



Sophia, Colección de Filosofía de la Educación

ISSN: 1390-3861

faguilar@ups.edu.ec

Universidad Politécnica Salesiana  
Cuenca, Ecuador

Bolaños Vivas, Robert Fernando  
Elementos de hermenéutica y fenomenología para un diálogo metodológico entre las ciencias  
Sophia, Colección de Filosofía de la Educación, núm. 19, 2015, pp. 25-46  
Universidad Politécnica Salesiana  
Cuenca, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=441846096002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# ELEMENTOS DE HERMENÉUTICA Y FENOMENOLOGÍA

## PARA UN DIÁLOGO METODOLÓGICO ENTRE LAS CIENCIAS

---

### Hermeneutics and phenomenology elements for a methodological dialogue between science

ROBERT FERNANDO BOLAÑOS VIVAS\*

rbolanosv@ups.edu.ec

Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador/ Quito-Ecuador

---

#### Resumen

Ante la constatación de que en la actualidad aún subsiste una contraposición metodológica y epistémica entre las ciencias experimentales y las ciencias humanísticas, el presente trabajo trata de encontrar, desde los métodos fenomenológico y hermenéutico, elementos para establecer un diálogo fecundo entre los dos modos de indagar la realidad, buscando el ser holístico. La fenomenología contribuye al diálogo inter-ciencias, poniendo entre paréntesis los aspectos que resultan distractores en la búsqueda de la *cosa en sí*. La hermenéutica, entiende los prejuicios históricos como intentos anticipados en la búsqueda de la verdad; la cual es comprendida, no por la aplicación mecánica de un método, sino por la razón inquieta que la busca con espontaneidad *óntica*. Desde aquí se propone un encuentro entre hermenéutica y fenomenología para un diálogo integrador en la ciencia contemporánea.

---

#### Palabras claves

Diálogo epistémico, fenomenología, hermenéutica, saber holístico, verdad.

---

#### Abstract

Faced with the realization that even today remains a methodological and epistemological contrast between the experimental sciences and the humanities, this paper tries to find, from the phenomenological and hermeneutical methods, elements to establish a fruitful dialogue between the two modes of investigating reality, seeking holistic being. Phenomenology contributes to inter-science dialogue, bracketing the aspects that are distracting in the search for the thing itself. Hermeneutics understands historical prejudices as early attempts in the search of truth; which is understood, not by the mechanical application of a method, but for the reason that the search concerned with ontological spontaneity. From here a meeting between hermeneutics and phenomenology for inclusive dialogue in contemporary science is proposed.

---

#### Keywords

Epistemic dialogue, phenomenology, hermeneutics, namely holistic truth.

**Forma sugerida de citar:** Bolaños Vivas, Robert Fernando (2015). Elementos de hermenéutica y fenomenología para un diálogo metodológico entre las ciencias. *Sophia: colección de Filosofía de la Educación*, 19 (2), pp. 25-46.

---

\* Licenciado en Filosofía Sistemática. Magister en Docencia Universitaria y Administración Educativa.

## Introducción

El presente artículo reflexiona sobre algunos elementos del método hermenéutico y fenomenológico con el objeto de posibilitar un diálogo epistémico y metodológico entre las ciencias experimentales (desde el lenguaje hermenéutico llamadas “ciencias de la naturaleza”) y las ciencias humanísticas (denominadas “ciencias del espíritu”).

En el mundo científico y cultural contemporáneo, aún se constata una fractura epistemológica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu; entre el método científico-experimental y los métodos que siguen las ciencias humanísticas; entre los científicos que indagan sobre el mundo físico y los que lo hacen sobre los aspectos abstractos de la realidad. Siguiendo a León Olivé, en nuestros días se puede constatar que, desde el común de las personas hasta las comunidades científicas más rigurosas, piensan que la ciencia experimental, con la aplicación rigurosa del método científico experimental, con sus resultados en el desarrollo tecnocientífico, constituyen el único “paradigma de la racionalidad” (Olivé, 2013: 171). De acuerdo a esta lógica, los que deberían llevar con propiedad el nombre de “científicos” deberían ser aquellos que trabajan en el ámbito de las ciencias naturales, experimentales y técnicas, mientras que los demás serían una especie de “científicos de segunda clase”. Esta realidad epistémica desafía a la razón para formular una hipótesis sobre la existencia de elementos, desde la fenomenología y la hermenéutica, que propicien un diálogo epistemológico y metodológico entre las posturas enfrentadas.

La metodología que sigue el presente artículo académico es el análisis y la interpretación de connotados autores contemporáneos (Agazzi, Grondin, Díez Fischer, Artigas, Bunge, entre otros) quienes, retomando intuiciones de algunos representantes de la filosofía hermenéutica (Gadamer) y fenomenológica (Husserl), ofrecen pistas que contribuyen a la finalidad del presente esfuerzo investigativo; es decir, propiciar un diálogo epistémico y metodológico entre las ciencias experimentales y las ciencias humanísticas en el quehacer cultural contemporáneo.

Este trabajo consta de tres partes. En la primera se retoma noción husserliana de *epoché* para indagar sobre los elementos de la fenomenología que podrían ser pertinentes para entablar un diálogo fecundo entre dos maneras de hacer ciencias, las que, siendo diferentes y específicas, no tienen por qué ser contradictorias. El punto de encuentro es el hecho de que el hombre busca la *cosa en sí*, la verdad. La *epoché*, permite apuntar hacia lo esencial y poner entre paréntesis los aspectos accidentales que impiden llegar a la esencia de la cosa. En este proceso, la *epoché* se hace “suspensión del juicio” con el objetivo de evitar la incidencia negativa de los prejuicios en la búsqueda de la verdad. En la segunda parte, se apela

al método hermenéutico con la finalidad de tender puentes de diálogo ante posiciones científicas que monopolizan la búsqueda de la verdad pensando que la descripción experimental, con sus resultados puede agotar la riqueza inagotable de la verdad. Gadamer no hace borrón y cuenta nueva de la acción humana del comprender, más bien retoma la tradición, con sus luces y sus sombras, para incorporarla en la búsqueda de la verdad, la cual no se la encuentra de una vez para siempre, como por generación espontánea, sino que se va redescubriendo y conformando en un proceso inacabable. Todo lo que ocurre en la historia aporta a ese *ethos* que la mente humana busca. Finalmente, en la tercera parte del artículo se intenta establecer una relación más elaborada entre fenomenología y hermenéutica, pero sin perder de vista el objetivo de encontrar elementos que viabilicen un diálogo y una complementación entre las ciencias experimentales y las ciencias humanísticas. Las dos vías, son como las dos alas con las cuales el espíritu humano busca la unidad holística, aspira a la existencia con sentido y combate la visión unilateral de la vida humana, constatando que existen varios tipos de racionalidad que integrándose pueden hacer más asequible el camino hacia la verdad y el sentido tan buscados y anhelados.

