión con base en nuestro proceso de constante aprendizaje, nos damos cuenta de que saber histórico y ser histórico van de la mano. Ver las cosas no sólo desde el propio punto de vista, sino también desde el de los demás, forma nuestro ser propio en el sentido de que damos cuenta de ciertas cosas, realmente, sin saber dar un porqué concluyente, como sí lo hace, en su campo, la ciencia natural. Si las ciencias del espíritu quieren comprenderse como saberes

sobre el ser humano y su experiencia de mundo, deben tener en cuenta todos estos condicionamientos y posibilidades que ofrece el entender la comprensión como un modo de ser que se desarrolla a través de la formación.

Ahora bien, el otro concepto que Gadamer recupera es el de *sensus communis*. Este es un derivado de la formación puesto que implica todos los elementos que ya hemos mencionado. Lo que le agrega al planteamiento es su carácter intersubjetivo. Desde la definición de Vico, que lo vincula con el ideal de la “elocuencia”, del decir lo correcto de forma correcta, *sensus communis* se entiende como: 1) capacidad general que todos los hombres tienen y 2) sentido que funda una comunidad humana (Gadamer, 1993, p. 50). Esta idea nos indica que la comunidad en la que estamos tiene un sentido que es común a todos, el cual proviene de la tradición específica en la que nos encontramos. En otros autores como Shaftesbury y Bergson encontramos planteamientos similares; el sentido común es una suerte de sensibilidad para la vida práctica, una manera de dirigirse en los asuntos comunes de esta vida que no está necesariamente regida por la razón sino por unos juicios previos que cubren a toda la comunidad (Cf. Gadamer, 1993, p. 56). Así aparece desde el humanismo que reivindica Gadamer:

Para el humanismo, el gusto representaba todavía una forma de conocimiento o un sentido universal que, como tal, no puede enseñarse, pero que puede formarse, porque sin él la convivencia humana es inconcebible. Es un sentido de lo que está bien, de lo que es adecuado y, por tanto, de lo que es correcto. Hoy día se lo reconoce principalmente, afirma Gadamer, en el ejemplo negativo de la falta de tacto. No se puede decir entonces qué regla general se está quebrantando, pero esa manera de proceder manifiesta una falta de capacidad de juicio en un caso particular que desborda ese caso particular. (Grondin, 2003, p. 52)

Así pues, al ser humano le toca desenvolverse “prudentemente” aunque no sepa decir qué principios generales está siguiendo; su manera de proceder proviene de su sentido común,

el cual se forma constantemente a partir de la tradición en la que se encuentra inmerso, y a su vez por la experiencia que adquiere en el aprendizaje formativo.

Ahora bien, como ya vimos, la formación es un proceso de aprender de otros puntos de vista constantemente, lo cual hace que uno direcciona su comprensión y su propio actuar de alguna manera. En consecuencia, siguiendo a Grondin, la formación hace ver que no hay algo así como una “esencia humana”: “Si el hombre nunca deja de aprender, no hay nada fijo sobre su esencia” (Grondin, 1997, p. 165). Esto contradice totalmente la postura de Husserl sobre la posibilidad de principios a priori de la praxis. Su ciencia estricta, que pretende investigar la esencia de la conciencia y su relación con el mundo, cae en el embrollo de tener que demostrar que hay una “esencia humana”. La ética objetiva a la que apunta olvida que el ser humano se desarrolla constantemente, en medio de su determinación histórica, y que siempre es posible que él modifique sus propios preceptos. El Yo de la reflexión no puede ser anterior al hombre que se comprende en un mundo determinado. La abstracción que implica la fenomenología de Husserl podría conducir a la unilateralidad que él tanto criticó en su momento. Sobre este sujeto de la reflexión, dice Gadamer:

Mucho antes de que nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. (Gadamer, 1993, p. 344)

Contra el proyecto de un humanismo reformador con base en una ciencia que, a nuestro parecer, desborda las posibilidades del conocimiento de nosotros mismos, el humanismo de Gadamer parece un poco más modesto; sabe que tenemos condicionamientos y determinaciones. Además, tiene su base en dos conceptos que, basados en la formación, son igual de fundamentales que la tradición y los prejuicios: la experiencia y el diálogo.

