

Éticas contemporáneas: una interpretación del pluralismo ético en la Corporación Universitaria Lasallista*

Juan Manuel Uribe Cano**,
Jairo Augusto Alvarado Sánchez***

Resumen

La ética como pluralidad tiene sentido en tanto hunde sus raíces en el mundo de la vida. Lo práctico proviene de lo inmediato, del mundo cotidiano, allí encuentra su origen. Uno de los aspectos que exploramos en el presente artículo es mostrar cómo la comprensión es transversal al comportamiento teórico y reflexivo de los hombres; sin ella no es posible evidenciar la pluralidad de formas de vida, de elecciones y decisiones humanas, pues lo plural, como condición universal de la ética, es precisamente, el movimiento constante de ese mundo cotidiano.

Contemporary ethics: an interpretation of ethical pluralism at corporación universitaria lasallista

Abstract

Ethics as a plurality makes sense if its roots are based in the world of life. Practical things come from the immediate, from the daily world. One of the aspects explored in this article is a demonstration of how comprehension is transversal to the theoretical and reflexive behaviors of men. Without it it is impossible to see the plurality of life forms, elections and human decisions, because plurality, as an universal condition of ethics, is precisely the constant movement of that daily world.

* Derivado de la investigación, *Éticas contemporáneas: una interpretación del pluralismo ético en la Corporación Universitaria Lasallista*. Que contó con el apoyo del Fondo para el Desarrollo de la Investigación de la Corporación Universitaria Lasallista.

** Filósofo, especialista en docencia universitaria, magíster en Ciencias Sociales con énfasis en psicoanálisis, doctorando en Filosofía. Psicoanalista. Docente de la Corporación Universitaria Lasallista y la Universidad de Antioquia, miembro del Foro del Campo Lacaniano y de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires, Argentina.

*** Licenciado en Filosofía, especialista en Docencia Universitaria, Orientación Educativa y Desarrollo Humano, magíster en Educación. Docente Coordinador de los programas de Educación de la Corporación Universitaria Lasallista.

Introducción

El presente artículo parte de una preocupación: el creciente pluralismo ético que se vive dentro del mundo contemporáneo, más exactamente, en el mundo de los jóvenes de la Corporación Universitaria Lasallista (CUL). Efectivamente, las realidades locales no son ajenas a los grandes acontecimientos globales y a las revoluciones sociales que se desprenden de los medios de comunicación, el establecimiento de sociedades de consumo, y un mundo en el que predominan riesgos e incertidumbres creadas o fabricadas (Giddens). Todo este conjunto de transformaciones generales que afectan considerablemente los contextos locales inciden profundamente en el comportamiento de nuestros jóvenes. Los diferentes dispositivos de la cultura, representados hoy en los medios masivos de comunicación y en diversos artefactos tecnológicos, los mecanismos de desregulación a los que apelan los Estados liberales actuales, y el establecimiento de una sociedad en la que la socialización se presenta través del mercado alteran profundamente el *ethos* de todos nosotros y con ello nuestras prácticas, ritos, momentos de ocio, además de las valoraciones que permanentemente hacemos frente al mundo y otros seres humanos.

Obviamente, las instituciones universitarias no son ajenas a estos acontecimientos. La universidad, como institución abierta, es un caldo de cultivo para la pluralidad: ello no sólo lo evidencia la diversidad profesional sino también la diversidad de formas de vida que en ella se dan. A pesar de nuestro carácter confesional, la nuestra es una Universidad en la que convergen diversas formas de ver el mundo y la vida, lo cual la hace profundamente pluralista y abierta. Por ello, podría decirse que la CUL es un microcosmos que refleja lo que acontece en el ámbito global, un pequeño lugar en el que se hacen presentes diversas formas de sentir, pensar y actuar, socialmente construidas pero también en construcción. Sin embargo, a pesar de que el pluralismo podría valorarse como un aspecto positivo, pues en él reside la posibilidad de ampliar los horizontes de comprensión y lograr una sociedad más incluyente y abierta, existen diferentes problemas que tienen que ver con la convivencia. El primer problema está ligado con la heterogeneidad de los tiempos -generacionales-, sobre todo en la relación docente-alumno. Pareciera como si en muchas ocasiones profesor y alumno estuvieran en dos continentes profundamente distanciados, como si ninguno de los dos pudiese explicar los contextos del otro. La ausencia de una mediación que logre comunicar ambas esferas es evidente, lo cual mina profundamente las formas de consenso y acuerdo, un aspecto vital para la convivencia. Por consiguiente, sería deber de nuestra investigación dar cuenta de ese proceso, pensar esa ruptura, esa brecha cada vez más grande entre profesor y alumno.

Un segundo problema, que está ligado al primero, tiene que ver con la pluralidad de motivaciones y valoraciones de los estudiantes. En la mayoría de las ocasiones las formas de lealtad que vinculan a los estudiantes carecen de objetivos

a largo plazo, lo cual lleva a que haya un conflicto entre los contenidos académicos y las valoraciones. Pareciera como si la educación y la academia tuviesen que competir con el mundo del consumo, de la publicidad y del goce estético, propio de las sociedades contemporáneas. Como lo dicen los mismos estudiantes, la academia debe hacerse divertida, no ser nunca monótona, ser dinámica y llamativa. Esto evidencia que el mundo académico requiere de estrategias que permiten salvar dicha distancia, es decir, pensar en una educación más preocupada por los contextos y lo cotidiano. Por otra parte, existen problemas ligados a la convivencia que se desprenden, evidentemente, de la pluralidad de formas de vida. Los conflictos y las rivalidades pueden ser el anverso de la pluralidad, y a pesar de que en nuestra universidad no ha habido “escándalos” de gran magnitud en este sentido, la violencia es siempre una expresión que depende de la falta de mediaciones que permitan traducir o interpretar los contextos de los otros.

En este contexto, partimos de un presupuesto que se convierte en el requisito fundamental para la acción y la transformación de esta: la comprensión. De ahí nuestra intención de realizar una interpretación de dichos fenómenos culturales haciendo reflexivas las prácticas, los ritos y los momentos de ocio, entre otros comportamientos. Es en la comprensión real de dichos fenómenos donde está la clave de la transformación.