## El método fenomenológico en el diálogo epistémico

Para comenzar el tratamiento del tema, se retoma algunos de los elementos más importantes del método fenomenológico husserliano (*epojé*, conciencia intencional, entre otros), con la finalidad de rastrear los aspectos que contribuyan a un acercamiento metodológico y epistémico entre las ciencias experimentales y las ciencias humanísticas en el quehacer científico y cultural. No se trata de un estudio minucioso y completo de la fenomenología, sino que constituye un acercamiento interesado que no pierde de vista el objetivo propuesto: encontrar aspectos teóricos que pongan en diálogo a las ciencias experimentales modernas y a las ciencias de lo humano.

### *El método fenomenológico como fundamento del quehacer humano y epistémico*

El quehacer cultural del siglo XX, pero también de inicios del siglo XXI ha sido fuertemente afectado por el reverenciado progreso científico-técnico de matriz positivista. Una de las consecuencias de este hecho ha sido el ocultamiento y debilitamiento de la racionalidad humana, de ese sentido

buscado en el “mundo de la vida” (Sáez, 2009: 32). Esto, como lo afirma Sáez (2009), constituye una auténtica “crisis de la razón” (p. 35).

Es preciso afirmar con fuerza que el complejo mundo de la vida humana, con sus búsquedas y construcciones de sentido, es irreductible al aspecto científico experimental y al desarrollo tecnocientífico. Esta convicción es la que animó a Husserl —y también al autor de estas líneas— a buscar una vía de conciliación entre las ciencias que buscan la objetividad experimental utilitaria y aquellas otras ciencias que indagan sobre la subjetividad humana. Con el logro de una unidad consciente entre “la idealidad de lo válido y la vivencia de la validez” (Sáez, 2009: 34) será posible entablar un diálogo entre las ciencias experimentales y las ciencias humanísticas. Es ese retorno al mundo de la vida, con la preeminencia que tiene la subjetividad, lo que evita, no solo la objetivación e instrumentalización del ser humano, sino también, viabiliza una comprensión más totalizante de la racionalidad humana, con uno de sus quehaceres y búsquedas de sentido, como es el científico y tecnológico. Una “subjetividad objetiva”, controlable, que vaya más allá del dato empírico y apunte hacia lo holístico, podría construir un sujeto más abierto e interdisciplinario, que sea capaz de evitar reduccionismos antropológicos y epistémicos.

La constatación de la existencia de la crisis de la razón tecnocientífica, nos obliga a indagar sobre las expresiones de dicha crisis que, a nuestro parecer, tiene una parte teórica (crisis del conocimiento) y otra manifestación práctica (crisis humana, social, económica). La crisis epistemológica, provocada por el positivismo cientificista, tiene que ver con la postura pesimista y mediocre del hombre contemporáneo ante la posibilidad de indagar sobre las cuestiones fundamentales de la vida y que, por ser fundamentales, son universales. En definitiva, se trata de una “naturalización de la conciencia” que tiene como consecuencia la renuncia de la razón a los “por qué” de la existencia, lo que ha terminado relativizando los “para qué” de los resultados de la ciencia y la tecnología. Pero sobre todo, ha sucedido que el sujeto, que es el *constituyente*, que es el que busca sentido, termine reducido a lo *constituido*, que es un momento segundo, una consecuencia del constituyente. El científico naturalista olvida el hecho de que el cimiento de toda ciencia está en el mundo de la vida; es en este mundo donde se origina el sentido de sus cuestiones y el perfil de sus métodos (Sáez, 2009: 35-36). A ese mundo de la vida solo se accede a través de la introspección autorreflexiva del sujeto y no tanto por medio de las ciencias experimentales.

Con esto se analiza la crisis del ser humano a la que conduce el reduccionismo positivista. En el espíritu del pensamiento husserliano, una visión cientificista de la existencia, termina excluyendo de la reflexión racional todos los problemas que tengan que ver con el sentido y el fun-

damento de la vida humana. Se trata de una pérdida de fe del hombre en sus posibilidades; en su vocación innata de elucubrar y teorizar sobre aquello que no tiene una explicación desde lo inmediato. Es aquí donde la suspensión del juicio (*epojé*) proporciona herramientas útiles que contribuyen a no olvidar esa búsqueda espontánea de un fundamento que ciemiente el ser y el quehacer humano, en el mundo de la ciencia y la cultura.

*La suspensión del juicio y la “vuelta a la cosa en sí”  
en la búsqueda del fundamento*

La preminencia y exclusividad de lo objetivo-experimental excluye la búsqueda del fundamento de la existencia e implica una escisión de la vida humana en sí. En efecto, se separa la objetividad y la subjetividad. Para superar esta separación existencial y epistémica Husserl acude al concepto de *experiencia* que son los modos distintos de vivenciar la realidad objetiva; como lo sugiere Luis Sáez, se trata de “*actos intencionales del yo* en los que el ser cobra presencia” (2009: 38). Esos actos intencionales que se dan a través de la autorreflexión, no son subjetividad cartesiana pura, sino que tienen un carácter constituyente de la realidad.

De aquí que la experiencia intencional toca lo profundo de ese mundo de la vida y no solo lo natural-inmediato. Por eso se puede afirmar que la verdad que, sin duda existe en las ciencias naturales experimentales, no se queda solo en lo objetivo sino también tiene ampliaciones subjetivas.

El conocido llamado de Husserl a la “vuelta a la cosa en sí” tiene que ver con la estrecha relación existente entre verdad y ser; tiene que ver con una nueva actitud que el lector debe tener ante lo que convencionalmente se considera válido, indiscutible, incuestionable. Francisco Osorio (2006), retomando a Richard Schmitt, trata de describir la intención de la reducción fenomenológica de Husserl de la siguiente manera:

La *epojé* (en griego significaba suspensión del juicio) nos conduce a cuestionar lo que previamente parecía evidente (...). Esto involucra un cambio de actitud, debemos mirar el mundo con ojos nuevos (...). Husserl quiere mostrar una nueva actitud al lector: ya no le atribuyo ninguna validez a la “creencia natural en la existencia de lo que experimento”; “inválido”, inhibo”, “descalifico” todos los compromisos con referencia a objetos experimentados; “yo pongo entre paréntesis el mundo objetivo” (p. 8).

No se trata de prescindir totalmente de la experiencia sensorial o subjetiva, más bien, como lo sugiere Francisco Osorio, el objetivo es suspender el juicio que otorga validez absoluta de lo que se experimenta (2006: 8).



El método fenomenológico –con su reducción fenomenológica– invita al lector a tener una mirada “trascendental” ya que concibe al yo como aquel que busca, en la totalidad de la vida, significado y existencia. Como bien lo anota Francisco Osorio, intentando comprenderla fenomenología, se denomina reducción fenomenológica porque transforma el mundo en un mero fenómeno y porque invita a “retroceder a la fuente del significado y de la existencia del mundo experienciado ...” (2006: 8). Esto porque, como lo señala Luis Sáez, si bien es cierto que hay un mundo que es experimentado, es verdad también que es la subjetividad la que tematiza y constituye la objetividad inmediata (2009: 38).

