



**FACULTAD DE HUMANIDADES
DOCTORADO DE FILOSOFÍA**

**LA COMPRENSIÓN (*VERSTEHEN*) COMO FUNDAMENTO DE
LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG
GADAMER EN *VERDAD Y MÉTODO I***

www.bdigital.ula.ve

TESIS DOCTORAL

Para obtener el grado de Doctora en Filosofía

Autora: Prof. Carmen Marina Méndez Cabrita

Tutor: Dr. Aníbal Rodríguez S.

Mérida, 2016.



**LA COMPRENSIÓN (*VERSTEHEN*) COMO FUNDAMENTO DE
LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG
GADAMER EN *VERDAD Y MÉTODO I***

www.bdigital.ula.ve

“Hay que aprender a escuchar, de modo que no pasen desapercibidos ni siquiera los tonos más leves de lo que vale la pena saberse”

HGG

iv

C.C.Reconocimiento

DEDICATORIA

*A mi familia, especialmente a mi esposo José Gregorio y a mi hija Fabiana
Valentina.*

www.bdigital.ula.ve

AGRADECIMIENTO

A la Divinidad...

www.bdigital.ula.ve

Marina



FACULTAD DE HUMANIDADES
DOCTORADO DE FILOSOFÍA
**LA COMPRENSIÓN (*VERSTEHEN*) COMO FUNDAMENTO DE
LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG
GADAMER EN *VERDAD Y MÉTODO I*
TESIS DOCTORAL**

Para obtener el grado de Doctora en Filosofía

Autora: Prof. Carmen Marina

Méndez Cabrita

Tutor: Dr. Aníbal Rodríguez S.

Mérida, 2016

RESUMEN

El objetivo de esta investigación es repensar el concepto de comprensión (*Verstehen*) como fundamento de la Hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, en su obra *Wahrheit und Methode*, desde el giro que la convierte en modo de ser de la existencia humana. Gadamer piensa el concepto de comprensión en el sentido en que Heidegger define *Verstehen*, como *modo de ser fundamental del Dasein*. En la hermenéutica que Gadamer postula en *Verdad y método*, hay un retorno a la pregunta original sobre la comprensión, se pregunta por el *ser de la comprensión*. Un intento de respuesta a esta pregunta es que *el ser que puede ser comprendido es lenguaje (Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache)*. La comprensión deja de ser considerada un método y comienza a ser entendida como *modo fundamental del ser del Dasein en cuanto que es poder ser y posibilidad*. Gadamer desarrolla esta noción a partir de Heidegger, quien piensa la comprensión como estructura misma de la existencia. La comprensión (*Verstehen*) constituye al *ser del Dasein*, en forma equioriginaria, junto a las dos estructuras existenciales restantes, la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el habla (*Rede*). Con Heidegger se piensa el comprender como un comprender afectivamente templado, y la comprensibilidad se aclara por medio de una posibilidad existencial propia del mismo discurso: el escuchar [Hören] (...) el escuchar es constitutivo del discurso (...) constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio (...) El Dasein escucha porque comprende”¹. El verdadero hecho

¹ HEIDEGGER, Martín. *Ser y tiempo*, trad. José E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p.186

hermenéutico supone una aproximación a la comprensión como acontecimiento de sentido desde el oír hermenéutico. Según Gadamer, al fenómeno hermenéutico le subyace una verdadera primacía del oír. La hermenéutica acontece como fenómeno a través de la palabra que nos llega desde la tradición y a la que tenemos que prestarle oídos². Es decir, la comprensión en Gadamer también está pensada desde la “conversación que somos”, en ese modelo dialógico que el filósofo funda como alternativa a la racionalidad metódica impuesta por la filosofía moderna. Gadamer reelabora la experiencia de la verdad y nos plantea una revinculación de ésta con las experiencias básicas de la existencia humana, experiencias antepredicativas o preteóricas que, antes de toda posible mediación teórica y metódica, emergen del acceso inmediato al mundo por la vía de la escucha. De la misma manera, en un intento por contrarrestar la objetivación como fórmula inequívoca de la racionalidad científica, Gadamer propone recuperar espacios originarios de significación, pensando la relación existente entre el oír y el comprender, oír esa palabra que alcanza al otro en su comprender, en un diálogo intersubjetivo transformante que reconoce la alteridad y contribuye con la “cultura del retorno al otro”. Abrirse a la escucha de posibilidades no agotadas, de nuevos modos de pensar “lo no dicho ni pensado”, en medio de lo dicho ya pensado, es de las contribuciones más significativas que intentamos dejar abiertas en esta investigación.

Palabras claves: Comprensión, Interpretación, Hermenéutica Filosófica, Precomprensión, Prejuicios, Tradición, Diálogo, Linguisticidad, Oír Hermenéutico.

²GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*, Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 2012, p. 553

INDICE

DEDICATORIA	lv
AGRADECIMIENTO	v
RESUMEN	vi
INTRODUCCION	13
CAPITULO I	
LA IDEA DE COMPRENSIÓN EN SCHLEIERMACHER Y EN DILTHEY ORIGEN DE LA NOCIÓN DE COMPRENSIÓN (<i>VERSTEHEN</i>) EN HANS-GEORG GADAMER	36
1.1. El carácter dialógico en la hermenéutica de Schleiermacher. Un anticipo a la comprensión como acontecimiento de sentido	36
1.2. Dilthey y su propuesta de comprensión para los acontecimientos históricos. De la “Explicación” (<i>Erklären</i>) en las ciencias naturales, a la “Comprensión” (<i>Verstehen</i>) en las ciencias del espíritu	44
1.2.1. Las <i>Geisteswissenschaften</i> y su controversial anclaje dentro del modelo positivista	51
1.2.2. La dimensión psicológica de la comprensión en Dilthey	53
CAPITULO II	
DE LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA HEIDEGGERIANA A LA COMPRENSIÓN (<i>VERSTEHEN</i>) COMO ACONTECIMIENTO DE SENTIDO CO-IMPLICATIVO EN <i>VERDAD Y MÉTODO</i>	58
2.1. La fenomenología hermenéutica heideggeriana: una transformación crítica de la fenomenología reflexiva a la <i>lebensphilosophie</i>	58
2.1.1. La comprensión o <i>Verstehen</i> como “modo de ser del estar	

ahí” y la interpretación o <i>Auslegung</i> . La triple estructura de la apropiación hermenéutica: <i>Vorhabe, Vorsicht y Vorgriff</i> .	64
2.2. Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica. Una primera aproximación.	69
2.2.1. Del neokantismo a las tesis heideggerianas: Una transformación crítica en Gadamer.	69
2.2.2. La Comprensión (<i>Verstehen</i>) como acontecimiento de sentido co-implicativo en <i>Verdad y método</i>	71
CAPITULO III	
LA ESTRUCTURA ANTICIPATORIA Y LA COMPRESIÓN (DAS VERSTÄNDNIS UND DIE VORAUSSCHAUENDE STRUKTUR)	77
3.1. <i>Geschichtlichkeit des Verstehen</i>. Recuperación de la historicidad en el proceso interpretativo como forma de superación de la hermenéutica metódica	77
3.2. La precomprensión y su estructura circular: <i>der Hermeneutische Zirkel</i>	83
3.2.1. El círculo hermenéutico (<i>Der Hermeneutische Zirkel</i>) y su sentido ontológico positivo en el arte del comprender	83
3.2.2. Estructura previa de la comprensión. Situación hermenéutica (<i>hermeneutischen Situation</i>): <i>Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff</i> .	86
3.2.3. Elaboración de los proyectos previos como tarea de la comprensión (<i>Ausarbeitung von Vorherig Entwurf als Daueraufgabe des verstehens</i>)	92
CAPITULO IV	
LOS PREJUICIOS (VORURTEILE) COMO CONDICIÓN DE LA COMPRESIÓN Y EL SIGNIFICADO HERMENÉUTICO DE LA DISTANCIA EN EL TIEMPO (DIE HERMENEUTISCHE BEDEUTUNG DES ZEITENABSTANDES)	96
4.1. El descrédito de los prejuicios durante la Ilustración (<i>Die</i>	

<i>Diskreditierung des Vorurteils durch die Aufklärung</i>	96
4.2. Los prejuicios como preconcepciones	
<i>(Voreingenommenheiten)</i> de nuestra apertura al mundo	100
4.2.1. Rehabilitación de la Tradición como posibilidad histórica de la comprensión. <i>(Die Rehabilitierung von Autorität und Tradition)</i>	102
4.2.2. Lo clásico como fase temporal del desarrollo histórico.	108
4.3. El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo <i>(die hermeneutische bedeutung des zeitenabstandes)</i> como posibilidad positiva y productiva del comprender: sentido y utilidad práctica	110
4.3.1 Positividad y sentido de la distancia en el tiempo	110
4.3.2. <i>La cuestión crítica de la hermenéutica.</i> Utilidad práctica de la distancia en el tiempo.	112
CAPÍTULO V	
LA RECUPERACION DEL PROBLEMA HERMENÉUTICO FUNDAMENTAL <i>(WIEDERGEWINNUNG DES HERMENEUTISCHEN GRUNDPROBLEMS)</i>.	116
5.1. Aproximación al principio de la <i>Wirkungsgeschichte</i> o “historia efectual” y la mutua copertenencia entre intérprete y tradición	116
5.1.1. Una Aproximación a la <i>Wirkungsgeschichte</i> desde la “transliteración” de Antonio Gómez Ramos y la <i>Selbstdarstellung</i> como Autopresentación.	119
5.2. La integración de la aplicación <i>(anwendung)</i> como momento esencial de la comprensión	122
5.3. La actualidad hermenéutica de Aristóteles <i>(Die hermeneutische Aktualität des Aristóteles)</i> como primer caso de aplicación en Gadamer	127
5.4. <i>El significado paradigmático de la hermenéutica jurídica (Die</i>	

<i>exemplarische Bedeutung der juristischen Hermeneutik)</i>	
Segundo caso de aplicación en Gadamer.	132
CAPITULO VI	
LA CONCIENCIA DE LA HISTORIA EFECTUAL	
WIRKUNGSGECHICHTES BEWUSSTSEINS Y EL DIÁLOGO COMO	
MODELO DE LA COMPRENSIÓN HERMENEUTICA	143
6.1. La experiencia (<i>Erfahrung</i>) como estructura de la	
<i>Wirkungsgeschichte</i>	145
6.2. El diálogo (<i>dialogue</i>) como epifanía lingüística en el	
acontecimiento comprensivo co-implicativo:La conversación	
hermenéutica(<i>hermeneutischen Gespräch</i>)	151
6.2.1. Texto: Escritura y autoextrañamiento	153
6.2.2. La fusión de horizontes como forma de realización de la	
comprensión	157
6.2.3. Platón y la estructura lógica de la pregunta	162
6.3. El principio del <i>Eumeneis Elenchoi</i> como “benevolencia” y	
“refutación cruzada	169
CAPITULO VII	
EL LENGUAJE Y LA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA. (SPRACHE	
UND HERMENEUTISCHEN ONTOLOGIE). LINGÜISTICIDAD Y	
COMPRENSIÓN (SPRACHLICHKEIT UND VERSTEHEN)	169
7.1. La no problematicidad de la unidad palabra cosa en la Grecia	
Antigua y el tránsito de la palabra interior como acontecer en	
Agustín de Hipona. <i>Sprache und Verbum</i>	169
7.2. Nicolás de Cusa y la distinción entre pensamiento divino y	
pensamiento humano.	185
7.3. El lenguaje como experiencia de mundo (<i>Sprache als</i>	
<i>Welterfahrung</i>).La finitud y el acontecer entre la tradición y el	

intérprete.	188
7.4. El lenguaje como centro y su estructura especulativa (<i>Die Mitte der Sprache und ihre spekulative Struktur</i>)	195
7.5. El fenómeno hermenéutico y la primacía del oír (<i>Hören</i>): El oír como el sentido capacitado para <i>escuchar al logos</i>	195
CONCLUSIONES	209
BIBLIOGRAFÍA	216
ANEXO	289

www.bdigital.ula.ve

INTRODUCCION

El propósito planteado en esta investigación consiste en repensar críticamente la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, desde la noción de comprensión, asumida ésta no como ideal metódico, sino como *la forma originaria de realización del Dasein*, atendiendo fundamentalmente al giro legado por Heidegger y desarrollado por Gadamer, a partir del cual la comprensión (*Verstehen*) es concebida como el *modo de ser del Dasein*. En Gadamer la hermenéutica no es más un método o una técnica de interpretación de textos como en Dilthey o Schleiermacher, sino el modo de comprendernos a nosotros mismos y al mundo que nos circunda. Gadamer piensa la comprensión en su relación con el lenguaje y el oír hermenéutico. Asegura el filósofo que a todo fenómeno hermenéutico le subyace una primacía del oír, y esta convicción lo lleva a querer recuperar, desde la filosofía misma, aquella dimensión básica de significación que se abre en el acceso inmediato a las experiencias humanas, más allá de la mediación metódica de la ciencia.

En este sentido nos preguntamos si repensar la estructura de la comprensión desde la hermenéutica filosófica de Gadamer, y profundizar críticamente en el análisis del fenómeno de la comprensión, puede contribuir con la legitimación de esas formas de experiencia antepredicativas, en las que se manifiesta la verdad no validada por la ciencia metódica, “verdades hermenéuticas” que emergen del acceso inmediato al mundo, del arte, de la poesía, de la música, de la danza, de la historia, de la filosofía. Hasta qué punto repensar la estructura de la comprensión como acontecimiento de sentido puede ayudar a sensibilizar en torno a la necesidad de atender esos espacios originarios de significación plural, que permitan ir más allá de la objetivación, es decir, del carácter teórico-constatativo del modelo científico. Pensar la comprensión desde el oír lo dicho por la tradición, supone un

abrirse a la escucha de posibilidades no agotadas, de nuevos modos de “pensar lo no dicho ni pensado” en medio de lo dicho ya pensado. ¿Posibilita esto una vía de reformulación del lenguaje filosófico, frente a la pretensión de control de la metodología científica, haciendo valer experiencias de verdad que no pueden ser rechazadas por la conciencia filosófica actual? ¿Se podría favorecer, con el análisis de las estructuras de la comprensión, la consolidación de un pensamiento crítico cuya dirección filosófica se proponga rebasar la mera observación constatativa de la ciencia, y promover un diálogo intersubjetivo transformante, que reconozca la alteridad y contribuya con la “cultura del retorno al otro”, tal como lo plantea la hermenéutica crítica contemporánea?

Para responder estas interrogantes se han concebido siete capítulos que permiten rastrear los fundamentos de la comprensión (*Verstehen*) en *Verdad y método*, a partir de los cuales Gadamer se interroga críticamente sobre dichos fundamentos. En el primer capítulo, se realiza una breve exposición acerca del pensamiento de autores claves como Schleiermacher y Dilthey, cuyas ideas permiten entender lo que será el advenimiento de esa reorientación filosófica, que pone en marcha el giro ontológico de la hermenéutica, desde la crítica al método científico como modelo explicativo de las ciencias del espíritu.

La hermenéutica dejará de ser una disciplina auxiliar de la teología, la filología o el derecho, para convertirse en una teoría universal. A pesar de los intentos que hicieron los predecesores de Schleiermacher por construir una hermenéutica universal, es él quien lleva adelante esta labor, sustrayendo a la hermenéutica de su carácter de ciencia auxiliar de la teología, del derecho o de la filología. A Schleiermacher se le reconoce su interés por construir una hermenéutica universal, despojándola de su carácter de ciencia auxiliar. En la introducción a sus *Monólogos* Anna Poca asegura que el filósofo“(...

autonomiza el mecanismo de la comprensión como metodología especial no restringible ya sólo a las lenguas extrañas y a los textos clásicos, bíblicos y jurídicos. La hermenéutica deviene con él arte y análisis del mismo acto de comprender”³ Por su parte, el propósito de Dilthey era otro, anclar las ciencias del espíritu en un punto de apoyo que les brindara autonomía frente a las ataduras del método de las ciencias naturales. En este sentido comienza su discernimiento con respecto a la necesidad de pensarlas desde la comprensión hermenéutica, convencido de la insuficiencia del método científico para aprehenderlas en su verdadera naturaleza. “ (...) las ciencias del espíritu, incluso cuando pretenden homologarse con las ciencias de la naturaleza, deben recurrir en todo caso a procedimientos diferentes: la *comprensión* hermenéutica como identificación entre sujeto y objeto en el entendimiento de la expresión, en lugar de la explicación científica, como distanciamiento crítico-objetivante entre sujeto y objeto.”⁴ Definitivamente, los esfuerzos teóricos de Dilthey estuvieron orientados hacia la construcción de una metodología para las ciencias del espíritu, cuya vocación le granjeó el rótulo de metodólogo de la escuela histórica, así lo sostiene Jean Grondin: “Dilthey se entendía como el metodólogo de la escuela histórica. Para comprender las ciencias del espíritu en su derecho científico propio(...)para protegerlas así de la penetración del método de las ciencias naturales, trataba de fundamentar filosóficamente sus bases gnoseológicas de validez general.”⁵

Dilthey se ocupó del problema general de la hermenéutica y de la conciencia histórica, pero también se le adeuda una elaboración más precisa

³POCA, Anna en “De la conversación con uno mismo: Los Monólogos en la obra de F.D.E Schleiermacher”. En: Schleiermacher, Friedrich. *Monólogos*, Traducción de Anna Poca, Antrhropos, Madrid, 1991, pp. (XVII-XVIII)

⁴ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*, Traducción de Jorge Pérez Tudela, ediciones Akal, 2000, p.137

⁵GRONDIN, Jean *Introducción a la hermenéutica filosófica*, traducción de Angela Ackermann Pilári, Editorial Herder, Barcelona, España, 1999, p.129

del concepto de comprensión, como aprehensión de lo psíquico, y todo lo relacionado con la distinción entre comprensión (*Verstehen*) y explicación (*Erklärung*).⁶ Es considerado el auténtico realizador de la concepción histórica del mundo, fundamentándola sobre una psicología comprensiva, donde la “vida” es el fundamento y, en ella misma, o en cualquiera de sus expresiones o manifestaciones, obra un *saber* y se reconoce *una cierta verdad*. Dilthey no abandona esta dimensión psicológica, descuidando con ello la vena histórica que va a caracterizar la hermenéutica filosófica de Gadamer. Schleiermacher y Dilthey realizaron contribuciones fundamentales al problema de la interpretación y la hermenéutica, prefigurando las bases de la hermenéutica filosófica de Gadamer.

En el segundo capítulo se abordan algunos aspectos de la fenomenología hermenéutica heideggeriana y la comprensión (*Verstehen*) como acontecimiento de sentido en *Verdad y método I*. Para entender lo que se conoce como el giro ontológico de la hermenéutica, fue necesario apelar a Heidegger, pensando las transiciones que van de la fenomenología reflexiva de Husserl, a la ontología de la facticidad en Heidegger, y con ello ahondar en esa transformación crítica que experimenta la hermenéutica. Según Ramón Rodríguez existe “(...)un paralelismo central en la estructura del método y unos puntos de contacto decisivos que permiten (...) entender el proyecto primero de Heidegger como una ‘transformación hermenéutica de la fenomenología’”⁷ Con Heidegger se transita hacia el paradigma de la

⁶Ferrater Mora explica la distinción entre *Verstehen* y *Erklärung* “Desde Dilthey se ha contrapuesto con frecuencia la comprensión a la explicación (*Erklärung*) (...) considerándose la primera como modo de aprehensión de los objetos de las ciencias del espíritu, ciencias culturales, ciencias humanas, historia, etc., y la segunda como modo de aprehensión de los objetos de las ciencias naturales” FERRATER, José. *Diccionario de Filosofía*, Tomo I, Editorial Ariel, Barcelona, España, 2001. p.603

⁷ RODRÍGUEZ, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Editorial Tecnos, Madrid, España, 1997, p.15

hermenéutica, fundado en el fenómeno de la comprensión como *Verstehen*, es decir, como *modo de ser del Dasein*. Deja de entenderse, como lo asumía la tradición, es decir, como un concepto metódico, en el caso de Droysen, o como fundamento de las ciencias del espíritu, en Dilthey. El deslizamiento hacia la *lebensphilosophie*, es decir, hacia la “vida” en su facticidad, coloca al *Dasein* en situación de comprensión, ya que tiene que habérselas, primariamente, con la vida en su inmediatez, y es allí donde se transforma la fenomenología en hermenéutica, se abandona la fenomenología reflexiva y se abre paso a la fenomenología hermenéutica. Según Xolocotzi “La apropiación hermenéutica de la fenomenología husserliana realizada por Martin Heidegger ha sido la transformación más radical que ha sufrido la propuesta husserliana y quizá la que presenta mayores consecuencias en la filosofía contemporánea (...) no es fácil ver en qué sentido la fenomenología ya no es más reflexiva, sino hermenéutica (...) A la fenomenología reflexiva le está esencialmente encubierta la dimensión hermenéutica.”⁸

La tesis heideggeriana que afirma que la vida se comprende a sí misma, de manera pre-teórica, y que cualquier intento reflexivo está revestido de un carácter derivado, logra una importante adhesión por parte de Gadamer, quien comienza a pensar la filosofía desde las experiencias básicas de la existencia humana. La experiencia del comprender ya no puede ser reducida al método científico, por cuanto resulta insuficiente en su intento por arribar a la verdad de las ciencias del espíritu; no obstante, le concede los méritos como uno de los tantos caminos que puede recorrerse cuando se pretende el acceso a la verdad. “Gadamer replicó en primer lugar que una contraposición extrema de verdad y método nunca había sido su propósito. Sin duda se podía llegar a la verdad a través del método. Lo que le parecía cuestionable era sólo la pretensión de exclusividad de la conciencia

⁸ XOLOCOTZI YAÑEZ, Angel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Editorial Plaza y Valdés-ULA, México, 2004, pp. 96-97

metodológica, es decir, la tesis dogmática de que fuera del método no podría haber verdad alguna”⁹

Entender ontológicamente la estructura de la comprensión, supone penetrar en el tejido más profundo de su obra *Verdad y Método*. La tesis de la radicalidad ontológica heideggeriana, a partir del análisis de la estructura existencial del Dasein, comportó para Gadamer la posibilidad de trascender la hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey, y avanzar en la dirección de una hermenéutica filosófica e histórica; no obstante, según Jean Grondin, no se trató de un seguimiento estricto del legado de su maestro “Aunque Gadamer fue alumno de Heidegger (...) no puede decirse que la transición de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer sea algo que caiga de su propio peso. Gadamer no ha continuado la ‘hermenéutica de la existencia’ de su maestro. Más bien ha intentado repensar a partir de ella la problemática, más diltheyana, de una hermenéutica de las ciencias del espíritu”¹⁰.

Lo que hay que destacar es que con Heidegger se produce una resignificación de la comprensión como *modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y posibilidad*. La comprensión (*Verstehen*) es pensada como el *modo de ser del estar ahí*. “La disposición afectiva es una de las estructuras existenciales en que se mueve el ser del ‘Ahí’. Este ser está constituido, cooriginariamente con ella, por el *comprender* [*Verstehen*]. La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aún cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado. Si lo interpretamos como un existencial fundamental, con ello se muestra que este

⁹GRONDIN, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, traducción de Angela Ackermann Pilári, Editorial Herder, Barcelona, España, 1999, p.188

¹⁰ GRONDÍN, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?*, Traducción de Antoni Martínez Riu. Editorial Herder, Barcelona, 2008, pp. 70-71

fenómeno es comprendido como un modo fundamental del *ser* del Dasein”¹¹. Con este giro se radicaliza la hermenéutica al pasar de la epistemología a la ontología. Por su parte, la noción de comprensión (*Verstehen*), está estrechamente vinculada al concepto de interpretación (*Auslegung*). Ambos conceptos, han sido ampliamente desarrollados por Heidegger en su analítica del Dasein, en *Ser y tiempo*. La interpretación o *Auslegung*, está concebida en Heidegger como un *poder ser*, como las *posibilidades de desarrollo del comprender*. No hay una comprensión que anteceda a la interpretación, sino un comprender que es ya comprender-interpretante (*auslegenden Verstehen*), comprender es ya interpretar, por lo tanto no hay nada que preceda a la interpretación.

“El Dasein en cuanto comprender proyecta su ser hacia posibilidades. Este comprensor *estar vuelto hacia posibilidades*, por la repercusión que tienen sobre el dasein esas mismas posibilidades en tanto que abiertas, es también un poder-ser. El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación* [Auslegung]. En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, y no es éste el que llega a ser por medio de aquella.”¹²

Este apelar a la interpretación (*Auslegung*), se funda originariamente en la comprensión (*Verstehen*), atendiendo a la precomprensión (*Vorverständnis*) y al círculo hermenéutico (*Der Hermeneutische Zirkel*). En todo comprender (*Verstehen*) del mundo está también comprendida la existencia (*Dasein*), y toda interpretación (*Auslegung*) debe haber comprendido lo que en ella se ha de interpretar.

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pp. 166-167.

¹² HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Op.Cit. p. 172.

En el tercer capítulo de esta investigación nos aproximamos a la noción de historicidad (*Geschichtlichkeit*) y a la estructura anticipatoria de la comprensión. Gadamer, después de tematizar todo el asunto de la rehabilitación del humanismo y sus conceptos fundamentales como el de formación (*Bildung*), arriba a la consideración que toda conciencia formada hermenéuticamente debe tomar en cuenta la historicidad (*Geschichtlichkeit*) del proceso interpretativo. Asegura que todo pensamiento verdaderamente hermenéutico no debe olvidar su propia historicidad, sino más bien mostrar, en la comprensión misma, la realidad de la historia, tal como lo había tematizado su maestro. “La tesis acerca de la historicidad del Dasein no afirma que sea histórico un sujeto sin mundo, sino el ente que existe como estar-en-el-mundo. *El acontecer de la historia es el acontecer del estar-en-el-mundo*. La historicidad del Dasein es esencialmente historicidad del mundo, un mundo que, en razón del carácter extático horizontal de la temporeidad, pertenece necesariamente a la temporización de esa temporeidad.”¹³ Con la recuperación de la historicidad en el proceso interpretativo como forma de superación de la hermenéutica metódica, se avanza hacia la noción de comprensión como instauración de sentido a partir del oír hermenéutico. Se piensa al hombre como ser-en-el-mundo, quien además de comprenderse a sí mismo, comprende a un mundo que comparece frente al él como sentido. Esta relación de circularidad supone la recepción de un pasado que llega al intérprete, como tradición o íexto, que sigue obrando en él, y del que no puede sustraerse. El presente se muestra como un estar abierto a la experiencia de la alteridad, en la que el intérprete debe estar dispuesto a oír y a dejar valer en él la palabra donada por la tradición que pide ser nuevamente escuchada.

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Op. Cit. pp. 403-404

Cuando intentamos comprender algún fenómeno, ya la comprensión ha tenido lugar en algún sentido, por cuanto pertenecemos a una tradición y a una serie de prejuicios (*Vorurteils*) que nos dominan. Toda conciencia histórico-hermenéutica debe atender a la situación hermenéutica del problema del ser, según *posición, previsión y anticipación (Vorhabe, Vorgriff y Vorsich)*, procurando hacer conscientes sus anticipaciones, con el fin de obtener una correcta comprensión de los fenómenos. También es preciso tomar en cuenta el significado hermenéutico de la distancia temporal (*die hermeneutische bedeutung des Zeitenabstandes*), debe reconocerse en su posibilidad positiva con la finalidad de distinguir los prejuicios verdaderos de los falsos. “Así se precisa de nuevo la tarea de la hermenéutica. Es tan sólo gracias al fenómeno de la distancia temporal y a su concepto clarificado como podría resolverse la tarea propiamente *crítica* de la hermenéutica, a saber, la tarea de distinguir los prejuicios que oscurecen y los prejuicios que aclaran, los prejuicios falsos y los verdaderos”¹⁴

www.bdigital.ula.ve

Para que la tarea crítica de la hermenéutica se materialice es preciso elaborar los “propios proyectos previos” (*Entwurf*), como tarea crítica primordial de la interpretación, de tal forma que su objeto pueda hacerse valer frente a ellos, y así evitar que el entender pueda guiarse por concepciones previas erróneas. Al igual que el problema de los hábitos lingüísticos, también las *opiniones de contenido* o posiciones preconcebidas (*precomprensión*) con las que nos acercamos a los textos, después de ser convalidadas en su legitimación, origen y validez, deben ser examinadas para resolver acerca de su conveniencia. No mantenerse arbitrariamente adherido a una opinión o a un hábito lingüístico incorrecto, sino dejarse decir algo por el texto, *estar abierto a la opinión del otro o a la del texto*, en esto

¹⁴GADAMER, H. *El problema de la conciencia histórica*, Traducción Agustín Domingo Moratalla, Tecnos, Madrid, 2011, p.111

estriba el que se considere que una conciencia esté fundada hermenéuticamente. “El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto”¹⁵

En el cuarto capítulo se describe, por un lado, la importancia de los prejuicios (*Vorurteile*) como condición de la comprensión y, por el otro, el significado hermenéutico de la distancia en el tiempo. Gadamer asegura que una conciencia formada hermenéuticamente, si quiere hacer justicia al modo finito e histórico del hombre, está emplazada a obrar a favor de la rehabilitación del concepto de prejuicio. Cristina Lafont coincide con Gadamer al expresar que “(...) en verdad, radica en la historicidad de nuestra existencia el que los prejuicios, en el sentido literal de la palabra, constituyan la orientación previa a toda nuestra capacidad de experimentar. Son preconcepciones (*Voreingenommenheiten*) de nuestra apertura al mundo y, por ello precisamente, las condiciones de que podamos experimentar algo, de que aquello con que nos encontramos nos diga algo”¹⁶.