El ascenso a la generalidad que implica la formación es una experiencia interminable. ¿Qué clase de experiencia es esta? Para responder esto, Gadamer analiza diferentes acepciones de este concepto de experiencia. En principio, describe y critica sus visiones instrumentales,



las cuales la presuponen como un elemento para el desarrollo de la ciencia y que, como tal, debe ser liberada de su carácter histórico; la experiencia sólo interesa aquí en su carácter positivo, en la medida en que es el espacio de confirmación de leyes universales. Así se nota, por ejemplo, en Bacon y Aristóteles. Interesa el párrafo con el que critica, precisamente, la idea de Husserl de encontrar a través de la fenomenología la esencia de la conciencia en su experiencia del mundo. Aunque el fenomenólogo se basa en una crítica a la unilateralidad de la ciencia positiva, es decir, la reducción del conocimiento a los meros hechos, según Gadamer (1993): “el propio Husserl me parece también dominado por la parcialidad que critica; Husserl sigue proyectando el mundo idealizado de la experiencia científica exacta sobre la experiencia original del mundo” (p. 422). Si bien Husserl busca ir más allá de la ingenuidad de las ciencias positivas a través de su “ciencia de esencias”, aún no considera el carácter eminentemente negativo e histórico de la experiencia; el fenomenólogo sigue atrapado en el prejuicio de la positividad de la experiencia como se mencionó más arriba: como espacio de confirmación de lo universalmente válido; en su caso, las estructuras esenciales de la conciencia.

Por lo demás, el interés de Gadamer sobre este concepto radica en su carácter procesual y negativo, es decir, como espacio de contradicción y no de confirmación; para esto se remite de nuevo a Hegel. Lo que se nos dice es que la experiencia busca un mejor saber de las cosas, pero que éste pasa necesariamente por un proceso negativo, es decir, que aunque hay experiencias que confirman nuestras expectativas sobre algo, la experiencia más fundamental es la que refuta una generalización falsa, cuando creemos algo y nos damos cuenta de que estamos errados. Dicha negación conduce a un mejor saber sobre la generalidad; tal proceso es dialéctico (Cf. Gadamer, 1993, p. 429). Esta experiencia es única en la medida en que modifica el saber, produce un nuevo horizonte en la conciencia y hace que ésta se invierta; es decir, con la experiencia, la conciencia sale de sí y vuelve a sí con un nuevo saber. Algo que le era extraño ha sido apropiado por él. Al saber mejor, hay un mejor conocimiento sobre sí mismo. Esto es indispensable para comprender el proceso y los momentos que están implicados en la formación del hombre.

Ahora bien, Gadamer critica el final de este camino como lo propone Hegel. Lo que afirma aquél es que la finalidad de la experiencia no puede concretarse en su superación; es decir, el hombre no llega a un conocimiento absoluto ni a una certeza absoluta de sí, no termina en un saber absoluto. Por lo contrario, Gadamer afirma que el experimentado no es sólo el que se ha formado a través de experiencias sino también el que permanece abierto a ellas. “La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a otras experiencias” (Gadamer, 1993, p. 431). En este sentido, la consumación de la experiencia no es un absoluto sino una apertura, puesto que el ser histórico del hombre implica la imposibilidad de conocerlo todo definitivamente. La experiencia negativa, histórica, enseña eminentemente que el hombre es un ser limitado. La experiencia más auténtica es la de la finitud humana, de la limitación en que vive y de que sus planes y expectativas caen bajo este carácter. Así, la formación es, en su máximo sentido, el lograr una apertura a nuevas cosas que son extrañas pero que nos pueden decir algo y enseñar algo. Este dejarnos decir algo implica, pues, un diálogo permanente con lo que queremos comprender. La experiencia formativa, es una disposición a dejar valer algo incluso contra nosotros, que se nos diga algo y que nosotros respondamos. Quien se deja absorber totalmente y sólo quiere hacer valer sus posturas, sin importar de dónde vengan, es un dogmático, no un experimentado. El hombre formado, culto, no sabe más ni es más que los otros, por lo contrario, es consciente de su posibilidad de aprender de otros.