Husserl afirma que la suspensión del juicio sobre los logros de la ciencia experimental, de su tiempo, no es una negación caprichosa y sin una finalidad; al contrario, hay una intencionalidad filosófica que trata de ponerse en camino hacia *la cosa en sí*.

Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego “este mundo”, como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la *ἐποχή* “fenomenológica” que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo...Desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; yo no hago absolutamente ningún uso de sus afirmaciones válidas. De las proposiciones que entran en ellas, y aunque sean de una perfecta evidencia, ni una sola hago mía, ni una acepto, ni una me sirve de base, bien entendido, en tanto se la tome tal como se da en estas ciencias, como una verdad sobre realidades de este mundo. Desde el momento en que le inflijo el paréntesis, no puedo hacer más que afrontarla. Lo que quiere decir: más que afrontarla en la forma de conciencia modificada que es la desconexión del juicio, o sea, justamente no tal cual es como proposición en la ciencia, como una proposición que pretende ser válida y cuya validez reconozco y utilizo (Husserl, 1985: 73-74).

La experiencia, en el ámbito de las ciencias naturales, siempre será un punto de arranque para el conocimiento, pero el hecho experimentado, por sí solo, no da cuenta del surgimiento de la pregunta e incluso es posible que la propia pregunta surja sin necesidad de un contacto experiencial con los hechos. El sujeto racional es capaz de preguntar en la soledad.

En definitiva, con la *epojé* se invita al lector a poner entre paréntesis todo el mundo objetivo del naturalista y del positivista, para que aparezca, desde el prisma de la vivencia trascendental, el ser del ente en su desnudez. Esto implica que atrás del ente hay un ser, hay un significado que se esconde y que exige un esfuerzo ulterior de la inteligencia para develar el misterio del ser. En cuanto a la existencia de este ser, como lo

sugiere Luis Sáez, no cabe duda de que se trata de un *mundo ideal*, pero no por eso deja de alojarse realmente en “el mundo de la vida” (Sáez, 2009: 38). En el mundo de la vida se dan, en forma “natural”, fenómenos cargados de objetividad y subjetividad. Los hechos objetivos no son mera facticidad empírica, sino que más bien son “emergencia”, potencialidad, posibilidad de ser aprehendidos por el sujeto, que es el que hace una experiencia de sentido y significado. Hay un ente que es posibilidad de ser aprehendido, pero también un sujeto que es apertura connatural hacia el otorgamiento de sentido. Estos actos provenientes del objeto y del sujeto, como muy bien lo afirma Sáez (2009: 39): “son caras de un mismo acontecimiento, con-forman un espacio ‘vivo’, porque el mostrarse y el ser-constituido no son objetivables como ‘cosas’, sino fenómenos de carácter dinámico (actos o acontecimientos), y porque no son susceptibles de ser desarraigados respecto a la vivencia.

El lugar de encuentro unitario y unificante de todo quehacer humano, con su dimensión objetiva y subjetiva, se da en el mundo de la vida, en la “vida fáctica” (Lara, 2013: 49), en el espíritu del pensamiento del primer Heidegger. Esa vida fáctica, que es el fenómeno por excelencia, deben hacerse evidentes todas las búsquedas de sentido de las que el hombre es capaz, entre ellas el sentido buscado desde las ciencias experimentales. Pero, es preciso recordar que para Heidegger la facticidad de la vida, nunca son solo los eventos o los datos en bruto, sino más bien que se habla de experiencia de un mundo que es cargado de significatividad. Como afirma Luis Eduardo Gama, en el contexto de la publicación de la obra *Entre fenomenología y hermenéutica* del año 2013: “la vida fáctica no es pues absurda e irracional, sino un tejido denso de fenómenos de sentido, y la experiencia que hacemos de ella es la de un mundo vital (*Lebenswelt*) de una riqueza significativa enorme y pluridimensional” (Lara, 2013: 49).

En otras palabras, lo fáctico, sin ser punto de llegada del significado de la realidad, se constituye en un elemento más que aporta en la incansable búsqueda del fundamento de lo real. Este es un esfuerzo, cuya responsabilidad le toca asumir al sujeto, por el hecho de ser un ente consciente y con la posibilidad de apropiarse de los desafíos que el complejo contexto le pone.

### *La conciencia intencional como empoderamiento y responsabilidad del sujeto*

Siguiendo a Husserl, Luis Sáez (2009), afirma que “las vivencias de conciencia deben describirse como una intención referida” (p. 39), ya que la conciencia siempre es “conciencia de algo”. La conciencia necesita de la referencia; la conciencia no surge por generación espontánea, sino que

precisa de la realidad exterior para constituirse. Este es el punto de partida para la reflexión que sigue.

La sistematización del concepto de conciencia intencional es un aporte de Franz Brentano. Con este concepto se entiende que la conciencia humana es el origen de todos aquellos actos a través de los cuales, la conciencia misma se auto-trasciende, dirigiéndose a un objeto. De ahí que al yo, al *ego* le pertenecen categorías dinámicas como son el de “productor”, de “generador” de actos, fuente de constitución.

Pues bien, para subrayar el hecho de que es al mundo de la vida de cada sujeto a quien le corresponde construir sentido y significado, Husserl descubre la conexión y el tránsito entre actos intencionales, por el que la finalidad es una tarea humana. Todos los actos concretos del conocer, inventar, sentir, desear, querer, etc., pueden ser entendidos entonces como modificaciones de esa tendencia intencional. Por eso, bien cabe afirmar que “la intencionalidad revela ser una estructura fundamental de la conciencia que subyace a las concretas ‘vivencias intencionales’ parciales, limitadas y separables mediante la reflexión (Sáez, 2009: 40). Por lo tanto, desde Husserl, se puede afirmar que la intencionalidad, no solo es una función cognitivo-mental, sino que es una dimensión que permite al ser humano la elaboración de una “representación sintética” y globalizante de la realidad.

Para Husserl (1962) la persona que juzga únicamente en base a la actitud natural, vive “ingenuamente su percibir y experimentar” (p. 116), ya que el brillo de la inmediatez, de la percepción experimentada, de lo aparente lo enceguece y lo predispone al juicio erróneo. En cambio, para quien experimenta la “conversión” en la manera de mirar el objeto, el mundo de la vida es complejo, multisignificativo y, por eso mismo, es apasionante, desafiante. El sujeto que conoce, investiga, ama y actúa, experimenta una nueva manera de estar en el mundo; en efecto, el hombre de la *epojé* tiene la sensibilidad que le proporciona una mirada holística y unificante en todos los emprendimientos que hace. Ni la subjetividad, ni el ser que se esconde en tras del ente son relativizados, ya que la cosa en sí puede aparecer en cualquiera de estos dos aspectos que conforman la única realidad. Esta atención del sujeto hace que el ser y la subjetividad estén disponibles, abiertas para que el mismo sujeto sea capaz de realizar esa síntesis que constituye la cosa en sí, la esencia. A esto es a lo que se puede llamar “reducción”. En este sentido, en la introducción a las ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Husserl (1962) habla de reducciones fenomenológicas que son necesarias para poder despejar los límites impuestos al conocimiento por la esencia de toda forma de investigación natural, evitando el dirigir la mirada en una

sola dirección, como es propio de estas formas, hasta acabar ganando el libre horizonte de los fenómenos purificados trascendentalmente (p. 11).