Es durante el período de la ilustración cuando a la noción de prejuicio se le endosa todo el descrédito que se le atribuye (*Die Diskreditierung des Vorurteils durch die Aufklärung*), a esto se le ha llamado el prejuicio contra todo prejuicio. “(...) existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición”¹⁷

¹⁵GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*, Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 2012, p. 335

¹⁶LAFONT, Cristina. *La razón como lenguaje*, Editorial Visor, Madrid, 1993, pp. 116-117

¹⁷GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*, Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 2012, p. 337

El desprecio por los prejuicios llevará a Gadamer a plantearse una hermenéutica de la finitud, una hermenéutica histórica. En su propuesta ontológica, los prejuicios se convierten en la única vía de acceso para comprender e interpretar genuinamente la realidad, es por ello que la positivización de los prejuicios, en contra de la filosofía del juicio es, tal vez, junto a la rehabilitación de la tradición, una de sus contribuciones más controversiales. Asegura Gadamer que “Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. (...)La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*¹⁸. Concebidos como constitutivos del ser del hombre y formando parte de toda realidad histórica, se dispone a fundarlos en la autoridad de la tradición, hasta convertirlos en *condición de la comprensión*.

www.bdigital.ula.ve

La rehabilitación de la autoridad y la tradición (*Die Rehabilitierung von Autorität und Tradition*) como una posibilidad histórica, y no sólo metodológica, de la comprensión se ha convertido en uno de los temas más controvertidos en Gadamer. La relación *entre Autorität und Tradition*, es pensada apelando a la distinción entre prejuicios de autoridad y prejuicios por precipitación¹⁹ Para explicarnos esta distinción nos recuerda que según la idea cartesiana del método, la precipitación es fuente de equivocación e induce al error pero en el uso de la propia razón, mientras que en la autoridad ni siquiera se llega a emplear la propia razón. Gadamer sostiene que la ilustración ignoró sistemáticamente que la autoridad no es, necesariamente, un acto de sumisión sino que también puede ser entendida como fuente de verdad y de conocimiento, y que la tradición no tiene por qué

¹⁸ *Ibíd.*, p. 344

¹⁹ *Ibíd.*, p. 345

ser considerada como lo opuesto a la razón, es decir, que no es tal la irreductibilidad existente entre tradición y razón, si se la piensa desde su carácter histórico, en este sentido, la tarea histórica de la comprensión consiste en establecer de nuevo el significado “de lo ya dicho y lo pensado” en la tradición. Ella está todo el tiempo obrando en el intérprete, donándole su sentido y posibilitando nuevas perspectivas de comprensión co-implicativa, por lo tanto éste debe disponerse a la escucha y hacer oídos a lo que ella le está diciendo permanentemente.

Por su parte, el concepto de “lo clásico”, degradado a un mero concepto estilístico, no designa en Gadamer un valor suprahistórico, sino una fase temporal del desarrollo histórico, es decir, es una realidad histórica a la que sigue perteneciendo la conciencia histórica, es conciencia de lo permanente, de lo imperecedero, una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente. Comprender lo clásico es dialogar desde el presente con el acontecer de esa tradición, Se trata, como con el resto, de recuperarlo, de revitalizarlo, de volver a escucharlo, de prestar nuevos oídos a lo dicho por él.

Con relación al significado hermenéutico de la distancia en el tiempo en la ontología gadameriana, ésta no se presenta como algo que tenga que ser superado, por lo contrario, según Gadamer, la misma debe ser reconocida como una “posibilidad positiva y productiva del comprender”.²⁰ Ella es continuidad de la tradición, que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas, y que siempre está por desplegarse, porque no se agota en el contenido de un texto o en una obra de arte, sino que es un proceso infinito. Constantemente aparecen nuevas fuentes de

²⁰GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*, Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 2012, p. 367

comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas. “La distancia en el tiempo que hace posible este filtraje no tiene una dimensión concluida, sino que ella misma está en constante movimiento y expansión.”²¹

En el quinto capítulo abordamos el principio de la *wirkungsgeschichte* o historia efectual en el marco de la recuperación del problema hermenéutico fundamental (*wiedergewinnung des hermeneutischen grundproblems*). Tal como lo ha venido reiterando el filósofo, un pensamiento verdaderamente hermenéutico no debe olvidar su propia historicidad, debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia, y al contenido de este requisito Gadamer le llama “historia efectual”, asegurando que no se trata de nada nuevo, sino que es nueva la exigencia de un planteamiento histórico-efectual. Cada vez que intentamos comprender un fenómeno histórico nos hallamos bajo los efectos de la historia efectual.

“Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación. (...) Cuando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica, la consecuencia puede ser incluso una auténtica deformación del conocimiento.”²²

El sendero dialógico propuesto por Gadamer supone, desde la historia efectual, un abrirse a la experiencia de la alteridad, es decir, a la fusión entre los distintos horizontes que se entrecruzan en el acto interpretativo, entre un intérprete que se involucra críticamente, desde un presente que se mueve entre contextos, y una tradición que pide volver a ser escuchada y que, en definitiva, constituye el acontecimiento de la comprensión. El principio de la

²¹Ibíd., p. 369

²²Ibíd., p. 371

historia efectual no necesita que se le reconozca para seguir obrando, el poder de la historia se impone queramos o no, por lo tanto, es urgente la necesidad de hacer consciente la historia efectual.

Con respecto al problema hermenéutico de la aplicación (*Anwendung*) como momento esencial de la comprensión, al igual que a la comprensión (*Verstehen*) y a la interpretación (*Auslegung*), Gadamer le otorga un papel fundamental, y se propone rescatarlo del lugar al que lo había confinado el romanticismo.

“Gadamer, en su propuesta hermenéutica, se comprometió con la idea de otorgarle a la aplicación el papel destacado que tenía en la tradición hermenéutica y que el romanticismo había dejado de lado. En la tradición hermenéutica el problema se dividía de la siguiente manera: *subtílitus intelligendi* (la comprensión), *subtílitus explicandi* (la interpretación), añadiéndose después la *subtílitus applicandi* (la aplicación). Estos tres momentos caracterizaban la realización de la comprensión y se consideraban menos un método que un saber hacer, saber hacer que requería fineza de espíritu. (...).”²³

Gadamer considera que en la comprensión siempre tiene lugar una aplicación del texto que se quiere comprender, a la situación actual del intérprete. En este sentido considera a la hermenéutica como un proceso unitario en el que participan tanto la interpretación, como la comprensión y la aplicación de manera esencial e integral. No son momentos separables, ya que la aplicación es un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación.

Si comprender es un caso especial de aplicación a una situación concreta,

²³ ALCALÁ CAMPOS, Raúl. “El problema hermenéutico de la aplicación” en: *Entresurcos de Verdad y Método*. Aguilar, Mariflor. UNAM, México, 2006. pp. 145-146

entonces la *ética aristotélica* cobra una especial importancia ya que en Aristóteles *lo bueno para el hombre sólo aparece en la concreción de la situación práctica en la que él se encuentra*. Todo saber moral debe poder aplicarse a la situación concreta, de lo contrario carecería de sentido. Gadamer se interesa en la *phrónesis* porque le resulta un modo esclarecedor de abrirse al mundo de la vida, de “cuidar” el mundo fáctico, un modo de custodia del momento presente, respecto del cual se ve concernido el hombre, y ante el que debe responder fácticamente mediante la instauración de un sentido. Según Gadamer, el comprender entendido como instauración de sentido, es un caso de aplicación de lo general a lo particular, es decir que junto a la *phrónesis* aparece la comprensión “cuando uno ha logrado desplazarse por completo en su juicio a la plena concreción de la situación en la que tiene que actuar el otro.”²⁴.

Con respecto al significado paradigmático de la hermenéutica jurídica (*Die exemplarische Bedeutung der juristischen Hermeneutik*) Gadamer sostiene que por aquello de la mediación jurídica entre pasado y presente, la interpretación en el ámbito del derecho tiene un significado paradigmático para elucidar lo que es la comprensión, ya que sirve para aclarar algunos de sus problemas.”El modelo de la hermenéutica jurídica se ha mostrado, pues, efectivamente fecundo. Cuando el juez se sabe legitimado para realizar la complementación del derecho dentro de la función judicial y frente al sentido original de un texto legal, lo que hace es lo que de todos modos tiene lugar en cualquier forma de comprensión.”²⁵ En este sentido la interpretación de la norma que realizan los juristas es, en opinión de Gadamer, una tarea eminentemente práctica que consiste, a partir de cada caso, en la mediación de la norma jurídica con el presente.

²⁴GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*, Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 2012, p. 394

²⁵Ibíd., p. 414

En el sexto capítulo nos planteamos la necesidad de rastrear la importancia que reviste para la comprensión la conciencia de la historia efectual (*Wirkungsgeschichtes Bewußtseins*) y el modelo de la dialéctica platónica (*Das Vorbild der platonischen Dialektik*) en la ontología hermenéutica de Gadamer. Para pensar la *Wirkungsgeschichtes Bewußtseins* se propone determinar *la estructura de la conciencia de la historia efectual* en relación con Hegel y en confrontación con él, de lo que resulta que la historia efectual tiene la estructura de la *experiencia*, en este sentido Gadamer resuelve que es Hegel, y no Aristóteles, con quien el momento de la historicidad obtiene un mayor impulso, asegurando que la verdadera experiencia es experiencia de la propia historicidad. “Para el momento dialéctico de la experiencia nuestro testigo más importante ya no es Aristóteles sino Hegel. En él es donde el momento de la historicidad obtiene su pleno derecho.”²⁶ Hay que dejar valer la tradición en sus propias pretensiones en el sentido en que ella tiene algo que decir. La conciencia de la historia efectual deja que la tradición se convierta en experiencia y mantiene abierta a la pretensión de verdad que le sale al encuentro desde ella.

“El que no quiere hacerse cargo de los juicios que le dominan acaba considerando erróneamente lo que se muestra bajo ellos(...) *De la misma manera el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta.* Estar en la tradición no limita la libertad del conocer sino que la hace posible, como ya habíamos formulado.”²⁷

La conciencia hermenéutica se cumple en la medida en que muestra su apertura a la experiencia y mediante la cual puede distinguirse un hombre experimentado de un dogmático. En este sentido Gadamer elabora una caracterización del hombre experimentado con respecto a la finitud, es decir,

²⁶Ibíd., p. 429.

²⁷Ibíd., p. 437.

a los límites de su existencia. “Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquel que es consciente de esta limitación, aquel que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan. En él llega a su plenitud el valor de la verdad de la experiencia”²⁸ Es esto lo que caracteriza a la conciencia de la historia efectual. Toda conciencia histórica, al encontrarse con la tradición, experimenta una tensión entre ésta y el horizonte comprensivo del presente, es tarea hermenéutica no ocultar dicha tensión, sino desarrollarla conscientemente, es decir, toda conciencia histórica debe elaborar el proyecto de un horizonte histórico distinto del horizonte comprensivo del presente, a esto lo llama Gadamer fusión de horizontes (*horizont fusion*) y la comprensión se realiza mediante ésta. “En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión hori-zóntica que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación. A la realización controlada de esta fusión le dimos ya el nombre de ‘tarea de la conciencia histórico-efectual’.”²⁹

Gadamer piensa la comprensión a partir de su convicción que la experiencia hermenéutica es una forma de diálogo, en el sentido que el intérprete entra en diálogo con el texto, siendo la dialéctica de pregunta y respuesta la lógica concreta del trabajo hermenéutico. En este sentido, Gadamer apela a Platón y con éste a Sócrates para pensar el fenómeno del diálogo. Afirma que no es posible imaginar una experiencia de la comprensión sin preguntas. “Así pues, el que quiere comprender tiene que retroceder con sus preguntas más allá de lo dicho; tiene que entenderlo como respuesta a una pregunta para la cual es la respuesta.”³⁰

²⁸ Ibid., p. 433.

²⁹ Ibid., p. 377.

³⁰ Ibid., p. 448

Gadamer se opone al diálogo argumental y distingue el habla auténtica de la inauténtica, considerando que el habla inauténtica es aquella que “sólo busca tener razón”. En este sentido incorpora el arte de reforzar el discurso del otro, y lo hace apelando al principio del *eumeneis elenchoi*. “Sostener esta tesis, entonces, no tiene que ver con una convocatoria a los buenos sentimientos como quiere Derrida. Decir que se refuerza la opinión del otro, no es para Gadamer más que una observación de lo que ocurre en toda comprensión, que es que el otro nos interpela en tanto alteridad y en tanto que nos demanda situarnos en nuestro horizonte de comprensión para poder reconocerlo en su diferencialidad”³¹

Lingüística y comprensión (*Sprachlichkeit und Verstehen*) es el título del capítulo séptimo de esta investigación, que trata de la dimensión lingüística en la que se verifica permanentemente la comprensión, desde la finitud del lenguaje. “Nosotros (...) partiendo de la lingüística de la comprensión, subrayamos la finitud del acontecer lingüístico en el que se concreta en cada caso la comprensión.”³² El lenguaje constituye el eje medular de su pensamiento y se erige como *condición de posibilidad y medio universal en el que se realiza la comprensión*. Su interés estriba en profundizar en la lingüística (*sprachlichkeit*) del comprender. “Nosotros, por el contrario, partiendo de la lingüística de la comprensión, subrayamos la finitud del acontecer lingüístico en el que se concreta en cada caso la comprensión.”³³ Cuando Gadamer se interroga por el problema del lenguaje, se interroga en principio por el fenómeno de la *conversación*, acerca de su naturaleza y del espíritu que la caracteriza. La conversación hermenéutica, a diferencia de la conversación real, dice Gadamer, no es un diálogo entre dos personas, sino entre el texto y el intérprete. De lo que se trata es de

³¹ AGUILAR, M. *Diálogo y Alteridad*, UNAM. México, 2005. pp. 74-75

³² GADAMER, Hans-Georg, *Antología*. Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 2001, p. 414, p.79

³³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*, Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 2012, p. 569.

recuperar el sentido de un texto, y esto sólo se logra desde la mediación del intérprete, que ayuda a recuperar la verdad de lo dicho por el texto y esto es lo que Gadamer designa como fusión de horizontes, o dicho de otra manera, *la forma de realización de la conversación, en la que no se accede a un punto de vista “mío” o del autor, sino de la cosa común a ambos*. “Lo que sale en su verdad es el logos, que no es ni mío ni tuyo, y que por eso rebasa tan ampliamente la opinión subjetiva de los compañeros de diálogo que incluso el que lo conduce queda como el que no sabía. La dialéctica, como el arte de llevar una conversación, es al mismo tiempo el arte de mirar juntos en la unidad de una intención (...) el arte de formar conceptos como elaboración de lo que se opinaba comúnmente (...)”³⁴

Según Gadamer, la linguisticidad de la comprensión es la concreción de la conciencia de la historia efectual. Todos los elementos concernientes a la experiencia hermenéutica son posibles en virtud del lenguaje. En este sentido, la esencia de la tradición también se caracteriza por su lingüisticidad y adquiere un especial significado hermenéutico allí donde se hace escrita. “(...) donde nos alcanza una tradición escrita no sólo se nos da a conocer algo individual sino que se nos hace presente toda una humanidad pasada, en su relación general con el mundo(...). Los textos en cambio hacen hablar siempre a un todo. Trazos sin sentido que parecían extraños (...) se muestran, interpretados como escritura, como comprensibles de repente hasta en sus menores detalles (...)”³⁵ Así lo afirma Gadamer al considerar la importancia de lo escrito para el fenómeno hermenéutico expresando que el verdadero cometido hermenéutico, concierne a los textos escritos, y que la escritura como autoextrañamiento entraña una condición que libera al trabajo hermenéutico de las incidencias psicológicas o emocionales del autor.

³⁴ *Ibíd.*, pp. 445-446.

³⁵ *Ibíd.*, p.469.

“En realidad la escritura posee para el fenómeno hermenéutico una significación central en cuanto que en ella adquiere existencia propia la ruptura con el escritor o autor, así como con las señas concretas de un destinatario o lector. Lo que se fija por escrito se eleva en cierto modo, a la vista de todos, hacia una esfera de sentido en la que puede participar todo el que esté en condiciones de leer(...) En la escritura el sentido de lo hablado está ahí por sí mismo, enteramente libre de todos los momentos emocionales de la expresión y comunicación. Un texto no quiere ser entendido como manifestación vital, sino únicamente respecto a lo que dice. El carácter escrito es la idealidad abstracta del lenguaje (...) la ventaja metodológica del texto escrito es que en él el problema hermenéutico aparece en forma pura y libre de todo lo psicológico.”³⁶

Gadamer desarrolla la concepción del lenguaje como apertura de mundo y así lo describe en *Verdad y método*. “El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*. (...) Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente.”³⁷ La gran conclusión a la que arriba Gadamer en este sentido es que cuando hablamos de la comprensión del lenguaje como apertura de mundo, no se está aludiendo al cálculo o a la medida de lo dado, “sino que se deja hablar a lo que es tal como se muestra a los hombres, como ente y como significante. Es aquí, y no en el ideal metodológico de la construcción racional que domina a la moderna ciencia natural matemática, donde podrá reconocerse el género de comprensión que se ejerce en las ciencias del espíritu.”³⁸

Finalmente se arriba en esta investigación a la reflexión realizada por Gadamer respecto de la importancia del oír para el fenómeno hermenéutico.

³⁶ *Ibíd.*, p.471.

³⁷ *Ibíd.*, p. 531.

³⁸ *Ibíd.*, pp. 546-547.

Para el filósofo, al fenómeno hermenéutico le subyace una verdadera primacía del oír, en el sentido que el que está inmerso en las tradiciones tiene que prestar oídos a lo que en ella se dice, pero además, sólo el oír está capacitado para escuchar el logos.

“Mientras ninguno de los demás sentidos participa directamente en la universalidad de la experiencia lingüística del mundo sino que cada uno de ellos abarca tan solo su campo específico, el oír es un camino hacia el todo porque está capacitado para escuchar al logos. (...)El sentido de la experiencia hermenéutica reside más bien en que, frente a todas las formas de experiencia del mundo, el lenguaje pone al descubierto una dimensión completamente nueva, una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza a los que viven en el presente. Tal es la verdadera esencia del oír: que incluso antes de la escritura, el oyente está capacitado para escuchar la leyenda, el mito, la verdad de los mayores.”³⁹

Los conceptos claves de la hermenéutica gadameriana, la historicidad, la tradición, la lingüística o el diálogo, son pensados desde la relación esencial entre el comprender y el oír. El acontecer de la historia y de la tradición, al igual que el presente, comporta la recepción de un pasado que llega al intérprete, para dejarse oír y ser comprendido. La lingüística supone la existencia de un mundo constituido lingüísticamente accesible desde su inteligibilidad que pide ser oído y comprendido. En el caso del diálogo, toda comprensión como acontecimiento de sentido entraña, las posibilidades de un diálogo co-implicativo entre dos sujetos que conversan y se escuchan, y mediante el cual fusionan sus horizontes de sentido para dar lugar a un sentido compartido. En definitiva, la comprensión en Gadamer es un “algo que acontece” en el dialogo desde el oír.

La relación entre oír (*Hören*) y comprender (*Verstehen*)abarca toda la

³⁹ *Ibíd.*, p. 554.

propuesta de Gadamer, específicamente, en lo que respecta al fenómeno de la comprensión. Sólo quien ya comprende puede escuchar. El Dasein escucha porque comprende, por ser comprensor del estar-en-el-mundo, y en esa coexistencia escucha a los otros y se escucha a sí mismo, es una suerte de acatamiento del escuchar [*hörigkeit*] lo que supone tanto el estar de acuerdo con los otros, como también los modos privativos del no querer-escuchar.⁴⁰ Como vemos, tanto Heidegger como Gadamer han pensado dicha relación entre el oír (*Hören*) y el comprender (*Verstehen*), a este respecto expresa Tatiana Aguilar-Alvarez Bay en su libro *El lenguaje en el primer Heidegger*.

“El habla (*Rede*) es, fundamentalmente oír. ‘La relación del habla con el comprender y la comprensibilidad resulta clara si se fija la atención en una posibilidad existencial inherente al hablar mismo, el oír’. Obviamente no se trata del oír en sentido acústico; Heidegger no se refiere a la facultad, orgánicamente localizada, que nos hace aptos para percibir sonidos. Sin embargo, no deja de haber cierta afinidad entre el oír sensible y el oír referido al habla.”⁴¹

La relación entre el oír (*Hören*) y el comprender (*Verstehen*) es un asunto clave para la filosofía hermenéutica, ya que en todo comprender, asegura Gadamer, siempre está presente un oír hermenéutico. Si de la mano del filósofo se entiende que la comprensión es acontecimiento de sentido, y que lo que allí acaece es una conversación con el otro cuyo propósito es el mutuo entendimiento, de ello se colige que la relación entre el hablar y el oír es una relación esencial que le concierne de suyo a la experiencia hermenéutica.

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p.186

⁴¹ AGUILAR-ALVAREZ BAY, Tatiana. *El lenguaje en el primer Heidegger*. Fondo de cultura económica, México, 1998, p.215

Para concluir, queda abierta esta interrogante que formulamos de la mano de Diana Muñoz, ¿por qué no pensar, a la luz de la hermenéutica gadameriana, que la labor filosófica puede ser entendida ante todo como un ejercicio de atenta escucha? (...) –como bien dice gadamer- hay que aprender a escuchar, de modo que no pasen desapercibidos ni siquiera los tonos más leves de lo que vale la pena saberse.”⁴²

www.bdigital.ula.ve

⁴² MUÑOZ, Diana María. *El oído hermenéutico*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Ideas y Valores N° 120, Diciembre, 2002, p. 24

CAPITULO I

LA IDEA DE COMPRENSIÓN EN SCHLEIERMACHER Y EN DILTHEY ORIGEN DE LA NOCIÓN DE COMPRENSIÓN (*VERSTEHEN*) EN HANS-GEORG GADAMER

1.1. El carácter dialógico en la hermenéutica de Schleiermacher. Un anticipo a la comprensión como acontecimiento de sentido

La comprensión como superación del momento metodológico moderno en Gadamer, tiene su origen en Schleiermacher y Dilthey, quienes prefiguran las bases de su hermenéutica filosófica. Interesa en esta investigación profundizar en la noción de comprensión, más que como ideal metódico, como *la forma originaria de realización del estar ahí*, en su manifestación lingüística. La comprensión pensada como acontecimiento de sentido desde el oír hermenéutico, atiende fundamentalmente a las contribuciones legadas por Heidegger y desarrolladas por Gadamer, pero que originalmente tuvo sus hitos en Schleiermacher y Dilthey. En este sentido, conviene destacar algunos aspectos del pensamiento de estos autores, claves para entender lo que sería el preámbulo al advenimiento de esta reorientación filosófica, ligada a la fenomenología y a la hermenéutica.

Los aportes tanto de Schleiermacher como de Dilthey, en el sentido antes descrito, se convierten en orientaciones fundamentales para entender el problema de la interpretación. Al primero se le reconoce su interés por construir una hermenéutica universal al proponer un sistema universal de la comprensión, que trascienda su carácter de ciencia auxiliar de la teología,

del derecho o de la filología. “La hermenéutica moderna se anuncia con precisión a partir de la distinción que Schleiermacher introduce entre *subtílitās explicandi* y *subtílitās intelligendi*. Schleiermacher subordina la primera a la segunda: autonomiza el mecanismo de la comprensión como metodología especial no restringible ya sólo a las lenguas extrañas y a los textos clásicos, bíblicos y jurídicos. La hermenéutica deviene con él arte y análisis del mismo acto de comprender.”⁴³

Esta hermenéutica general, entendida como dimensión fundamental de la filosofía y emparentada con los brotes romanticistas de la época, plantea el problema de cómo es posible la comprensión. No se trata tanto de comprender el sentido de un texto, sino de averiguar cómo se ha producido dicho texto. Es preciso reconstruir el acto creador y tratar de recrear las distintas incidencias que ocurrieron en la mente del autor en el momento de la producción.

www.bdigital.ula.ve

Esa tendencia hacia la psicologización permite, según lo postulado por Schleiermacher, recomponer el acto creador, penetrar en la vida y el pensamiento del autor, lo que marca el tránsito de una hermenéutica centrada en el lenguaje, a una hermenéutica en la que predomina la orientación psicológica. En este sentido es importante destacar que la hermenéutica schleiermacheriana se funda en el individuo, considerándolo un misterio que nunca termina por abrirse completamente y, por esa misma razón, alude a la imposibilidad del hombre de arribar a un “saber completo”, reconociendo de esta manera el carácter finito de la comprensión, lo que nos coloca en la necesidad de dialogar con el otro.

⁴³POCA, Anna. “De la conversación con uno mismo: Los Monólogos en la obra de F.D.E Schleiermacher”. En: Schleiermacher, Friedrich. *Monólogos*, Traducción de Anna Poca, Antrhropos, Madrid, 1991, pp. (XVII-XVIII)

“Por ello no puedo construir en soledad como el artista. En soledad se me secan los jugos del ánimo, se detiene el curso de mis pensamientos. Necesito mirar en comunidad, con toda clase de espíritus qué clase de comunidad hay en ellos, qué es lo que de ella me resulta extraño, qué es lo que puedo apropiarme, y cómo dando y recibiendo puedo determinar más firmemente mi ser”.⁴⁴

Lo dicho por un individuo no agota el sentido de la totalidad de lo expresado, por consiguiente, es preciso abrirse al diálogo con el otro (asunto éste de gran importancia para entender luego en Gadamer el carácter dialógico de su hermenéutica) y en el caso del texto escrito, sería responder a las preguntas que surgen, tratar de develar lo oculto en el texto, desocultarlo, leerlo entre líneas. Lo que se trata de comprender no es sólo la literalidad de las palabras, sino también la subjetividad del hablante o del autor, entrar dentro de su personalidad y repriminar el acto creador, de tal forma que incluso se pueda tratar de comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido. Esta interpretación psicológica conduce a Schleiermacher a la tesis del arte adivinatorio, tesis controversial que le granjeará adeptos y detractores.

“(…) lo más genuino de Schleiermacher es la interpretación psicológica; es en última instancia un comportamiento divinadorio, un entrar dentro de la constitución completa del escritor, una concepción del “decurso interno” de la confección de una obra, una recreación del acto creador. (...)”⁴⁵

Cuando Schleiermacher se coloca de cara a la psicología del autor, sienta así las bases para la universalización de la hermenéutica, al postular que no

⁴⁴SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Monólogos*, Traducción de Anna Poca, Antrhopos, Madrid, 1991, p.

⁴⁵GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. pp. 241. En la versión alemana: “(...) Schleiermachers Eigenstes ist aber die psychologische Interpretation. Sie ist letzten Endes ein divinorisches Verhalten, ein Sichversetzen in die ganze Verfassung des Schriftstellers, eine Auffassung des >inneren Herganges< der Abfassung eines Werkes, ein Nachbilden des schöpferischen Aktes(...)” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.191

se trata de un recurso subsidiario, que sólo sirve de apoyo a la teología, al derecho o a la filología, sino que está encaminada a comprender todo tipo de discurso, de comportamiento o de manifestación del espíritu.

“(…) Ahí hay un modo hermenéutico de comprender que, en rigor, no tiene nada en común con los presupuestos de la teología, del derecho y de la filología –aunque Schleiermacher nunca abandonará completamente la teología como fin último de su hermenéutica-. La perspectiva schleiermacheriana está cargada de consecuencias si la comprensión es un acto dirigido a penetrar la génesis del discurso en la psicología del autor, entonces hay una praxis hermenéutica no sólo en la “solitaria comprensión de un escrito aislado”, sino en el entender todo tipo de discurso , antiguo o moderno, escrito u oral (...) con Schleiermacher se ponen las bases del campo específico de la hermenéutica como comprensión de las manifestaciones significativas del espíritu y del comportamiento humano(…)”⁴⁶

Esta tesis de la universalización de la hermenéutica estará asociada, en la filosofía de Gadamer, a la noción de lingüística (*Sprachlichkeit*), y se convertirá en postulado fundamental de su hermenéutica. Toda realidad está constituida lingüísticamente y se despliega como inteligibilidad, como palabra comprensible en el marco de una experiencia dialógica intersubjetiva. Con Schleiermacher queda esbozada la tesis que desarrollará Gadamer respecto de la expansión de la comprensión, la cual será analogada por éste con *la palabra* en Agustín de Hipona en su doble dimensión.

“(…) en él [Schleiermacher] la interpretación y la comprensión se interpenetran tan íntimamente como la palabra exterior e interior, y todos los problemas de la interpretación son en realidad problemas de la comprensión. Se trata únicamente de la *subtílitatis intelligendi*, no de la *subtílitatis explicandi* (por no hablar de la *applicatio*) (...) Sobre esta diferencia fundamental lo que será su rendimiento propio: desarrollar, en lugar de una “acumulación de observaciones”, una verdadera preceptiva del comprender. Y esto

⁴⁶ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*, Traducción Jorge Pérez de Tudela, AKal, Madrid, 2000, pp. 126-127

significa algo fundamentalmente nuevo. Las dificultades de la comprensión y los malentendidos no se tienen en cuenta ya sólo como momentos ocasionales, sino que aparecen como momentos integradores que se trata de desconectar desde el principio”⁴⁷

La integración de la interpretación y la comprensión da lugar, en la hermenéutica gadameriana, a la comprensibilidad de "algo como algo", adquiriendo su articulación en el despliegue de la interpretación, como lo abierto originario sobre la proyección anticipativa del comprender. Este constituye otro de los aspectos anticipados por Schleiermacher, que resulta conveniente destacar de manera muy especial por cuanto será objeto en Gadamer de un tratamiento privilegiado. Para el filósofo, la comprensión es la interpretación lingüística de los fenómenos que experimentamos como fuente de sentido o fuente de significación prevenida para ser dialógicamente desplegada.

Por otra parte, ambos autores coinciden al identificar como objetivo fundamental del arte del comprender, el evitar los “malentendidos” o extrañezas en el discurso. En Schleiermacher la comprensión posee todos los rasgos de una obra de arte, por consiguiente, los intérpretes son una suerte de artistas de la interpretación, a quienes les concierne desentrañarse sentido que resulta “extraño” y con el cual debemos familiarizarnos. Según Gadamer, es ésta una de las contribuciones más importantes de

⁴⁷ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 2012, p. 238. En la versión alemana: “(...) Auslegung und Verstehen verweben sich bei ihm vielmehr aufs innigste, wie das äußere und das innere Wort, und alle Probleme der Auslegung sind in Wahrheit Probleme des Verstehens. Es geht um die *subtilitas intelligendi* allein, nicht um die *subtilitas explicandi* (geschweige denn um die applicatio) (...) Auf diesen Unterschied gründet er seine eigentliche Leistung, anstelle eines >Aggregats von Observationen< eine wirkliche Kunstlehre des Verstehens zu entwickeln. Das bedeutet etwas grundsätzlich Neues. Denn nun rechnet man mit der Verständnisschwierigkeit und dem Mißverständnis nicht mehr als gelegentlichen, sondern als integrierenden Momenten, um deren vorgängige Ausschaltung es geht.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.188

Schleiermacher al pensamiento hermenéutico, haber tematizado lo concerniente a la familiaridad y la extrañeza con que esos sentidos se abren, ya sean textos contemporáneos o antiguos, los cuales se descubren en un movimiento circular entre el todo y las partes. "Siempre se da este movimiento en el que se aprende a comprender una opinión extraña, una lengua extraña o un pasado extraño. 'Es un movimiento circular porque nada de lo que se intenta interpretar puede ser comprendido de una sola vez.'"⁴⁸

Esto ocurre particularmente en la lectura de los textos escritos, todo cuanto es leído es indefectiblemente interpretado primero por el lector, fenómeno que se designará como precomprensión o círculo hermenéutico en el cual el lector va a desempeñar un rol fundamental. Cuando el sujeto conoce, lo hace desde el conocimiento previo que posee, de allí la importancia que también le atribuye a la relación entre pensamiento y lenguaje, entre lo universal y lo particular, entre el todo y las partes.