Asumimos la convicción de que la clave está en que dicho proceso comprensivo extensivo a los estudiantes nos daría mayor posibilidad de acción y de libertad, tanto en lo subjetivo como en el espacio colectivo e institucional. Así, un efecto de este proceso en la acción educativa en la universidad nos permitiría no solo una información sobre las coordenadas de pensamiento y acción de nuestros estudiantes sino la redirección de procesos formativos en la Universidad, sobre todo en el área de formación humana, donde está aglutinado el campo del análisis y formación ética, permitiendo pensar contextualmente la educación en las sociedades de hoy.

Entre lo fáctico y lo dialógico: la tarea cotidiana de la comprensión

Una suerte de tensión constante se manifiesta en el interior del pensamiento hermenéutico alemán a propósito de las concepciones que Martín Heidegger y Hans-Georg Gadamer tienen en relación con el asunto de la comprensión. Jürgen Habermas, por ejemplo, plantea entre estos dos autores una continuidad en el pensamiento, un predominio de las mismas preocupaciones que penden en un hilo rojo que los conduce, en tanto que para otros autores, como es el caso de Rüdinger Bubner, se vislumbran diferencias sustanciales en ambas posturas interpretativas. Para este autor, en un artículo publicado con el título *Acerca del fundamento del comprender*¹, la concepción de comprensión de Heidegger, anclado en el *dasein* (ser-ahí), se distancia considerablemente de la noción de comprensión que expone Gadamer, para quien dicha comprensión se extiende por procesos dialógicos.

Otras diferencias notables entre Heidegger y Gadamer son expuestas por Carlos B. Gutiérrez². Para éste, ambos proyectos parecen tener dos concepciones distintas de lo que es la comprensión: de un lado, la comprensión no se refiere a la aprehensión de un objeto particular, no se trata de aprehensión de cosas que están “aparentemente” distanciadas del ser. La comprensión, en este sentido, no es un aspecto meramente cognitivo sino ontológico; por otro lado, la comprensión para Gadamer solo se puede presentar en una convivencia, debe contar con los otros. Así, la comprensión tiene el carácter de intersubjetiva puesto que quien se encuentra en disposición de comprender debe someter su subjetividad a una comunidad que la desborde, esto es, debe realizar proyecciones que le permitan salir de los determinantes previos anticipados a su juicio.

Pareciera pues que existe una idea contraria a la que plantea una continuidad entre la “hermenéutica de la facticidad” en Heidegger y la apuesta dialéctica de Gadamer, debido a la concepción que cada uno tiene sobre la comprensión, precisamente lo dialógico en contravía a lo fáctico del *ser ahí*.

No obstante lo anterior, antes de tomar el riesgo de mostrar las divergencias entre ambos autores, es menester exponer en qué puntos convergen, qué acuerdos pueden establecerse entre estos pensadores y mostrar, además, las consecuencias que dichas concepciones han tenido para el desarrollo de las ciencias humanas.

Por lo pronto, a manera de aperitivo, se puede decir que la comprensión no se trata de una actitud del sujeto frente a un objeto; se trata de una orientación práctica, de una actividad, de un elemento que constituye esencialmente al “mundo de la vida”. Si bien puede haber divergencias entre las dos concepciones, la vida expresada en la cotidianidad es el acuerdo fundamental al que apunta la comprensión.

En nuestra época, el principal heredero del movimiento racionalista frente al problema de la comprensión es Husserl. Ante la imposición de un mundo de apariencias sin discriminación alguna, el mejor camino será la búsqueda de la verdad. Husserl, como un continuador de la tradición racionalista, encuentra una salida a través de una reducción fenomenológica, en una actitud “crítica” frente al mundo circundante, frente a ese mundo impuesto. Para Husserl, en su proyecto, la “actitud natural” de los individuos en el mundo aparece como uno de los mayores obstáculos, una de las barreras que impiden que toda intención filosófica tenga la verdad en su horizonte. De ese mundo circundante, lleno de fenómenos de sociologismo, de psicologismo y de culturalismo, hay que escapar para alcanzar la soberanía de la consciencia autónoma.

De esta manera, Husserl no hace más que continuar con el proyecto platónico, tal como lo menciona Zygmunt Bauman: “Platón, en su famosa metáfora de la caverna, hizo inteligible el problema que casi dos y medio milenios más tarde motivaría la pregunta de Husserl”³. En consecuencia, toda actividad del comprender debe estar condicionada por una renuncia a ese “mundo de la vida”. Incluso, en

su pensamiento tardío donde dio mayor historicidad a la fenomenología trascendental, Husserl considera que para que las ciencias sociales se conviertan en un remedio efectivo contra la crisis de la humanidad europea, es menester que haya una actitud desinteresada frente a los prejuicios que privan a los hombres de la verdad, que dichos prejuicios sean puestos entre paréntesis (*epoché*). Así, lo cotidiano, ligado al mundo del prejuicio, debe ser desechado, se necesita de un esfuerzo suprahumano que separe al mundo real como verdad unitaria de la representación de dicho mundo⁴. Husserl, pues, desprecia radicalmente esta “vida cotidiana” como fuente de comprensión, incluso, cuando en sus obras tardías otorga cierta legitimidad a ese “mundo de la vida” y a la “actitud natural”⁵; la filosofía de la consciencia y la racionalidad monológica siguen siendo las anclas fundamentales de la fenomenología.

Bastante particular es el hecho de que gran parte de los discípulos de Husserl haya tomado caminos diferentes a este presupuesto. Es evidente que tanto Heidegger como Gadamer devuelven la dignidad al mundo de la vida como antecedente estructural a la comprensión. De igual parecer es Alfred Schütz, quien en su sociología comprensiva y fenomenológica hace del *Lebenswelt* (mundo de la vida) el territorio fundamental para la configuración de lo social. El mundo vivido, que otrora se convirtió en blanco de represiones, se torna en la fuente fundamental de la comprensión. A partir de este momento, el distanciamiento de la vieja escuela será nombrado con diversos términos que apuntan a la reivindicación de ese mundo. El “ser ahí” y su mundanidad, la historicidad y prejuicialidad de la comprensión humana, la “actitud natural” y el “mundo de la vida”, todos términos rechazados por el proyecto husserliano, serán en adelante el hogar de una nueva tradición académica del mundo germano que en el siglo XIX será denominada las “ciencias del espíritu”, una tradición que no solo rompe con toda concepción anteriormente planteada y continuada desde el platonismo, sino que estará más atenta al territorio verdadero de toda reflexión filosófica.