Ahora bien, para Husserl las reducciones que se son necesarias para *llegar a la cosa en sí* y para evitar esa actitud natural e ingenua de aquellos que creen que el mundo humano es perfectamente describable por parte del quehacer científico positivo son la reducción eidética y la reducción trascendental. Estos pasos del método fenomenológico son decisivos si se quiere apuntar hacia lo esencial, evitando permanecer en la parcialidad de lo superficial. Es importante aclarar que en este proceso lo objetivo y lo subjetivo se encuentran en el mundo de la vida consciente e intencional. A continuación se describen estos pasos del método, pero con una mirada epistemológica.

La “reducción eidética” permite alcanzar, a través del proceso de *epojé*, la “esencia” del objeto, el fenómeno en su nuclear invariabilidad. Si bien es cierto que en el quehacer científico y académico lo hecho en la historia puede ser un insumo para iniciar el trabajo, es verdad también que serviría practicar la *epojé*, en decir, “suspender el juicio” apresurado antes de investigar con rigurosidad; “abstención” de criterios antojadizos que pueden provenir de la subjetividad, a veces cargada de ideología y no de ciencia. Ayudaría que, antes de investigar e indagar sobre cualquier aspecto de la realidad, se ponga “entre paréntesis” y se “desconecten” los prejuicios de carácter ideológico, económico, epistémico respecto a todo lo que forma parte de nuestro mundo natural y cultural. En definitiva, “se trata de sustraerse a la actitud natural, poniendo entre paréntesis cualquier ‘tesis’ o afirmación, sea sobre existencias mundanas, sea sobre el ámbito entero de las afirmaciones de las ciencias o sobre el de la propia subjetividad empírica del investigador” (Sáez, 2009: 41).

En la “reducción trascendental” (a la que Husserl califica de ‘propiamente fenomenológica’) se ponen entre paréntesis las esencias mismas, para alcanzar la esfera de la subjetividad trascendental. Su pertinencia estriba en que hace intervenir, entre otros elementos, a la dimensión fundamental del tiempo, pues se aplica al recuerdo (o a cualquier otra “representificación”). Se trata de implicar los diferentes aspectos de lo experienciado en el mundo de la vida y de constituir un horizonte de sentido espaciales, temporales y temáticos que tiene como objetivo develar el suelo, el cimiento del mundo para construir sentidos y significados caracterizados por lo completo, lo global que no se conforma con lo parcial. No hay que olvidar que las dos reducciones con su momento objetivo y subjetivo, constituyen un todo procesual que apunta hacia lo holístico.

De aquí, al hacer una aplicación de tipo epistémico, se concluye que el camino hacia el conocimiento, se debe pasar de un horizonte a otro; sin descuidar o excluir ni el momento subjetivo, trascendente debe-

lador de la cosa en sí, ni el momento objetivo que proporciona experiencia al sujeto. Los dos confluyen en el mundo de la vida.

Finalmente, como bien lo subraya Luis Sáez (2013) y en el contexto de la totalidad del proyecto husserliano, “la *epoché* y la reducción fenomenológicas no constituyen solo el comienzo de una investigación trascendental. Son banderas que enarbola Husserl en su proyecto de recomenzar la filosofía, de fundarla en sus cimientos...” (p. 43). Husserl trata de devolver a la filosofía su carácter de ciencia de la totalidad, que evita las visiones parciales de la realidad, para proporcionar al quehacer científico, académico y cultural aquellos elementos que posibiliten alcanzarla esencia de lo real.

34  


## El método hermenéutico en Gadamer para un quehacer científico armónico

El tema a tratarse es una reflexión sobre el método hermenéutico a la luz de Hans-Georg Gadamer, con la finalidad de encontrar aspectos de la filosofía hermenéutica que fortalezcan una práctica científica más armónica, sin complejos de inferioridad ni superioridad, sin pretensiones de monopolización de la racionalidad, ni del sentido pleno de la existencia humana.

En nuestros días asistimos a una cierta discriminación hacia la teoría y aun ensalzamiento de todo lo que es práctica. Una convicción de quien escribe estas líneas es que toda buena praxis proviene de una buena teoría y toda buena teoría desemboca en una *praxis*. Como escribe María González (2009) parafraseando el famoso lema latino: *theoria cum praxi*, según el cual no solo “la teoría es esclarecedora, orientativa y hasta imprescindible para la vida práctica... También la praxis es enriquecedora, inspiradora, aleccionadora y fuente de savia para la teoría” (p. 34).

Otra convicción es el hecho de que para que exista un diálogo armónico entre las ciencias experimentales y las ciencias humanísticas, es preciso que el concepto de verdad sea revisado para optar por una concepción abierta, complementable y en construcción. Esto será posible si se entienden las dos maneras de buscar la verdad en manera específica, diferente (González, 2009: 41), sin complejos de inferioridad ni de superioridad. En este sentido, y en el espíritu de Gadamer, Jean Grondin (2002) afirma que “las ciencias del espíritu deben elaborar sus propios métodos para poder gozar del status de ciencias” (p. 158).

Gadamer, al igual que pensadores como Feyerabend, criticarán la obsesión de las ciencias experimentales modernas por el método (Grondin, 2002: 160). Quizá se trataba de una idea de método que prometía

demasiado de lo que podía lograr. Por eso, desde ya conviene insistir en que es incompleto y parcial aquella concepción según la cual solo es verdadero lo que es medible, solo es “científico” lo que es experimentable y contrastable. En este sentido es plausible la observación de Richard Rorty quien afirma que:

La idea de un armazón neutro y permanente cuya “estructura” pueda mostrar la filosofía es la idea de que los objetos que van a ser confrontados por la mente, o las reglas que constriñen la investigación, son comunes a todo discurso (...); la epistemología avanza partiendo de la suposición de que todas las aportaciones a un discurso determinado son conmensurables. La hermenéutica es en gran parte una lucha contra esta suposición (Rorty, 2009: 288).

El cientificismo moderno se queda sin piso epistemológico cuando pretende minusvalorar otras posibilidades de certeza que no entren en el canon de lo contrastable y lo verificable desde la empírica. La filosofía hermenéutica contemporánea ha demostrado que, en la existencia real, hay aspectos capaces de crear certeza y conocimiento, pero que están al margen del método científico experimental. En seguida, se reflexiona sobre algunos de esos elementos que aportan para la construcción de una racionalidad epistemológica a la luz del pensamiento de Gadamer.