La naturaleza circular de la comprensión en Schleiermacher contiene una dimensión objetiva y una dimensión subjetiva, en este último caso, la comprensión se desplaza desde el lector hasta llegar a la vida psicológica del autor. Este postulado abre un sendero que recorrerá Gadamer, convencido que el hombre que comprende ya pertenece originariamente a una *tradición* y al comprender, comprende también su propia existencia.

Finalmente cabe destacar que, aunque es indiscutible que el problema de la interpretación subyace a toda la actividad de Schleiermacher, llama la atención que no se ocupara exclusivamente o de manera determinante de la hermenéutica, tal como lo expresa Ferraris. "Pero Schleiermacher no se

⁴⁸GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*, Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 2012, p. 246

ocupó sólo, ni principalmente de hermenéutica, aunque el problema de la interpretación subyazca a toda su actividad de teólogo y de predicador⁴⁹. No obstante, los méritos que le han hecho acreedor del rótulo como *padre de la hermenéutica moderna* parecen ser inobjetable. En este orden de ideas, expresa Ortiz-Osés, que a pesar de los intentos que hicieron los predecesores de Schleiermacher por construir una hermenéutica universal, es él quien lleva adelante esta labor, sustrayendo a la hermenéutica de su carácter de ciencia auxiliar de la teología, del derecho o de la filología.

“(…) Su importancia radica en que separó la hermenéutica de su vinculación con la teología, la filosofía y el derecho, concebida como ciencia auxiliar de cada una de ellas, y puso las bases de una hermenéutica general. Frente a las tres artes de la hermenéutica: entender, explicar y aplicar (*subtílitās intelligendi, subtílitās explicandi y subtílitās applicandi*) considera como propio de la hermenéutica sólo el acto de comprender (*subtílitās intelligendi*) en toda su amplitud y no solamente referido a los textos escritos.”⁵⁰

Más allá de la tarea de Dilthey de querer dignificar la obra de Schleiermacher, las críticas a esta hermenéutica no se hicieron esperar. Gadamer fue uno de los que señaló que con Schleiermacher si se avanzó con respecto a los niveles de conciencia histórica, liberando del carácter dogmático tanto a la interpretación de los clásicos, como a la interpretación bíblica, pero asegura que su aproximación estuvo circunscrita, fundamentalmente, a la mirada o perspectiva del teólogo.

“(…) el interés que motivaba en Schleiermacher esta abstracción metodológica no era el del historiador sino el del teólogo. Intentaba enseñar como debe entenderse el hablar y la tradición escrita porque su interés estaba en una tradición, la de la Biblia,

⁴⁹FERRARIS, Maurizio. Op. Cit., p.125

⁵⁰ ORTIZ-OSÉS, Andrés. Y Patxi Lanceros. *Claves de Hermenéutica: Para la filosofía, la cultura y la sociedad*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2005, p. 256

que es la que interesa a la doctrina de la fe. Por eso su teoría hermenéutica estaba todavía muy lejos de una historiografía que pudiese servir de organon metodológico a las ciencias del espíritu. Su objetivo era la recepción concreta de textos, a lo cual debía servir también el aspecto más general de los nexos históricos. Esta es la barrera de Schleiermacher que la concepción histórica del mundo no podría dejar en pie.”⁵¹

La importancia de la hermenéutica schleiermacheriana en la construcción de la hermenéutica filosófica de Gadamer, y muy especialmente, en la posibilidad de pensar la comprensión como acontecimiento de sentido desde el oír hermenéutico, queda evidenciado en el énfasis que este autor le imprime al carácter dialógico que debe caracterizar a toda hermenéutica.

“(…) seguimos estando obligados a dialogar con los otros –y con nosotros mismos, como subraya Schleiermacher- para llegar a verdades comunes exentas de disputa (...) La hermenéutica se apoya en una base dialéctica: interpretar un texto significa entrar en un diálogo con él, plantearle preguntas y dejar que él también nos plantee preguntas”⁵²

En la experiencia dialógica es fundamental saber escuchar al otro y familiarizarse con lo extraño, para seguir ampliando el sentido de la totalidad de lo expresado. Este carácter dialógico de la hermenéutica, según Grondin, constituye la novedad específica de la hermenéutica schleiermacheriana, y

⁵¹GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Op.cit. p. 252. En la versión alemana dice: “Jedoch das Interesse, das für Schleiermacher diese methodische Abstraktion motivierte, war nicht das des Historikers, sondern das des Theologen. Er wollte lehren, wie man Rede und schriftliche Überlieferung zu verstehen hat, weil es auf die eine, die biblische Überlieferung, für die Glaubenslehre ankommt. Daher war seine hermeneutische Theorie von einer Historik, die den Geisteswissenschaften als methodologisches Organon dienen konnte, noch weit entfernt. Ihr Ziel war die bestimmte Auffassung von Texten, dem auch das Allgemeine geschichtlicher Zusammenhänge zu dienen hatte. Das ist Schleiermachers Schranke, bei der die historische Weltanschauung nicht stehenbleiben konnte.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.201

⁵² GRONDÍN, Jean. *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Traducción de Angela Ackermann Pilari, Editorial Herder, Barcelona, 1999, p. 117

su gran aporte al fenómeno del oír hermenéutico, concepto clave en la sustentación de esta investigación.

Además de Augusth Boeck y Droysen, quienes legaron el concepto de comprensión de Schleiermacher, expandiéndolo a la realidad histórica, fue Dilthey quien hizo de la comprensión el fundamento de las ciencias del espíritu, en el marco del historicismo, convencido que la historia debe convertirse en ciencia, y que lo prioritario es acometer la comprensión de las distintas realidades históricas.

1.2. Dilthey y su propuesta de comprensión para los acontecimientos históricos. De la “Explicación” (*Erklären*) en las ciencias naturales, a la “Comprensión” (*Verstehen*) en las ciencias del espíritu

A Dilthey, quien se ocupó del problema general de la hermenéutica y la conciencia histórica, se le adeuda igualmente una elaboración más precisa del concepto de comprensión como aprehensión de lo psíquico y todo lo relacionado con la distinción entre comprensión y explicación.⁵³ Dilthey, ampliando el legado de Schleiermacher, pretende hacer de la comprensión el fundamento de las ciencias del espíritu. Sus esfuerzos teóricos estuvieron orientados hacia la construcción de una metodología que finalmente le granjearía el rótulo de *metodólogo de la escuela histórica*. Su interés era emprender el anclaje de dichas ciencias en un punto de apoyo tal, que les brindara la suficiente autonomía como para desligarse de las ataduras del método de las ciencias naturales, pero preservándolas en su condición de ciencias “respetables”.

⁵³“Desde Dilthey se ha contrapuesto con frecuencia la comprensión a la explicación (*Erklärung*) (...) considerándose la primera como modo de aprehensión de los objetos de las ciencias del espíritu, ciencias culturales, ciencias humanas, historia, etc., y la segunda como modo de aprehensión de los objetos de las ciencias naturales” FERRATER, José. *Diccionario de Filosofía*, Tomo I, Editorial Ariel, Barcelona, España, 2001. p.603

“Para comprender las ciencias del espíritu en su derecho científico propio (...) para protegerlas así de la penetración del método de las ciencias naturales, trataba de fundamentar filosóficamente sus bases gnoseológicas de validez general (...) se preguntó por el “punto de apoyo para un complejo de principios que dé conexión y certeza” a las ciencias del espíritu. Aunque el propósito de Dilthey es al parecer recuperar la autonomía de las ciencias del espíritu liberándolas de la tutoría científico-natural del positivismo de Mill y Buckle, al hablar de la búsqueda de un apoyo firme da testimonio de la fascinación que ejerció el modelo cientifista sobre su reflexión.”⁵⁴

Este desafío metodológico que se plantea Dilthey está expresado al comienzo de una de sus obras, en la cual enuncia la necesidad de darle carácter científico a las ciencias del espíritu, lo que denota, desde el comienzo, una problemática respecto de la cual se plantea darle una solución.

“Nos enfrentamos ahora con la cuestión del conocimiento científico de las personas individuales, e incluso de las grandes formas de la existencia humana singular en general. ¿Es posible un conocimiento tal, y qué medios poseemos para alcanzarlo? (...) y aunque las ciencias sistemáticas del espíritu deduzcan de esta concepción objetiva de lo singular relaciones universales legales y conexiones abarcales, los procesos de comprensión e interpretación siguen siendo el fundamento para ellas. De ahí que estas ciencias, así como la historia, sean dependientes, para su seguridad, de si es posible elevar la comprensión de lo singular a la *validez universal*. De este modo, en el pórtico de las ciencias del espíritu nos encontramos ya con un problema que es propio de ellas, a diferencia de todo conocimiento de la naturaleza.”⁵⁵

Para ello, de manera análoga a la *Crítica kantiana de la razón pura*, se

⁵⁴ GRONDÍN, Jean. *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Traducción de Angela Ackermann Pilari, Editorial Herder, Barcelona, 1999, p. 129

⁵⁵ DILTHEY, Wilhelm. *Dos Escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Traducción de Antonio Gomez Ramos, Ediciones Istmo, 2000, pp. 21-23

propone elaborar una *crítica de la razón histórica*. Es un convencido que la historia debe convertirse en ciencia, y que, al igual que la razón, necesita de una debida justificación. En este sentido, persuadido como está de la sola existencia de individuos históricos, y no de un sujeto general, emerge como asunto prioritario su interés por la *realidad histórica de la vida*. Este aspecto lo destaca Gadamer en su obra *Verdad y método*.

“Es la vida misma la que se desarrolla y conforma hacia unidades comprensibles, y es el individuo concreto el que comprende estas unidades como tales. Este es el punto de partida autoevidente para el análisis de Dilthey. (...) El nexo estructural de la vida, igual que el de un texto, está determinado por una cierta relación entre el todo y las partes. Cada parte expresa algo del todo de la vida, tiene por lo tanto una significación para el todo del mismo modo que su propio significado está determinado desde este todo. Es el viejo principio hermenéutico de la interpretación de los textos que vale también para el nexo de la vida porque en él se presupone de un modo análogo la unidad de un significado que se expresa en todas sus partes (...)”⁵⁶

El interés por la vida y por el individuo en concreto informa de su interés por aproximarse a una dimensión epistemológica que se evidencia en la interrogante ¿cómo elevar a experiencia histórica, la experiencia y el conocimiento del individuo? En este sentido piensa en la importancia de este aspecto y su estrecha correspondencia con la noción de comprensión, que se erigirá como base de su concepción histórica.

⁵⁶GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 283. En la versión alemana: “Es ist das Leben selbst, das sich auf verständliche Einheiten hin ausfaltet und gestaltet, und es ist das einzelne Individuum, von dem diese Einheiten als solche verstanden werden. Das ist der selbstverständliche Ausgangspunkt für Diltheys Analyse (...) Wie der Zusammenhang eines Textes ist der Strukturzusammenhang des Lebens durch ein Verhältnis von Ganzem und Teilen bestimmt. Jeder Teil desselben drückt etwas vom Ganzen des Lebens aus, hat also eine Bedeutung für das Ganze, wie seine eigene Bedeutung von diesem Ganzen her bestimmt ist. Es ist das alte hermeneutische Prinzip der Textinterpretation, das deshalb auch für den Lebenszusammenhang gilt, weil in ihm in gleicher Weise die Einheit einer Bedeutung vorausgesetzt wird, die in allen seinen Teilen zum Ausdruck kommt.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999 pp. 227-228

“El comprender tiene siempre por objeto algo individual (...) Ahora bien en el análisis de la vivencia y de la comprensión de nuestro sí mismo, resultó que lo individual es en el mundo espiritual un valor por sí mismo; más aún, el único valor por sí mismo que podemos constatar sin ningún lugar a dudas (...) El misterio de la persona estimula por ella misma a intentos de comprender cada vez nuevos y más profundos. Y en tal comprender se abre el reino de los individuos, que abarca a los seres humanos y sus creaciones. Reside aquí el logro más propio del comprender para las ciencias del espíritu. El espíritu objetivo y la fuerza del individuo determinan conjuntamente el mundo espiritual. Sobre la comprensión de ambas se basa la historia”⁵⁷

La concepción hermenéutica de Dilthey tuvo como pretensión preservar las características peculiares de las ciencias socio-históricas, es decir, comprender más que explicar, las distintas manifestaciones del espíritu que conforman la cultura humana.⁵⁸ Desde esta perspectiva intenta ganar una estructura conceptual para las ciencias del espíritu y desde allí fundarlas en la *vida* y en la historia, en tanto que hechos intrínsecamente hermenéuticos, persuadido como está que es la historia, y no la filosofía la que constituye la estructura última de validación. No hay forma de conocimiento que no sea expresión de una situación histórica determinada, y por tanto, no hay conocimiento superior al conocimiento historiográfico.

⁵⁷ DILTHEY, Wilhelm. *Dos Escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Traducción de Antonio Gomez Ramos, Ediciones Istmo, 2000, p. 179

⁵⁸ En este sentido Ferrater Mora le atribuye a Dilthey el desarrollo más elocuente de la comprensión como *Verstehen*, en oposición al *Erklärung* como forma explicativa de las ciencias naturales. “Se llama comprensión (*Verstehen*) a una forma de aprehensión que se refiere a las expresiones del espíritu y que se opone, como método de la psicología y de las ciencias del espíritu, al método explicativo (...) se debe a Dilthey su elaboración precisa y consecuente, desde Dilthey se ha contrapuesto con frecuencia la comprensión a la explicación (*Erklärung*) (...) considerándose la primera como modo de aprehensión de los objetos de las ciencias del espíritu, ciencias culturales, ciencias humanas, historia, etc., y la segunda como modo de aprehensión de los objetos de las ciencias naturales. Se ha considerado también la comprensión como un método que se ocupa de significaciones, sentidos, relaciones y complejos de sentidos, a diferencia de la explicación, que concierne a hechos, a relaciones causales, etc.” FERRATER, José. *Diccionario de Filosofía*, Tomo I, Editorial Ariel, Barcelona, España, pp. 602-603

Las diferencias ontológicas y los diferentes fines epistémicos de las ciencias del espíritu lo llevan a plantearse la necesidad de una metodología peculiar, distinta a las ciencias naturales, que sea capaz de interpretar cabalmente las exigencias ínsitas de estas disciplinas. Por ello, frente al monismo metodológico de los positivistas, Dilthey defendió una posición dualista, reconociendo modelos distintos de científicidad para las ciencias socio-históricas y para las ciencias naturales.⁵⁹

El paso decisivo que deberá dar Dilthey en su fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu será emprender, a partir de la construcción de un nexo propio en la experiencia vital del individuo, la transición a un “nexo histórico que ya no es vivido ni experimentado por individuo alguno. (...) la historia busca comprender y expresar las transformaciones, ello acontece a través de conceptos que expresan energías, direcciones de movimiento, vuelcos de las fuerzas históricas. Cuanto más tomen este carácter los conceptos históricos, tanto mejor expresarán la naturaleza de su objeto.”⁶⁰

Para lograr dicho cometido apela a nociones que logren interpretar las distintas significatividades y relaciones de sentido que emergen de las ciencias humanas. A diferencia de las ciencias naturales, considera que en las *Gesiteswissenschaften* hay que hablar de *erlebnis*, con lo cual se alude a un término alemán que puede traducirse como “vivencia”, en el sentido de un permanente fluir, en el que se encuentran inmersos todos los seres

⁵⁹VELASCO GÓMEZ, Ambrosio. “Interpretación, Heurística y racionalidad” en: *La voz del texto Polisemia e interpretación. Memoria. Primera jornada de hermenéutica*. Beuchot, Mauricio, UNAM, México, 1998, p. 213

⁶⁰DILTHEY, Wilhelm. *Dos Escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Traducción de Antonio Gomez Ramos, Ediciones Istmo, 2000, p. 149

humanos. Esta noción se convertirá en aspecto medular de su propuesta, junto al concepto de “vida”.

“(…) el concepto de *erlebnis* resulta aquí central. Todo sujeto sabe (….) a través de su propia *erlebnis*, que se encuentra inmerso en un curso vital; en él se encuentra no sólo su mundo interior, sino también manifestaciones exteriores, y hasta cierto punto objetivas, del espíritu: la cultura y la sociedad, y vivir significa precisamente mediar el mundo interno con el espíritu objetivado del mundo externo, pero la interacción entre distintos tipos de espíritu con que se entreteje la vida consciente, ¿que es sino interpretación? vivir es interpretar el propio mundo interior y sus objetivaciones codificadas, o sea, dar sentido a “expresiones del espíritu. “La vida misma”, escribe Gadamer, “esta temporalidad en continuo fluir, está referida a la configuración de unidades de significado duraderas, la vida misma se autointerpreta, tiene estructura hermenéutica. Es así como la vida constituye la verdadera base de las ciencias del espíritu.”⁶¹

Dilthey enfatiza que el saber aquilatado por las ciencias naturales proviene de la observación y, por consiguiente, tienen que valerse de las explicaciones causales propias del método científico, como el modo de dar respuesta a los fenómenos, a fin de describirlos y establecer leyes que alcancen cierto grado de generalidad y precisión. Pero en el caso de las ciencias del espíritu, éstas no se conforman con la sola descripción de los fenómenos, ni con establecer leyes a partir de ciertas generalidades, sino que deben fundarse en el *erlebnis*, y en categorías que permitan mostrar la interdependencia de las cosas, y captar las diferentes relaciones que surgen del entramado vital conformado históricamente.

No obstante, a pesar de estos serios intentos por acometer comprensivamente la fundamentación de las ciencias del espíritu, Dilthey

⁶¹FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*, Traducción Jorge Pérez de Tudela, .AKal, Madrid, 2000, p. 154

queda atrapado en las aporías de la objetividad al reclamarla como un asunto de primer orden para dichas ciencias. Considera que dicha objetividad debe ser análoga a la requerida para las ciencias de la naturaleza, lo que aunado a otras decisiones, lo colocan del lado del cartesianismo epistemológico, impidiendo que la historicidad de la experiencia histórica alcanzara la contundencia y la determinación debida.

“A Dilthey no se le escapa la significación que tiene la experiencia vital tanto individual como general para el conocimiento espiritual-científico; pero ni lo uno ni lo otro alcanza en él más que una determinación privativa (...) La escisión interna que domina sus esfuerzos nos hace patente hasta qué punto es intensa la coacción que ejerce el pensamiento metódico de la ciencia moderna, y que la tarea no puede ser otra que describir más adecuadamente la experiencia operante en las ciencias del espíritu y la objetividad que en ellas puede alcanzarse”⁶²

Estos argumentos esgrimidos por Gadamer de forma crítica, nos obligan a detenernos brevemente en el anclaje efectuado por las *Gesiteswissenschaften* en el modelo positivista, lo que permitirá descifrar hasta qué punto dicha circunstancia impidió resolver la controversia de cómo justificar la autonomía de las ciencias del espíritu, frente a las ciencias de la naturaleza, las cuales llegaron a ocupar lugares relevantes respecto de aquellas.

⁶²GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 304. En la versión alemana dice: “Zwar verkannte Dilthey die Bedeutung nicht, die die individuelle und allgemeine Lebenserfahrung für die geisteswissenschaftliche Erkenntnis besitzen - aber beides wird bei ihm lediglich privativ bestimmt. (...) Der Zwiespalt, an dem er sich abmüht, macht uns deutlich, welcher Zwang von dem Methodendenken der modernen Wissenschaft ausgeht und daß es darauf ankommen muß, die in den Geisteswissenschaften getätigte Erfahrung und die in ihnen erreichbare Objektivität angemessener zu beschreiben.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I*(Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.246

1.2.1. Las *Geisteswissenschaften* y su controversial anclaje dentro del modelo positivista.

A la autocomprensión de las ciencias del espíritu se le planteó el reto de liberarse del modelo de las ciencias naturales, en una fórmula que pudiera trascender los métodos planteados, es allí donde cobra cuerpo la conciencia hermenéutica *que se vuelve hacia la investigación con un interés más autorreflexivo* como es el caso de la filología clásica.

Uno de los aspectos más dramáticos del modelo positivista y el controversial anclaje en dicho patrón de las *Gesiteswissenschaften*, es su incapacidad para interpretarlas cabalmente. “El positivista asume la ciencia de forma sustancialmente acrítica, como modelo absoluto de un conocimiento que, por otra parte, se quiere relativa y contingente (...) En la medida justamente en que el positivismo se hace cargo de la necesidad de legitimar la ciencia como camino incondicionalmente válido, los problemas y los ideales positivistas invisten toda una época.”⁶³

No obstante los esfuerzos realizados por las *Geisteswissenschaften*, por sustraerse del dominio de las *Naturwissenschaften*, emprenden una oposición con respecto a las ciencias naturales, pero lo hacen, para perplejidad de muchos, en términos positivistas.

“El caso más evidente de esto viene dado precisamente por las ciencias del espíritu, que en el Romanticismo argumentan su propio antagonismo frente a las ciencias de la naturaleza en términos positivistas –confirmando así una subordinación general frente a las *Naturwissenschaften*, de las cuales quieren diferenciarse.(...) Cuando la escuela histórica y Dilthey tematizan la peculiaridad de las *Gesiteswissenschaften*, lo hacen a partir de un ideal de ciencia que concierne mucho menos a la

⁶³FERRARIS, Maurizio.*Historia de la hermenéutica*, Traducción Jorge Pérez de Tudela, .AKal, Madrid, 2000, p. 136

Wissenschaftlehre como teoría filosófica del conocimiento que a la teoría de la ciencia elaborada por el positivismo.”⁶⁴

A todas luces, el argumento que se ha esgrimido con relación a que el modelo de las ciencias naturales es insuficiente para viabilizar el acceso a la verdad de las ciencias del espíritu, goza de una total aceptación, por cuanto coincide en que lo verdaderamente esencial en ellas no queda cabalmente recogido por el método científico.

“(…) El verdadero problema que plantean las ciencias del espíritu al pensamiento es que su esencia no queda correctamente aprehendida si se las mide según el patrón del conocimiento progresivo de las leyes. La experiencia del mundo sociohistórico no se eleva a ciencia por el procedimiento inductivo de las ciencias naturales (...) su idea es más bien comprender el fenómeno mismo en su concreción histórica y única” (Gadamer 1960, 32-33). Dicho en otros términos, las ciencias del espíritu, incluso cuando pretenden homologarse con las ciencias de la naturaleza, deben recurrir en todo caso a procedimientos diferentes: la *comprensión* hermenéutica como identificación entre sujeto y objeto en el entendimiento de la expresión, en lugar de la explicación científica, como distanciamiento crítico-objetivante entre sujeto y objeto.”⁶⁵

Según Gadamer, el desarrollo que intenta Dilthey en cuanto a la fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu, no pasó de ser un bosquejo por cuanto en él, comprender es *comprender una expresión*, es decir, que terminó pensando la investigación del mundo histórico *como desciframiento de un texto y no como experiencia histórica*. Esta circunstancia coloca a Gadamer en la necesidad de distanciarse del modelo positivista y de la propuesta eminentemente metodológica de Dilthey, y pensar la problemática de las ciencias del espíritu, más que como un problema de

⁶⁴ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Op. Cit. pp. 136-137

⁶⁵ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Op. Cit. p.137

método, como un problema hermenéutico donde la comprensión comenzará a jugar un papel fundamental.

1.2.2. La dimensión psicológica de la comprensión en Dilthey.

Todo lo que el hombre hace puede ser interpretado, esta es la premisa que sostiene la comprensión en Dilthey, y que prefigura en algún sentido, el giro lingüístico en que se verá envuelta la hermenéutica de Gadamer y, en general, la filosofía del siglo XX. A partir de ésta inflexión, el lenguaje se constituye en verdadera dimensión de la realidad, posibilitando la existencia de un mundo que se muestra al hombre como totalidad ordenada de significaciones, donde el sentido surge como orientación para la inteligibilidad de ese mundo. Sólo desde el lenguaje es posible comprender ese mundo plurisignificativo que adviene como horizonte de donación.

El empuñamiento del concepto de *erlebnis* o “vivencia”, es lo que va a permitir que la comprensión se convierta en puente entre éste y las ciencias del espíritu, razón por la cual es considerado Dilthey el auténtico realizador de la concepción histórica del mundo, fundamentada sobre una psicología comprensiva, donde “la vida” es el fundamento y, en ella misma, o en cualquiera de sus expresiones o manifestaciones, obra un *saber* y se reconoce *una cierta verdad*.

“Dilthey destaca, y sin duda con razón, que antes de toda objetivación científica lo que se forma es una concepción natural de la vida sobre sí misma. Esta se objetiviza en la sabiduría de refranes y leyendas, pero sobre todo, en las grandes obras del arte, en las que “algo espiritual se desprende de su creador”. Por eso el arte es un órgano especial de la comprensión de la vida, porque en sus “confines entre el saber y la acción” la vida se abre

con una profundidad que no es asequible ni a la observación, ni a la meditación, ni a la teoría.”⁶⁶

Dilthey arriba a la noción de comprensión entendida como mediación lingüística en el marco de una relación entre el mundo psíquico y sus signos, sin embargo, algunos autores, como el caso de Yasmín Díaz, consideran que este asunto debió ser radicalizado, ya que al hablar de comprensión se alude a la vida humana en su dimensión histórica, en la que se articulan acontecimientos siempre nuevos que dan vida a situaciones diversas y que constituyen el contenido vital de la existencia. La comprensión de la vida humana supone la comprensión de un acontecimiento, donde interactúan los unos con los otros en una relación dialéctica. Este tipo de relaciones no pueden ser cuantificadas y recogidas por los métodos convencionales, y en ello estriba la importancia de pensar el comprender como “una conexión interna que sostiene el tejido de los acontecimientos, es una armonía oculta hacia la cual se dirige toda la humanidad, que trasciende y sustenta la diversidad. Así el comprender sigue un proceso homogéneo y unitario.”⁶⁷

Con Dilthey la hermenéutica persiste como preceptiva del comprender; no obstante, su contribución en lo que respecta a la comprensión como acontecimiento de sentido se refleja en la importancia que le atribuye al círculo hermenéutico, el cual consiste en un movimiento del pensamiento

⁶⁶GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p.297. En la versión alemana dice: “Dilthey betont - und darin hat er ohne Zweifel recht -, daß es noch vor aller wissenschaftlichen Objektivierung eine natürliche Ansicht des Lebens von Sich selbst ist, die sich so bildet. Sie objektiviert sich in der Weisheit von Sprichwort und Sage, aber vor allem in den großen Werken der Kunst, in denen >ein Geistiges sich löst von seinem Schöpfer<. Die Kunst ist deshalb ein besonderes Organ des Lebensverständnisses, weil in ihren >Grenzen zwischen Wissen und Tat< das Leben sich in einer Tiefe aufschließt, wie sie der Beobachtung, der Reflexion und der Theorie nicht zugänglich ist.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, pp. 239-240

⁶⁷ DÍAZ SALDÉS, Yasmin del Pilar, *Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu en la perspectiva de Dilthey*, Revista philosophica, volumen 30, semestre II, Valparaiso, Chile, 2006, pp. 65-76

que va del todo a las partes y de las partes al todo, lo que supone que las partes reciben significado del todo y el todo adquiere sentido desde las partes. En esta premisa, resignificada por Dilthey, descansa el oír hermenéutico gadameriano, el cual postula que el que está inmerso en las tradiciones, tiene que prestar oídos a lo que en ella se dice. Escuchar, es abrirse a la alteridad de ese *tu* que nos alcanza, es estar prevenido para el intercambio recíproco entre la tradición y el intérprete.

Con Dilthey, después de un largo recorrido que va desde los esfuerzos relacionados con la exégesis de la Biblia, pasando por el impulso para la universalización de la hermenéutica en Schleiermacher, se arriba a la centralidad de la interpretación. La fase moderna de esta historia se remonta a la mayor conciencia en torno al problema del significado textual, introducida por la hermenéutica bíblica, asociada a Schleiermacher a principios del siglo XIX, pero fue Dilthey quien convirtió a la interpretación en un hecho central y decisivo, para comprender la producción del espíritu humano en base a un programa para las *Geisteswissenschaften*.

No obstante esta gran contribución, los críticos de Dilthey coinciden en afirmar que con él no se logró arribar a la universalización filosófica, por cuanto nunca abandonó la dimensión psicológica, lo que devino, al descuidar esa vena histórica que atraviesa toda comprensión, en una *singular antihistoricidad*.

“A la luz del desarrollo experimentado por la hermenéutica en el siglo XIX, no cabe entender aún la fundación diltheyana como una universalización filosófica. Esto no depende sólo de la exclusión de la filosofía que caracteriza a la hermenéutica de Dilthey (...) sino que tiene que ver con la compleja concepción diltheyana de la historia y de los objetivos de la hermenéutica. Pese a tematizar la historicidad (...) la perspectiva diltheyana conserva una singular

antihistoricidad. Esto se enlaza con un psicologismo que nunca llegó a abandonar.”⁶⁸

Con respecto a este fenómeno de la psicologización en la hermenéutica diltheyana, Gadamer asegura que no es Dilthey quien finalmente abandona la psicología, sino la recepción que se realiza posteriormente de su obra, lo que da al traste con este fenómeno. En este sentido, la psicología dejará de ser el fundamento último de las ciencias humanas, abriéndole paso al verdadero afianzamiento de la hermenéutica como estructura fundante de dichas ciencias.

“(…) aunque Dilthey había ofrecido en su famoso texto de 1900 una visión del surgimiento de la hermenéutica, desde sus comienzos, hasta sus últimos trabajos mantuvo que el marco conceptual dentro del que intentaba fundamentar las ciencias humanas se llamaba “sicología” y no hermenéutica. Para él, el único lugar en que los problemas hermenéuticos tienen cabida es la sicología. La importancia fundamental de la hermenéutica se ha tenido que ir afirmando despacio, lo cual se hace notar hasta en la oferta de vocabulario adecuado, como se puede comprobar en la edición en ocho tomos de la obra de Dilthey, completada en la época de 1920. En el fondo, es la recepción posterior de Dilthey, y sobre todo el influjo que ejerció su escuela, lo que acabó por afianzar la hermenéutica.”⁶⁹

No obstante estas afirmaciones, Gadamer reconoce, posteriormente, que en Dilthey se anticipan algunas cuestiones relacionadas con las condiciones en que debe darse la comprensión, sin claudicar en su convicción que la verdad no necesariamente es una cuestión de método. Así lo afirma Grondín al expresar que “Gadamer parte, pues, de Heidegger, pero para renovar la manera de entender el problema, [parte] de Dilthey.”⁷⁰

⁶⁸ FERRARIS, Maurizio. Op.cit. p. 156

⁶⁹ GADAMER, Hans-georg. *El giro hermenéutico*. Traducción de Arturo Parada, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995, p. 134

⁷⁰ GRONDÍN, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?*, Traducción de Antoni Martínez Riu, Editorial Herder, Barcelona, 2008, p.71

De esta manera queda abierto el camino para pensar con Dilthey su propuesta de indagación autobiográfica, y la importancia de las relaciones históricas en la construcción de sentido. Son éstas las que posibilitan el advenimiento de las distintas significatividades que se encuentran inmersas en el flujo de la vida, y que van brotando de las vivencias del hombre. Más allá del intento de fundamentación gnoseológico de las *Geisteswissenschaften*, existe en Dilthey una tentativa de precursar la fundamentación ontológica de la comprensión como *Verstehen*, desde las nociones de precomprensión, de círculo hermenéutico, de lenguaje e historicidad, y con ello, la posibilidad de pensarla como acontecimiento de sentido.