Heidegger es el primero que, a partir de la hermenéutica de la facticidad, emprende el primer ataque crítico contra el sistema filosófico que pondera y centra al sujeto como ente regulador y *princeps* de todo conocimiento. Esta denominada “metafísica de la subjetividad” encuentra sus límites en la fuerte crítica emprendida por Heidegger de la cual Gadamer, uno de sus más reconocidos y aventajados discípulos, comenta de manera magistral:

El fin de Heidegger era el de delimitar el pensamiento de la subjetividad y desvelar el prejuicio ontológico de la fenomenología y de la investigación filosófica que se encuentra detrás de éste. Heidegger, “en una época en que se disuelven todas las tradiciones y ya no existe un algo común indiscutible, su modo de proceder fue, en mi opinión, básicamente correcto al no suponer otra solidaridad sino aquella en que todos los seres humanos se encuentran unidos, de una forma

natural, siendo ésta la situación límite del ser en cada caso, mío (...) del morir y de la muerte...”⁶.

La crítica de Heidegger no se refiere pues, solamente a Husserl, sino a la tradición filosófica occidental en general. Una noción, tal vez la más simple, elemental, pero al mismo tiempo potente, se convierte en el aporte fundamental del pensador alemán. Esta noción se centra en la idea de que la comprensión es un modo de ser; dicho de otra manera, la comprensión no es una cuestión meramente cognoscitiva o epistemológica, sino una cuestión ontológica. En consecuencia, la comprensión es esencial a la existencia humana. A partir de esto, hay una distancia de Heidegger con los filósofos que tienen como fundamento filosófico la atemporalidad, enfocándose en la existencia y su manifestación, es decir, en la vida cotidiana, en la forma más pura y simple de la existencia.

Buena parte de su obra muestra la inquietud de Heidegger por el olvido que la filosofía occidental tuvo al respecto de las prácticas cotidianas y habituales y los interrogantes sobre la vida humana. Ese olvido de lo cotidiano llega a la cumbre más alta con la modernidad, es un abandono agresivo acompañado de una cierta forma de saber que cosifica y objetiva al mundo, distanciando a ese objeto del ser mismo. Por esto, en numerosas obras de Heidegger, se hace más que evidente esa preocupación por lo cotidiano -territorio que resbala de las manos del pensar racional científico- y su intención por remarcar los límites de esa conciencia racional objetivadora. El rechazo de la vida cotidiana por parte de Husserl en su fenomenología trascendental encuentra un antagonismo con Heidegger para quien hay un reencuentro del ser con el mundo.

Tal reconciliación del ser con el mundo es patente en una lección titulada *Introducción a la fenomenología de la religión*, dictada en el semestre de invierno de 1920. Es manifiesta en este curso, desde el comienzo mismo, la incomodidad de Heidegger frente a la concepción moderna que pretende emular los logros de la ciencia natural, esa actitud “objetivadora” del hombre de ciencia. Heidegger dice de manera categórica lo siguiente:

El problema de la comprensión propia de la filosofía se ha tomado siempre muy a la ligera. Si se toma el problema radicalmente, se cae en la cuenta de que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida para volver luego a ella. “Es fundamental el concepto de experiencia fáctica de la vida. Con la designación de la filosofía como comportamiento racional y cognoscitivo no se consigue nada, sucumbiendo así al ideal de la ciencia. Así sólo se esboza justamente la dificultad principal”⁷.

La filosofía en este sentido carece de un carácter “objetivante”. Toda tentativa objetivante de burlar lo cotidiano, de omitir la vida, tiene como pretensión omitir los condicionamientos culturales e históricos; de esta manera toda reflexión que se diga filosófica queda descontextualizada. Por ello, dirá Heidegger, “La experiencia de la vida es algo más que una experiencia que toma nota, ya que

constituye la posición total activa y pasiva del hombre con respecto al mundo”⁸. A partir de tal afirmación, Heidegger denuncia una filosofía monológica, sin sentido, fortalecida esencialmente por nociones tales como Verdad, Bondad, Razón, Esencia, Realidad; de hecho, desde los comienzos mismos de la modernidad, el presupuesto de partida será la existencia de un sujeto cognoscente que, a partir de un proceder metódico, puede dar cuenta de una serie de criterios objetivos.

Así, a la filosofía, a partir de la anulación del ser-en-el-mundo, le es ilícito obrar de manera metódica para la objetivación del mundo y, a su vez, se distancia radicalmente de la ciencia en la medida en que lo que progresa es la ciencia, no la filosofía. Todo progreso posible solo es posible de ser constatado en lo actual y solo es aplicable en el mundo técnico y científico, de tal suerte que para la filosofía, la pregunta y la reflexión siempre se reactualizan como retorno de lo pretérito, de lo ya pensado. La reflexión filosófica, entonces, tiene el carácter de circularidad puesto que llega siempre al mismo lugar.

El método científico, por su parte, ya hace parte de la configuración del progreso de la ciencia; por ejemplo, en el campo de la ciencia natural, los triunfos se constatan en el desarrollo de diversos campos temáticos que solo pueden ser constatables objetivamente. En este sentido, la objetividad es el único garante del éxito y el progreso de la ciencia. La racionalidad delimita así fronteras entre los diversos saberes posibles, saberes que se constituyen como sectores colonizados y como progreso mismo de la ciencia. Esa función taxonómica de la racionalidad es lo que contribuye a que desaparezcan las ambivalencias y se garantice el progreso, ya se ha dicho, mediante la objetivación, la delimitación y el nombramiento de las cosas, de aquellos territorios no cartografiados. Frente a esta forma del proceder científico, Heidegger encuentra varios problemas. Lo cotidiano, a diferencia de lo formulado por el pensar científico moderno, para quien ello no es más que un mundo aparente objetivable, es el mundo de lo fáctico, el mundo que se vive, un mundo que se resiste a cualquier tipo de objetivación y cuantificación.

Si examinamos la experiencia fáctica de la vida sólo según la dirección del contenido experimentado, lo que se experimenta, lo vivido, se designa como “mundo” y no como “objeto”. “Mundo” es algo dentro de lo que se puede vivir (en una objetualidad no se puede vivir).