### *Elementos gadamerianos para una racionalidad epistemológica*

La racionalidad es un concepto filosófico polisémico. En efecto, no es posible admitir que la racionalidad humana esté concentrada en un solo aspecto del quehacer humano; ni siquiera la fascinación del saber tecno-científico contemporáneo puede agotar los múltiples y dinámicos caminos de la racionalidad. Esa dinamicidad múltiple se la constata, por ejemplo, cuando el ser humano, en manera contante se esfuerza por comprender e interpretar la realidad que le rodea. Este aspecto antropológico es lo que se analiza a continuación.

#### *LA VIDA HUMANA ES COMPRENDER E INTERPRETAR*

La idea de que el paradigma de la racionalidad se ubique, en manera casi exclusiva, en el paradigma de las ciencias experimentales es fuertemente cuestionado por la hermenéutica y la filosofía de la ciencia contemporáneas (Popper, Gadamer, Artigas). Por eso es necesario una nueva racionalidad epistemológica que libere al quehacer científico y cultural de nuestros días del cientificismo y de la verdad unilateral.

Enseguida, a partir del pensamiento gadameriano, se esbozan algunos elementos para la configuración de una nueva racionalidad.

Se puede afirmar que el ser humano, en todo lo que conoce, busca, ama, lucha, descubre, inventa, vive para comprender y se comprende para vivir. Es decir, la pregunta del por qué y el para qué no se extingue a pesar de lo estupefacto que el hombre puede permanecer ante los logros de la ciencia y de la técnica. No vivimos “por vivir”, no existimos solo para gozar de lo inmediato, de lo material y efímero; vivimos comprendiendo y vivimos para comprender; esa es nuestra condición natural, esa es nuestra esencia. Es por esto que, Alejandro Vigo, constata que la filosofía hermenéutica es “uno de los campos filosóficos más prometedores y fecundos de la actualidad” (2013: 167).

Parafraseando a Sartre en su reflexión sobre la libertad, se puede afirmar que estamos condenados comprender. En el espíritu de la reflexión hermenéutica contemporánea, Alejandro Vigo, tiene la convicción de que:

La comprensión constituye un fenómeno fundamental de la existencia humana: todo acceso al mundo y a sí mismo por parte del hombre, tanto en la actitud cotidiana y pre-reflexiva como en la ciencia misma, vendría, según esto, no solo acompañada, sino incluso posibilitada por la mediación de determinadas prestaciones de carácter comprensivo-interpretativo (Vigo, 2013: 171).

Es la comprensión la que nos humaniza y nos diferencia de las otras especies. Comprender es lo más humano que existe. Gadamer otorga mucha importancia a la mediación de la historia en el comprender. El comprender no surge por generación espontánea ya que la historia configura y enmarca la comprensión (Vigo, 2013: 187). El sentido es un proceso que se construye y configura en el devenir histórico, el cual es capaz de ir constituyendo modos de conocer, (piénsese, por ejemplo, en los paradigmas de Kuhn) y modos de ser; formas de actuar y de amar. El quehacer científico experimental, y también la investigación en lo humano, no pueden retraerse a esta estructura del ser, a esta verdad ontológica. Si no se tiene en cuenta el aspecto de la mediación histórica en el quehacer humano de la comprensión el riesgo es aquel de descontextualizar, de juzgar situaciones del pasado con criterios actuales, error que constantemente se lo comete en los ámbitos político, social, histórico, religioso, entre otros ámbitos.

De aquí extraemos unas cuantas conclusiones sobre el papel de la comprensión en este esbozo para la re-significación de la racionalidad humana. Vivir humanamente es comprender y no solo consumir, acríticamente ideas o productos elaborados por la inteligencia. De aquí que la interpretación es el procedimiento comprensivo que posibilita el acceso al sentido y al significado que puede estar presente en el discurso. Es por

eso que, para Gadamer, el arte de vivir interpretando, no es tanto un método con normas y reglas (Grondin, 2013: 140) cuanto una estructura ontológica del ser humano. Nuestra esencia se revela, en la medida en la que “nos esforzamos” por comprender la realidad que nos circunda, por medio de la interpretación. Todo lo que los seres humanos investigamos y conocemos, todos nuestros logros y fracasos, todas nuestras acciones u omisiones caen bajo esta estructura esencial a la humanidad. Las ciencias experimentales con sus logros, sus frustraciones y sus métodos no pueden sino ampliar sus horizontes a través de la incorporación a su epistemología del fenómeno ontológico de la comprensión interpretativa. Es este trascendental paso lo que asegura a las “ciencias de lo parcial” un significado de totalidad, de universalidad y, en última instancia, de racionalidad humana.

#### *EL QUE COMPRENDE E INTERPRETA ES EL SER HUMANO*

37  
S

No existiría la verdad sin el ser humano que la busca, la construye, la interpreta y, a veces, la empobrece. La verdad, tan buscada por el dinamismo humano, no es un problema de métodos (Grondin, 2013: 162) o de técnicas, de investigaciones o descubrimientos, es una cuestión del ser, de una estructura innata a la naturaleza humana. Aunque se sabe que esta búsqueda de la verdad no le lleva inmediatamente a un puerto conocido y cómodo, sin embargo, proporciona sentido y sabor a la vida humana, la cual nunca caerá en la monotonía o el sin sentido.

La hermenéutica de Gadamer nos permite afirmar que la búsqueda de la verdad no se realiza en el aislamiento solipsista, sino que se construye en el diálogo con la historia personal y colectiva, con sus prejuicios y sus aberraciones, con sus ambigüedades y equívocos. Los prejuicios son anticipaciones de la búsqueda de la verdad que deben someterse al comprender interpretativo (Grondin, 2013: 158).

Pero, para Gadamer, la comprensión acontece, se da con la espontaneidad de la esencia y no con lo forzado propio del que experimenta, investiga y descubre. Sobre esto Jean Grondin (2013) afirma que “la comprensión no es un asunto de maestría o de control; es un advenimiento, un acontecimiento del que nosotros formamos parte” (p. 159). Este formar parte de la tradición hace que Gadamer no reniegue de la historia, con sus prejuicios y aberraciones, sino que más bien propone descubrir reflexivamente los aspectos fecundos de la tradición para, a través de un mejoramiento reflexivo, se posibilite un horizonte de sentido más racional y universal.

Para Gadamer, el ser humano que vive comprendiendo no debe pretender entender todo la realidad. Ese comprender humano siempre

dejará espacio para la opacidad, para lo inexplicable o inexpressable. Quizá sea por este motivo por el que, tanto Heidegger como Gadamer privilegian el lenguaje artístico como aquel capaz de “hablar” de lo complejo, ya que en la obra de arte la comprensión acontece y no es dada, construida.