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO II

DE LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA HEIDEGGERIANA A LA COMPRENSIÓN (*VERSTEHEN*) COMO ACONTECIMIENTO DE SENTIDO CO-IMPLICATIVO EN *VERDAD Y MÉTODO*

2.1. La fenomenología hermenéutica heideggeriana: una transformación crítica de la fenomenología reflexiva a la *lebensphilosophie*

Con Heidegger cesan las divagaciones hermenéuticas tanto de Schleiermacher como de Dilthey respecto al estatuto epistémico del comprender. Éste filósofo promueve una radicalización en la hermenéutica, provocando un giro que va de lo epistémico a lo ontológico. La comprensión ya no se concibe como un modo de conocer, ahora se piensa como modo de ser de la existencia humana. En este sentido, “el método de la fenomenología heideggeriana consiste en mostrar que la relación sujeto-objeto no es originaria, pues corresponde a una consideración exclusivamente epistémica de la vida humana; el conocer (*Erkennen*) es un modo de ser derivado de una instancia más fundamental: el comprender (*Verstehen*)”⁷¹

A partir de este momento va quedando atrás el carácter metódico de la hermenéutica y se da paso, con Heidegger, a la resignificación del concepto de comprensión como *modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y posibilidad*. Este camino abierto por Heidegger es aprovechado por

⁷¹ GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique. “Para una crítica de la razón hermenéutica” en: *Gadamer y las humanidades II*. Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar, UNAM, México, 2007, p. 219

Gadamer para replantear el fenómeno de la comprensión como instauración de sentido desde el oír hermenéutico, en tanto se piensa como acontecimiento dialógico, en el que toda pregunta está dotada de un determinado sentido, y marca la orientación en la que concurrirá la respuesta. Gadamer postula entonces una hermenéutica desde el lenguaje como apertura de mundo, fundada en el diálogo entre intérprete y texto, en el que el intérprete se encuentra siempre en una relación de escucha con lo interpretado, experimentando una genuina transformación en el que ya no se sigue siendo el que era.

Es importante que, previo a la tematización de la comprensión como acontecimiento de sentido, se entienda el tránsito que acontece desde la fenomenología reflexiva de Husserl, hacia la ontología de la facticidad en Heidegger. Ramón Rodríguez expresa que mientras Husserl entiende el análisis fenomenológico como un ejercicio de la *reflexión*, Heidegger rechaza que la reflexión sea la forma idónea para cumplir con la máxima fenomenológica de *ir a las cosas mismas*. A este propósito cabe destacar que aunque el interés de esta investigación es profundizar en la hermenéutica filosófica gadameriana y no en el pensamiento Heideggeriano, es recomendable mencionar brevemente en qué consiste la contribución del maestro de Gadamer, cuyo influjo en su trabajo filosófico no tiene discusión

“La negativa a considerar la reflexión como el elemento propio del pensamiento es un rasgo constitutivo del pensar heideggeriano, que tiene raíces complejas. Lo que nos interesa aquí es el punto de vista fenomenológico, es decir, lo que ese rechazo tiene de crítica *interna* al ejercicio husserliano de la fenomenología. De entrada hay que tener en cuenta el motivo ‘vitalista’ que conduce al planteamiento de Heidegger: se trata como sabemos, de mostrar la estructura fundamental del fenómeno originario (*Urphänomen*) de la vida”. Es este punto de vista el que hace que para Heidegger la ‘vivencia’ no sea nunca una unidad psicológica, un momento concreto del fluir de la conciencia, sino un momento

del vivir humano (...) es lo que Heidegger llamará a partir de 1921 'la vida fáctica'. La fenomenología es el método adecuado porque su exigencia básica, ¡a las cosas mismas!, no está ligada a ningún punto de vista determinado, por tanto no al de la psicología descriptiva (...). La vida se da a sí misma en el acto de vivir: hay sencillamente que atender a este darse inmediato".⁷²

Con la transformación crítica de la fenomenología reflexiva, en fenomenología hermenéutica, se asiste a un cambio de paradigma dentro de la fenomenología, es decir, del paradigma de la conciencia fundado en la percepción, se transita con Heidegger al paradigma de la hermenéutica fundado en la comprensión. Heidegger, al apropiarse hermenéuticamente de la fenomenología husserliana, provoca un acontecimiento de tal envergadura, que sigue siendo considerado uno de los que mayores consecuencias ha propiciado en la filosofía contemporánea.

"La apropiación hermenéutica de la fenomenología husserliana realizada por Martin Heidegger ha sido la transformación más radical que ha sufrido la propuesta husserliana y quizá la que presenta mayores consecuencias en la filosofía contemporánea, principalmente en la llamada 'filosofía continental'. Poder comprender la dimensión hermenéutica en relación con la fenomenología no es ningún tema secundario. Sin embargo, no es fácil ver en qué sentido la fenomenología ya no es más reflexiva, sino hermenéutica. Se deben separar adecuadamente estas dos posibilidades de la fenomenología, la reflexiva y la hermenéutica (...) El hecho de que la dimensión hermenéutica sea el fundamento de la fenomenología reflexiva no significa que esta última de alguna forma ya haya descubierto lo hermenéutico. A la fenomenología reflexiva le está esencialmente encubierta la dimensión hermenéutica. Esto hay que acentuarlo para evitar interpretaciones inadecuadas que pretenden ubicar la dimensión hermenéutica ya en los trabajos reflexivos de Husserl".⁷³

⁷² RODRÍGUEZ, Ramón. *La Transformación Hermenéutica de la Fenomenología*. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger, Editorial Tecnos, Madrid, 1997, pp. 73-74

⁷³ XOLOCOTZI YAÑEZ, Angel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Editorial Plaza y Valdés-ULA, México, 2004, pp. 96-97

En la cita anterior queda aludido, de la mano de Rodríguez, el hilo conductor de la fenomenología hermenéutica de Heidegger, y su distanciamiento de la filosofía reflexiva de Husserl. Heidegger mantiene el impulso fenomenológico y comienza a interesarse en la noción de “vida” (*Leben*) como fenómeno originario. A este respecto asegura Gadamer que Heidegger está determinado desde el principio por aquella tendencia común a Dilthey y a Yorck, pero también localizada en Husserl y que está relacionada con la *lebenphilosophie*, es decir, con el fenómeno mismo del “concebir desde la vida”

“Y no es sin duda arbitrario el que Heidegger asuma entonces las investigaciones de Dilthey y las ideas de Yorck en su propia continuación de la filosofía fenomenológica. El problema de la facticidad era de hecho también el problema central del historicismo, al menos desde la forma de la crítica a los presupuestos dialécticos de la razón en la historia elaborados por Hegel”.⁷⁴

www.bdigital.ula.ve

En Heidegger hay una indiscutible proximidad a la *lebensphilosophie*, rótulo con el cual se designan distintas filosofías recogidas por él, en autores como Nietzsche, Bergson, Dilthey, Scheler, Klages, Spengler entre otros. Según Rodríguez, pareciera no haber ninguna predilección en Heidegger con respecto a alguna de ellas, pero si resulta indiscutible su inclinación hacia Dilthey; no obstante, lo fundamental es que el motivo que lo inspira es la vida como fenómeno originario.

⁷⁴GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p.321. En la versión alemana: “Und sicher war es keine beliebige Anknüpfung, wenn Heidegger damals die Forschungen Diltheys und die Ideen des Grafen Yorck in die Fortbildung der phänomenologischen Philosophie hineinnahm. Das Problem der Faktizität war ja auch das Kernproblem des Historismus - mindestens in der Form der Kritik an Hegels dialektischer Voraussetzung von Vernunft in der Geschichte”. GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I*(Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.261

“Así la ‘vida’ es el fenómeno originario (*Urphanomen*) en que se centra la filosofía contemporánea (...), incluso el propio neokantismo que la ve como generación de cultura, de principios normativos. La vida como fenómeno originario, tal es el motivo central que el joven Heidegger comparte con la *lebensphilosophie*. Pero lo acoge como dirección hacia, como indicación de una tarea, nunca como un concepto...Este es exactamente el programa heideggeriano: seguir las tendencias positivas de la filosofía de la vida, lo cual significa intentar traer a una mostración precisa el fenómeno original, que se ofrece y se oculta a la vez en la palabra ‘vida’”.⁷⁵

La vida se comprende a sí misma originariamente de manera pre-teórica, de tal forma que todo intento teoretizante tendría un carácter derivado respecto de ella como fenómeno originario y, en ese sentido, la fenomenología se constituye en el saber que muestra, en forma directa, ese estado originario. En su obra *Ser y tiempo* Heidegger señala que la fenomenología “no designa el objeto de sus investigaciones ni caracteriza su contenido quiditativo. La palabra sólo da información acerca de la manera de mostrar y de tratar *lo que* en esta ciencia debe ser tratado. Ciencia ‘de’ los fenómenos quiere decir: un modo *tal* de captar los objetos, que todo lo que se discuta acerca de ellos debe ser tratado en directa mostración y justificación”.⁷⁶

El deslizamiento hacia la vida en su facticidad, coloca al *Dasein* en situación de comprensión, ya que tiene que habérselas primariamente, con la vida en su inmediatez, y es allí donde se transforma la fenomenología en hermenéutica, es decir, se abandona la fenomenología reflexiva para abrir el paso a la fenomenología hermenéutica. A este respecto señala Agustín

⁷⁵ RODRÍGUEZ, Ramón. *La Transformación Hermenéutica de la Fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997, p. 22

⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p.57

Rodríguez: “La fenomenología es por ello un comprender algo ya ‘comprendido’, es decir, ella tiene carácter hermenéutico.”⁷⁷

Por su parte, Ramón Rodríguez sostiene que la construcción de la hermenéutica de la facticidad, no es para Heidegger un proyecto más, sino *el* modo de comprensión filosófica, capaz de llevar a cabo, exitosamente, la tarea de autointerpretación de la facticidad.

“Por eso la actitud filosófica –fenomenológica- no puede ser una *Blickwendung*, un giro de la mirada, sino una prolongación de ese movimiento de autocomprensión que se encuentra en la vida fáctica. Este es el primer sentido de la palabra *hermenéutica* con la que Heidegger designará su propia empresa filosófica: *autointerpretación de la facticidad, el darse a conocer la vida fáctica a sí misma*. ‘la filosofía, como investigación, no es más que el ejercicio explícito y genuino de la tendencia a interpretarse que tiene la movilidad fundamental de la vida’”.⁷⁸

También Gadamer en *Los caminos de Heidegger* asegura que “la base de la filosofía de la autoconciencia se había deslizado hacia el ‘trabajo de la *vida* que forma el pensamiento; y sobre todo la incipiente influencia de Friedrich Nietzsche, por mediación de los grandes novelistas, pero también la de Bergson, Simmel y Scheler, pusieron a comienzos del siglo XX la vida en primer plano, lo mismo que la psicología hizo con el inconsciente. Así, ya no eran los hechos fenoménicos de la autoconciencia, sino la propia interpretación de los fenómenos que surgían de la movilidad hermenéutica de la vida, era la que tenía que someterse, a su vez, a la interpretación.”⁷⁹

⁷⁷ RODRÍGUEZ, Agustín. *Verdad y sentimiento en Ser y Tiempo de Martín Heidegger*, Universidad de Los Andes, Mérida, 2006, p. 38

⁷⁸ RODRÍGUEZ, Ramón. *La Transformación Hermenéutica de la Fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997, pp. 85-86

⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, Traducción de Angela Ackermann Pilári, Ediciones Herder, Barcelona, España, 2002, p. 61

Gadamer señala a Nietzsche como el verdadero precursor de la posición heideggeriana, pero además comenta que gracias a la radicalidad del planteamiento heideggeriano, fue posible salirse del laberinto en el que habían quedado Dilthey y Husserl, con respecto a los conceptos fundamentales de las ciencias del espíritu.

“El que la pregunta por el ser pueda plantearse desde la pregunta por la nada presupone ya ese pensamiento de la nada ante el que había fracasado la metafísica. Esta es la razón por la que el verdadero precursor de la posición heideggeriana en la pregunta por el ser y en su remar contra la corriente de los planteamientos metafísicos occidentales no podían ser ni Dilthey, ni Husserl, sino en todo caso Nietzsche. Puede que Heidegger mismo sólo lo comprendiera más tarde (...)”⁸⁰

No obstante lo anteriormente considerado, Gadamer asegura que Heidegger desestima en algún sentido la hermenéutica de la facticidad, lo afirma en una entrevista que le realizara Silvio Vietta, donde expresa que Heidegger “volvió naturalmente una vez más a adelgazar la hermenéutica de la facticidad”⁸¹

2.1.1. La comprensión o *Verstehen* como “modo de ser del estar ahí” y la interpretación o *Auslegung*. La triple estructura de la apropiación hermenéutica: *Vorhabe*, *Vorsicht* *Vorgriff*.

Heidegger inaugura la posibilidad hermenéutica de la fenomenología, en la medida en que toma distancia de la intuición cognoscitiva de la

⁸⁰GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. pp. 322-323. En la versión alemana dice: “Daß sich die Frage nach dem Sein von der Frage nach dem Nichts her stellen konnte, setzte das Denken des Nichts, an dem die Metaphysik versagt, voraus. Der wahre Vorbereiter der Heideggerschen Stellung der Seinsfrage und des Gegenzuges zu der Fragerichtung der abendländischen Metaphysik, den sie bedeutete, konnte daher weder Dilthey noch Husserl sein, sondern am ehesten noch Nietzsche. Das mag Heidegger erst später bewußt geworden sein.”GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I*(Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p. 262

⁸¹ GADAMER, Hans-georg. *Hermenéutica de la Modernidad, Conversaciones con Silvio Vietta*, Traducción de Luciano Elizaincín-Arrarás, Editorial Trotta, Madrid, 2004, p.56

fenomenología husserliana, y avanza hacia la intuición comprensiva, así lo afirma Angel Xolocotzi “Las primeras investigaciones que se han llevado a cabo en torno a la transformación hermenéutica de la fenomenología han dejado ver la importancia de comprender el surgimiento de la intuición comprensiva heideggeriana a partir de la intuición cognoscitiva de corte husserliano”.⁸²

Lo que hay que destacar es que con Heidegger se produce una resignificación de la comprensión como *modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y posibilidad*. La comprensión (*Verstehen*) es pensada como el *modo de ser del estar ahí*, con este giro se radicaliza la hermenéutica al pasar de la epistemología a la ontología. La noción de comprensión (*Verstehen*), está estrechamente vinculada al concepto de interpretación (*Auslegung*). Ambos conceptos, han sido ampliamente desarrollados por Heidegger en su analítica del Dasein, en *Ser y tiempo*. Hasta Dilthey, la comprensión había quedado confinada a su dimensión metódica, actuando como fundamento de las ciencias del espíritu, es Heidegger quien piensa la comprensión como estructura existencial.

“La disposición afectiva es *una* de las estructuras existenciales en que se mueve el ser del “Ahí”. Este ser está constituido, cooriginariamente con ella, por el *comprender* [*Verstehen*]. La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aún cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado. Si lo interpretamos como un existencial fundamental, con ello se muestra que este fenómeno es comprendido como un modo fundamental del *ser* del Dasein. En cambio, el ‘comprender’ en el sentido de *un* posible modo de conocimiento entre otros, diferente, por ejemplo, del ‘explicar’, deberá ser interpretado, junto

⁸² XOLOCOTZI, Angel. “Intuición cognoscitiva e intuición comprensiva. Notas en torno al surgimiento de la hermenéutica en el joven Heidegger” en *Hermenéutica. Interpretaciones desde Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Ricoeur*. Compiladores: Mauricio Navia A. y Agustín Rodríguez V. Universidad de Los Andes, Merida, Consejo de Publicaciones, 2008, pp. 226-227

con éste, como un derivado existencial *del* comprender primario que es con-constitutivo del ser del Ahí en cuanto tal.”⁸³

Por su parte, la interpretación o *Auslegung*, está concebida en Heidegger como un *poder ser*, como las *posibilidades de desarrollo del comprender*. No hay una comprensión que anteceda a la interpretación, sino un comprender que es ya comprender-interpretante (*auslegenden Verstehen*), comprender es ya interpretar, por lo tanto no hay nada que preceda a la interpretación.

“El Dasein en cuanto comprender proyecta su ser hacia posibilidades. Este comprensor *estar vuelto hacia posibilidades*, por la repercusión que tienen sobre el dasein esas mismas posibilidades en tanto que abiertas, es también un poder-ser. El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación* [Auslegung]. En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, y no es éste el que llega a ser por medio de aquella.”⁸⁴

⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pp. 166-167. En la versión alemana dice: “Die Befindlichkeit ist *eine* der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des “Da” hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das *Verstehen*. Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes. Wenn wir dieses als fundamentale Existenzial interpretieren, dann zeigt sich damit an, daß dieses Phänomen als Grundmodus des *Seins* des dasein begriffen wird. “Verstehen” dagegen im Sinne *einer* möglichen Erkenntnisart unter anderen, etwa unterschieden von “Erklären”, muß mit diesem als existenziales Derivat des primären, das Sein des Da überhaupt mitkonstituierenden Verstehens interpretiert werden.” HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976, p. 190

⁸⁴ *Ibid.*, p. 172. En la versión alemana: “Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten. Dieses verstehende *Sein zu Möglichkeiten* ist selbst durch den Rückschlag dieser als erschlossener in das Dasein ein Sein Können. Das entwerfen des verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir *Auslegung*. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst. Auslegung gründet existenzial im Verstehen, und nicht die Kenntnisnahme des verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten” HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976, p. 197

La hermenéutica que propuso Heidegger en las lecciones de la primera mitad de los años veinte, primero en Friburgo y luego en Marburgo, fueron dadas a conocer finalmente como “Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles” (1921) y “Ontología hermenéutica de la facticidad” (1923), al igual que el manuscrito “Indicación de la situación hermenéutica” del año 1922, escrito que realizó a petición de Paul Natorp, para su nombramiento como catedrático de Marburgo. La hermenéutica, según Heidegger, obra en contra del auto-encubrimiento, en términos de la razón práctica, indica que sólo un ejercicio hermenéutico permite que el ser se haga consciente y despierte de esa situación velada.

“(…) La apropiación de la situación hermenéutica, de la que Heidegger habla en repetidas ocasiones, va encaminada a conquistar críticamente el horizonte de sentido ya siempre dado en el que se encuentra el fenómeno de la vida para desenmascarar, desmontar o destruir los conceptos operativos en la precomprensión de ese fenómeno de la vida y devolverlos a su origen. Aquí se señalan las tres coordenadas del ‘punto de mira’ (*Blickstand*), de la ‘dirección de la mirada’ (*Blickrichtung*) y del ‘horizonte de la mirada’ (*Sichtweite*). En cursos universitarios posteriores, esa situación hermenéutica quedará definitivamente configurada por la triple estructura de *vorhabe* (presuposición o presupuesto, esto es, el horizonte de sentido dado previamente y que facilita una comprensión inmediata del contexto en el que nos van saliendo al encuentro diferentes cosas, personas, situaciones o problemas, así como una comprensión de esos mismos entes), *vorsicht* (previsión o manera previa de ver, es decir, la perspectiva bajo la cual se colocan cada vez esas cosas, personas, situaciones o problemas(..) y *vorgriff* (preconcepción o preconcepto, es decir, el repertorio conceptual que en cada caso tenemos a nuestro alcance y que inicialmente guía y posibilita toda interpretación).”⁸⁵

Para Heidegger la hermenéutica es develación pues se trata de un paso crítico que va del enmascaramiento de la facticidad al fenómeno originario

⁸⁵ Esta cita está tomada de las *Notas Aclaratorias* del libro de HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, pp. 87-88

de un desvelamiento último que se produce *contingentemente* en el curso de su realización. “La hermenéutica, en tanto que filosófica, no puede (...) abrir el campo ontológico propiamente dicho, el ser de la vida, si éste no le es ya abierto por ella. Por eso, frente al *vollziehen* de la vida fáctica, la filosofía no es re-flexión, sino *nach-vollziehen*, repetición que hace tuyas como propias(...)”⁸⁶

El *comprender* se convierte, en Heidegger, en el modo de ser del estar ahí, y deja de entenderse como lo asumía la tradición, es decir, como un concepto metódico en el caso de Droysen, o como fundamento de las ciencias del espíritu en Dilthey.

“*Comprender* no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la *forma originaria de realización del estar ahí*, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y ‘posibilidad’”⁸⁷

Gómez Ramos muestra una serie de acepciones del *Verstehen* que van desde las formas ocultas de aprehensión, pasando por la comprensión de una lengua, una cosa, una persona, hasta su acepción moral y política. En este sentido considera que dicho término ha logrado un verdadero alcance universal. “Ser es una urdimbre de comprensión”⁸⁸

⁸⁶ RODRÍGUEZ, Ramón. *La Transformación Hermenéutica de la Fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997, p. 217

⁸⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 2012, pp. 324-325.

⁸⁸ Gómez Ramos, A. *Entre las líneas (Gadamer y la pertinencia del traducir)*, Visor, Madrid, 2000, p.20

Por su parte López Soria, a propósito de la reflexión que realiza Vattimo en torno a la *ontología débil*, hace hincapié en el ser-arrojado quien realiza su proyecto en el marco de una cultura o totalidad de significaciones, expresa que la ontología hermenéutica “piensa el ser desde el lenguaje, y concretamente desde la lengua de una comunidad histórica, y que analiza el ser-ahí del hombre y define el pensamiento como rememoración desde una determinada tradición (...)”⁸⁹

2.2. Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica. Una primera aproximación

2.2.1. Del neokantismo a las tesis heideggerianas: Una transformación crítica en Gadamer

Gadamer conocido como iniciador de la filosofía hermenéutica contemporánea, continúa el camino de la hermenéutica ontológica inaugurada por Heidegger, interesándose fundamentalmente en la comprensión desde su dimensión lingüística o *Sprachlichkeit*, es decir, en el acontecimiento lingüístico de la tradición. Gadamer, además de apoyarse en Heidegger y su teoría de la comprensión, se inspiró en la tradición de la dialéctica platónica y se formó en la corriente del neokantismo en Alemania, específicamente, el representado por la Escuela de Marburgo, que planteaba entender la filosofía como teoría del conocimiento. Jean Grondín, en el prefacio a la obra *Antología de Gadamer*, comenta con respecto a sus maestros lo siguiente:

“Es bien sabido que tuvo maestros muy famosos, creativos y por ende también porfiados, procedentes de las más diversas escuelas, entre los cuales se convirtió en mediador: neokantianos como Richard Hönlwald o Paul Natorp, kantianos más realistas-del valor como Nicolai Hartmann o Max Scheller, fenomenólogos

⁸⁹ LÓPEZ SORIA, José Ignacio. “Perspectivas vattimianas” en: *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad*. Gianni, Vattimo y otros, Editorial Dykinson, Madrid, 2008, p. 307

como Edmund Husserl o Martin Heidegger, científicos del arte y de la literatura como Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Richard Hamann y Max Kommerell, teólogos como Rudolph Bultmann o Rudolf Otto, filólogos de la antigüedad clásica como Paul Friedlander y Werner Jaeger.”⁹⁰

Manifiesta Gadamer en su *Autopresentación*, respecto del neokantismo, que llegó un momento en que éste ya no representaba una opción viable porque “se había venido abajo en los frentes de batalla, al igual que la orgullosa conciencia cultural de la época liberal con su fe en el progreso a través de la ciencia”.⁹¹ Fue así como la escuela de Marburgo comenzó a abrir paso a una *nueva conciencia*. Por un lado Paul Natorp, metodólogo de la escuela, comenzó a inspirarse en figuras como Platón y Dostoievsky, Beethoven y a Rabindranath Tagore, Plotino, el maestro Eckhart; mientras que Max Scheller, por su parte, demostraba su talento fenomenológico. Estas y muchas otras señales indicaban el advenimiento de una reorientación filosófica ligada a la fenomenología. “Cuando yo escribí mi disertación sobre Platón y me doctoré en 1922, demasiado joven, estaba bajo la influencia predominante de Nicolai Hartmann, que se enfrentó al sistematismo idealista de Natorp. Lo que había de vivo en nosotros era la esperanza de una reorientación filosófica que iba ligada especialmente a la oscura palabra mágica ‘fenomenología’”.⁹²

A propósito del 70 cumpleaños de Natorp, Gadamer escribe un artículo *Zur Systemidee in der Philosophie* que, a su juicio, se trató de un documento de su inmadurez, pero que testimoniaba su inminente adhesión al pensamiento de Heidegger. En este sentido inicia su diálogo con la obra heideggeriana, circunstancia que inspiraría, entre muchos otros aspectos, su interés por el fenómeno de la *comprensión* y la importancia de pensar la

⁹⁰ GADAMER, Hans-georg. *Antología*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001, p.10

⁹¹ Ibid., p.21

⁹² Ibid., p. 25

tradición como elemento constitutivo de toda experiencia hermenéutica. “Sólo cuando aprendí en Heidegger a conducir el pensamiento histórico a la recuperación de los planteamientos de la tradición, las viejas cuestiones resultaban tan comprensibles y vivas que se convertían en verdaderas preguntas. Lo que estoy describiendo es la experiencia hermenéutica fundamental como la llamaría hoy”⁹³

Esta adhesión al pensamiento del joven Heidegger lo ilustra el profesor Carlos Gutiérrez, cuando expresa lo siguiente: “Quienes estudiamos con Gadamer supimos siempre de su cálida admiración por las lecciones del joven Heidegger en la primera mitad de los años veinte, primero en Friburgo y luego en Marburgo, de los cuales salieron los impulsos decisivos para lo que hoy conocemos como filosofía hermenéutica (...)”.⁹⁴ Por su parte Heidegger, en un acto de franco reconocimiento, admite que la cuestión de la Filosofía Hermenéutica es cosa de Gadamer, y así lo recoge Gutiérrez en este mismo artículo.

“(…) Para no hablar de la obra tardía de Heidegger en la que, si se exceptúa el diálogo acerca del habla (escrito a propósito de la visita del profesor japonés Tezuka entre 1953 y 1954), prácticamente desaparecen las referencias a la Hermenéutica – hasta llegar al claro deslindamiento según la afirmación de 1973 de que “la filosofía hermenéutica es el asunto de Gadamer, que constituye un buen contrapeso a la filosofía analítica y a la Lingüística”.⁹⁵

2.2.2. La Comprensión (*Verstehen*) como acontecimiento de sentido co-implicativo en *Verdad y método*

Gadamer, con el arribo a su obra cumbre *Verdad y Método* en 1960, ocupará la atención de pensadores y científicos en todos los ámbitos. La

⁹³ GUTIERREZ, Carlos B. *La Hermenéutica temprana de Heidegger*. *Dianoia*. Anuario de Filosofía. Año XLV, Nº. 45 (1999): 115-131, P. 115

⁹⁴ *Ibid.*, p. 115

⁹⁵ *Ibid.*, p. 115

frase de Vattimo *la hermenéutica como nueva Koiné*, recoge el sentir más genuino de esta nueva comprensión, es decir, la hermenéutica como lenguaje común o nuevo lenguaje del que no debemos sustraernos, si queremos corresponder, primariamente, a la existencia humana. La afirmación de Volpi en *Ermenéutica e filosofía práctica*, citada en la introducción de *El problema de la conciencia histórica de Gadamer*, recoge el alcance y la significación que cobraría esta obra en la filosofía contemporánea: “Para algunos analistas, después de Ser y Tiempo, la obra más significativa e influyente de la filosofía alemana ha sido Verdad Y Método”.⁹⁶

Gadamer comienza a pensar la filosofía desde las experiencias básicas de la existencia humana. La experiencia del comprender ya no puede ser reducida al método científico, ya que se trata de un movimiento de la vida misma de carácter preteórico. La filosofía hermenéutica de Gadamer se interroga, no sólo por la correcta interpretación de los textos, sino también por el lugar que ocupa el intérprete como interpelado en el acontecer de un sentido. En virtud de ello, comienza a ganar interés en Gadamer la necesidad de recuperar la verdad que acontece en las disciplinas del arte, de la filosofía, o de la historia, repensando críticamente la conveniencia o no de la aplicabilidad del paradigma científico a estas disciplinas. Para ello se propone elaborar nuevos fundamentos teóricos que le permiten desarrollar su teoría de la comprensión. En *El giro hermenéutico* Gadamer realiza las siguientes precisiones con respecto al *Verstehen*.

“También la palabra “entender” nos puede resultar aquí útil. Sin embargo, el lugar que ocupa en la historia espiritual alemana no

⁹⁶ MORATALLA, Agustín Domingo. “Historia y Filosofía en Gadamer” en: *El problema de la conciencia histórica*. Hans-Georg Gadamer, Traducción Agustín Domingo Moratalla, Editorial Tecnos, Madrid, 2011, pp.20-21

encuentra fácilmente equivalente en otras lenguas. ¿Qué significa en realidad comprender? *Verstehen*, comprender, es originariamente “responder por alguien”. En su sentido original, la palabra se refiere a aquel que es “Fürsteher”, esto es, abogado ante un tribunal. Es el quien “versteh”, quien entiende a su parte, de la misma manera que hoy utilizamos “vertreten”, representar, para este mismo concepto. Representa a su cliente, responde por él, y no es que repita lo que éste le haya apuntado o dictado, sino que habla en su lugar. Pero a su vez, esto significa que habla desde sí mismo como si fuera otro y dirigiéndose a los otros: la “différence” se encuentra aquí naturalmente implícita. Yo mismo escribía ya en 1960 en *Verdad y método*: “Quien comprenda tiene que comprender de otra manera, si es que quiere llegar ni siquiera a comprender”⁹⁷

Con esta cita avanzamos hacia un primer avistamiento del lugar que ocupa la comprensión en el contexto de su obra. Para ello es necesario un rápido acercamiento a la estructura de *Verdad y método*, asunto que ocupa la atención en esta investigación. Gadamer toma como punto de partida la verdad en la *obra de arte* y su recuperación mediante el concepto de *juego*. Según Gadamer, la experiencia de la obra de arte representa, en sí misma, un fenómeno hermenéutico ya que frente a la concepción metodológica propuesta por Dilthey, Gadamer se impone la tarea de pensar el problema de la hermenéutica como modelo alternativo al de la ciencia metódica. En este sentido, además de apelar a conceptos claves de la tradición humanística, se inspira en la obra de arte como experiencia “extra-metódica” de verdad. Asegura que dicha experiencia no puede verse sometida a los cánones metodológicos estrictamente estéticos, ya que lejos de enriquecerla como experiencia del mundo, reduce su alcance de manera significativa. A esto responde con la elaboración de una *ontología de la obra de arte*.