Al mundo se lo puede llamar formalmente mundo circundante (...), esto es, lo que nos sale al encuentro, aquello de lo que forman parte no sólo cosas materiales, sino también objetos ideales, ciencias, arte, etc. En este mundo circundante está también el mundo compartido con los otros; es decir, los otros hombres según una característica fáctica concreta: como estudiantes, docentes, parientes, superiores, etc. Y no como ejemplares del género científico-natural *homo sapiens*... también está en la experiencia fáctica de la vida el yo-mismo, el mundo propio. En la medida en que yo pueda sumirme en la ciencia y el arte, de modo que viva totalmente entregado a estos, hay

que decir que el arte y la ciencia son mundos genuinos de la vida. Pero también son experimentados al modo del mundo circundante. No se los puede, en cambio, delimitar mutuamente con rigidez ni considerarlo como conformaciones sueltas ni preguntar por su relación recíproca ni subdividirlos en géneros y especies (...)⁸.

La humanidad, por lo tanto, se encuentra sujeta al mundo circundante, no hay objetivación alguna en ese vivir el mundo; así se trate de objetivarlo, la vida humana se supedita a las relaciones del hombre con el mundo. Previo a cualquier pensar reflexivo, previo a todo proceder metódico, el hombre padece “mundanamente” el mundo. No obstante esto, hubo un olvido por parte de la filosofía de ese territorio de las cosas inmediatas donde no hay un proceder objetivante sino la pura vida; el pensar filosófico, cubierto por el mundo antiguo y continuado en el moderno, dio cuenta de ese olvido de lo fáctico del mundo como tal. El sujeto sufre una separación del objeto, una sustracción del ser y emerge, por consecuencia, una perversión del pensamiento, ajeno, sin duda, al pensar filosófico. Se desdibuja así el horizonte frónético y práctico puesto que la cosificación y el distanciamiento del ser con el mundo languidecen al existir del instante, a la vida. La comprensión, a su vez, antes de presuponer que se trata de una disposición subjetiva ante el dominio de ciertas cosas aprehensibles, parte del hecho mismo de que está en el mundo, cosa poco obvia para el pensamiento occidental quien ataca desde el presupuesto anteriormente mencionado.

La comprensión, entonces, como parte del mundo, que tiene en su horizonte lo práctico, se encuentra más allá de cualquier metodización posible y, por consecuencia, la hermenéutica no se reducirá a la mera interpretación de textos. Si bien el siglo XIX se caracterizó por dar a la hermenéutica el estatuto de ser una teoría interpretativa rigurosa, habrá con Heidegger un viraje importante; un cambio cuya revolución se hace más patente con Hans-Georg Gadamer. Heidegger anticipa de manera significativa lo que posteriormente plantearía en *Ser y tiempo*, esa forma de ver la hermenéutica a la luz de su *Ontología*. Hablar de hermenéutica no se limita, entonces, a una tarea interpretativa o una teoría de la interpretación; implica, más allá de esto, aludir a una “iluminación”, puesto que “la hermenéutica tiene la labor de hacer al existir propio de cada momento accesible en su carácter del ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir...”. No obstante, esta aclaración no se diferenciaría del distanciamiento de la oscura caverna de Platón, un deslumbramiento frente a una verdad iluminadora eterna, inmutable, estática. Se trata de algo práctico, de un moverse en el mundo, de un apropiarse inteligentemente del mundo, de un bien actuar frente a las cosas que sorprenden al hombre en su camino, de una “racionalidad” práctica que se desarrolla existencialmente, es decir, por medio de experiencias y fracasos, en definitiva, experiencialmente. De este modo, no hay diferencia alguna entre la hermenéutica y la facticidad, pues una es necesariamente la otra, es decir, que la hermenéutica es un aspecto existencial que supera la intencionalidad. Para decirlo de otro modo en palabras de Heidegger:

La hermenéutica no es una especie de análisis movido por la curiosidad, artificialmente tramado y endosado al existir. Considerando la propia facticidad es como debe determinarse *cómo* y *hasta qué* punto aquélla pide interpretación propuesta. Así, pues, la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, al cual aquélla solamente tendría que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un *cómo* posible distinto del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico. Si llamamos, aunque sea impropriamente, a la facticidad “objeto” de la hermenéutica (como las plantas son el objeto de la botánica), diremos que ésta, la hermenéutica, se encuentra en su propio objeto (esto es, como si las plantas, lo que son y como son, fueran la botánica)...¹⁰.

Aunque la hermenéutica y la comprensión no sean lo mismo, ambas implican que haya una apertura al mundo, a lo fáctico. Aunque no tengan la misma significación, la interpretación es lo que permite que la comprensión pueda ser esclarecida. La interpretación es el esfuerzo de apropiación y de cuidado de lo que se comprende, la herramienta necesaria para ese fin práctico de los hombres en toda comprensión; es la interpretación lo que permite a los hombres arreglárselas frente al mundo; de allí la idea de que toda interpretación y toda comprensión sean un proyecto: “quien quiere un comprender realiza siempre un proyectar” (Gadamer), pues para la interpretación no hay una tarea distinta que no sea la superación y la apertura a lo novedoso y extraño del mundo que busca filiarse con el ser.

Esto es precisamente lo que constituye esa noción del *dasein* en Heidegger que desarrolla fuertemente en *Ser y tiempo*. El *dasein* se encuentra constituido con esa apertura del ser en el mundo que constituye lo siempre nuevo que se hace familiar mediante la tarea de la comprensión. Ella, la comprensión, y el carácter concreto de la interpretación tienen, a su vez, un carácter circular y vital; toda vez que se procede a emprender el trabajo de comprensión, de apertura hacia lo nuevo que aparece en el mundo, siempre aparece un primer sentido que se anticipa a la constitución real de aquello que se busca comprender. Ello significa que siempre habrá un prejuicio, un juicio previo que desborda a quien intenta comprender; la lectura del mundo, de las cosas, siempre es hecha con una expectativa distinta a esa cosa misma que se lee. Empero, y esto con una característica paradójica, siempre que se busque la apertura hacia lo otro o los otros, será necesario que se despoje de todo juicio previo y toda preconcepción: esta postura hermenéutica permite la evidencia del cambio del intérprete; es decir, toda comprensión del mundo es, a su vez, comprenderse. Este es el carácter de la proyección, el cual es un trabajo de invención y rediseño constante de lo comprendido, una tarea interminable de todo hombre. La hermenéutica, en este sentido, consiste en hacer familiar aquello que es extraño, darle al mundo el estatus de consanguinidad con el ser; la interpretación es, con todo esto, el desarrollo del comprender, por lo cual interpretación y comprensión van de la mano puesto que en la interpretación la comprensión se apropia de lo comprendido, comprendiendo. En la interpretación no