*EL COMPRENDER Y EL DOMINIO CONTROLADO  
DE LA CIENCIAS EXPERIMENTALES*

Para Gadamer, el arte de la comprensión no tiene que ver solamente con el “dominar, controlar y producir unos ‘resultados’ comprobables que sean independientes del observador (como lo dictamina el *ethos* de la ciencia moderna); es, por el contrario, ser atrapado por una pregunta y entrar en un diálogo” (Grondin, 2013: 162). De aquí se desprende el hecho de que la hermenéutica gadameriana no está contra las ciencias experimentales, sino contra el cientificismo positivista que cree, ingenuamente, que todas las preguntas que se hace el ser humano, tarde o temprano, recibirán una respuesta completa desde los descubrimientos de las ciencias naturales y tecnológicas. Los resultados de las ciencias experimentales y tecnológicas constituyen un punto de partida más que un punto de llegada. Ante estos logros del quehacer científico, el “sujeto comprendiente” es interpelado, implicado y transformado por el sentido que lo llama, lo arrastra, lo desafía; como muy bien lo afirma Jean Grondin, al hablar de las ciencias modernas “sus ‘datos’ siempre son elocuentes, y solicitan una respuesta, lo que nosotros llamamos una interpretación” (Grondin, 2013: 162). Sin la necesaria interpretación de los datos, esa pregunta explícita o implícita se queda sin ese filtro reflexivo que puede ensayar una respuesta. Ese dinamismo interactivo entre los datos experimentales, la pregunta filosófica y la respuesta provisional es lo que constituye ese círculo epistémico tendiente a una mejor comprensión entre las diversas maneras de acercarse a la realidad. Sin embargo, para que ese diálogo sea factible, es necesario indagar sobre la identidad epistémica de las ciencias humanísticas y la re-significación de algunos elementos de la hermenéutica gadameriana como son la tradición y la intuición.

*LA IDENTIDAD DE LAS CIENCIAS HUMANÍSTICAS  
Y LA RECUPERACIÓN DE LA TRADICIÓN*

Para Gadamer no se trata de que las ciencias humanísticas imiten los métodos de las ciencias naturales para recuperar su estatus de “ciencias”; más bien, es necesario que las ciencias del espíritu tengan una correcta comprensión de sí mismas frente a las ciencias de la naturaleza (Grondin, 2002: 158). Uno de los elementos que permite a las ciencias del espíritu la comprensión de sí mismas, según Gadamer, es la recuperación herme-

néutica de la tradición. En aras de eso, el pensador alemán se pregunta “cómo se llegó a atrofiar esta tradición y cómo las pretensiones de verdad del conocimiento espiritual-científico cayeron con ello bajo el patrón del pensamiento metódico de la ciencia moderna” (Gadamer, 1993: 21). Como bien lo afirma Jean Grondin, Gadamer “ve la respuesta en la fatalidad de la estetización de los conceptos básicos del humanismo, especialmente de la facultad de juicio y del gusto, a los que anteriormente se había atribuido una función cognoscitiva” (Grondin, 2002: 160). Dicha “estetización” conceptual habría conllevado la “subjetivización” del juicio, del gusto y otros conceptos que intervienen en el proceso cognitivo; de aquí que mientras las ciencias de la naturaleza buscaban lo “objetivo” y metódico, las ciencias del espíritu se limitaban a emitir juicios de carácter estético, pero con una fuerte dosis de subjetividad, sin ninguna objetividad y credibilidad cognoscitiva. De esta manera la tradición humanística habría perdido la objetividad científica.

Aunque pueda ser verdad la antes mencionada subjetivización estética de matriz kantiana, sin embargo, como lo afirma Mariano Artigas, no se puede negar que en todo proceso de conocimiento interviene un aspecto de intuición que inicialmente puede ser “subjetivo”, pero que se constituye en un inicio necesario sin el cual no se desencadenaría la búsqueda de la explicación lógica y verificable de un fenómeno estudiado (Artigas, 1999: 147).

Para un diálogo entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu; entre las ciencias “suaves” y las ciencias “duras”, es preciso recuperar la autoestima, no tanto emulando el rigorismo metodológico de las ciencias de la naturaleza, sino recuperando aspectos tan humanos como la tradición; la misma que, como afirma Francisco Díez, nos da “la conciencia de ser sostenidos por tradiciones que nos preceden y a las que pertenecemos, hacen posible todo ejercicio de una metodología histórica en el nivel de las ciencias del espíritu” (Díez, 2015a: 16). Pero también, es posible entablar un diálogo fecundo entre las ciencias, apelando a elementos ya desarrollados en la tradición filosófica occidental, como la intuición que marca el inicio de procesos investigativos, con visos de objetividad cognoscitiva; tanto en las mismas ciencias del espíritu como en las ciencias de la naturaleza.

Esta idea es muy bien sintetizada por Jean Grondin cuando escribe que “la tesis de Gadamer es que las ciencias humanas se comprenderían mejor a partir de la tradición humanista de la *Bildung*<sup>1</sup> que a partir de la idea de método característica de la ciencia moderna” (Grondin, 2003: 5). La objetividad cognoscitiva no es una prerrogativa exclusiva de las ciencias de la explicación natural, sino que es un logro de un verdadero trabajo de síntesis entre los datos de las ciencias naturales y las intuiciones

interpretativas de las ciencias del espíritu. En esta dinámica, cumpliendo un rol de mediación, está la pregunta filosófica que es entendida como una expresión del carácter incompleto e inacabado del lenguaje, aspecto que se trata en el siguiente apartado.

### *La pregunta como expresión genuina e inacabada del lenguaje*

En la concepción de Gadamer, el lenguaje no es agotado por la proposición lógica que pretende fijar significados, sino que es una realidad inacabada que se enriquece constantemente a través del diálogo. Por eso, como lo hace notar Jean Grondin, la hermenéutica contemporánea afirma que “el lenguaje no se realiza en proposiciones, sino como diálogo” (Grondin, 2002: 171). Es en este nivel significativo que Gadamer realiza una crítica al metodologismo, el cual, “es responsable de la extrañeza del concepto de objetividad en las ciencias del espíritu” (Gadamer, 1993: 299). Lo propio del metodologismo de algunas ciencias experimentales modernas es dar respuestas fijas que pretenden solucionar todos los problemas, incluso de tipo existencial (cientificismo). En cambio, en el lenguaje dialógico propuesto por Gadamer, hay preguntas y respuestas que a su vez provocan nuevas preguntas: “Frente a él (Dilthey y su propuesta hermenéutica) yo he puesto de relieve –escribe Gadamer– como estructura del consenso lingüístico la “conversación”, y la he caracterizado como dialéctica de pregunta y respuesta” (Gadamer, 1993: 363).

No se trata de negar el esfuerzo, el proceso y los resultados de la investigación en las ciencias de la naturaleza, sino de considerarlos como puntos de partida que “dan qué pensar “a las ciencias del espíritu y abren horizontes de comprensión ecuménica entre los procesos y resultados, tanto de las ciencias de la naturaleza, pero también de las mismas ciencias del espíritu. En tal sentido, puede afirmarse que la hermenéutica Gadameriana propicia a las ciencias del espíritu, “como ciencias capaces de fomentar prácticas ecuménicas y una conciencia sobre la diversidad de lo humano y del lenguaje” (Monteagudo, 2015: 8).