“Reducir la obra de arte a un asunto estrictamente estético es seguir el juego a la conciencia metódica que reivindica un

⁹⁷ GADAMER, Hans-georg. *El giro hermenéutico*, Traducción de Arturo Parada, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995, pp. 61-62

monopolio de la noción de verdad, limitada al orden de lo que es conocible científicamente. No, dirá Gadamer, es preciso reconocer también que la obra de arte tiene su verdad. Esta ampliación de la noción de verdad permitirá más adelante hacer mejor justicia al modo de conocer de las ciencias del espíritu.”⁹⁸

Al reconocer esta otra vía de acceso a la verdad en la obra de arte, Gadamer propone partir de la noción de juego. El sujeto de la experiencia del arte no hace la experiencia, sino la obra de arte, el sujeto del juego no son los jugadores, sino el juego desplegándose en sus propias posibilidades, es una totalidad de significado que supera a los jugadores mismos, o como dice el propio Gadamer: *el juego juega*, y lo hace renovándose de manera indefinida.

“El movimiento del juego como tal, carece en realidad del sustrato. Es el juego el que se juega o desarrolla; no retiene aquí ningún sujeto que sea el que juegue. Es juego la pura realización del movimiento. En este sentido hablamos por ejemplo del juego de colores, donde ni siquiera queremos decir que haya un determinado color que en parte invada a otro, sino que nos referimos meramente al proceso o aspecto unitario en el que aparece una cambiante multiplicidad de colores”.⁹⁹

De esta forma, el comprender forma parte del encuentro con la obra de arte, y Gadamer se pregunta por el “modo de ser” de ésta, respondiendo través del concepto de juego, y de la radicalidad de la ontología de la

⁹⁸ GRONDÍN, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?*, Traducción de Antoni Martínez Riu, Editorial Herder, Barcelona, 2008, p.74

⁹⁹ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 146. En la versión alemana dice: “Die Spielbewegung als solche ist gleichsam ohne Substrat. Es ist das Spiel, das gespielt wird oder sich abspielt - es ist kein Subjekt dabei festgehalten, das da spielt. Das Spiel ist Vollzug der Bewegung als solcher. So reden wir etwa von Farbenspiel und meinen in diesem Falle nicht einmal, daß da eine einzelne Farbe ist, die in eine andere spielt, sondern wir meinen den einheitlichen Vorgang oder Anblick, in dem sich eine wechselnde Mannigfaltigkeit von Farben zeigt.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.109

imagen, fundada en el concepto de *Darstellung* (presentación), dejando atrás la tradición estética y su pretendida validez absoluta.

“El *juego*, fundamentado antropológicamente como un *exceso*, le sirve a Gadamer para sostener una tendencia innata del hombre al arte. Como faceta de aquél también éste implicaría el *automovimiento* que caracteriza a lo viviente en general. Este rasgo adquiere especial importancia en la argumentación de Gadamer por cuanto lo que él retiene del concepto de juego (...) le acerca a la *autonomía* y el *desinterés* de lo estético preconizados por Kant. El arte como juego entraña el ejemplo humano *más puro* de ‘autonomía del movimiento’. Ahora bien, para que esto pueda ser comprobado, Gadamer aconseja alejarse de la visión del arte como obra cerrada y consolidada para aproximarse a otra visión, dinámica, en que la obra es entendida como proceso de construcción y reconstrucción continuas. Desde este punto de vista la obra de arte nunca *ha sido* sino que *es*, en continua *transición*, tanto para creadores como para receptores. La obra, producto del juego, deja siempre un espacio de juego que hay que *rellenar*”¹⁰⁰

La comprensión como acontecimiento de sentido, cobra con esta noción su verdadera dimensión, ya que en la obra de arte siempre hay oportunidad para el advenimiento de un nuevo sentido. De la misma manera, los textos también re-emergen en cada lectura a través de un lector intérprete, es así como la tradición reaparece en el diálogo, volviendo a hablar, interpelando a los interlocutores, lo cual significa que pueden generarse sucesivas interpretaciones, y al sobrevenir esta pluralidad de sentidos, se genera un diálogo interminable e infinito entre la tradición y el intérprete.

En el capítulo *Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión de las ciencias del espíritu*, Gadamer tematiza lo relacionado con la noción de comprensión (*Verstehen*) reivindicando un saber histórico a través de la

¹⁰⁰ ARGULLOL, Rafael. “Introducción” en *La actualidad de lo bello*, Hans-Georg Gadamer, Traducción de Antonio Gomez Ramos, Editorial Paidós, Barcelona, España, 1991, p.20

precomprensión, aquello que se debe comprender ha sido ya, de algún modo, comprendido, nada está dado de forma inmediata, pues el intérprete se encuentra desde siempre en alguna relación con lo interpretado, lo que determina en algún sentido su comprensión. La tradición está todo el tiempo obrando en el intérprete, donándole su orientación y posibilitando nuevas perspectivas de comprensión co-implicativa, por lo tanto el intérprete debe disponerse a la escucha y hacer oídos a lo que ella le está diciendo permanentemente.

El lenguaje y la tradición histórica articulan la experiencia humana bajo la forma de un diálogo entre intérprete y texto, como red de inteligibilidad para la comprensión. El lenguaje es el medio en el que se realiza la comprensión y en la hermenéutica gadameriana es pensado como apertura de mundo. Esta mutua co-pertenencia entre hombre y mundo constituye la base de toda la comprensión lingüística en Gadamer. Finalmente en *Verdad y método* se accede a la noción de comprensión desde el oír hermenéutico y se piensa la relación entre oír (*Hören*) y comprender (*Verstehen*), tema de especial interés para esta investigación y que atraviesa toda la obra Gadameriana.

CAPITULO III

LA ESTRUCTURA ANTICIPATORIA DE LA COMPRENSIÓN (*DAS VERSTÄNDNIS UND DIE VORAUSSCHAUENDE STRUKTUR*)

3.1. *Geschichtlichkeit des Verstehen*. Recuperación de la historicidad en el proceso interpretativo como forma de superación de la hermenéutica metódica.

La comprensión entendida como instauración de sentido co-implicativo desde el oír hermenéutico, hace de la estructura circular un nuevo presupuesto a partir del cual se apuesta por una hermenéutica que piensa al hombre como comprendiente, es decir, como ser-en-el-mundo, quien además de comprenderse a sí mismo, comprende a un mundo que comparece frente al él como sentido. Esta relación de circularidad supone la recepción de un pasado que llega al intérprete, “imponiéndose” como tradición o texto, que sigue obrando en él, y del que no puede sustraerse. Por su parte, el presente se muestra como un estar abierto a la experiencia de la alteridad, en la que el intérprete debe estar dispuesto a “oír” y a dejar valer en él la palabra donada por la tradición o el texto que pide ser nuevamente escuchada. Este encuentro dialógico constituye el acto de la comprensión.

Gadamer se plantea, inspirado en su maestro, una recuperación de la historicidad del proceso interpretativo, promoviendo un nuevo proyecto filosófico, la ontología hermenéutica, que se hiciera cargo de su propio ser histórico. Asumía con ello una posición crítica con respecto a lo planteado por la hermenéutica metodológica de Schleiermacher y Dilthey, cuya concepción hermenéutica descansaba en la aparente infalibilidad del método científico, desde la oposición conceptual entre la comprensión (*Verstehen*) y la explicación (*Erklärung*).

De esta manera Gadamer, al igual que Heidegger, le va a asignar al *comprender* humano una historicidad radical a través de la precomprensión. Somos seres históricos, le pertenecemos a la historia, no como sujetos apostados frente a ella, sino sumergidos en su dinámica. La necesidad de recuperar la historicidad del proceso interpretativo le permite a Gadamer pensarla como constitutiva del fenómeno de la comprensión, y lo hace desde la noción de precomprensión. Esta situación supone un movimiento circular, donde lo avistado para ser comprendido ya ha tenido lugar en algún sentido. Para ello se vale de la regla hermenéutica que propugna la relación entre el todo y las partes.

“En este momento una regla hermenéutica tradicional viene en nuestro auxilio. Fue formulada por primera vez por la hermenéutica romántica, pero su origen se remonta a la retórica antigua. Se trata de la relación circular entre el todo y las partes: la significación anticipada por un todo se comprende por las partes, pero es a la luz del todo como las partes asumen su función clarificante.”¹⁰¹

El todo debe entenderse desde lo individual y lo individual desde el todo, es esta regla de la retórica antigua la que Gadamer toma en consideración al profundizar en el movimiento de la comprensión. “La tarea es ampliar en círculos concéntricos la unidad de sentido comprendido. La confluencia de todos los detalles en el todo es el criterio para la rectitud de la comprensión. La falta de tal confluencia significa el fracaso de la comprensión”¹⁰²

¹⁰¹ GADAMER, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Traducción de Agustín Domingo Moratalla, Editorial Tecnos, Madrid, España, 2011, p. 96

¹⁰² GADAMER, Hans-Georg. “Sobre el círculo de la comprensión (1959)” en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2010, p. 63. En la versión alemana: “Die Aufgabe ist, in konzentrischen Kreisen die Einheit des verstandenen Sinnes zu erweitern. Einstimmung aller Einzelheiten zum Ganzen ist das jeweilige Kriterium für die Richtigkeit des Verstehens. Das Ausbleiben solcher Einstimmung bedeutet Scheitern des Verstehens”. GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke 2. Hermenutik II. Wahrheit und Methode II*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993, p. 57

Para desarrollar la teoría de la comprensión, Gadamer propone la construcción de una hermenéutica histórica, asegurando que todo pensamiento verdaderamente hermenéutico no debe olvidar su propia historicidad, sino más bien mostrar, en la comprensión misma, la realidad de la historia. Sustenta sus afirmaciones sobre la base del fracaso del historicismo en Dilthey, apelando a las nuevas dimensiones ontológicas heredadas de los análisis fenomenológicos de Husserl y Heidegger, es decir, a la ontología hermenéutica. “El conocimiento histórico no puede ser descrito según el modelo de un conocimiento objetivista ya que él mismo es un proceso que tiene todas las características de un acontecimiento histórico”.¹⁰³ En este sentido la hermenéutica de Gadamer emprende una reacción contra las tendencias objetivistas que habían determinado hasta ese momento la orientación de la hermenéutica. La acuñación del concepto de historicidad originalmente se le atribuye al conde de Yorck de Wartenburg, amigo de Dilthey.

www.bdigital.ula.ve

“Esta palabra, que era ya corriente desde tiempo atrás en un sentido simple, adquirió el rango de concepto especialmente con el conde de Yorck de Wartenburg, el amigo filosófico de Wilhelm Dilthey, y éste la puso en circulación, hasta alcanzar finalmente su culminación en la filosofía de nuestro siglo con Heidegger y Jaspers. Lo nuevo de este concepto de historicidad es que incluye un elemento ontológico. Ya Yorck habló de la ‘distinción genérica entre lo óntico y lo histórico’. El concepto de historicidad no enuncia algo sobre el modo de ser de una estructura procesual, sino sobre el modo de ser del hombre que está en la historia, que sólo puede ser comprendido a fondo en su ser mismo mediante el concepto de historicidad”¹⁰⁴

¹⁰³ GADAMER, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Traducción de Agustín Domingo Moratalla, Editorial Tecnos, Madrid, España, 2011, p. 95

¹⁰⁴ GADAMER, Hans-Georg. “La continuidad de la historia y el instante de la existencia (1965)” en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2010, pp. 134-135. En la versión alemana dice: “Dieses Wort, das ja in einem schlichten Sinn längst üblich war, ist insbesondere durch den Grafen Yorck von Wartenburg, den philosophischen Freund Wilhelm Diltheys, zum Begriff geprägt worden und durch Dilthey in Umlauf gekommen, um schließlich in der Philosophie unseres Jahrhunderts durch Heidegger und Jaspers seine besondere Zuspitzung zu erfahren. Das Neue ist, daß dieser Begriff der

Sin embargo es Heidegger quien le acuerda un carácter como estructura existencial del *Dasein*. Ramón Rodríguez asegura que la ontología hermenéutica constituye una radical manera de incorporar la historia a distintas áreas cognitivas, especialmente al acto filosófico, que Gadamer reconoce como una contribución de Heidegger, fundada en la estructura ontológica del *Dasein*, y que profundiza atendiendo a la circularidad de la comprensión y a la copertenencia de intérprete y texto.

“La ontología hermenéutica (...) surge ante todo como un intento de establecer qué sea la realidad de lo histórico, de qué se dice lo histórico y qué tipo de ser es (...) Este intento de captar genuinamente la realidad de lo histórico, esta búsqueda de una ontología no especulativa de la realidad histórica (...) ha tenido como consecuencia directa esa “radicalización ontológica de la hermenéutica histórica”, expresión con la que Gadamer ha denominado la aportación heideggeriana en este ámbito (...)”¹⁰⁵

El concepto de *historicidad* en Heidegger, pensado desde la temporalidad, es entendida como una estructura de la existencia que se va haciendo en los distintos éxtasis temporales y que Rodríguez designa como autogestión temporal. “Esta autogestión temporal es el modo propio de acontecer (*Geschehen*) de la existencia humana, su radical historicidad. Todo sentido posible del término ‘historia’ surge de esta elemental historicidad de la existencia, que descansa en la temporalidad”¹⁰⁶ Esta noción en Heidegger supone la superación del enfoque tradicional de la historia como el conjunto de hechos que se remontan al pasado, y que está constituida por la relación

Geschichtlichkeit eine ontologische Aussage enthält. Schon Yorck sprach von dem >generischen Unterschied von Ontischem und Historischem<. Der Begriff der Geschichtlichkeit will nicht etwas über einen Geschehenszusammenhang aussagen, daß es wirklich so war, sondern über die Seinsweise des Menschen, der in der Geschichte steht und in seinem Sein selber von Grund auf nur durch den Begriff der Geschichtlichkeit verstanden werden kann.”GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke 2. Hermenutik II. Wahrheit und Methode II.* J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993, p.135

¹⁰⁵ RODRÍGUEZ, Ramón, *Hermenéutica y subjetividad*, Editorial Trotta, Madrid, España, 2010, pp. 32-

33

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 37

sujeto-objeto propia del historicismo o de la historiografía. El sujeto cognoscente se apropia de los acontecimientos que se muestran como una realidad fija o inalterable. A esta visión opone Heidegger su comprensión desde el *Dasein* humano como ser histórico.

“En *Ser y tiempo*(...) Martin Heidegger pone de una forma tan radical la historicidad de la existencia humana en el centro del mismo filosofar, que junto con las ilusiones de la razón histórica (Dilthey), también se hace al mismo tiempo superflua la ruptura desesperada de la ilusión que Nietzsche lleva a cabo. El ser del ser-ahí, del *Dasein* humano es un ser histórico. Esto no significa, según Heidegger, que esté presente como el *Dasein* de la naturaleza, sino que es únicamente más efímero y cambiante que ella. Tampoco significa que se sabe histórico, que posee una conciencia histórica. Es más bien así que posee una conciencia de este tipo porque es histórico”.¹⁰⁷

La historicidad es pensada como *acontecer y elacontecer de la historia es el acontecer del estar en el mundo*, el ser del *Dasein* humano es un ser histórico que se abre al movimiento de la historia para conocer el pasado. Así lo describe en el capítulo quinto de *Ser y tiempo*.

“La tesis acerca de la historicidad del *Dasein* no afirma que sea histórico un sujeto sin mundo, sino el ente que existe como estar-en-el-mundo. *El acontecer de la historia es el acontecer del estar-en-el-mundo*. La historicidad del *Dasein* es esencialmente historicidad del mundo, un mundo que, en razón del carácter extático horizontal de la temporeidad, pertenece necesariamente a la temporización de esa temporeidad.”¹⁰⁸

¹⁰⁷GADAMER, Hans-georg. *El giro hermenéutico*, Traducción de Arturo Parada, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995, p. 120

¹⁰⁸HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pp. 403-404. “Die These von der Geschichtlichkeit des Daseins sagt nicht das weltlose Subjekt sei geschichtlich, sondern das Seiende, das als In-der-Welt-sein existiert. Geschichtlichkeit des Daseins ist wesenhaft Geschichtlichkeit von Welt, die auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit zu deren Zeitigung gehört “ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976, p. 513

La noción de historicidad como acontecer, sirve de base para que Gadamer desarrolle ampliamente la *Wirkungsgeschichte* o historia efectual, principio fundamental en la teoría de la comprensión de Gadamer. La tradición en Gadamer representa un vector que determina a la comprensión de manera imperceptible, ya que ésta se realiza a partir de expectativas y puntos de vista, que llegan del pasado y que no pueden dejarse de lado, como lo pretendía el historicismo, crear una situación ideal abstraída de todo tipo de prejuicios.

Más adelante ahondaremos tanto en la noción de *Geschichtlichkeit*, como en el principio de la *wirkungsgeschichte*, enmarcados en el contexto de la recuperación del problema hermenéutico fundamental (*wiedergewinnung des hermeneutischen grundproblems*); no obstante, cabe destacar que esta noción de historicidad ha sido también tematizada por Vattimo, discípulo de Gadamer.

www.bdigital.ula.ve

“Vattimo se toma en serio la insuperabilidad de la condición histórica del hombre. Todo hombre está inscrito en un determinado horizonte de referencia y de pertenencia, la tradición, que se expresa en una lengua histórica de la que no disponemos sino por la que somos dispuestos. (...) Desde esta heredad histórica entablamos el diálogo con nuestros coetáneos y con nuestro pasado, escuchando con devoción los mensajes eventuales, fragmentarios, efímeros y limitados de los monumentos (...)”¹⁰⁹

En definitiva, de lo que se trata es que la historia sigue obrando en toda comprensión, la cual se abre ante la pretensión del otro bajo la forma de diálogo en una fusión horizontal a partir de la cual se posibilita, mediante el oír, el advenimiento de nuevos sentidos, nuevas significaciones, interpretaciones periféricas, pluralidad de significados que dan cuenta, en un

¹⁰⁹ LÓPEZ SORIA, José Ignacio. “Perspectivas vattimianas” en: *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad*. Gianni, Vattimo y otros, Editorial Dykinson, Madrid, 2008, p. 310

esfuerzo de autocomprensión, de nuestro propio ser histórico. Según Gadamer, nunca conocemos tanto nuestro propio ser como cuando nos llega el aliento de mundos históricos totalmente extraños. Desde nuestras experiencias personales logramos apropiarnos de esas redes inteligibles, reinterpretando, resignificando hasta arribar al advenimiento de sentidos co-implicativos que reclaman del intérprete una verdadera escucha hermenéutica.

3.2. La precomprensión y su estructura circular: *der hermeneutische zirkel*

3.2.1. El círculo hermenéutico (*Der Hermeneutische Zirkel*) y su sentido ontológico positivo en el arte del comprender

Gadamer piensa la comprensión como reconstrucción de sentido partiendo de la relación de circularidad entre pasado y presente. La comprensión pensada como instauración de sentido co-implicativo, es el resultado de esa fusión de horizontes dialogantes en el que el intérprete comprendiente ya pertenece primigeniamente a una tradición, y es desde allí desde donde intenta comprender comprendiéndose, pues eso caracteriza su modo de ser en el mundo. Esta comprensión que funda sentido, se produce en medio de un conjunto de prejuicios y precomprensiones que determinan circularmente esa estructura del comprender histórico.

La noción de la naturaleza circular de la comprensión ya estaba presente tanto en Schleiermacher como en Dilthey. El primero identificaba en dicho círculo una dimensión objetiva y una dimensión subjetiva. Por ejemplo, dice Gadamer, un texto puede moverse desde la palabra, pasando por la frase, luego a la obra, hasta arribar al conjunto del género literario correspondiente, esto en su vertiente objetiva, mientras que en su dirección subjetiva, dicha comprensión se desliza hasta llegar a la vida anímica del autor. En el caso de Dilthey, se habla de una “estructura” y “centración en un

punto medio”, y desde allí se origina la comprensión del todo. Según Gadamer, la hermenéutica inspirada en la perspectiva schleiermacheriana, sufre una caída superficial en lo metodológico, mientras que “la estructura circular de la comprensión adquiere con el análisis existencial de Heidegger su verdadero significado”¹¹⁰

El círculo hermenéutico es un fenómeno abarcado por la ontología gadameriana que abre una perspectiva desde la no inmediatez, es decir, el hombre que comprende ya pertenece originariamente a una *tradición* y, con ello, a un conjunto de prejuicios que lo *dominan*. Al pensar la estructura circular de la comprensión, Gadamer tiene ante sí lo comprendido por Heidegger. En todo comprender del mundo está también comprendida la existencia (*Dasein*), y toda interpretación debe haber comprendido lo que en ella se ha de interpretar. Esta circularidad está pensada desde una dimensión positiva que la reivindica como rasgo fundamental del comprender.

“Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta. Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la *estructura* existencial de *prioridad* del Dasein mismo. No se lo debe rebajar a la condición de un *circulus vitiosus*, y ni siquiera a la de un círculo vicioso tolerado. En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la

¹¹⁰ GADAMER, Hans-Georg. “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana (1943)” en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2010, pp. 64-65

elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas.”¹¹¹

Gadamer, al pensar el círculo hermenéutico de la mano de Heidegger, es alcanzado por ese sentido ontológico positivo. Esto se confirma en una cita que hace de su maestro, quien expresa que en el círculo *yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario*, y que la interpretación se ejercerá correctamente, en la medida en que no se deje imponer ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, por *ocurrencias propias o por conceptos populares*.

“Al igual que la vida real, la historia sólo nos interesa cuando nos remite a nuestro juicio previo sobre las cosas, los hombres y las épocas. Toda comprensión de algo significativo presupone que aportamos un conjunto de tales prejuicios. Heidegger llamó a esta situación el círculo hermenéutico: comprendemos sólo lo que ya sabemos; percibimos sólo lo que ponemos. Esto parece inadmisiblesi se mide con el criterio del conocimiento de las ciencias naturales; pero sólo así es posible la comprensión histórica. No se trata, según Heidegger, de evitar ese círculo, sino de utilizarlo correctamente.”¹¹²

Algunos autores, como es el caso de Gómez Ramos, describen esta circularidad en relación con el proceso hermenéutico: “(...)el encuentro que inicia el proceso hermenéutico manifiesta su circularidad como un camino de

¹¹¹HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997 p.176. En la versión alemana dice: “Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der existenzialen *Vor-Struktur* des Daseinsselbst. Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum und sei es auch nur zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit sprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern” HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976, p.203

¹¹²GADAMER, Hans-Georg. “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana(1943)” en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2010, p. 40

ida y vuelta del intérprete a la cosa. Sin embargo, ese camino tiene una peculiar estructura abierta, tal como se hace patente en la siguiente caracterización de la hermenéutica filosófica por parte de Gadamer (...)¹¹³ Efectivamente, la hermenéutica filosófica en Gadamer, muestra la copertenencia o co-implicación que existe entre el intérprete de una tradición o fenómeno y el fenómeno mismo que se le revela como interpretable, lo que luego se va a desarrollar como un proceso fusional, en constante formación, entre el horizonte de la tradición y el horizonte del presente.

El comprender ontológico en Gadamer es entonces, por definición, un advenimiento de sentido, un preguntar por algo que ha sido previamente comprendido en el marco de un conjunto de prejuicios y preconceptos, lo cual supone un encuentro fusional de perspectivas entre tradición e intérprete y que se traduce en comprensión, con lo cual también está comprendida la existencia. Este fenómeno co-implicativo da cuenta de una realidad plurisignificativa que reclama, desde su inteligibilidad, una verdadera conciencia hermenéutica.

3.2.2. Estructura previa de la comprensión. Situación hermenéutica (*hermeneutischen Situation*): *Vorhabe, Vorsich, Vorgriff*.

Gadamer reconoce la importancia atribuida por Heidegger a la *situación hermenéutica del problema del ser, según posición, previsión y anticipación*, y en sus escritos, específicamente en *Verdad y método*, expone que toda conciencia histórico-hermenéutica procura hacer conscientes sus anticipaciones de sentido, con el fin de obtener una correcta comprensión de los fenómenos. “Esto es lo que Heidegger quiere decir cuando requiere que el

¹¹³GÓMEZ RAMOS, Antonio. *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*. Visor, Madrid, España, 2000, p. 21

tema científico se “asegure” en las cosas mismas, mediante la elaboración de posición, previsión y anticipación.”¹¹⁴

Son los *prejuicios no percibidos* los que, según Heidegger, nos vuelven sordos frente a la tradición que nos quiere dar su palabra. Aquí entra en juego la verdadera importancia del oír hermenéutico. Gadamer considera que “Tener la capacidad de oír es tener la capacidad de comprender.”¹¹⁵ Comprender ontológicamente supone que en la medida en que detentamos comprensiones previas, lo hacemos desde una anticipación de sentido, realizada a partir de la estructura previa de la comprensión, lo que Heidegger analiza como *Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*, es decir, el triple movimiento de la anticipación: una manera previa de tener, una manera previa de ver y una manera previa de concebir. Dice Gadamer que el que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar, aparece en el texto un primer sentido y el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Ese proyecto previo, tiene que ser revisado en la medida en que se avanza en la penetración del sentido.

Con la elaboración de esta situación hermenéutica se garantiza el horizonte correcto para las cuestiones que se plantean respecto de la tradición, y que se quiere comprender en sus verdaderas medidas, de omitirse este movimiento, se corre el riesgo de incurrir en malentendidos que sobrevengan o que se obtengan del significado de los contenidos de aquella. Es preciso ponerse en el lugar del otro para entenderle; no obstante, a diferencia del diálogo, de lo que se trata no es de “entender” al otro, ni buscar el acuerdo con el otro sobre un tema, *sino que los contenidos objetivos de la conversación son un medio para conocer el horizonte del otro*

¹¹⁴GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*, Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 2012, p.336

¹¹⁵GADAMER, H. *Arte y verdad de la palabra*, Traducción José Francisco Zúñiga García, Paidós, Barcelona, 1998, p.71

“La conciencia histórica opera de un modo análogo cuando se coloca en la situación de un pasado e intenta alcanzar así su verdadero horizonte histórico. Igual que en esta forma de diálogo el otro se hace comprensible en sus opiniones desde el momento en que se ha reconocido su posición y horizonte, sin que esto implique sin embargo que uno llegue a entenderse con él, para el que piensa históricamente la tradición se hace comprensible en su sentido sin que uno se entienda con ella ni en ella.”¹¹⁶

El rasgo que destaca Gadamer, en un primer momento, cuando piensa el concepto de situación, es que nunca se está “frente” a ella, sino que “se está en ella”, por consiguiente, esto aplica para el concepto de *situación hermenéutica*, es decir, respecto de la tradición que deseamos comprender.

“(…) uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero. Y esto vale también para la situación hermenéutica, esto es, para la situación en la que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender. Tampoco se puede llevar a cabo por completo la iluminación de esta situación, la reflexión total sobre la historia efectual; pero esta inacababilidad no es defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse.*”¹¹⁷

¹¹⁶GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p.373. En la versión alemana dice: “Das historische Bewußtsein tut offenbar Ähnliches, wenn es sich in die Situation der Vergangenheit versetzt und dadurch den richtigen historischen Horizont zu haben beansprucht. So wie im Gespräch der andere, nachdem man seinen Standort und Horizont ermittelt hat, in seinen Meinungen verständlich wird, ohne daß man sich deshalb mit ihm zu verstehen braucht, so wird für den, der historisch denkt, die Überlieferung in ihrem Sinn verständlich, ohne daß man sich doch mit ihr und in ihr versteht.”P.308

¹¹⁷GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 372. En la versión alemana dice: “(...) findet sich immer schon in einer Situation vor, deren Erhellung die nie ganz zu vollendende Aufgabe ist. Das gilt auch für die hermeneutische Situation, d. h. die Situation, in der wir uns gegenüber der Überlieferung befinden, die wir zu verstehen haben. Auch die Erhellung dieser Situation, d. h. die wirkungsgeschichtliche Reflexion, ist nicht vollendbar, aber diese Unvollendbarkeit ist nicht ein Mangel an Reflexion, sondern liegt im Wesen des geschichtlichen Seins, das wir sind. *Geschichtlichkeit heißt, nie im Sichwissen Aufgehen.*”P.307

Según Gadamer el concepto de situación supone límites en las posibilidades de ver y asegura que a este concepto de situación le concierne también el concepto de *horizonte*.

“Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto de *horizonte*. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes.”¹¹⁸

Tener un horizonte supone no quedarse con lo más *cercano*, sino estar en capacidad de ver más allá de ello y valorar todo aquello que quede subsumido dentro de cada horizonte. Este concepto empleado también por Nietzsche y Husserl, se convierte en el punto de partida para elaborar la *situación hermenéutica* y así poder pensar hermenéuticamente cada tradición.

www.bdigital.ula.ve

El concepto de horizonte en Gadamer es tematizado a partir del concepto de mundo, se trata del conjunto de experiencias vividas, enraizadas en la tradición, y que abarca un conglomerado de perspectivas que acompañan al intérprete o al lector en su recomposición del sentido. “Se camina hacia el horizonte, pero éste acompaña al caminante y se desplaza con él. Lo que se apunta aquí es la infinita potencialidad de la comprensión desde una situación siempre finita. Un horizonte cerrado, que enclaustre dentro de sí una cultura o una época histórica, es una abstracción, una robinsonada de la

¹¹⁸ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p.p 372-373. En la versión alemana dice: “Zum Begriff der Situation gehört daher wesentlich der Begriff des *Horizontes*. Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist. In der Anwendung auf das denkende Bewußtsein reden wir dann von Enge des Horizontes, von möglicher Erweiterung des Horizontes, von Erschließung neuer Horizonte usw.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p. .307

ilustración historicista.”¹¹⁹ Con esta reflexión Gómez Ramos hace hincapié en la afirmación que sostiene Gadamer respecto del acompañamiento que presta el horizonte al “caminante”, y del que no puede sustraerse, porque lo está constituyendo de manera permanente con lo cual afecta igualmente su comprensión. En la hermenéutica gadameriana ésta se piensa en diálogo con el otro, esto implica el encuentro o fusión entre dos o más mundos u horizontes que comparten vivencias no rígidas ni estáticas, para finalmente producir un horizonte único.

En la hermenéutica gadameriana también la distancia temporal llega a ser una posibilidad positiva para el fenómeno de la comprensión. Su recuperación supone el abrirse a una pluralidad de sentidos que siguen obrando a lo largo del tiempo, y que llegan mostrándose en una especie de red inteligible, a través de textos, íconos, obras musicales, monumentos, piezas teatrales, todos ávidos de ser reconocidos, resignificados y llevados a palabra. Debemos estar atentos a este intercambio vivo entre los horizontes del presente y del pasado, aprender a oírnos, para poder finalmente reconocernos en el otro bajo el principio de alteridad.