hay una modificación de la comprensión en otra cosa, es el comprender mismo, y éste se constituye como el territorio existencial donde se funda la interpretación. Allí hay una diferencia radical con el pensar moderno; no se trata ahora de un conocimiento sobre lo que es comprendido; la interpretación consiste en el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender¹¹. Dicho de otra manera, la interpretación real de algo se fundamenta en el *dasein*, en el estar arrojado hacia el mundo: la comprensión como circularidad es la fundamentación en el ser de la comprensión, es la afirmación constante del mundo en lo cotidiano. Aquí radica un carácter ético desprendido de la posibilidad de eludir, de saltar el obstáculo determinista del mundo de los objetos, una ética instalada en la convivencia, en la posibilidad de construir una comunidad del sentido de las cosas. Así lo expone Miguel Ángel Ruiz:

En una crítica abierta a la determinación del ser humano como animal racional que ha caracterizado al pensamiento clásico, la concepción del estar humano desde los conceptos del estar arrojado y del proyectarse abren nuevos horizontes para la acción. No se trata de averiguar por la esencia de lo humano, sino por el modo efectivo como acontece, se manifiesta y se realiza la existencia humana. En este sentido, el interés básico del pensar se expresa en una comprensión de la praxis humana. La acción es el lugar primario de manifestación de la vida humana, lo que implica aprender a ver los compromisos, responsabilidades, decisiones, tempestades de ánimo, así como fracasos, dolores, crueldades, expectativas y posibilidades que constituyen el hecho humano de existir(...)¹².

¿Quiere decir esto que hay una reivindicación de una filosofía práctica? Tal vez con el riesgo de tropezar en nuestro trayecto, se puede ver que parte de lo hasta aquí expuesto puede dar indicios para recurrir a un sí como respuesta. No obstante, la intersubjetividad que surge allí con los otros parece no ser tenida en cuenta en las formulaciones de Heidegger en los años de 1920, lo cual le da traspés a una respuesta afirmativa de la pregunta planteada. Pese a que el *ser ahí* sea, a su vez, *estar con (mitzsein)*, la intersubjetividad aparece como algo al margen de las reflexiones de *Ser y tiempo*. Será el Heidegger más tardío el que prestará mayor relevancia y tendrá mayor preocupación frente a esta cuestión, al introducir el habla como fundamento del ser del humano¹³.

Gadamer será quien avance un poco más sobre las aproximaciones que lega Heidegger, y construirá un proyecto, clave por lo demás, para la constitución de las ciencias sociales y humanas^a. En la misma línea que Heidegger, el dardo crítico de Gadamer se dirige fundamentalmente hacia esa verdad metódica constituida por el pensar científico. Su crítica consiste en dar de nuevo legitimidad a los

a Para consultar sobre la influencia de la hermenéutica en las ciencias sociales, se pueden consultar las siguientes obras: Cf. Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 2007; Zygmunt Bauman, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes. 1997; Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra. 1995.

campos del saber que no pueden ser ocupados por la racionalidad científica. Sin embargo, más allá de las formulaciones heideggerianas en *Ser y tiempo*, Gadamer incluye a los otros en esa tarea de la comprensión. Así, la filosofía y las ciencias sociales tienen como tarea fundamental una actividad de interpretación que haga comprensible a los “otros”, es decir, que se haga posible esa comunidad entre mundos que se encuentran, en sus propias palabras: “*fusión de horizontes*”. La filosofía, entonces, se convierte para Gadamer en una fuente de clarificación y expansión de la tradición por medio de la conversación, por medio del diálogo. El siguiente pasaje puede esclarecerlo mejor:

Intentemos decirlo de otro modo: ¿qué significa, entonces, arte? Y además: ¿qué es el arte de comprender? Si enunciara su proposición suprema, el arte de comprender significaría seguramente que nunca somos suficientemente capaces de comprender al otro. Y que nunca somos capaces tampoco de comprendernos a nosotros mismos; esto sucede de todos modos. Estos son los verdaderos hechos originarios hermenéuticos. Por eso la conversación es la forma auténtica en la cual el hombre aprende a orientarse realmente en su mundo. A través de la conversación no logra, por supuesto, estar de acuerdo sin crítica. Ése no es el sentido de la conversación. El sentido de la conversación es solo el continuar ininterrumpidamente; en realidad, no puede detenerse nunca. Cuando entablamos una conversación o nos enredamos en ella, entonces hablamos nosotros mismos y el lenguaje lo enuncia así; fui a parar a una conversación; o incluso, me enredé en una conversación. Nos tuvimos que desprender. Pero ¿de qué? Del hecho de que permanentemente se presenta algo nuevo acerca de lo cual queremos entendernos, alguna cosa que sucede en nuestra vida entre seres humanos¹⁴.