Francisco Díez, hablando de la dia-lógica del ser escribe “la auténtica conversación solo puede tener lugar, no entre personas que saben, sino entre seres que engendran con otros preguntas (y que para ello necesitan también escucharse: hacer silencio)” (2015b: 14). Todo quehacer científico auténtico es dialógico, se siente incompleto; es abierto. La persistencia de la pregunta al interior de cada ciencia, manifiesta su carácter esencialmente incompleto y dialógico. De aquí que, en el espíritu de Gadamer, se puede afirmar que la sensación que todo ser humano experimenta (incluido el científico) de que hay algo “aún no dicho”; de que atrás de la expresión que aparece, hay algo más “por decir”, constituye la crítica

de la hermenéutica gadameriana a la lógica proposicional orientada a la dominación metodológica pretendida algunas ciencias experimentales.

## Un nexo entre la hermenéutica y la fenomenología para un diálogo interdisciplinario

Según la tradición hermenéutica diltheiana, lo propio de las ciencias humanas es la *comprensión*, mientras que lo específico de las ciencias naturales y experimentales es la *explicación* (Dilthey, 1980: 144). En cambio, en la perspectiva de Kant, la comprensión se realiza en la explicación. Se comprenden los fenómenos por medio de los conceptos, pero solo mediante las leyes de la naturaleza podemos explicarlos; es decir, que la comprensión de los fenómenos queda supeditada a su explicación (Sáez, 2009: 180). En modo distinto, desde la perspectiva de la hermenéutica gadameriana, como hemos visto, la comprensión no es una función más de la razón, sino que es lo estructural, lo fundante de la razón misma.

En definitiva, según Gadamer, el ser no se experimenta “allí donde algo puede ser producido y por lo tanto concebido por nosotros, sino solo allí donde meramente puede comprenderse lo que ocurre” (1993: 13-14); en otras palabras, no es la experiencia inmediata la que proporciona el comprender holístico, sino que se capta las cosas, tal como son, cuando se comprende, en manera global, lo que sucede. Es por eso que se puede decir que la comprensión no es nunca un acto definitivo y único, sino es algo que ocurre *en y con* la historia, contando con las condiciones históricas restrictivas del intérprete. La comprensión es un acto temporal y eso implica que se puede hablar de una auténtica “razón hermenéutica” que se cumple en el proceso mismo de la comprensión histórica (Sáez, 2009: 181). Pero el punto central es que el ser y el sentido de la existencia se experimenta allí donde, algo acontece “dinámicamente” y esto es comprendido por el intérprete (Gadamer, 1993: 5); no donde se construye y se sobrepone artificialmente. En comprender hermenéutico es movimiento constante, dinamicidad racional y relacional. Esta es la manera como Gadamer, en continuidad con Heidegger, entiende la hermenéutica: “designa el carácter fundamentalmente móvil del *estar ahí*, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo” (Gadamer, 1993: 2).

A este punto es tiempo ya de proponer la relación entre hermenéutica y fenomenología para en base a eso proponer un diálogo entre estos aspectos de la realidad humana. Se puede afirmar que un presupuesto epistemológico y ontológico de la fenomenología consiste en que el ser se manifiesta, se expone al mundo de la vida (fenómeno, proviene

del latín “*phaenomenon*” y éste del griego φαινόμενον “*phainómenon*” que significa “aquello que se muestra”). El pretender ir a la cosa en sí de la fenomenología es momento segundo que trabaja sobre este momento fenoménico primario. Es sobre esta base fenomenológica que actúa la comprensión hermenéutica. Las “cosas mismas” que se exponen para ser comprendidas, decodificadas; “es coherente con ello que la comprensión hermenéutica pretenda aprehender el sentido de textos, expresiones o pensamientos, ateniéndose a lo dado en ellos” (Sáez, 2009: 192).

Otro aspecto que relaciona a la fenomenología y a la hermenéutica, es el hecho de que la idea heideggeriana y gadameriana de “círculo hermenéutico” exige que lo concreto o lo individual se hace comprensible solo desde una totalidad más básica. El fenómeno no puede leerse aisladamente, la cosa en sí se aclara en el horizonte de la totalidad.

Por lo tanto, si interpretar es comprender el “exponerse” de algo, en sus múltiples posibilidades de ser comprendido, en nuestros días ya no caben afirmaciones como las de Rudolf Carnap, quien afirmó que “no hay ninguna pregunta cuya respuesta sea, en principio, inalcanzable para la ciencia” (1967: 154). Interpretar para comprender y para llegar a la cosa en sí, reflexionando sobre la historia, con sus prejuicios y aberraciones, para llegar a la esencia del hecho indagado, sin dejar de lado los significados construidos en la historia, con la certeza de que la comprensión holística “no constituye nunca un acto definitivo y único, sino un proceso temporal” (Sáez, 2009: 181). Lo que se puede comprender es aquello que, en alguna manera se ha construido en la historia.

Se puede decir que, al analizar los métodos filosóficos de la hermenéutica y la fenomenología, las formas de racionalidad humana no son unívocas, al contrario el ser humano busca sentido y para ello ha forjado varios significados de racionalidad. Enseguida se presentan las racionalidades más importantes para, finalmente, constatando la dinamicidad humana en su permanente búsqueda, hacer un balance de las mismas. Teresa Santiago, en su compilación sobre el tema “Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad”, sintetiza los tres sentidos sobre el tema de la racionalidad que se han manejado en la historia, pero que aún son parte del debate filosófico contemporáneo: “el primero, como equivalente a comprensión o inteligibilidad de lo real; el segundo, como racionalidad científica y, el tercero, como racionalidad discursiva o argumentativa” (Santiago, 2000: 11). De acuerdo a Teresa Santiago, el primer sentido de racionalidad se refiere a la inteligibilidad de lo racional, es decir, “lo que ocurre de acuerdo con esa razón teleológica”. Aquí no hay lugar para lo azaroso, todo obedece a un orden racional finalizado supra-histórico, pero inteligible para el hombre. En esta tradición filosófica se ubica Aristóteles y todos aquellos a los que este inspira. El segundo

significado de racionalidad se vincula con la actividad científica, en el sentido moderno del término. Lo que anima y caracteriza a la ciencia moderna es que la realidad puede ser explicada (Santiago, 2000: 12) y no solo comprendida. La ciencia avanza en manera lenta, pero segura en la explicación de los enigmas de la naturaleza.