Gracias a la situación hermenéutica, se da comienzo a la valoración del fenómeno de la distancia temporal, reconocida en su posibilidad positiva, lo que permite distinguir entre los prejuicios verdaderos de los falsos. El aspecto positivo que exhibe la distancia en el tiempo, al propiciar que vayan desapareciendo algunos prejuicios, es parte esencial de la tarea de la comprensión.

“Esta “situación hermenéutica”, por la cual la hermenéutica se va a colocar a partir de ahora en el centro de las cosas, sirve para

¹¹⁹ GÓMEZ RAMOS, Antonio. *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*. Visor, Madrid España, 2000, p. 56

valorar un fenómeno que hasta aquí había sido muy poco cuestionado. Se trata de la *distancia temporal* y de su significado para la comprensión. Contrariamente a lo que a menudo se imagina, el tiempo no es sólo un precipicio que se debería franquear para retornar al pasado; es en realidad el suelo que acompaña el futuro y donde el presente hunde sus raíces. La distancia temporal no es una distancia en el sentido en el que se habla de franquear o vencer una distancia. (...) En realidad se trata de considerar la distancia en el tiempo como fundamento de una posibilidad positiva y productiva de comprensión. No es una distancia que haya que franquear, sino una continuidad viva de elementos que se acumulan para llegar a ser una tradición que, ella misma, es la luz donde todo lo que nos es transmitido hace su aparición.”¹²⁰

Distinguir los prejuicios que nos acercan a la cosa, de aquellos que la ocultan, es la tarea prioritaria, y debe acometerse desde la cosa misma. Esta distinción debe hacerse a partir de las cosas mismas, y es allí desde donde los prejuicios adquieren su legitimidad.

“La hermenéutica debe partir del hecho de que comprender es estar en relación a la vez *con la cosa misma* que se manifiesta por la tradición y *con una la tradición* desde donde la cosa puede hablarme. Por otra parte, quien realiza una comprensión hermenéutica debe caer en la cuenta de que nuestra relación con las cosas no es una relación que “va de suyo” sin presentar problemas. Fundamos la tarea hermenéutica precisamente sobre la tensión que existe entre la familiaridad y el carácter extraño del mensaje que nos transmite la tradición. Pero la tensión de la que hablamos no es como en Schleiermacher una tensión psicológica. Se trata, por el contrario, del *sentido* y la *estructura* de la historicidad hermenéutica. Ésta no es de un estado psíquico, sino de la cosa misma liberada por la tradición que es el objeto de interrogación hermenéutica. Por relación con el carácter a la vez familiar y extraño de los mensajes históricos, la hermenéutica reclama en alguna medida una situación central. El intérprete es

¹²⁰ GADAMER, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Traducción de Agustín Domingo Moratalla, Editorial Tecnos, Madrid, España, 2011, p. 110

atraído entre su pertenencia a una tradición y su distancia hacia los objetos que son el tema de sus investigaciones”¹²¹

Es necesario trasladarse “a las cosas mismas”, para así ganar el tratamiento científico del fenómeno que se esté pensando. Ese *mirar las cosas* le permitirá al intérprete mantenerse en ello, a pesar de las desviaciones a las que se ve sometido permanentemente, y expresa Gadamer que para el intérprete, es “la tarea primera, constante y última”¹²². Es decisivo para una conciencia instruida hermenéuticamente, despojarse de todo aquello que conspire en contra de la experiencia de la comprensión desde su historicidad, es decir, desde ese doble carácter de apertura y finitud que permite reconocer el carácter único del pasado en su alteridad.

3.2.3. Elaboración de los proyectos previos como tarea de la comprensión (*Ausarbeitung von Vorherig Entwurf als Daueraufgabe des Verstehen*)

El reconocernos en el otro, o en lo otro, bajo el principio de alteridad, revela la importancia que comienza a cobrar el oír hermenéutico en la consecución de ese *primer sentido* donado por el texto, y frente al cual se requiere un estar despierto, una escucha atenta, una lectura demorada, estacionarnos en cada palabra para poder “elaborar los proyectos previos”, y así diferenciar el verdadero hablar del hablar inauténtico. En la tematización que Gadamer despliega *Sobre el oír* en *Acotaciones hermenéuticas*, afirma lo siguiente:

En la era de la reproducibilidad ese “ahí” pierde algo de su fuerza, como ocurre, por ejemplo, cuando le rodean a uno de la mañana a la noche las voces del televisor y el torbellino de sus efímeras imágenes. El verdadero hablar es un estar despierto, una vigilia que suscita vigilia. Estar despierto supone no aceptar someterse

¹²¹ GADAMER, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Traducción de Agustín Domingo Moratalla, Editorial Tecnos, Madrid, España, 2011, pp. 109-110

¹²² GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 2012, p. 333

pasivamente a lo que se le viene a uno encima, sino escuchar. En eso estriba la verdadera libertad del hombre, en el referirse a esto o a lo otro, en el escuchar algo o en el no querer oírlo. Y todo esto está dentro de la capacidad apelativa de la palabra.¹²³

Cada vez que se intenta comprender un texto, el intérprete antepone un proyecto, el cual es llevado a cabo a partir de ese *primer sentido* que deriva del texto y que, al reunirse con el *sentido del todo*, efectuado por el intérprete, se conforma el *proyecto previo*. Este tendrá que ser permanentemente objeto de revisión, con lo cual se irá ajustando en la medida en que se vaya consumando la *penetración del sentido*. “Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse “en las cosas”, tal es la tarea constante de la comprensión.”¹²⁴ Con respecto a este mismo asunto expresa Jean Grondin lo siguiente:

“Gadamer identifica su propósito con la idea de Heidegger de que la elaboración de los propios proyectos previos debe ser la tarea crítica primordial de la interpretación para que su objeto pueda hacerse valer frente a ellos. Ya que el entender puede guiarse por concepciones previas erróneas y nunca escapa del todo a este peligro, debe esforzarse en desarrollar principios adecuados de comprensión desde una situación propia.”¹²⁵

Tanto las opiniones previas como los hábitos lingüísticos han de incorporarse, pero no de manera acrítica y directa. Las opiniones previas deben ser convalidadas en su legitimación, origen y validez antes de ir al

¹²³GADAMER, H. *Acotaciones hermenéuticas*, Traducción Ana Agud y Rafael de Agapito, Trotta, Madrid, 2002, p. 69

¹²⁴GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 333. En la versión alemana dice: “Die Ausarbeitung der rechten, sachangemessenen Entwürfe die als Entwürfe Vorwegnahmen sind, die sich “an den sachen” erst bestätigen sollen, ist die ständige Aufgabe des Verstehens. En Hans-Georg Gadamer. *Hermeneutik: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* J. C. B. Mohr (Paul Sieb eck) Tübingen 1990 Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufllahme, p..272

¹²⁵ GRONDÍN, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófíca*, Traducción de Angela Ackermann, Editorial Herder, Barcelona, España, 1999, p. 163

texto, lo que supone una radicalización en el procedimiento que se efectúa cada vez que se acomete la comprensión, siendo ésta la única manera en que la comprensión arribe a sus verdaderas posibilidades. Es preciso “ganar la comprensión del texto sólo desde el hábito lingüístico de su tiempo o de su autor.”¹²⁶

Al igual que el problema de los hábitos lingüísticos, también las *opiniones de contenido* o posiciones preconcebidas, con las que nos acercamos a los textos, y que Gadamer designa como *precomprensión*, deben ser examinadas para resolver acerca de su conveniencia. Con esta noción, Gadamer despeja toda sospecha con relación a si la hermenéutica adhiere la existencia de un saber previo. Lo conveniente es, no mantenerse arbitrariamente adherido a una opinión o a un hábito lingüístico incorrecto, sino *estar abierto a la opinión del otro o a la del texto* y en esto estriba el que se considere que una conciencia esté fundada hermenéuticamente.

“La tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo, y está siempre determinada en parte por éste. Con ello la empresa hermenéutica gana un suelo firme bajo sus pies. El que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ignorar (...) la opinión del texto (...) El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto (...) Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas”¹²⁷

¹²⁶GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 334

¹²⁷GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. pp.335-336. En la versión alemana dice: “*Die hermenutische geht von selbst in eine sachliche fragestellung über und ist von dieser immer schon mitbestimmt. Damit gewinnt das hermenutische unternehmenn festen boden unter den füBen. Wer verstehen will, wird sich von vornherein nicht der zufälligkeit der ergenen vormeinung überlassen dürfen um an der Meinung des Textes so konsequent und hartnäckig wie möglich vorbeizunghören – bis diese unüber- horbar wird und das vermeintliche Verstandins umstoBt. Wer einen Text verstehen*

Ese *estar dispuesto a dejarse decir algo*, tiene que ver con el “oír hermenéutico” al cual nos aproximaremos en otro capítulo, y que está indisolublemente unido al comprender hermenéutico, ese oír requiere de una comprensión que instaure y que ponga en movimiento en el intérprete todas sus posibilidades inteligibles. “Leer es dejar que le hablen a uno. Aquí hay un momento hermenéutico. ¿Quién puede leer sin comprender? Todo lo que no sea introducirse desde el lenguaje en lo suscitado por él, es balbucear, hablar entrecortadamente, deletrear. El habla requiere, pues, comprensión, comprensión de la palabra que se dice. También de la propia palabra”¹²⁸

www.bdigital.ula.ve

will ist vielmehr bereit sich von ihm etwas sagen zu lassen. Daher muß ein hermenutisch geschultes Bewußtsein für die Andersheit des Textes von vornherein empfänglich.(...)Es gilt, der eigenen voreingenommenheit innewohnend damit sich der Text selbst in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt seine sachliche warheit gegen die eigene voreinung auszuspielen” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzüge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.p.273-274

¹²⁸Gadamer, H. *Arte y verdad de la palabra*, Traducción José Francisco Zúñiga García, Paidós, Barcelona, 1998, p. 69.

CAPITULO IV

LOS PREJUICIOS (*VORURTEILE*) COMO CONDICIÓN DE LA COMPRENSIÓN Y EL SIGNIFICADO HERMENÉUTICO DE LA DISTANCIA EN EL TIEMPO (*DIE HERMENEUTISCHE BEDEUTUNG DES ZEITENABSTANDES*)

4.1. El descrédito de los prejuicios durante la Ilustración(*Die Diskreditierung des Vorurteils durch die Aufklärung*)

Al examinar el tema de los prejuicios en Gadamer, a la luz de la comprensión como instauración de sentido co-implicativo, éstos cobran un carácter de condición de posibilidad. No es posible la comprensión-interpretación de un texto o de la tradición, sin entrar a considerar el tema de los prejuicios y de las precomprensiones. A diferencia de la ilustración, Gadamer propone una hermenéutica de la finitud en la que los prejuicios son para el individuo, la realidad histórica de su ser. Los prejuicios son precomprensiones que se erigen como orientación previa para toda experiencia hermenéutica, y sólo a partir de ellos es posible que se realice la comprensión, como experiencia de mediación articuladora co-implicativa entre intérprete y tradición.

Gadamer introduce el tema del prejuicio en la ilustración considerándolo como el *prejuicio contra todo prejuicio*, a esto agrega que, desde su punto de vista, habría sido plenamente compartido por el historicismo y que el descrédito o desprestigio de esta noción ocurre, justamente, durante este período, allí alcanza toda la carga negativa que se

le atribuye.

“La palabra alemana para prejuicio, (*Vorurteil*), -igual que el francés *préjuge*, pero quizá aún más pregnantemente- parece haberse restringido desde la Ilustración y su crítica religiosa al significado de “juicio no fundamentado”. Sólo la fundamentación, la garantía del método (y no el acierto objetivo como tal) confiere al juicio su dignidad. A los ojos de la Ilustración la falta de una fundamentación no deja espacio a otros modos de certeza sino que significa que el juicio no tiene un fundamento en la cosa, que es “un juicio sin fundamento”. Esta es una conclusión típica del espíritu del racionalismo. Sobre él reposa el descrédito de los prejuicios en general y la pretensión del conocimiento científico de excluirlos totalmente”¹²⁹

El prejuicio era considerado un impedimento para que la razón obrara libremente. Se orquesta un movimiento de descrédito en su contra, especialmente, respecto del prejuicio de la autoridad. La máxima de la Ilustración conduce a no convalidar autoridad alguna que no sea la razón, entendida ésta como fuente última de verdad. La tradición debe comprenderse “correctamente”, es decir, “racionalmente” y *fuera de todo prejuicio*, lo que supone que la fuente de autoridad ya no es la tradición sino la razón. Es ésta la que va a determinar si una tradición es digna de crédito y si es o no fuente de verdad.

La verdadera consecuencia de la Ilustración es la sumisión de toda autoridad a la razón ilustrada, y si se le confiere credibilidad a la autoridad

¹²⁹ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p.337-338. En la versión alemana dice: “Das deutsche Wort “Vorurteil” scheint –wie das französische *préjuge*, aber noch entschiedener- durch die Aufklärung und ihre Religionskritik auf die bedeutung “unbegründetes urteil” beschränkt worden zu sein. Die begründung, die methodische Sicherung erst (und nicht das sachliche Zutreffen als solches) gibt dem Urteil seine dignität. Das fehlen der Begründung läßt in den Augen der Aufklärung nicht anderen Weisen der Gültigkeit Raum, sondern bedeutet, daß das Urteil keinen in der Sache liegenden Grund hat, “ungegründet” ist. Das ist ein echter schluß im Geist des Rationalismus. Auf im beruht die Diskreditierung der Vorurteile überhaupt und der Anspruch der wissenschaftlichen Erkenntnis, sie völlig auszuschalten”. GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.275

por encima del juicio, entonces se convierte en fuente de prejuicios. En este sentido expresa Gadamer que la Ilustración *ignoró sistemáticamente* que la autoridad no es, necesariamente, un acto de sumisión sino que también puede ser entendida como fuente de verdad y de conocimiento.

“(…)el rechazo de toda autoridad no sólo se convirtió en un prejuicio consolidado por la Ilustración, sino que (…) pudo convertirse simplemente en lo contrario de la razón y la libertad, en el concepto de la obediencia ciega(…) Sin embargo, la esencia de la autoridad no es esto.(…) la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva(…)la autoridad no se otorga sino que se adquiere(…)no tiene nada que ver con obediencia sino con *conocimiento*(…) Su verdadero fundamento es también aquí un acto de la libertad y la razón, que concede autoridad al superior básicamente porque tiene una visión más amplia o está más consagrado, esto es, porque sabe más.”¹³⁰

Salcedo Aquino considera que Gadamer, al pretender rehabilitar la autoridad, lo hace porque está convencido que no se trata de “un acto de sumisión y de abdicación de la razón, pues puede ser también un acto de *reconocimiento* y de *conocimiento*. De aquí que se puede reconocer que lo que dice la autoridad no es irracional ni arbitrario, sino que, en principio, puede ser reconocido como cierto”¹³¹. En este sentido Salcedo considera que esto justifica las razones por las cuales Gadamer apela a la noción de lo clásico y, con ello, al concepto de la tradición.

También surge en este contexto la fórmula que el romanticismo comparte con la Ilustración, la de la superación del *mythos* por el *logos*. El

¹³⁰ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. pp.347-348

¹³¹ SALCEDO AQUINO, Alejandro. “El papel de la tradición en la comprensión gadameriana” en: *Gadamer y las humanidades II*. Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar, UNAM, México, 2007, pp. 91-92

romanticismo va a invertir esta valoración, con lo cual queda igualmente cautivo en el prejuicio de la Ilustración, al postular y reconocer en el mito una sabiduría superior, refrendando la oposición entre mito y logos, bandera enarbolada por la Ilustración. La diferencia es que la superioridad de la razón, ahora es trastocada en superioridad del mito. “Hay una forma de autoridad que el romanticismo defendió con un énfasis particular: la tradición”.¹³²

Gadamer menciona como casos de esta inversión, propiciada por el romanticismo, el de la controversia entre el pensamiento mítico y el pensamiento poético, el relacionado con el “desarrollo natural de la sociedad” *cuyo origen debería volver a rastrearse*, y también el de la ciencia histórica del siglo XIX que confiere a los tiempos pasados una superioridad parcial.

“La conexión de la escuela histórica con el romanticismo confirma así que la recuperación romántica de lo originario se asienta ella misma sobre el suelo de la Ilustración. La ciencia histórica del XIX es su fruto más soberbio(...)El que la actitud restauradora del romanticismo pudiera unirse a la tendencia básica de la Ilustración en la unidad productiva de las ciencias históricas del espíritu, tan sólo expresa que lo que subyace a ambas es una misma ruptura con la continuidad de sentido de la tradición(...)La crítica romántica a la Ilustración desemboca así ella misma en ilustración, pues al desarrollarse como ciencia histórica lo engulle todo en el remolino del historicismo.”¹³³

¹³²GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 348. En la versión alemana dice: “Denn es gibt eine Form der Autorität, die von der Romantik besonders verteidigt worden ist: die Tradition.”GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.285

¹³³ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. pp. 342-343. En la versión alemana dice:” Der Anschluß der historischen Schule an die Romantik bestätigt damit, daß die romantische Wiederholung des Ursprünglichen selber auf dem Boden der Aufklärung steht. Die historische Wissenschaft des 19. Jahrhunderts ist ihre stolzeste Frucht (...) Daß sich die restaurative Haltung der Romantik mit dem Grundanliegen der Aufklärung zu der Wirklichkeit der historischen Geisteswissenschaften verbinden konnte, drückt nur aus, daß es der gleiche Bruch mit der Sinnkontinuität der Überlieferung ist, der heiden zugrunde liegt.(...) So mündet die romantische Kritik der Aufklärung selbst in Aufklärung, indem sie sich als historische Wissenschaft entfaltet und alles in den Sog des Historismus hineinzieht.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I*.

El desprecio por los prejuicios llevará finalmente a Gadamer a plantearse una hermenéutica de la finitud, una hermenéutica histórica. La hermenéutica comienza a mostrarse en la comprensión de la realidad histórica, y ésta a ser pensada como *acontecer* en el que converge la realidad de la historia. A partir de este nuevo estado de cosas Gadamer piensa el prejuicio, ya no como un juicio falso, sino desde una dualidad, es decir, que pueda ser valorado tanto positiva como negativamente, confiriéndole especial preponderancia a su dimensión positiva.

Esta positivización de los prejuicios, en contra de la filosofía del juicio que los despachaba como un asunto de superstición, es una contribución nada desestimable, que intentó dar al traste con el descrédito del que fueron objeto en tiempos de la razón ilustrada.

4.2. Los prejuicios como preconcepciones (*Voreingenommenheiten*) de nuestra apertura al mundo

En la propuesta ontológica de Gadamer, los prejuicios se convierten en la única vía de acceso para comprender e interpretar genuinamente la realidad. No adquirir conciencia que los prejuicios nos dominan, supone un craso desconocimiento de la finitud histórica del hombre, y esto lo sostiene no sólo el filósofo de Marburgo, sino otros autores como es el caso de Alcalá Campos, para quien la finitud es la esencia de los hombres como seres históricos, "(...)incompletos en el saber y en el saberse. Somos inacabables en nuestra comprensión, nunca nos comprendemos del todo"¹³⁴

Según Gadamer "Sólo estereconocimiento del carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión confiere al problema hermenéutico toda la

Wahrheit und Methode I (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.280

¹³⁴ ALCALÁ CAMPOS, Raúl. "Lo que me dijo Gadamer" en: *Gadamer y las humanidades II*. Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar, UNAM, México, 2007, p.192

agudeza de su dimensión”¹³⁵. En esta afirmación se recoge la magnitud, para algunos controversial, conferida por el filósofo al tema de los prejuicios. Cristina Lafont destaca lo propio en lo sostenido por Gadamer en “Die Universalität des hermeneutischen Problems: En verdad, radica en la historicidad de nuestra existencia el que los prejuicios, en el sentido literal de la palabra, constituyan la orientación previa a toda nuestra capacidad de experimentar. Son preconcepciones (*Voreingenommenheiten*) de nuestra apertura al mundo y, por ello precisamente, las condiciones de que podamos experimentar algo, de que aquello con que nos encontramos nos diga algo’
»¹³⁶.

Asegura Gadamer que antes de que nosotros nos comprendamos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. “Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”¹³⁷.

El descrédito del que habían sido objeto los prejuicios, demandará en Gadamer la necesidad de plantearse una hermenéutica histórica, a partir de la cual pueda entenderse que la finitud *nos domina* y que la razón absoluta no existe, a menos que se piense como *real e histórica*. Esta realidad histórica la conforman los prejuicios que abarcan y trascienden al hombre. Una hermenéutica histórica sólo será posible si se produce un proceso de rehabilitación de la autoridad y la tradición, y con ella, la recuperación de los prejuicios como constitutivos del ser del hombre y de su realidad histórica. En

¹³⁵ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p.337

¹³⁶ LAFONT, Cristina. *La razón como lenguaje*, Editorial Visor, Madrid, 1993, p. 117

¹³⁷ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 344

este sentido Gadamer se dispone a fundarlos en la autoridad de la tradición, hasta convertirlos en *condición de la comprensión*. La hermenéutica de Gadamer muestra, como lo describiría Ricoeur, a un "sujeto herido" que exhibe sus limitaciones y su finitud histórica a través de los prejuicios que lo dominan.

4.2.1. Rehabilitación de la Tradición como posibilidad histórica de la comprensión. (*Die Rehabilitierung von Autorität und Tradition*)

La tradición es considerada por Gadamer como medio universal en el que se realiza la comprensión, entendiendo que una conciencia formada hermenéuticamente, si quiere hacer justicia al modo finito e histórico del hombre, está emplazada a obrar a favor de la rehabilitación de los conceptos de "prejuicio" y "tradición". Uno de los temas más controvertidos de este autor es la propuesta de rehabilitación, como posibilidad histórica y no sólo metodológica, de la tradición. Esta controversialidad lleva a la convicción que este tema ocupa un lugar central en el pensamiento gadameriano y constituye uno de los aspectos más problemáticos de la hermenéutica.

La tradición no tiene por qué seguir siendo considerada como lo opuesto a la razón. Gadamer propone que debe concebirse, tal como se expresó anteriormente, en el marco de una teoría de los prejuicios que dé al traste con *los extremismos de la Ilustración*. Cuando el filósofo apela a la tradición, la piensa como posibilidad histórica de la comprensión.

“Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no solo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento(...)La realidad de las costumbres es y sigue siendo ampliamente algo válido por tradición y procedencia (...) y nuestra deuda con el

romanticismo es justamente esta corrección de la Ilustración en el sentido de reconocer que, al margen de los fundamentos de la razón, la tradición conserva algún derecho y determina ampliamente nuestras instituciones y comportamiento”¹³⁸.

Convencido de que no existe *tal oposición irreductible entre la tradición y la razón*, Gadamer se propone pensarla desde su carácter histórico. Todo esto lo promueve, colocando el énfasis en lo que representa su gran interés, que no es otro que mostrarla en su dimensión más genuina, en su flujo histórico y es allí, desde sus múltiples y variadas formas, como se produce el advenimiento lingüístico del sentido. Tanto la crítica ilustrada, como la rehabilitación que de ella realiza el romanticismo, quedan en deuda con su ser histórico.

La tradición deja de ser concebida desde la polaridad sujeto-objeto, y comienza a ser pensada en su circularidad hermenéutica. En la hermenéutica gadameriana, “lo dicho” por la tradición se entiende desvinculado de quien lo profiere, lo dicho por las cosas es lo decisivo, aunque el diálogo se establezca con distintos participantes.

“La hermenéutica debe partir del hecho de que comprender es estar en relación a la vez *con la cosa misma* que se manifiesta por la tradición y *con una la tradición* desde donde la cosa puede hablarme. Por otra parte, quien realiza una comprensión hermenéutica debe caer en la cuenta de que nuestra relación con las cosas no es una relación que ‘va de suyo’ sin presentar

¹³⁸GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. pp. 348-349. En la versión alemana dice: “Das durch Überlieferung und Herkommen Geheiligte hat eine namenlos gewordene Autorität, und unser geschichtliches endliches Sein ist dadurch bestimmt, daß stets auch Autorität des Überkommenen - und nicht nur das aus Gründen Einsichtige - über unser Handeln und Verhalten Gewalt hat. (...) Die Wirklichkeit der Sitten z. B. ist und bleibt in weitem Umfange eine Geltung aus Herkommen und Überlieferung. (...) Wir verdanken in der Tat der Romantik diese Berichtigung der Aufklärung, daß außerhalb der Vernunftgründe auch Tradition ein Recht behält und in weitem Maße unsere Einrichtungen und Verhalten bestimmt.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p. 285

problemas. Fundamos la tarea hermenéutica precisamente sobre la tensión que existe entre la familiaridad y el carácter extraño del mensaje que nos transmite la tradición. Pero la tensión de la que hablamos no es como en Schleiermacher una tensión psicológica. Se trata, por el contrario, del *sentido* y la *estructura* de la historicidad hermenéutica. Ésta no es de un estado psíquico, sino de la cosa misma liberada por la tradición que es el objeto de interrogación hermenéutica”¹³⁹

Gadamer, al concebir la tradición no como transmisión (*Überlieferung*), sino como lenguaje, abre una nueva perspectiva desde la cual ofrece su “sentido”, hablando por sí misma, interpelando al que la escucha en mutua copertenencia, y es el lenguaje el que da palabra a la tradición, quien “marca” la acción de las cosas mismas, tal como lo expresa Fernando Vergara.

“Para Gadamer, el lenguaje no establece un real acontecer hermenéutico, ‘sino en cuanto que da la palabra a lo dicho en la tradición’, lo que acontece ‘hermenéuticamente’ -lenguaje dialógicamente compartido y tradición existencialmente constitutiva: tra-dicción- no es nuestra acción en y con las cosas, sino la acción de las cosas mismas situada en la historia, marcada por la tradición y traspasada lingüísticamente por la tra-dicción. El objeto de la comprensión se ubica en el flujo histórico de la tradición, y ésta se ubica en una posición medial respecto a la ‘objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.’ Y este topos hay que imaginárselo, es decir, inventar una lengua que nos conduzca hacia la comprensión del sentido de la historia y que podamos dialogar con ella, que en definitiva, es dialogar con todos aquellos participantes en el devenir histórico”.¹⁴⁰

La tradición pensada desde esta nueva racionalidad dialógica que es la hermenéutica gadameriana, impone una resignificación, la reelaboración del

¹³⁹GADAMER, Hans-Georg..*El problema de la conciencia histórica*, Traducción Agustín Domínguez Moratalla, Tecnos, Madrid, 2011, p.109

¹⁴⁰VERGARA HENRÍQUEZ, Fernando José. *Gadamer y la "comprensión efectual": Diálogo y tra-dicción en el horizonte de la Koiné Contemporánea*. Revista Universum Nº 23 Vol.2, Universum (Talca), Chile, 2008, p.p 184-200,

término a partir de la articulación de distintos puntos de vista, “(...)inflexiones y reflexiones que proyectan algo así como una filosofía del sentido atravesado por su falta o falla. En efecto la búsqueda de la significación resulta tortuosa y contrapunteada por la insignificancia o el contrasentido.”¹⁴¹

Al abrirse como texto, como voz, como palabra inteligible, la tradición se devela y se oculta en un movimiento que posibilita la donación de su sentido al intérprete. Este, una vez interpelado, entra en situación de diálogo, coimplicándose a su vez como ser-en-el-lenguaje, en una experiencia autocomprensiva desde la que piensa su propio ser, tal como lo reafirma Miguel Angel Sobrino, a propósito de las tesis de Beuchot “‘Siempre se interpreta, siempre se comprende, desde un esquema conceptual, desde un marco de referencia, desde una tradición’, a estas palabras de Mauricio Beuchot podríamos añadir ‘que siempre se interpreta desde un imaginario social, cultural, religioso, etc.’ Es decir, el conocimiento de la realidad que produce la hermenéutica, debe ayudar a constituir un complejo y sutil proceso de develamiento y/u ocultamiento de los diversos contenidos del imaginario o sea, del modo de simbolización semiconsiente de lo real, compartido por una colectividad dada en un tiempo y un espacio también delimitados”¹⁴²

A partir de ahora, lo que la define de manera más significativa, es su cualidad de portadora de un sentido, y en esto consiste precisamente la tarea histórica de la comprensión, en instaurar nuevos sentidos a partir del intercambio dialógico entre lo donado por la tradición, que en muchos casos

¹⁴¹ ORTIZ-OSÉS, Andrés. “Posmodernidad: Nihilismo y Sentido” en: *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad*. Gianni, Váttimo y otros. Editorial Dykinson, Madrid, 2008, p. 381

¹⁴² SOBRINO, Miguel Angel. “La interferencia del imaginario en la interpretación de textos” en: *La voz del texto Polisemia e interpretación. Memoria. Primera jornada de hermenéutica*. Beuchot, Mauricio. UNAM, México, 1998, p. 145

emerge de lo no dicho y lo no pensado, a partir de lo dicho y lo pensado, y la experiencia co-implicativa del intérprete que, a través de la escucha, deviene en comprensión efectual o fusión horizontal de diálogos.

“Gadamer, por supuesto, siguiendo a Heidegger, señala en la lógica de la comunicación literaria y lingüística, una dialéctica entre lo pensado y lo no-pensado, entre lo dicho y lo no-dicho, en el sentido de que lo no-pensado y lo no-dicho hacen posible interpretar lo pensado y lo dicho: ‘Cuando se nos entiende, es porque las cosas dichas, se conectan a una infinidad de cosas no dichas en la unidad de un *sentido*: sólo así resulta comprensible lo que se dice”¹⁴³.

La hermenéutica gadameriana, en definitiva, concibe la tradición como ese diálogo vivo mediante el cual el intérprete trata de escuchar y de recuperar nuevos significados, que no tienen que ser los definitivos, y que son desplegados en su comportamiento histórico, como pluralidad de voces que llegan para interpelar desde el pasado. Esa multiplicidad comprensible-interpretable, es la esencia de la tradición de la que participamos, y en virtud de lo cual es preciso *elucidar su propia productividad hermenéutica*.¹⁴⁴

En esta misma línea de pensamiento, María Eugenia Borsani arroja una mirada crítica con respecto a la tradición, orientada al reconocimiento de ésta, pero no en un sentido meramente reproductivo y reiterativo, lo que resultaría incongruente con el carácter dinámico, abierto e inconcluso de toda praxis interpretativa, y que contravendría el mandato de pensar la tradición desde una hermenéutica histórica. Considera que no puede ser pensada como *res*, al margen de su circularidad hermenéutica, ya que “(...) es justamente esta circularidad que rompe con la escindida polaridad sujeto-

¹⁴³LIVI, Antonio. *Crítica del sentido común. Lógica de la ciencia y posibilidad de la fe*. Traducción Tomás Melendo Granados. Ediciones Rialp, Madrid, 1995, p. 106

¹⁴⁴GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 351

objeto, la que contribuye a una prolífica y protéica des-reificación, des-sustanciación de la tradición misma”.¹⁴⁵

Por su parte, la tensión existente entre la *Wirkungsgeschichte* y la *WirkungsgeschichteBewußtsein*, con respecto a la tradición es la que hace, según Gómez Ramos, que ésta no sea un depósito inerte, sino un diálogo vivo entre el pasado interpretado y el presente interpretante. La tradición sigue obrando, se sigue mostrando en sus más altas potencialidades, es preciso reabrirla, reinterpretarla en su infinitud. También Mariflor Aguilar se muestra convencida de dicha infinitud y de la centralidad que reviste el tema de la tradición en la hermenéutica de Gadamer, “(...) es en la tradición donde debemos buscar las líneas de sentido que rebasan al individuo y que orientan la comprensión.”¹⁴⁶

Gadamer está mostrándonos, según Alcalá Campos, una historia viva, una realidad irreductiblemente plural que se da como interpretación, y que nos alcanza para volver a ser interpretada desde los lenguajes plurales, es la historia de la tradición que se refleja en los hombres, a través del lenguaje, y desde donde se edifica el proyecto hermenéutico gadameriano. En este sentido el filósofo termina entendiéndola, no sólo como lenguaje aconteciente dotado de sentido, sino también como posibilitante de nuevas perspectivas de comprensión co-implicativa, razón por la cual el intérprete debe disponerse a la escucha, y hacer oídos a lo que ella le está diciendo.