La conversación, en este caso, es una actividad cotidiana y como tal escapa a cualquier tentativa de metodización. No hay una regla estándar previamente instituida que determine la conversación. Por ello, en Gadamer, la hermenéutica es un acercamiento a experiencias por fuera de lo científico en las cuales también hay un gobierno de la verdad. Así, en *Verdad y método*, tal vez la obra capital de este autor, se pone de manifiesto lo siguiente: “de este modo las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia; con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia. 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”¹⁵. Por ello, las ciencias del espíritu no son en ningún momento inferiores a las ciencias naturales. A ello se suma el hecho de que una gran parte de la tradición del pensamiento occidental ha sido insuficiente en su método para dar cuenta de los bienes más predominantes para el hombre: el ideal humanista de *formación*, así como también el *sensus communis*, el *gusto* y la *capacidad de juicio* dan cuenta de una serie de prácticas a las cuales la ciencia no tiene acceso alguno, por lo cual el único acceso para ellas es la experiencia misma de la vida, pues se trata de un saber

práctico que nada tiene que ver con hallazgos, observaciones, experimentaciones científicas, etc. Gadamer, igual que Heidegger, trata de emancipar la comprensión de la influencia que sobre ella puede tener la ciencia natural; en este sentido no es la ciencia la que determina la comprensión, sino que ella, la comprensión se condiciona por la historicidad del ser humano, puesto que el ser humano en sí mismo es la encarnación de la historia. En consecuencia, no se trata de ese poner al prejuicio en *epoché* al estilo de Husserl; se trata de un reconocimiento propio de la historia, de aquello previo que se encuentra determinado a partir de una suerte de tradiciones de comunidades humanas que nos anteceden. No obstante, tal tradición no es determinante, no nos encontramos ligados completamente a estas tradiciones, no hay un pasado absoluto en la relación del hombre con su historia; se necesita que haya una deliberación, la conversación misma, el hablar y escuchar, la apertura hacia lo otro para conseguir superar esos prejuicios. De ahí que para la comprensión sea necesario estar dispuesto a la escucha y, por lo tanto, a perder en el juego de la vida¹⁶.

El prejuicio en la comprensión, a diferencia de lo que había planteado Husserl, no es un obstáculo, sino que pasa a ser un requisito fundamental para ésta; se trata de un retorno a lo natural del estado del hombre, al caos en el cual los hombres no tienen gobierno alguno. Pretender que la razón sea el cosmos del mundo es pretender que sea la tradición misma la que gobierne y, por ello, no tendría nada que decir: "... la posibilidad de que la tradición sea verdad depende del crédito que le concede la razón. La fuente última de la autoridad no es ya la tradición sino la razón"¹⁷. Alasdair Macintyre es pertinente en este contexto para criticar la tradición moderna. Los seres humanos son, en buena medida, lo que ellos han heredado; siempre hay algo del pasado que se actualiza en el presente¹⁸. Hay un desconocimiento, empero, o un olvido más bien de la ilustración a propósito de la historia, mostrando al hombre sin ligazón alguna a su historia, un ser humano sin contexto alguno y, en esa medida, una *tabula rasa* que comprende lo nuevo sin lo pretérito, pues la historia y la tradición no son más que fardos con los cuales carga el hombre y de los cuales debe ser liberado. No obstante, el esfuerzo de la ciencia y del método en el ámbito de las ciencias del espíritu será siempre en vano, pues los hombres están sujetos siempre a lo pre-fabricado, a lo anterior, a la historia, a un mundo cotidiano ya interpretado con anterioridad: "por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser"¹⁹.

Hay una determinación y condicionamiento de toda existencia humana; ella se encuentra circunscrita a posiciones de diversa índole que condicionan la manera de interpretar del intérprete; por lo anterior, hablar de una "comprensión cotidiana" tiene que ver con las cosas vividas en lo cotidiano, con las prosas del mundo que no tienen que ver con un pensar cognoscitivo. En tal contexto, toda comprensión comienza con eso vivido, con una situación primera en la que todo hombre se encuentra ubicado de igual forma y solo la apertura a dialogar con

otros podrá liberar del prejuicio para llegar a dicha comprensión, en un primer momento no sería posible hacer una supresión del yo y de los prejuicios que lo habitan, pero será la disposición a la conversación el segundo movimiento constitutivo del comprender.

En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar el tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto. Sin embargo, en último extremo esta apertura solo se da para aquel por quien uno puede dejarse hablar, o mejor dicho, el que se hace decir algo está fundamentalmente abierto. Si no existe esta mutua apertura tampoco hay verdadero vínculo humano. Pertenecerse 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” no significa simplemente realizar a ciegas lo que quiera el otro. Al que así actúa se le llama sumiso. La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no hay ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí²⁰.

La interpretación yace en esa apertura anteriormente expuesta. La conversación-red tejida es un juego en el cual los jugadores allí implicados se atrapan y se envuelven para que se disuelva su subjetividad; lo común de esa apertura hacia el otro es el desvanecimiento de lo propio de la particularidad; de allí que haya una fuerte resonancia en el hecho de que no haya un lenguaje privado, en el sentido en que lo planteaba Wittgenstein, puesto que la conversación nunca es impuesta, implica ella un consenso más que una dominación -puede decirse voluntad de poder- que consistiría en una imposición del más fuerte al modo de Trasímaco -el sofista platónico de la *República*-, un consenso que es transformación de lo privado a lo común, donde se deja de ser, “donde ya no se sigue siendo el que se era”²¹.

La razón, como consecuencia de este planteamiento, deja de ser algo absoluto e independiente. Esta razón, a partir de esto, es una razón práctica, histórica y lingüística, que tendrá, a su vez, ecos profundos en la constitución de las ciencias sociales y humanas. Al hablar de *razón histórica* se afirma la idea de que es menester la comprensión de grandes configuraciones conceptuales que son expresiones particulares de algunos momentos y de algunos contextos. Para decirlo de otro modo, la historicidad de los discursos y los léxicos hace que estos sean falibles, es decir, no son verdades eternas, fijas y absolutas como el modo de la verdad de la ciencia y la tradición occidental lo ha querido mostrar. La verdad, en tal sentido, se encuentra fijada en la historia y solo puede ser comprendida a partir de las circunstancias y los momentos específicos en que ella emerge.

Como *racionalidad práctica*, hay un surgimiento en la historia de Occidente que tiene consecuencias no menos importantes. Toda tentativa por temperar las relaciones humanas, por posibilitar que dichas relaciones se construyan bajo

ciertos artificios como la democracia o los derechos humanos es testimonio de esta racionalidad. Finalmente, como *dialógica*, la racionalidad se presenta bajo la forma de un giro hermenéutico que ha sido, a su vez, un giro lingüístico. Emerge una preocupación por otorgarle al lenguaje una importancia mayor de la que se tenía anteriormente, importancia del lenguaje común para la creación de un sentido del mundo y como fundamental en el quehacer práctico de los hombres. De allí que haya una cierta convergencia entre lo planteado por Wittgenstein en sus *Investigaciones* y la obra de Gadamer.