Este desenvolverse entre posturas propias y contrarias se da por medio del diálogo. En él, tanto el acuerdo como el desacuerdo son fundamentales. El acuerdo propio entre cualquier grupo de interlocutores es en el asunto que tratan. Con este acuerdo se escuchan las razones; y cada quien debe estar dispuesto a sopesar en su posible verdad los argumentos contrarios; así, se llega a una “transferencia recíproca, imperceptible y no arbitraria de los puntos de vista hacia una lengua común y una sentencia compartida” (Gadamer, 1993, p. 465). Esta es la posibilidad a la que siempre se debería apuntar en cuanto al diálogo; hay que esforzarse por ponerse en el lugar del otro y hacer valer sus puntos de vista. Finalmente, se trata de respetar al otro; éste es el componente ético del humanismo de Gadamer: respetarlo y defender su derecho. El hecho de hacer valer en mí las ideas de otro,

de reconocer en lo extraño lo propio, implica este respeto y este derecho. Ver la formación de esta manera nos muestra una forma de hacerle justicia a la verdad que hay en los asuntos humanos; tales son las verdades formativas de las que habla Grondin en su interpretación.

#### **4. Conclusión**

El humanismo de Gadamer, frente al proyecto renovador husserliano, tiene en cuenta los condicionamientos históricos del ser humano, los cuales son absolutamente inevitables. Es un humanismo que no sólo reivindica las ciencias del espíritu en tanto les hace ver que su posibilidad de encontrar la verdad en los asuntos humanos no radica en los métodos y lógicas de la ciencia natural, sino que su posibilidad radica en que esta verdad tiene otro carácter: el de hacernos más y mejores seres humanos (Cf. Grondin, 1993, p. 424). Es un humanismo que, además de recuperar este carácter ontológico de la comprensión, tiene su componente fundamental moral; es un proyecto que invita a la escucha y al respeto por el derecho del otro. La formación, que es su base, no es una cultura dominante, sino todo lo contrario, es siempre darse a la posibilidad de que el otro tenga razón, es estar en permanente apertura a las nuevas experiencias que ayudan a ese ascenso a la generalidad, la cual no es absoluto sino diálogo permanente.

A pesar de los problemas que se le han señalado, el proyecto de Husserl tiene el mérito de hacer ver, desde la perspectiva misma de la ciencia, los problemas a los que ha conducido su visión unilateral del conocimiento. Su reclamo acerca de las consecuencias morales del positivismo constituye un gran antecedente para pensar en que la experiencia humana del mundo es un campo tan amplio como el de la ciencia natural, pero con diferencias que podrían parecer insalvables. Al final, nos queda que este problema del humanismo tiene tantos matices y posibilidades de ser encaminado, que este ensayo es apenas el inicio de todo un proceso para comprender lo que nos es propio, lo que somos a fin de cuentas.

#### **Referencias**

Gadamer, H. G. (1993). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.

- Grondin, J. (1993). Humanism and hermeneutic limits of rationality. *Graduate Faculty of Philosophy Journal*, 2 (16): 417-432.
- \_\_\_\_\_. (1997). Gadamer. On humanism. En: L. Hahn (Ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago: Open Court.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.
- Gutiérrez, C. (2007). Gadamer humanista. En: *Gadamer y las humanidades*. México D.F.: UNAM.
- Hoyos, G. (2012). *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del hombre.
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones cartesianas*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- \_\_\_\_\_. (1992). La filosofía en la crisis de la humanidad europea. En: *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura*. México D.F.: Anthropos.
- \_\_\_\_\_. (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa*. Buenos Aires: Encuentro.
- Vico, G. (1998). Del método de estudios de nuestro tiempo. En *Cuadernos sobre Vico* (pp. 401-437). España: Universidad de Sevilla.