“En esta línea es como se intenta superar toda lectura ‘realista’ de la hermenéutica, basada en último término en alguna forma de interpretar la verdad como ‘adecuación’, optando por destacar la noción de ‘pertenencia’, en el sentido de la inserción en la

¹⁴⁵ BORSANI, María Eugenia. “Crítica e interpelación en la filosofía de H.-Gadamer” en: *Gadamer y las humanidades II*. Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar, UNAM, México, 2007, p.175

¹⁴⁶ AGUILAR, Mariflor. *Diálogo y Alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. UNAM, México, 2005, p. 109

corriente viva de una tradición histórica, en la que se ve realizando un proceso de diálogo concreto y real, donde los componentes básicos son la 'escucha' y la 'interpretación'".¹⁴⁷

Conill Sancho ofrece su interpretación, colocando el énfasis en el tema de la verdad. Este autor observa la transición que ocurre entre la noción de verdad como adecuación, a la verdad experimentada como acontecimiento de sentido, obrante y transformante, en medio de la experiencia hermenéutica.

Por su parte, Salcedo Aquino destaca el hecho de la rehabilitación del concepto de tradición, como alternativa para la superación de los dilemas que conducen a las confrontaciones entre los historicismos relativistas y los enfoques filosóficos, los cuales defienden categorías universalistas heredadas de la modernidad.¹⁴⁸ Efectivamente la tradición, dentro del modelo de racionalidad dialógica de Gadamer otorga, no sólo el primer sentido como elemento imprescindible para la comprensión efectual, sino que propicia la experiencia comprendiente, mediada por el carácter lingüístico del comprender, donde el lenguaje ya no se piensa como mero instrumento conceptual objetivado, sino como constitutivo de un mundo que está conformado lingüísticamente.

4.2.2. Lo clásico como fase temporal del desarrollo histórico.

Gadamer entiende lo clásico como un modo ejemplar o forma eminente de la historicidad y recurre a él a fin de explicar el concepto de tradición. El concepto de lo clásico, degradado a un mero concepto estilístico, obtiene en la ciencia, según Gadamer, un nuevo derecho de ciudadanía. A partir de la

¹⁴⁷ CONILL SANCHO, Jesús. "Ética hermenéutica crítica en Gianni Vattimo" en: *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad*. Gianni, Vattimo y otros. Editorial Dykinson, Madrid, 2008, p.58

¹⁴⁸ SALCEDO AQUINO, Alejandro. "El papel de la tradición en la comprensión gadameriana" en: *Gadamer y las humanidades II*. Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar, UNAM, México, 2007, p. 87

primera guerra mundial la filología clásica se autocomprende bajo el signo de un nuevo humanismo. El concepto de lo clásico no designa ya un valor suprahistórico, sino una fase temporal del desarrollo histórico. Comprender lo clásico es dialogar desde el presente con el acontecer de esa tradición, pero no por una situación privilegiada, sino porque desde siempre lo clásico está inmerso y pertenece a la esencia misma de la tradición. Se trata, como con el resto, de recuperarlo, de revitalizarlo, de volver a escucharlo, de prestar nuevos oídos a lo dicho por el.

Lo clásico es pensado como aquello que se mantiene, que se conserva indemne frente a la crítica histórica porque su dominio va por delante de toda reflexión histórica, y se mantiene en medio de ésta. “En el fondo lo clásico (...) es una realidad histórica y estando sometida la conciencia histórica misma”¹⁴⁹, es una conciencia de lo permanente, de lo imperecedero una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente. Lo clásico es lo que se conserva, se significa e interpreta a sí mismo, no requiere que sea superada la distancia histórica, porque al mediar, ya está cumpliendo con esa superación, lo clásico le habla a cada presente como si fuera un *tu*.

“Esto es justamente lo que quiere decir la palabra “clásico”: que la pervivencia de la elocuencia inmediata de una obra es fundamentalmente ilimitada. Por mucho que el concepto de lo clásico quiera decir también distancia e inasequibilidad y pertenezca así a la forma de la conciencia que es la “formación”, la “formación clásica” seguirá conteniendo siempre algo de la validez permanente de lo clásico.(...) Esta elucidación del concepto de lo clásico no pretende para sí un significado autónomo, sino que intenta suscitar la pregunta de si ésta mediación histórica del pasado con el presente, tal como la realiza el concepto de lo clásico, no estará presente en todo

¹⁴⁹GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. pp. 356-357

comportamiento histórico como sustrato operante(...) *El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método.”¹⁵⁰

Lo clásico no requiere de una superación de la distancia histórica, porque el sigue allí como horizonte hablante, desde donde vive nuestra cultura. Lo clásico encarna la historicidad obrante en todo fenómeno de comprensión efectual, porque antes de emprender una comprensión racional de nosotros mismos, ya nos hemos comprendido de una manera autoevidente, y esto muestra la radical posición que fija Gadamer con respecto a la historicidad de la comprensión.

4.3. El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo (*die hermeneutische Bedeutung des Zeitenabstandes*) como posibilidad positiva y productiva del comprender: sentido y utilidad práctica.

4.3.1 Positividad y sentido de la distancia en el tiempo

Al igual que lo clásico, la distancia en el tiempo en la ontología gadameriana no se presenta como algo que tenga que ser superado, por el

¹⁵⁰GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*. Op.cit. pp. 359-360. En la versión alemana dice: “Eben das sagt das Wort klassisch, daß die Fortdauer der unmittelbaren Sagkraft eines Werkes grundsätzlich unbegrenzt ist. So sehr der Begriff des Klassischen Abstand und Unerreichbarkeit aussagt und der Bewußtseinsgestalt der Bildung zugehört, so behält doch auch die >klassische Bildung< noch immer etwas von der fortdauernden Geltung des Klassischen.(...) Diese Erörterung des Begriffs des Klassischen beansprucht keine selbständige Bedeutung, sondern möchte eine allgemeine Frage wecken. Sie lautet: Liegt am Ende solche geschichtliche Vermittlung der Vergangenheit mit der Gegenwart, wie sie den Begriff des Klassischen prägt, allem historischen Verhalten als wirksames Substrat zugrunde? (...) *Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen*, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln. Das ist es, Was in der hermeneutischen Theorie zur Geltung kommen muß, die viel zu sehr von der Idee eines Verfahrens, einer Methode, beherrscht ist.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p..295

contrario, según Gadamer, la misma debe ser reconocida como una posibilidad positiva y productiva del comprender ya que es continuidad de la tradición. “No es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido. No será aquí exagerado hablar de una genuina productividad del acontecer.”¹⁵¹

Gadamer ha visto que la distancia es un proceso infinito, que no tiene una dimensión concluida, ya que está en constante movimiento y expansión. El verdadero sentido de un texto siempre está por desplegarse, no se agota ni es posible imaginar un final, un punto y aparte, siempre está aconteciendo y con él la comprensión que se funda en ese diálogo vivo, abierto entre el pasado y el presente, en continua mediación.

“La distancia es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas. Sin embargo, el verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito (...) constantemente aparecen nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas. La distancia en el tiempo que hace posible este filtraje no tiene una dimensión concluida, sino que ella misma está en constante movimiento y expansión.”¹⁵²

Pensar la comprensión como acontecimiento de sentido supone también pensar la distancia en el tiempo como condición positiva de toda comprensión. La filosofía hermenéutica propone un apropiarse de esa distancia y dejar que se revele en su verdadera naturaleza, desarrollándose y renovándose sin cesar. En este sentido reconoce Gómez Ramos que se trata de un percibir ese carácter de “positividad” que anida en la distancia

¹⁵¹Ibid., p. 367

¹⁵²Ibid., pp.368-369

temporal. “Una positividad que no se debe a una acumulación de saber con el tiempo, ni a que, como se dice vulgarmente, la cosa se vea mejor “a distancia”, sino, como veremos, a que la cosa sólo llega a darse en un proceso de transmisión histórica, una *transmisión generadora de sentido*, como escribe Ricouer.”¹⁵³

Otro de los aspectos positivos que pueden destacarse en la distancia del tiempo, a propósito del exhorto de Gadamer, es aquel que tiene que ver con la utilidad que brinda dicha distancia, respecto de mostrar la distinción entre los prejuicios verdaderos de los prejuicios falsos y que se desarrollará en lo sucesivo.

4.3.2. La cuestión crítica de la hermenéutica. Utilidad práctica de la distancia en el tiempo

Gadamer llama a esto la *cuestión crítica de la hermenéutica*. En su obra *El problema de la conciencia histórica* muestra esta relación entre la distancia temporal y la tarea *crítica* de la hermenéutica: “Así se precisa de nuevo la tarea de la hermenéutica. Es tan sólo gracias al fenómeno de la distancia temporal y a su concepto clarificado, como podría resolverse la tarea propiamente *crítica* de la hermenéutica, a saber, la tarea de distinguir los prejuicios que oscurecen y los prejuicios que aclaran, los prejuicios falsos y los verdaderos.”¹⁵⁴

Gadamer destaca el aspecto positivo que exhibe la distancia en el tiempo para la comprensión, al propiciar el que vayan desapareciendo algunos prejuicios que obstaculizan la obtención del significado correcto de las

¹⁵³ GÓMEZ RAMOS, Antonio. *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*. Visor, Madrid España, 2000, p. 51

¹⁵⁴ GADAMER, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Traducción Agustín Domínguez, Editorial Tecnos, Moratalla, España, 1993, p.111

cosas, mientras van apareciendo otros que están en condiciones de guiar correctamente dicha comprensión.

“Junto al lado negativo del filtraje que opera la distancia en el tiempo aparece simultáneamente su aspecto positivo para la comprensión. No sólo ayuda a que vayan muriendo los prejuicios de naturaleza particular, sino que permiten también que vayan apareciendo aquellos que están en condiciones de guiar una comprensión correcta. Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malosentendidos*. En este sentido, una conciencia formada hermenéuticamente tendrá que ser hasta cierto punto también conciencia histórica, y hacer conscientes los propios prejuicios que le guían en la comprensión con el fin de que la tradición se destaque a su vez como opinión distinta y acceda así a su derecho”¹⁵⁵

Los prejuicios deben hacerse patentes y así poner en suspenso su validez, de no ocurrir esto pues ellos nos determinan y entonces *nilo conocemos ni lo pensamos como juicio*. Esto es lo que denomina Gadamer conciencia histórica, hacer conscientes los prejuicios que le guían en la comprensión, y no dejarse influenciar por los prejuicios imperantes, esto implica dejar hablar la tradición, tarea que debe emprenderse desde la voluntad de los participantes involucrados en esa conversación.

¹⁵⁵GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 369. En la versión alemana dice: “Der Zeitenabstand, der die Filterung leistet, hat nicht eine abgeschlossene Größe, sondern ist in einer ständigen Bewegung und Ausweitung begriffen. Mit der negativen Seite des Filterns, die der Zeitenabstand vollbringt, ist aber zugleich die positive Seite gegeben, die er für das Verstehen besitzt. Er läßt nicht nur die Vorurteile, die partikularer Natur sind, absterben, sondern auch diejenigen, die ein wahrhaftes Verstehen leiten, als solche hervortreten. Oft vermag der Zeitenabstand die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik lösbar zu machen, nämlich die *wahren* Vorurteile, unter denen wir *verstehen*, von den *falschen*, unter denen wir *mißverstehen*, zu scheiden. Das hermeneutisch geschulte Bewußtsein wird daher historisches Bewußtsein einschließen. Es wird die das Verstehen leitenden eigenen Vorurteile bewußt machen, damit die Überlieferung, als Andersmeinung, sich ihrerseits abhebt und zur Geltung bringt.”GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.p.303-304

“¿Cómo podría entonces llegar a hacerse visible? Poner ante sí un prejuicio es imposible mientras él continúe su obra imperceptible; sólo se logra cuando de algún modo se lo “estimula”. Este estímulo procede precisamente del encuentro con la tradición. Pues lo que incita a la comprensión tiene que haberse hecho valer ya de algún modo en su propia alteridad.”¹⁵⁶

Entender la comprensión como acontecimiento de sentido pasa por el reconocimiento efectivo de esa alteridad de los prejuicios. Cada interlocutor debe estar prevenido para dejar hablar al otro, para dejar valer el derecho objetivo de su opinión, consentir que pueden sobrevenir opiniones que llegan para ser integradas a ese diálogo auténtico, y que sólo así será posible que se lleve a cabo la verdadera tarea hermenéutica.

En el caso de la traducción en *Arte y verdad de la palabra*, Gadamer asegura que “(...)cualquier distancia, y no sólo la distancia temporal, significa mucho para la comprensión. A veces puede parecer que no se presentan dificultades cuando no se trata en absoluto de la superación de la distancia temporal, sino sólo de la traducción de una lengua a otra en escritos contemporáneos.”¹⁵⁷ En este marco de asuntos concernientes a la distancia en el tiempo, Gadamer arriba a una consideración definitiva respecto del significado objetivo de los fenómenos, y es que para llegar a saber *lo que una cosa es*, es preciso distanciarse de él, *de su actualidad y sus efímeras circunstancias*.

“Un presupuesto tácito del método histórico es en general que el significado objetivo y permanente de algo sólo se hace

¹⁵⁶GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit.p. 369. En la versión alemana dice: “Wie soll es als solches zur Abhebung kommen? Ein Vorurteil gleichsam vor sich zu bringen, kann nicht gelingen, solange dies Vorurteil beständig und unbemerkt im Spiele ist, sondern nur dann, wenn es sozusagen gereizt wird. Was so zu reizen vermag, ist eben die Begegnung mit der Überlieferung. Denn was zum Verstehen verlockt, muß sich selber schon zuvor in seinem Anderssein zur Geltung gebracht haben.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p. 304

¹⁵⁷ GADAMER, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*, Traducción de José Francisco Zúñiga Garcia, Ediciones Paidós, Barcelona, España, 1998, p. 86

verdaderamente reconocible cuando pertenece a un nexo más o menos concluido (...) cuando está suficientemente muerto como para que ya sólo interese históricamente (...) Es enteramente cierto que determinados requisitos hermenéuticos se satisfacen sin dificultad allí donde un nexo histórico ya sólo interesa históricamente. Pues en tal caso hay ciertas fuentes de error que se desconectan por sí solas.”¹⁵⁸

La distancia temporal que media entre dos o más horizontes, queda finalmente reducida a un punto, donde los horizontes pasados y presentes se funden en uno solo. Comprender es siempre el proceso de fusión de esos horizontes, donde se reconocen los prejuicios y se evitan los malentendidos que guiarán la comprensión. En ese momento “fusional” se recoge el horizonte histórico, y la comprensión se hace acontecer de historia efectual. Gracias a este entendimiento respecto de la *Wirkungsgeschichte*, se entiende la imposibilidad de que se produzca un horizonte cerrado y estático. Se trata más bien de un horizonte, dice Gadamer, que está siempre en movimiento y se desplaza con nosotros y nosotros con él. Esta constante movilidad hace suponer que están siempre en formación, incluso se podría interpretar que dichos horizontes son, en un sentido, inexistentes.

¹⁵⁸GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 368. En la versión alemana dice:” Die stillschweigende Voraussetzung der historischen Methode ist daher, daß erst dann etwas in seiner bleibenden Bedeutung objektiv erkennbar wird, wenn es einem abgeschlossenen Zusammenhang angehört. Mit anderen Worten: wenn es tot genug ist, um nur noch historisch zu interessieren. (...) Es ist durchaus wahr, daß gewisse hermeneutische Forderungen dort von selber erfüllt sind, wo ein historischer Zusammenhang nur noch historisch interessiert. Gewisse Fehlerquellen sind da von selbst ausgeschaltet.”GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzüge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p. 303

CAPÍTULO V

LA RECUPERACION DEL PROBLEMA HERMENÉUTICO FUNDAMENTAL (*WIEDERGEWINNUNG DES HERMENEUTISCHEN GRUNDPROBLEMS*).

5.1. Aproximación al principio de la *Wirkungsgeschichte* o “historia efectual” y la mutua copertenencia entre intérprete y tradición

Aceptar con Gadamer que la comprensión es acontecimiento de sentido es tanto como decir que la misma está fundada en el principio de la historia efectual. El principio de la *Wirkungsgeschichte*, cuyo desarrollo se prolongará hasta el capítulo correspondiente a la *WirkungsgeschichteBewußtseins*, por la mutua copertenencia que existe entre ambos fenómenos, sirve de preámbulo al tema de la recuperación del problema hermenéutico fundamental. En la hermenéutica gadameriana la *Wirkungsgeschichtese* convierte en un principio de la comprensión, es la historia obrando, seamos o no conscientes de ello, y constituyendo ontológicamente al hombre, quien no puede sustraerse de su acción porque el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento.

Tal es precisamente “(...)el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad.”¹⁵⁹ Gadamer insiste una y otra vez en que un pensamiento verdaderamente hermenéutico no debe olvidar su historicidad,

¹⁵⁹GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 371

se trata de que la realidad de la historia persiste al igual que el comprender histórico, y a esto lo llama historia efectual (*Wirkungsgeschichte*). “Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo le llamaría “historia efectual”. Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual.”¹⁶⁰

Esta historia actuante nos abarca y nos trasciende, estamos dentro de la historia, le pertenecemos y nuestra comprensión está mediada por ella. La verdadera historicidad de la comprensión estriba en el develamiento de esa co-pertenencia entre el intérprete y lo interpretado, y no en intentar sustraerse ingenuamente a dicha co-pertenencia.

“Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación. (...) Cuando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica, la consecuencia puede ser incluso una auténtica deformación del conocimiento.”¹⁶¹

La conciencia de la historia efectual es fundamentalmente conciencia de la historia hermenéutica, es un momento de la realización de la comprensión.

¹⁶⁰ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 370. En la versión alemana dice: “Eine sachangemessene Hermeneutik hätte im Verstehen selbst die Wirklichkeit der Geschichte aufzuweisen. Ich nenne das damit Geforderte >Wirkungsgeschichte<. Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p. 305

¹⁶¹ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 371. En la versión alemana dice: “Wenn wir aus der für unsere hermeneutische Situation im ganzen bestimmenden historischen Distanz eine historische Erscheinung zu verstehen suchen, unterliegen wir immer bereits den Wirkungen der Wirkungsgeschichte. Sie bestimmt im voraus, was sich uns als fragwürdig und als Gegenstand der Erforschung zeigt.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.p 305-306

El principio de la historia efectual en Gadamer supone, inmediatamente, una referencia a la noción de horizonte, en el sentido que toda actividad interpretativa que se abra tiene que vérselas con la vida misma y sus distintas complejidades, El sendero dialógico propuesto por Gadamer supone, desde la historia efectual, un abrirse a la experiencia de la alteridad, es decir, a la fusión entre los distintos horizontes que se entrecruzan en el acto interpretativo, entre un intérprete que se involucra críticamente, desde un presente que se mueve entre contextos, y una tradición que pide volver a ser escuchada y que, en definitiva, constituye el acontecimiento de la comprensión.

Esto implica que hay que tomar en cuenta los múltiples horizontes, tanto del intérprete como de la tradición, en esa conversación que somos. En la hermenéutica gadameriana el intérprete no es un sujeto que se relaciona con un objeto, se trata, si lo pensamos desde la “conversación hermenéutica”, del intercambio que se desarrolla entre un intérprete y un texto, de un proceso no acabado que acontece en franca con-formación. Así lo expresa Aníbal Rodríguez en su libro *Poética de la Interpretación*:

“(…) el intérprete no es un sujeto frente a un objeto. La noción de obra es aquí clave. En el proceso entre un intérprete y un texto tiene lugar una con-formación (...) Un texto no es una cosa acabada y definitiva, sino un *ergon* que se complementa con la lectura (...) la lectura no es la labor de un intérprete “neutral” frente a un objeto pasivo. La lectura es un intercambio donde el tú se lee como yo y el yo se transforma en tú. Es, pues, una actividad participativa entre un yo y un tú en el cual se conforma la obra (*Gebilde*)”¹⁶²

Esta noción de lo obrante es clave para entender el concepto de comprensión como acontecimiento de sentido. La comprensión se piensa

¹⁶²RODRÍGUEZ, Aníbal. *Poética de la Interpretación*. Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, 2005. p. 145

desde ese diálogo interminable que somos y que nunca termina de perfeccionarse, precisamente, porque implica un intercambio infinito entre un tú y un yo. Ambos interlocutores se abren a nuevas posibilidades de sentido y siguen manteniéndose en lo abierto como expresión genuina de todo diálogo hermenéutico.

Según Gianni Vattimo, gracias a la clásica formulación que la teoría de la interpretación en Gadamer le confiere a la *Wirkungsgeschichte* y al *WirkungsgeschichteBewusstsein*, el pensamiento se vuelve hermenéutica con el fin de recuperar la historicidad de los contenidos: “(...)la interpretación no es ninguna descripción por parte de un observador ‘neutral’, sino un evento dialógico en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y del cual salen modificados; se comprenden en la medida en que son comprendidos dentro de un horizonte tercero, del cual no disponen, sino en el cual y por el cual son dispuestos.”¹⁶³ La reiteración en lo dialógico es ineludible ya que ello da cuenta de la comprensión como un evento que descansa en el lenguaje, en la conversación con los otros y con nosotros mismos, se trata de un acontecimiento de sentido que transforma a quien hace la experiencia y a partir del cual ya no se vuelve a ser el que se era.

5.1.1. Una Aproximación a la *Wirkungsgeschichte* desde la “transliteración” de Antonio Gómez Ramos y la *Selbstdarstellung* como Autopresentación

Gómez Ramos, para efectos de una traducción del término *Wirkungsgeschichte*, propone una “transliteración”, es decir, opta por traducirla como “*historia-efecto*”, haciendo la correspondiente aclaratoria que cuando Gadamer apela a la *Geschichte*, ésta no hay que tomarla por *Historie*, como relato o investigación, se trata más bien de un “acontecer”

¹⁶³ VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*, Editorial Paidós, Argentina, 1992, pp. 61-62

(*geschehen*) y de un destinar, (*schicken*). Lo mismo ocurre con el término *Wirkung*, "efecto" es una *Wirkung*, pero *Wirkung* también es, igualmente, "acción", y señala un "producir", incluso un operar. "(...) porque no se trata (sólo) de la historia *de los* efectos, sino de los efectos que son la historia, en los que se hace, se acciona, la historia; la historia que, en efecto, es; la historia que es efecto, efectuación, la historia como efecto."¹⁶⁴

En la propuesta de este autor se hace hincapié en el que pareciera ser el rasgo más importante de la la comprensión gadameriana como lo es el diálogo vivo e interdependiente entre los interlocutores. La comprensión se piensa como evento aconteciente, y no como una acción cognitiva de un sujeto neutral, de un observador imparcial e infalible, promovido desde la ciencia metódica. Gómez expresa que la hermenéutica gadameriana, vista desde la *Wirkungsgeschichte*, consiste en "desmontar el rígido esquema de sujeto-objeto y en poner al descubierto la mutua copertenencia de ambos"¹⁶⁵. La historia obra permanentemente, tanto en el sujeto, como en el objeto, ambos están referidos a la acción de la historia y, al citar a Gadamer reitera con ello que, efectivamente, se trata de un acontecimiento de la tradición que va más allá de la mera subjetividad. "La comprensión 'no es una acción de la subjetividad, sino un insertarse en el acontecer de la tradición'. Un insertarse que, en cuanto conciencia 'que se sabe afectada por la historia', es un reconocerse inserto. Es ese acontecer de la tradición –que no es sino historia-efecto- lo que está determinando previamente tanto al llamado sujeto de la comprensión como (...) al objeto".¹⁶⁶

¹⁶⁴ GÓMEZ RAMOS, Antonio. *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*, Visor, Madrid, España, 2000. p. 51

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 52

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 52

Los objetos o cosas del pasado no pueden ser reproducidos, como ingenuamente lo creía el historicismo, tal como eran. No es posible imaginar un intérprete despojado de los siglos de historia que median entre él y un evento de la tradición, tal neutralidad no es posible, so pena de quedar incurso en una situación de crasa ingenuidad.

“El intérprete que se ‘enfrenta’ a un objeto histórico, no lo hace neutral y autónomamente, sino que se halla siempre, de antemano, igual que su ‘objeto’, sometido a los efectos de la historia (...) Nadie admira hoy la Acrópolis, sino las ruinas de la Acrópolis. La historia se hace efectiva en el ‘objeto pasado’ – incluso materialmente, ya sólo ruinas- y en el sujeto (pues ‘admirar’, y ‘admirar ruinas’ es una actitud propia de una época, la nuestra). Este doble estar determinados históricamente del que comprende y de lo comprendido nos anuncia ya la fusión de horizontes con la que Gadamer describe el acontecimiento de la comprensión.”¹⁶⁷

El pasado nunca es simplemente pasado porque siempre está actuando en el presente. Según Gadamer, siempre estamos en tradiciones, o constituidos de tradicionalidad. Gómez Ramos reconoce la importancia que reviste la reciprocidad entre la *Wirkungsgeschichte* (historia efectual) y la *Wirkungsgeschichte Bewußtsein* (conciencia de la historia efectual), y además insiste en la necesidad de profundizar en la dimensión ontológica de la *Wirkungsgeschichte* a través de la *Selbstdarstellung* (Autopresentación).

“El principio de la *Wirkungsgeschichte* –de lo que se suele traducir como historia efectual o efectiva- suele ser considerado como la tesis nuclear de la filosofía de Gadamer, el punto culminante de la economía de *Verdad y método*. Esta obra es en gran parte un análisis de la conciencia de esa efectividad de la historia. El propio Gadamer opera con el convencimiento de que este principio le permite disolver el nudo aporético en que, a su juicio, se halla enredada la razón histórica desde Dilthey, y ofrecer ‘una posibilidad productiva y positiva de la comprensión’, haciendo a la

¹⁶⁷ Ibid., p. 52

vez justicia a la historicidad del comprender y a su carácter de acontecimiento. Junto a los conceptos vecinos de *aplicación* y *fusión de horizontes*, la *Wirkungsgeschichte* forma 'un área semántica fuertemente estructurada y unitaria, que constituye el corazón mismo de la propuesta hermenéutica gadameriana' ¹⁶⁸

La posibilidad efectiva de la comprensión como acontecimiento de sentido, supone esa oportunidad que tiene el hombre de redescubrir y redescubrirse en esa transformación interna que opera en él, cuando se abre y hace oídos a lo que la tradición o el texto quieren decirle. En ese intercambio se produce una ampliación de sentido al incorporar la extrañeza o el punto de vista del otro. En el reconocimiento de esa alteridad emerge, en franco ejercicio de confrontación o acuerdo, la autolimitación dando paso a una ampliación de su propio horizonte.

5.2.La integración de la aplicación (*anwendung*) como momento esencial de la comprensión

Gadamer se propone una reformulación de la hermenéutica filosófica, y con ello rescatar la aplicación del lugar al que lo había confinado el romanticismo, a partir de los modelos de la hermenéutica filológica, teológica y jurídica, cuyo denominador común no es otro sino el reconocimiento que los tres modelos hacen de la aplicación como momento de la comprensión.

En Gadamer todo comprender es aplicar, entendido éste como aquel saber ceñido a la realidad, que se piensa como respuesta "viva" a una exigencia histórica concreta (la experiencia de la historicidad). Es la tradición que llega para decirnos algo y ante lo cual el intérprete presta de inmediato su escucha, y da palabra a un sentido en el que se fusiona lo donado por la tradición y su experiencia. Allí se conjuntan esos tres momentos metodológicos, que la ciencia atiende por separado, y que en la

¹⁶⁸ Ibid., p. 49

hermenéutica se convierten en uno sólo, es decir, en comprensión-interpretación-aplicación, lo que va a designar Vattimo como ontología de la actualidad. El intérprete pasa a formar parte del acontecimiento hermenéutico de la verdad, y con ello Gadamer gana toda su radicalidad al pensar el lenguaje como apertura de mundo y al plantear la simultaneidad entre la comprensión-interpretación-aplicación. Así lo ratifica Raúl Alcalá en su artículo *El problema hermenéutico de la aplicación*.

“Gadamer, en su propuesta hermenéutica, se comprometió con la idea de otorgarle a la aplicación el papel destacado que tenía en la tradición hermenéutica y que el romanticismo había dejado de lado. En la tradición hermenéutica el problema se dividía de la siguiente manera: *subtílitās intelligendi* (la comprensión), *subtílitās explicandi* (la interpretación), añadiéndose después la *subtílitās applicandi* (la aplicación). Estos tres momentos caracterizaban la realización de la comprensión y se consideraban menos un método que un saber hacer, saber hacer que requería fineza de espíritu.(...)Gadamer (...) sostiene que en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete. En este sentido considera a la hermenéutica como un proceso unitario en el que participan tanto la interpretación como la comprensión y la aplicación de manera esencial e integral, no son pues momentos separables.”¹⁶⁹

Con el advenimiento del pietismo, a los momentos de comprensión e interpretación, se les agregó un tercer elemento, el de la aplicación, para así completar el cuadro de estos tres momentos en la realización de la comprensión, es decir, a la *subtílitās intelligendi*, la comprensión, y a la *subtílitās explicandi*, la interpretación, se le añadía un tercero, la *subtílitās applicandi*, la aplicación. No obstante, con respecto a este comentario Gadamer expresa lo siguiente: “No es que con esto volvamos a la distinción tradicional de las tres habilidades de que hablaba el pietismo, sino que

¹⁶⁹ ALCALÁ CAMPOS, Raúl. “El problema hermenéutico de la aplicación” en: *Entresurcos de Verdad y Método*. Aguilar, Mariflor. UNAM, México, 2006. p.p. 145-146

pensamos por el contrario que la aplicación es un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación.”¹⁷⁰

Durante el romanticismo se reconoce la *unidad interna de intelligere y explicare*, entendiendo que la interpretación no es un acto posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y asegura Gadamer que la interpretación es la forma explícita de la comprensión; no obstante, quedaba fuera la aplicación como momento estructural de todo proceso hermenéutico. A esta situación le sale al paso estableciendo que no se trata de regresar a la distinción de los tres momentos, sino de integrar a la aplicación como momento esencial de la comprensión.