Gadamer retoma estos espacios marginales del determinismo racional; por medio de su hermenéutica y el análisis de la racionalidad, aparece precisamente una reconquista de estos campos que el determinismo había dejado por fuera. Efectivamente, en este punto es posible citar lo que dice Jean Grondin al respecto, pues sirve de soporte para esto: "... para Gadamer era más importante distanciarse un poco de esta arrogancia técnica, que quizá se basaba en un olvido de la finitud humana (...), para volver a honrar la virtud del diálogo, de la capacidad de escucharse unos con otros"²². El mundo compartido por otros, el mundo de la vida es, por lo tanto, una consecuencia del lenguaje, afirmación que ya enunciaría Aristóteles para quien el lenguaje es lo que dirige y lo que libera.

Gadamer y Heidegger no agotan este tema, siempre abierto, de la comprensión como actividad cotidiana. Alfred Schütz ha sido un continuador de esta empresa por medio de su sociología fenomenológica. Schütz es, pues, un continuador de las reflexiones de los autores anteriormente expuestos, que encuentra en el mundo cotidiano el territorio de posibilidad en el cual Husserl encontraba límites, problemas y obstáculos. Aquello del prejuicio puesto en *epoché* era para este autor el tema de preocupación, cuya relevancia se encuentra en el aspecto existencial de la vida humana: "como Heidegger, y al contrario de Husserl, Schütz consideraba el mundo vital 'ingenua y pre-reflexivamente dado' no como algo 'puesto entre paréntesis', sino, por el contrario, como el campo que el estudioso de los fenómenos sociales nunca debe abandonar, como el hábitat natural del problema de la comprensión"²³. No obstante lo anterior, la tentativa de Schütz es sociológica, que no filosófica. Sus planteamientos tienen una finalidad meramente práctica que consiste en hacer de la comprensión una herramienta para orientar a los hombres en el hacer, una creación de sentidos comunes en la sociedad humana. Por lo tanto, el problema para Schütz se centra más en el método que en la finalidad misma. El *quid* no hace parte de su preocupación, no se trata del *qué* es la comprensión sino del *cómo* comprenden las personas, es decir, cuáles son los medios con los cuales los hombres enfrentan el mundo. A diferencia de Durkheim o Max Weber, quienes se interesaron en buscar una respuesta por la naturaleza de la sociedad y una explicación de ella, Schütz en su sociología busca responder, más bien, por la forma en que la sociedad se constituye; es decir, va hacia las prácticas que invisible y progresivamente generan diálogo, conflicto y sujeción, teniendo, en este sentido, una orientación similar a la de Georg Sim-

mel: “La sociología de Schütz, por el contrario, adopta la misma postura frente al mundo social que Kant tomó hacia el conocimiento en general: quiere meditar sobre las condiciones bajo las cuales todo objeto puede adquirir ese ‘lo que es’, o todo hecho cultural puede alcanzar su individualidad”²⁴.

La sociología, por consecuencia, no tiene como objeto de estudio solo la ‘sociedad’ como una estructura colectiva, sino también la *doxa*, el lugar de encuentro de sentido en una comunidad de hombres que hacen cultura y patrimonio social. En este sentido converge Schütz con Bauman; el sentido común, la *doxa*, que emerge en ese mundo cotidiano desordenado para el cosmos positivista, es el lugar donde se construye la sociedad y será, por tanto, el objeto de estudio de la sociología fenomenológica. Tal tentativa puede ser expuesta por el siguiente párrafo, profundamente convergente con lo que plantea Schütz:

En los estudios sociológicos no hay equivalentes de los aceleradores enormes ni de los radiotelescopios. Toda la experiencia que proporciona la materia prima para las conclusiones de la sociología (...) es la experiencia de la gente común en la vida común y cotidiana; una experiencia en principio accesible a todo el mundo, aunque a veces no sea así en la práctica; una experiencia que, antes de ser colocada bajo la lupa de un sociólogo había sido vivida por alguien más: un no sociólogo, una persona no entrenada en el uso del lenguaje sociológico, no acostumbrada a ver las cosas desde un punto de vista sociológico. A fin de cuentas, todos vivimos en compañía de otras personas e interactuamos con los demás. Todos hemos aprendido muy bien que lo que tenemos depende de lo que otras personas hagan. Todos nosotros hemos atravesado más de una vez la dolorosa experiencia de una ruptura de la comunicación con amigos y extraños. Todo aquello de que la sociología habla está ya en nuestras vidas. Y así debe ser, puesto que de otro modo seríamos incapaces de manejar nuestros asuntos. Vivir en compañía de otras personas requiere una gran cantidad de conocimiento; y ese conocimiento se llama sentido común²⁵.

Por ello Schütz apunta a una sociología elemental al estilo heideggeriano. Aunque continúa en cierto sentido con la prosa husserliana, serán dos de sus discípulos, Thomas Luckmann y Peter Berger, las coordenadas clave para el estudio de las diferentes formas bajo las cuales se construye la realidad social, evidenciando cómo la vida cotidiana se impone ante la conciencia y la racionalidad: “la tensión de la consciencia llega a su apogeo en la vida cotidiana; es decir, ésta se impone sobre la consciencia de manera masiva, urgente e intensa en el más alto grado”²⁶ Las motivaciones pragmáticas de rutina son lo que determinan, en este sentido, lo más próximo, lo inmediato de la vida, el mundo circundante. Son los objetos “típicos” y “naturales” aquellos que determinan los intereses humanos, intereses que, por lo demás, contando con que se establecen en un mundo cotidiano, siempre serán intersubjetivos en la medida en que haya comunicación e interacción: “no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros”²⁷. El mundo objetivable, no en un sentido positivista, sino como comunidad del mundo entre los hombres, es la condición de la exis-

tencia, más allá de los intereses particulares de cada uno; se trata, por ello, de una realidad compleja que anula la consciencia individual; tal realidad es ese mundo inmediato que es común a los hombres que habitan el mismo espacio. Que esa realidad común anule lo individual de la consciencia es fácil de evidenciarse con la tentativa de los filósofos y los sociólogos; tentativas que ponen de manifiesto el tránsito, siempre complejo, de la actitud natural a la teórica. El mundo, pese a todo, se impone y es casi imposible burlarlo.