Como afirma Mario Bunge, la ciencia moderna “intenta explicar los hechos en términos de leyes (naturales), y las leyes en términos de principios (...) los científicos procuran responder al por qué: por qué ocurren los hechos como ocurren y no de otra manera” (2003: 19). El progreso científico es continuo e ilimitado. Un paradigma de este dogma científico moderno es Karl Popper quien se expresa de la siguiente manera: “Sostengo que el desarrollo continuo es esencial para el carácter racional y empírico del conocimiento científico, que si la ciencia cesa de desarrollarse pierde este carácter. Es la forma de su desarrollo lo que hace a la ciencia racional y empírica...” (1979: 138). Las aplicaciones pragmáticas de la ciencia en la vida concreta del ser humano es un aspecto que define la racionalidad en este segundo significado. Por eso, lo irracional es lo que se opone o contradice los criterios de la metodología científica (Santiago, 2000: 12) (religión, mitos y tradiciones culturales). El tercer significado de racionalidad tiene que ver con la capacidad discursiva o argumentativa a nivel lingüístico, privilegiando ante todo la argumentación silogística deductiva. Se trata de la lógica que ayuda al lenguaje a no violar el principio aristotélico de no contradicción. Lo irracional es lo ambiguo, lo ambivalente, lo que contiene falacias. Sin embargo, para Teresa Santiago, el mismo Aristóteles deja entender que la lógica, por sí sola, es incapaz de juzgar o caracterizar todo tipo de razonamientos, como por ejemplo los que están ligados a las decisiones prácticas (Santiago, 2000: 13). En otras palabras, existen otros tipos de lógica cuyo proceso interno no obedece a la coherencia estricta entre premisas y conclusión: (Santiago, 2000: 13) creencias religiosas, intuiciones científicas, entre otros aspectos de la vida).

La permanente búsqueda humana no puede reducirse a la racionalidad filosófica, pero tampoco solo a la racionalidad científica, ni solamente a la racionalidad lingüístico-lógico-discursiva. Todas estas vías son válidas en la medida que dialoguen, se integren y complementen mutuamente. Esa ha sido el intento de este trabajo.

## Conclusiones

La noción husserliana de *epojé*, con su llamada filosófica a poner entre paréntesis lo que se presenta como seguro e incuestionable, puede otorgar más libertad epistémica al investigador, quien no puede evitar una

mirada espontánea hacia la totalidad de lo real, sin quedarse monopolizaciones de la verdad. De esta manera se posibilita un diálogo fecundo entre las distintas maneras de hacer ciencia; las que, siendo diferentes y específicas, no tienen porque ser contradictorias. Un punto de convergencia es la espontaneidad ontológica con la que el hombre busca la *cosa en sí*, en sentido último y la verdad. La epojé fenomenológica, posibilita retomar el horizonte de lo esencial y poner entre paréntesis los aspectos que, siendo importantes, resultan a la postre instrumentales en la búsqueda humana de la esencia de la realidad. En este proceso la epojé se hace suspensión del juicio que puede construir prejuicios degradantes de la verdad buscada ópticamente por el intelecto humano.

La certeza de que la tradición “da que pensar”, ya que esconde sentidos que complementan aquello que puede ser carencia en el quehacer científico y la certeza de que la intuición puede desencadenar el desarrollo de un proyecto de ciencia, abriga la esperanza de una complementación mutua entre las ciencias; liberándose de la idea de que solamente las ciencias experimentales son las que acaparan el paradigma de la racionalidad y la objetividad científica. La pregunta persistente constituye el punto de partida del quehacer científico; pero ante la conciencia de la precariedad de la respuesta, se transforma de un nuevo punto de partida, constituye un fenómeno transversal a todo esfuerzo de conocimiento de la realidad. Esta experiencia puede constituirse en un elemento para un diálogo interdisciplinario entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza.

Constatando cierta continuidad entre la hermenéutica de Heidegger y Gadamer se intenta establecer una relación más elaborada entre estas líneas filosóficas. Todo con la finalidad de encontrar elementos que viabilicen un diálogo y una complementación entre las ciencias experimentales y las ciencias humanísticas, tan llenas de complejos de inferioridad y superioridad. Las dos puertas de ingreso al conocimiento, son como las dos alas con las cuales el espíritu humano busca la unidad holística, aspira a la existencia con sentido y combate la visión unilateral de la vida humana, constatando que existen varios tipos de racionalidad que, integrándose y complementándose mutuamente, pueden hacer más asequible el camino hacia la verdad y el sentido.

## Nota

- 1 La consulta de este término nos dice que *bildung* refiere a la tradición alemana de formar y educar a través del cultivo de sí mismo que conlleva hacia la maduración personal en el esfuerzo de armonizar la mente y el corazón.

## Bibliografía

- AGAZZI, Evandro  
1996 Ciencia y racionalidad para el futuro del ser humano. *Contrastes. Revista Interdisciplinar de filosofía*, 7-18. Recuperado el 07 de Marzo de 2015.
- ARTIGAS, Mariano  
1999 *Filosofía de la ciencia*. Pamplona: Eunsas.
- BUNGE, Mario  
2003 *La ciencia. Su método y su filosofía*. Buenos Aires: Panamericana Editorial.
- CARNAP, Rudolf  
1967 *The logical structure of the World*. Berkeley: University of California Press.
- DÍEZ, Francisco  
2015a *La constitución del tiempo y del mundo, ¿cuál es el legado de Husserl a Gadamer?* Buenos Aires. Recuperado el 07 de Marzo de 2015.  
2015b *El lenguaje, la voz y el oído. Estudio en torno a las interpretaciones del fundamento...* Buenos Aires.
- DILTHEY, Wilhelm  
1980 *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza.
- GADAMER, Hans-Georg  
1993 *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- GONZÁLEZ, María  
2009 *Interpretar y argumentar*. España: González, N. M. (2009). InteEditorial CSIC Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- GRONDIN, Jean  
2002 *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.  
2003 *El Legado de Gadamer*. Grenade.  
2013 El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer. En: F. de Lara López, *Entre fenomenología y hermenéutica* (pp. 139-164). España: Plaza y Valdés.
- HUSSERL, Edmund  
1962 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.  
1985 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, § 32. *raTrad. J. Gaos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- LARA, Francisco  
2013 *Entre fenomenología y hermenéutica*. España: Plaza y Valdés, S.L. Obtenido de ProQuest ebrary.Web.
- MONTEAGUDO, Cecilia  
2015 *Actitud fenomenológica y actitud hermenéutica en la filosofía de Hans-Georg Gadamer*. Perú.
- OLIVÉ, León  
2013 *Racionalidad epistémica*. España: Trotta, S.A.
- OSORIO, Francisco  
2006 *El método fenomenológico. Aplicación de la epoché al sentido absoluto de la conciencia*. Obtenido de ebrary: <http://www.ebrary.com>
- POPPER, Karl  
1979 La verdad, la racionalidad y el desarrollo del conocimiento científico. En: *El desarrollo del conocimiento científico, Cap. 10*. Buenos Aires: Paidós.
- RORTY, Richard  
2009 *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

SÁEZ, Luis

2009 *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.

SANTIAGO, Teresa

2000 *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*. México: Plaza y Valdés, S.A.

VIGO, Alejandro

2013 Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea. En: F. de Lara López, *Entre fenomenología y hermenéutica* (pp. 165-202). España: Plaza y Valdés.

Fecha de recepción del documento: 27 de agosto de 2015

Fecha de aprobación del documento: 18 de septiembre de 2015