Nuestro sentido común nos da como consabido el mundo de todos los días y, por lo tanto, acentúa su realidad en tanto que nuestra experiencia práctica compruebe la unidad y congruencia de este mundo como válidas. Aun más, esta realidad nos parece absolutamente natural, y no estamos dispuestos a abandonar nuestra actitud hacia ella, a menos que hayamos recibido un sacudón específico que nos fuerce a irrumpir a través de los límites de estas provincias “finitas” de la comprensión para apartar su característica realidad²⁸.

No se pueden medir con el mismo rasero todos los aspectos involucrados en la cotidianidad, puesto que el mundo circundante está constituido por esferas de diversa índole. En un primer lugar encontramos lo que es del orden de lo rutinario, mientras que, por otro lado, se encuentran aspectos que tienen que ver con lo ajeno, siempre complejo y problemático. La comprensión emerge, precisamente en este momento, en la medida en que lo rutinario, lo que se tiene siempre como supuesto, es alimentado, de algún modo, por nuevas experiencias. La incorporación de nuevas formas de conocimiento a los presupuestos de la existencia de los hombres es lo que permite la emergencia de nuevos sentidos comunes para la sociedad, por lo cual la comprensión, de esta manera, es un ejercicio siempre extensible de creación de comunidad. Por ello, dirá Schütz:

... el mundo de la vida cotidiana es la región de la realidad en que el hombre puede intervenir y... puede modificar mientras opera en ella mediante su organismo animado (...). Al mismo tiempo, las objetividades y sucesos que se encuentran ya en este ámbito (...) limitan su libertad de acción. Lo ponen ante obstáculos que pueden ser superados, así como entre barreras que son insuperables...²⁹.

Hay, en consecuencia, una continuidad de lo que Simmel planteaba cuando Schütz, dando cuenta de las “cosas mismas”, de lo inmediato del mundo, no se aparta un segundo del conocimiento común; la sociología tendrá pues como finalidad el estudio de lo cotidiano, reorientado y reorganizado.

Schütz ha encontrado en Heidegger y Gadamer un soporte fundamental para la formulación de su sociología. Dicha influencia ha permitido la emergencia de una nueva comprensión de las ciencias sociales y humanas, permitiendo, además, que se abran discusiones en torno al carácter práctico de la actividad del comprender. Por esta vía encontramos la ética como un vecino aliado a las consideraciones que tienen que ver con ese mundo cotidiano, el mundo de la vida (*Lebenswelt*),

condición *sine qua non* y principio para cualquier tipo de reflexión. Hernando Orozco nos muestra, de hecho, que la vida cotidiana puede llevar a pensar diversos tipos de humanidades que sean ellas *contextuales y vivenciales; inmanentes y funcionales; narrativas y creativas*; y, finalmente, *dialógicas e integradas*. Ello quiere decir que las ciencias humanas deben tener en cuenta que la condición humana es falible y contingente; en consecuencia de ello, las ciencias humanas deben contar con lo cotidiano y deben ser prácticas para ello, unas ciencias humanas que tengan más apertura a la pluralidad humana.

Lo que evidencia este breve recorrido es que la ética, lo práctico, proviene de lo inmediato del mundo cotidiano, allí encuentra su origen. Por tal motivo, teniendo en cuenta que la comprensión es transversal al comportamiento teórico y reflexivo de los hombres, no es posible que haya una condición universal de un código de mandamiento moral, es decir, la condición universal de la ética es, precisamente, lo plural, lo siempre en movimiento de ese mundo cotidiano. Si bien, la ética ha sido fundamentalmente olvidada por el pensamiento racional moderno, sólo en el marco de esta reflexión podremos encontrar pistas para describir la génesis de la sociedad contemporánea como pluralidad ético-moral.

Referencias

1. Rüdinger Bubner, "Acerca del fundamento de comprender". En: *Isegoría*: Madrid. N° 5. Mayo, 1992. p. 6.
2. Carlos B. Gutiérrez, "Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a Gadamer". En: *Temas de filosofía Hermenéutica. Conferencias y Ensayos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Ediciones Uniandes. 2002. p. 178
3. Zygmunt Bauman, *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2002.
4. Cf. Edmund Husserl, *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós. 1992.
5. Cf. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica. 1991.
6. Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*. Madrid: Ediciones Cátedra. 1998. p. 21.
7. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica. 2006. p. 39.
8. *Ibíd.*, p 42
9. Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial. 1999. p. 33.
10. *Ibíd.*, p.34.
11. Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica. 2007. p. 166.
12. Miguel Ángel Ruiz García, "Comprensión dialógica del pensamiento y de la vida humana en las filosofías de Heidegger y Gadamer". En: *Ciclo de seminarios forjadores*

- del pensamiento en Occidente y sus reflexiones sobre la educación*. Medellín: Universidad de Antioquia. 2001. p. 317.
13. Martin Heidegger, "Holderlin y la esencia de la poesía". En: *Arte y poesía*. México: F.C.E. 1958.p 104.
 14. Gadamer, Hans-Georg "Lenguaje y música. Escuchar y comprender". En: Gerhart Schröder y Helga Breuninger (compiladores), *Teoría de la cultura. Un mapa en cuestión*. Buenos Aires: F.C.E. p 19.
 15. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 2003. p 24.
 16. *Ibíd.*, p 335.
 17. *Ibíd.*, p 339.
 18. Lasdair Macintyre, *Tras la virtud*. Barcelona: Editorial Crítica... 2001. p. 273.
 19. H. Gadamer. *Verdad y método I*. Op. Cit., p 344.
 20. *Ibíd.*, p 438.
 21. *Ibíd.*, p 458.
 22. Prefacio del editor Jean Grondin de: Hans-Georg Gadamer, *Antología*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 2001, p. 10.
 23. Z. Bauman, *La Hermenéutica...* Op. Cit., p. 169.
 24. *Ibíd.*, p 180.
 25. Zygmunt Bauman, *Pensando sociológicamente*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. 1994, p.15.
 26. Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 2006, p. 37.
 27. *Ibíd.*, p 38.
 28. Alfred Schütz, *Collected papers*. La Haya: Martinus Nijhoff. 1967. Vol. I. pp. 343-344. Citado por: Z. Bauman, *La Hermenéutica...* Op. Cit., p. 169.
 29. Alfred Schütz y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 2003, p. 25.