Para apoyar este argumento, retrocede a la historia de la hermenéutica rememorando, que junto a la hermenéutica filológica, existieron la teológica y la jurídica, y que, tal como se mencionó anteriormente, el vínculo entre las tres descansaba en el reconocimiento que hacían de la aplicación como momento de la comprensión, pero que fue durante los siglos XVIII y XIX cuando la primera se separó de las restantes para erigirse como *teoría metodológica de la investigación espiritual-científica*. Gadamer compara la tensión existente tanto en la hermenéutica jurídica como en la teológica, entre el texto y su aplicación.

“Tanto para la hermenéutica jurídica como para la teológica es constitutiva la tensión que existe entre el texto –de la ley o la revelación- por una parte, y el sentido que alcanza su aplicación al momento concreto de la interpretación, en el juicio o en la predicación, por la otra. Una ley no pide ser entendida históricamente sino que la interpretación debe concretarla en su validez jurídica. Del mismo modo el texto de un mensaje religioso no desea ser comprendido como un mero documento histórico

¹⁷⁰GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 379

sino de manera que `pueda ejercer su efecto redentor En ambos casos esto implica que si el texto, ley o mensaje de salvación, ha de ser entendido adecuadamente, esto es de acuerdo con las pretensiones que él mismo mantiene, debe ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta. Comprender es siempre también aplicar.”¹⁷¹

Concluye Gadamer entonces que se impone la tarea de *volver a determinar la hermenéutica espiritual-científica a partir de la jurídica y la teológica*, habida cuenta el examen ya realizado respecto del alcance de la hermenéutica histórica. La movilidad histórica de la comprensión relegada por la hermenéuticaromántica, es pensada por Gadamer como “un proceso que tiene como presupuesto el estar dentro de un acontecer tradicional. *La comprensión misma se mostró como un acontecer*, y filosóficamente la tarea de la hermenéutica consiste en inquirir qué clase de comprensión, y para qué clase de ciencia, es ésta que es movida a su vez por el propio cambio histórico”.¹⁷² Tanto la hermenéutica jurídica como la hermenéutica teológica se erigen en modelo para la hermenéutica filológica e histórica, y no en “saberes dominadores”, sino en interpretaciones al servicio de la *pretensión dominante del texto*.

“(…) somos capaces de abrirnos a la pretensión de superioridad de un texto y responder comprensivamente al significado con que

¹⁷¹GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 380. En la versión alemana dice: “Sowohl für die juristische Hermeneutik wie für die theologische Hermeneutik ist ja die Spannung konstitutiv, die zwischen dem gesetzten Text - des Gesetzes oder der Verkündigung - auf der einen Seite und auf der anderen Seite dem Sinn besteht, den seine Anwendung im konkreten Augenblick der Auslegung erlangt, sei es im Urteil, sei es in der Predigt. Ein Gesetz will nicht historisch verstanden werden, sondern soll sich in seiner Rechtsgeltung durch die Auslegung konkretisieren. Ebenso will ein religiöser Verkündigungstext nicht als ein bloßes historisches Dokument aufgefaßt werden, sondern er soll so verstanden werden, daß er seine Heilswirkung ausübt. Das schließt in beiden Fällen ein, daß der Text, ob Gesetz oder Heilsbotschaft, wenn er angemessen verstanden werden soll, d. h. dem Anspruch, den der Text erhebt, entsprechend, in jedem Augenblick, d. h. in jeder konkreten Situation, neu und anders verstanden werden muß. Verstehen ist hier immer schon Anwenden.”GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, P.314

¹⁷² GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*.Op.cit. pp. 380-381

nos habla. La hermenéutica en el ámbito de la filología y de la ciencia espiritual de la historia no es un 'saber dominador', no es apropiación como conquista, sino que ella misma se somete a la pretensión dominante del texto. Pero para esto el verdadero modelo lo constituyen la hermenéutica jurídica y la teológica. La interpretación de la voluntad jurídica o de la promesa divina no son evidentemente formas de dominio sino más bien de servidumbre.(...)Nuestra tesis es pues que también la hermenéutica histórica tiene que llevar a cabo una cierta aplicación, pues también ella sirve a la validez de un sentido en la medida en que supera expresa y conscientemente la distancia en el tiempo que separa al intérprete del texto, superando así la enajenación de sentido que el texto ha experimentado."¹⁷³

La diferencia entre el uso formal y el uso material de la aplicación – entendiendo que Gadamer piensa la relevancia de éste último en relación con la comprensión- consiste en que, a partir del primero, lo relevante es conferirle al lenguaje una capacidad permanente de formación de conceptos, mientras que el segundo se refiere a algo que acontece en la comprensión, es decir, lo que se abre a nosotros como tradición, en sus distintas manifestaciones, ya sea a través del arte, de la historia, de la literatura, de la filosofía etc. En este sentido para Gadamer, tanto la hermenéutica jurídica como la teológica, ofrecen aspectos sustantivos para el fenómeno de la comprensión, en la medida en que dichos modelos, reconocen en la tradición una autoridad a la cual apelan en el momento de la

¹⁷³GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. pp. 382-383. En la versión alemana dice: "Die Hermeneutik im Bereich der Philologie und der historischen Geisteswissenschaften ist überhaupt nicht >Herrschaftswissen<, d. h. Aneignung als Besitzergreifung, sondern ordnet sich selbst dem beherrschenden Anspruch des Textes unter. Dafür aber ist die juristische und die theologische Hermeneutik das wahre Vorbild. Auslegung des gesetzlichen Willens, Auslegung der göttlichen Verheißung zu sein, das sind offenkundig nicht Herrschafts-, sondern Dienstformen.(...) Die These ist nun, daß auch die historische Hermeneutik eine Leistung der Applikation zu vollbringen hat, weil auch sie der Geltung von Sinn dient, indem sie ausdrücklich und bewußt den Zeitenabstand überbrückt, der den Interpreten vom Texte trennt und die Sinnentfremdung überwindet, die dem Texte widerfahren ist."GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzüge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.316

aplicación, ya sea por la vía de lo clásico, de la prédica, o de la subsunción de un caso particular a la norma jurídica.

5.3. La actualidad hermenéutica de Aristóteles (*Die hermeneutische Aktualität des Aristóteles*) como primer caso de aplicación en Gadamer

Después de tematizar lo relacionado con la estructura circular de la comprensión, lo relativo a los prejuicios o a la rehabilitación de la tradición, Gadamer se propone igualmente la rehabilitación de la *phrónesis* aristotélica para pensarla a partir del fenómeno de la comprensión. La *phrónesis* no es ni *episteme* ni *techne*, se trata de una virtud que está más allá de lo meramente lógico-judicativo. Gadamer se pregunta, de la mano de Aristóteles, si el saber moral es un saber de la *tekhne*.

“Aquí estriba el verdadero problema del saber moral que ocupa a Aristóteles en su ética. Pues la dirección del hacer por el saber aparece sobre todo, y de manera ejemplar, allí donde los griegos hablan de *tekhne*. Esta es habilidad, es el saber del artesano que sabe producir determinadas cosas. La cuestión es saber si el saber moral es un saber de este tipo. Esto significaría que sería un saber cómo debe uno producirse a sí mismo. ¿Debe el hombre aprender a hacerse a sí mismo lo que debe ser, igual que el artesano aprende a hacer lo que según su plan y voluntad debe ser? ¿Se proyecta el hombre a sí mismo conforme a su propio *eidos* igual que el artesano lleva en sí el *eidos* de lo que quiere fabricar y sabe reproducirlo en su material?”¹⁷⁴

¹⁷⁴GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 386. En la versión alemana dice: “Hier liegt das eigentliche Problem des sittlichen Wissens, das Aristoteles in seiner Ethik beschäftigt. Denn Leitung des Tuns durch ein Wissen liegt vor allem und in exemplarischer Weisedort vor, wo die Griechen von *Techne* sprechen. Das ist die Kunstfertigkeit, das Wissen des Handwerkers, der Bestimmtes herzustellen weiß. Die Frage ist, ob auch das sittliche Wissen ein Wissen solcher Art ist. Das würde bedeuten, es wäre ein Wissen darüber, wie man sich selbst herzustellen hat. Soll der Mensch sich selbst zu dem machen lernen, was er sein soll, so wie der Handwerker das machen lernt, was nach seinem Plan und Willen sein soll? Entwirft sich der Mensch so auf das >Eidos< seiner selbst, wie der Handwerker ein >Eidos< dessen, was er machen will, in sich trägt und im Material darzustellen weiß?” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.320

Por supuesto que responde estableciendo la distinción entre el saber técnico y el saber moral, quedando identificada dicha distinción en tres literales. a) la *tekhne* una vez que se aprende se puede olvidar, no así el saber moral, que no se olvida después de aprendido; b) el saber técnico sirve a fines particulares, mientras que el saber moral *afecta al vivir correctamente en general*, c) el *saberse* de la reflexión moral está referido a sí mismo de manera particular.

Según Gadamer, lo decisivo es preguntarse, si cuando nos referimos a la conciencia hermenéutica, se trata de un saber técnico o un saber moral. “Este es el punto en el que se relacionan el análisis aristotélico del saber moral y el problema hermenéutico de las modernas ciencias del espíritu. Es verdad que en la conciencia hermenéutica no se trata de un saber técnico ni moral, pero estas dos formas del saber contienen *la misma tarea de la aplicación* que hemos reconocido como la dimensión problemática central de la hermenéutica”¹⁷⁵

Aquí se apoya una vez más en Aristóteles quien distingue el saber moral del saber que guía un determinado producir y, se vale para ello, de un término que lo distingue de manera muy conveniente con relación a lo propuesto por Gadamer, quien lo expresa haciendo hincapié en la diferencia entre el saber teórico y el saber moral.

“Aristóteles formula esta diferencia de un modo audaz y único, llamando a este saber un *saberse*, esto es, un saber para sí. De este modo el *saberse* de la conciencia moral se destaca del saber teórico de un modo que para nosotros resulta particularmente iluminador. Pero también aparece una delimitación frente al saber técnico, y si Aristóteles arriesga la extraña expresión de “*saberse*”

¹⁷⁵GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 387

es con el fin de formular de algún modo esta doble delimitación.”¹⁷⁶

Aristóteles funda la ética como disciplina humana frente a la metafísica, en el marco de una crítica a la idea platónica del bien, devuelve las cosas a su justa medida, mostrando que lo que crea el saber ético del hombre es la *orexis*, el “esfuerzo”, y su elaboración hacia una actitud firme *hexis*. El hombre llega a ser tal, dependiendo del esfuerzo y del cómo se comporta o lo que adquiere por experiencia. Lo que resulta bueno para el hombre es un hallazgo que sólo puede ser conquistado a la luz de una situación concreta, pero dicha actuación, a su vez debe de estar guiada por la conciencia moral. El concepto de la ética lleva, ya en su nombre, la relación con esta fundamentación aristotélica de la *areté* en el ejercicio y en el *ethos*.

“La moralidad humana se distingue de la naturaleza esencialmente en que en ella no sólo actúan simplemente capacidades o fuerzas, sino que el hombre se convierte en tal, sólo a través de lo que hace y cómo se comporta, y llega a ser el que es en el sentido de que siendo así se comporta de una determinada manera. Aristóteles opone el *ethos* a la *physis* como un ámbito en el que no es que se carezca de reglas, pero que desde luego no conoce las leyes de la naturaleza sino la mutabilidad y regularidad limitada de las posiciones humanas y de sus formas de comportamiento.”¹⁷⁷

¹⁷⁶GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. pp. 387-388. En la versión alemana dice: “Aristoteles formuliert diesen Unterschied in einer kühnen, ja einer einzigartigen Weise, indem er dieses Wissen ein Sich-Wissen, d.h. ein Für-sich-Wissen nennt. Damit wird das Sich-Wissen des sittlichen Bewußtseins gegen das *theoretische* Wissen auf eine Weise abgehoben, die für uns sofort etwas Einleuchtendes hat. Aber auch die Abgrenzung gegen das *technische* Wissen liegt darin, und eben um die Abgrenzung nach beiden Seiten zu formulieren, wagt Aristoteles den eigenartigen Ausdruck des Sich -Wissens.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.321

¹⁷⁷GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 384. En la versión alemana dice: “Die menschliche Gesittung ist von der Natur dadurch wesentlich unterschieden, daß sich in ihr nicht einfach Fähigkeiten oder Kräfte auswirken, sondern daß der Mensch erst durch das, was er tut und wie er sich verhält, zu einem solchen wird, der so geworden, d. h. aber: so seiend, sich in bestimmter Weise verhält. In diesem Sinne stellt Aristoteles >Ethos< der >Physis< gegenüber als einen Bereich, in dem zwar nicht Regellosigkeit herrscht, der aber nicht die Gesetzmäßigkeit der Natur kennt, sondern

Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*, VI, 5, 1040b, establece que la prudencia es “una disposición acompañada de razón justa, dirigida hacia la acción y con referencia a lo que es bueno o malo para el hombre”¹⁷⁸. Se trataría entonces de una disposición, un modo de ser, un estar referido a una situación práctica en medio de la que se ve envuelto el hombre y que lo interpela para un discernimiento entre lo bueno y lo malo. En este sentido, todo saber moral debe poder aplicarse a la situación concreta, de lo contrario carecería de sentido, o como diría García González:

“La *phrónesis* es esencialmente un conocimiento práctico, (...) es la virtud del hombre sensato (*phrónimos*); la sensatez moral, la que determina concretamente la conducta ideal, tomando en cuenta las circunstancias particulares y las lecciones de la experiencia moral. La *phrónesis*, como virtud intelectual, es indispensable para la consecución y realización de las virtudes morales; es ella la que, fijando a la acción su fórmula correcta (*oðós lóγος*), hace de una feliz disposición natural una virtud propiamente dicha.”¹⁷⁹

Se trata efectivamente de una virtud relacionada con una especie de sabiduría práctica, que permite un discernimiento en el modo en que el hombre debe actuar, frente a situaciones concretas que se le presenten, y respecto de las cuales debe tomar decisiones fundadas en una cabal comprensión de la situación. No obstante, no se trata, como en otros casos, de un requisito de exactitud, sino de instaurar un verdadero sentido que reconozca la alteridad del otro o de lo otro en un intercambio vivamente dialógico.

die Wandelbarkeit und begrenzte Regelhaftigkeit menschlicher Satzung und menschlicher Verhaltensweisen.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999. p.p 317-318

¹⁷⁸ ARISTÓTELES. *Obras Completas*. Traducción de Francisco de P. Samaranch. Aguilar, Madrid, 1973, p. 1243.

¹⁷⁹ GARCÍA GONZÁLEZ, Dora Elvira. “Interpretación: Phrónesis y juicio reflexivo” en: *La voz del texto Polisemia e interpretación. Memoria. Primera jornada de hermenéutica*. Beuchot, Mauricio. UNAM, México, 1998, p. 160

“Este hecho, que expresa la esencia misma de la reflexión moral, no sólo convierte a la ética filosófica en un problema metódico difícil sino que al mismo tiempo *da relevancia moral al problema del método*. Frente a la teoría del bien determinada por la idea platónica de las ideas, Aristoteles pone énfasis en que en el terreno del problema ético no puede hablarse de una exactitud máxima como la que conviene al matemático. Este requisito de exactitud sería más bien contrario a la cosa. Aquí se trata tan sólo de hacer visible el perfil de las cosas y ayudar a la conciencia moral con este esbozo del mero perfil.”¹⁸⁰

Uno de los aspectos centrales del planteamiento gadameriano es que, a diferencia de su maestro Heidegger, para quien el ser del Dasein estaría anclado en la temporalidad, en su caso lo relevante es la historia que se renueva en cada presente, lo que supone una acción pensada desde la historicidad del ser. El que actúa debe saber guiarse desde una percepción configuradora, una comprensión instauradora de sentido, que reconozca tanto la alteridad de la tradición como la situación hermenéutica abierta por la pregunta del intérprete.

Gadamer se interesa en la *phrónesis* porque le resulta un modo esclarecedor de abrirse al mundo de la vida, de “cuidar” el mundo fáctico, un modo de custodia del momento presente, respecto del cual se ve concernido el hombre, y ante el que debe responder fácticamente mediante la instauración de un sentido. Según Gadamer, el comprender entendido como instauración de sentido, es un caso de aplicación de lo general a lo particular,

¹⁸⁰GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 384. En la versión alemana dice: “Dieser Sachverhalt, der das Wesen der sittlichen Besinnung ausspricht, macht eine philosophische Ethik nicht nur zu einem methodisch schwierigen Problem, sondern *gibt dem Problem der Methode zugleich eine moralische Relevanz*. Aristoteles betont gegenüber der durch die platonische Ideenlehre bestimmten Lehre vom Guten, daß es sich in >praktischer Philosophie< nicht um Genauigkeit höchsten Ranges handeln kann, wie sie der Mathematiker leistet. Eine solche Genauigkeitsforderung wäre vielmehr fehl am Platze. Es gilt lediglich, die Dinge im Umriß sichtbar zu machen und durch diese Zeichnung des Umrisses dem sittlichen Bewußtsein eine gewisse Hilfe zu leisten.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.318

es decir que junto a la phrónesis aparece la comprensión “cuando uno ha logrado desplazarse por completo en su juicio a la plena concreción de la situación en la que tiene que actuar el otro.”¹⁸¹

Este comprender que supone la configuración y resurrección de nuevos sentidos, supone también la posibilidad de ensanchar nuestro horizonte espiritual, esto en la medida en que dicha experiencia deviene para el intérprete en acto transformativo, que plenifica de sentido lo remoto, pero que también sigue iluminando ese presente transfigurador.

5.4. El significado paradigmático de la hermenéutica jurídica (*Die exemplarische Bedeutung der juristischen Hermeneutik*) Segundo caso de aplicación en Gadamer.

El comprender pensado como instauración de sentido, también es entendido como un caso de aplicación de lo general a lo particular, y Gadamer explica el concepto de aplicación a partir de estos dos paradigmas, la ética aristotélica y la hermenéutica jurídica. Dice Gómez Ramos que Gadamer analiza el concepto de aplicación a la luz del paradigma de la ética aristotélica, que consiste en la aplicación de la razón moral–universal a una situación particular, tal como lo veíamos en el capítulo anterior, y de la hermenéutica jurídica, el cual consiste en la aplicación de la ley general a un caso particular. En este sentido afirma que “Aplicar es una sabiduría práctica para encontrar lo adecuado (*das Angemessene*) a cada caso, la medida, (*Maß*) de la cosa: ya sea de la ley para juzgar, de la virtud para obrar, o de la partitura por interpretar. Se trata siempre de una capacidad de *apropiación*, de hacerse propio el texto en su aplicación”.¹⁸²

¹⁸¹GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit p. 394

¹⁸²GÓMEZ RAMOS, Antonio. *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*. Visor, Madrid España, 2000, p. 62

La recepción de Gadamer en el pensamiento jurídico, y su trascendencia en la comprensión de las nuevas formas interpretativas, se fundamenta en la importancia que este mismo autor le atribuyó en su obra *Verdad y Método*, a la hermenéutica jurídica, en un sentido paradigmático. En el segmento titulado *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*, Gadamer desarrolla un capítulo denominado *Recuperación del problema hermenéutico fundamental* y, dentro de ese marco, tematiza dicho carácter ejemplar, en materia de resolución de las tareas prácticas, es decir, en concretar la ley en su *aplicación*.

Comienza afirmando que la hermenéutica jurídica nada tiene que ver con la hermenéutica espiritual-científica ya que su pretensión no es *comprender la tradición*, sino servir de medio auxiliar en la praxis jurídica. “La hermenéutica jurídica se había escindido del conjunto de una teoría de la comprensión porque tenía un objetivo dogmático.”¹⁸³ Sin embargo considera que la situación hermenéutica es la misma tanto para el historiador del derecho como para el jurista. La resolución de los objetivos prácticos por parte del juez siempre se realizan desde la relación entre pasado y presente, y esto lo coloca en la posición del historiador frente a situaciones que lo han ocupado como juez, al igual que el historiador que intenta comprender una ley, no puede ignorar su pervivencia jurídica.

“Frente a un texto todos nos encontramos en una determinada expectativa de sentido inmediata. No hay acceso inmediato al objeto histórico, capaz de proporcionarnos objetivamente su valor posicional. El historiador tiene que realizar la misma reflexión que debe guiar al jurista. En esta medida el contenido fáctico de lo que comprenden uno y otro, cada uno a su modo, viene a ser el mismo. La descripción que dábamos antes del comportamiento del historiador es insuficiente. Sólo hay conocimiento histórico cuando el pasado es entendido en su continuidad con el presente, y esto

¹⁸³GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 397

es lo que realiza el jurista en su labor práctico-normativa cuando intenta “realizar la pervivencia del derecho como un continuum y salvaguardar la tradición de la idea jurídica”.¹⁸⁴

El juez intenta siempre comprender un texto de la ley con vistas a su aplicación a un caso preciso, el juez no se encuentra en una situación diferente de la del historiador del derecho, porque el juez debe “comprender” históricamente, el texto legal a ser aplicado. Aquí la noción de comprensión como fundación de sentido co-implicativo es semejante a la noción de aplicación, en el sentido que ambas se encuentran orientadas hacia la solución de un caso concreto. Esto vale en el mismo sentido para la interpretación desarrollada por el historiador del derecho, insiste Gadamer que el oficio de éste no consiste solamente en reconstruir el sentido de la ley, como lo sostiene Betti, sino que se alcanza aplicándolo.

“Cuando el juez intenta adecuar la ley transmitida a las necesidades del presente tiene claramente la intención de resolver una tarea práctica. Lo que en modo alguno quiere decir que su interpretación de la ley sea una traducción arbitraria. También en su caso comprender e interpretar significa conocer y reconocer un sentido vigente. El juez intentará responder a la “idea jurídica” de la ley mediándola con el presente. Es evidente una mediación jurídica. Lo que intenta reconocer es el significado jurídico de la ley, no el significado histórico de su promulgación o unos cuantos casos cualesquiera de su aplicación. No se comporta, pues, como historiador, pero si se ocupa de su propia historia, que es su

¹⁸⁴GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 399. En la versión alemana dice:” (...) daß wir jedem Text gegenüber in einer unmittelbaren Sinnerwartung leben. Ein unmittelbares Zugehen auf den historischen Gegenstand, das seinen Stellenwert objektiv ermittelte, kann es nicht geben. Der Historiker muß die gleiche Reflexion leisten, die auch den Juristen leitet. Insofern ist der tatsächliche Gehalt dessen, was auf die eine und auf die andere Weise verstanden wird, der gleiche. Die Beschreibung, die oben vom Verhalten des Historikers gegeben wurde, reicht also nicht hin. Historische Erkenntnis kann nur so vor sich gehen, daß in jedem Fall die Vergangenheit in Ihrer Kontinuität mit der Gegenwart gesehen wird - was der Jurist für seine praktisch-normative Aufgabe genau so tut, wenn sein Anliegen ist, >das Fortleben des Rechts als Continuum zu vollziehen und die Tradition des Rechtsgedankens zu bewahren.<.”GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999,p. 332-333

propio presente. En consecuencia puede en todo momento asumir la posición del historiador frente a las cuestiones que implícitamente le han ocupado ya como juez”¹⁸⁵

Esta y otras consideraciones lo llevan a concluir que, en efecto, la interpretación en el ámbito del derecho tiene un significado paradigmático para elucidar lo que es la comprensión, ya que sirve para aclarar algunos de sus problemas. La interpretación de la norma que realizan los juristas es, en opinión de Gadamer, una tarea eminentemente práctica que tal como se ha dicho consiste, en cada caso, en la mediación de la norma jurídica con el presente. Gadamer sentencia a propósito de esto, que se trata de “la exigencia hermenéutica más clara: comprender lo que dice un texto desde la situación concreta en la que se produjo.”¹⁸⁶ Esta dimensión práctica, le revela que la hermenéutica jurídica representa una valiosa oportunidad para profundizar tanto en el estudio de la comprensión, como en su rol de conferimiento y redescubrimiento de nuevos sentidos.

www.bdigital.ula.ve

Otro aspecto fundamental es la convicción que asiste a Gadamer de no tomar sesgadamente a las llamadas hermenéuticas regionales, hermenéutica jurídica, hermenéutica teológica y hermenéutica filológica, ya que no se trata de casos especiales, en el caso de la hermenéutica jurídica, se trata de una expresión más de la unidad del fenómeno hermenéutico.

¹⁸⁵GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op. Cit., p. 400. En la versión alemana dice: “Der Richter, welcher das uberlieferte Gesetz den Bedürfnissen der Gegenwart anpaßt, will gewiß eine praktische Aufgabe lösen. Aber seine Auslegung des Gesetzes ist deshalb noch lange nicht eine willkürliche Umdeutung. Auch in seinem Falle heißt Verstehen und Auslegen: einen geltenden Sinn Erkennen und Anerkennen. Er sucht dem >Rechtsgedanken< des Gesetzes zu entsprechen, indem er es mit der Gegenwart vermittelt. Gewiß ist das eine juristische Vermittlung. Die rechtliche Bedeutung des Gesetzes - und nicht etwa die historische Bedeutung des Erlasses des Gesetzes oder irgendwelche Fälle seiner Anwendung - ist es, was er zu erkennen sucht. Er verhält sich also nicht als Historiker - wohl aber verhält er sich zu seiner eigenen Geschichte, die seine Gegenwart ist Er kann sich daher stets auch als Historiker den Fragen zuwenden, die er als Richter implizite mit umfaßt hat.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.333

¹⁸⁶GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 407

“En toda comprensión histórica está implicado que la tradición que nos llega habla siempre al presente y tiene que ser comprendida en esta mediación, más aún, como esta mediación. *El caso de la hermenéutica jurídica no es por lo tanto un caso especial, sino que está capacitado para devolver a la hermenéutica histórica todo el alcance de sus problemas y reproducir así la vieja unidad del problema hermenéutico en la que viene a encontrarse el jurista, el teólogo y el filólogo.*”¹⁸⁷

En la interpretación jurídica, la aplicación también recaerá sobre la historia, se trata del encuentro entre textos de ley del pasado y el juez, como intérprete de esa ley, en el presente. Hay que recordar que Gadamer ha venido insistiendo en que la tradición es un momento estructural de la comprensión y considera que este pasado, lejos de restringir la interpretación, lo que hace es posibilitarla. La tradición llega hasta el presente para ser escuchada, para obrar como historia efectiva -la *Wirkungsgeschichte*-, principio cardinal de *Verdad y método*. En el caso de la hermenéutica jurídica, se fusionan ambos horizontes hasta dar lugar a un conjunto de decisiones que, aplicadas a una situación actual, terminan sirviendo de antecedentes jurídicos, para resolver en el futuro situaciones análogas.

“Tampoco se trata de que este punto de mira tenga que ser buscado como un determinado lugar para colocarse en el, sino que el que comprende no elige arbitrariamente su punto de mira sino que su lugar le está dado con anterioridad. Para la posibilidad de una hermenéutica jurídica es esencial que la ley vincule por igual a todos los miembros de la comunidad jurídica. (...) La

¹⁸⁷GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 401. En la versión alemana dice: “In Wahrheit liegt im historischen Verstehen immer schon darin, daß die auf uns kommende Überlieferung in die Gegenwart hineinspricht und in dieser Vermittlung - mehr noch: als diese Vermittlung - verstanden werden muß. Der Fall der juristischen Hermeneutik ist also in Wahrheit kein Sonderfall, sondern er ist geeignet, der historischen Hermeneutik ihre volle Problemweite wiederzugeben und damit die alte Einheit des hermeneutischen Problems wiederherzustellen, in der sich der Jurist und der Theologe mit dem Philologen begegnet.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzüge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p. .334

voluntad del monarca no sujeto a la ley puede siempre imponer lo que le parece justo sin atender a la ley, esto es, sin el esfuerzo de la interpretación. La tarea de comprender e interpretar sólo se da allí donde algo está impuesto de forma que, como tal, es no abolible y vinculante. La tarea de la interpretación consiste en *concretar la ley* en cada caso, esto es, en su *aplicación*”¹⁸⁸

La seguridad jurídica le permite al intérprete de la norma saber a qué atenerse, es decir, en la medida en que el ordenamiento jurídico es considerado válido, se erige como asunto vinculante para todos los que están subsumidos bajo ese presupuesto, y es allí donde puede tener lugar la mediación entre el texto de la ley y el intérprete, conjuntándose los tres momentos comprensión-interpretación-aplicación, como fenómeno unitario.

“Cualquier abogado y consejero está en principio capacitado para aconsejar correctamente, esto es, para predecir correctamente la decisión del juez sobre la base de las leyes vigentes. Claro que esta tarea de la concreción no consiste únicamente en un conocimiento de los artículos correspondientes. Hay que conocer también la judicatura y todos los momentos que la determinan si se quiere juzgar jurídicamente un caso determinado. Sin embargo, la única pertenencia a la ley que aquí se exige es que el ordenamiento jurídico sea reconocido como válido para todos y que en consecuencia no existan excepciones respecto a él.”¹⁸⁹

¹⁸⁸GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 401. En la versión alemana dice: “Es handelt sich nicht darum, daß man diesen Augenpunkt wie einen Standort suchen und einnehmen sollte, sondern daß der, der versteht, nicht beliebig seinen Blickpunkt wählt, sondern seinen Platz vorgegeben findet. So ist es für die Möglichkeit einer juristischen Hermeneutik wesentlich, daß das Gesetz alle Glieder der Rechtsgemeinschaft in gleicher Weise bindet. (...) Der Wille des durch das Gesetz nicht gebundenen Monarchen kann vielmehr das, was ihm gerecht erscheint, ohne Rücksicht auf das Gesetz, und das heißt ohne die Anstrengung der Auslegung herbeiführen. Die Aufgabe des Verstehens und Auslegens besteht eben nur dort, wo etwas so gesetzt ist, daß es als das Gesetzte unauflösbar und verbindlich ist. Die Aufgabe des Auslegens ist die der *Konkretisierung des Gesetzes* im jeweiligen Fall, also die Aufgabe der *Applikation*.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.p .334-335

¹⁸⁹GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 402. En la versión alemana dice: “Jeder Anwalt und Berater hat die prinzipielle Möglichkeit, richtig zu beraten, d. h. die richterliche Entscheidung aufgrund der bestehenden Gesetze richtig vorauszusagen. Die Aufgabe der Konkretisierung besteht freilich nicht in einer bloßen Paragraphenkenntnis. Man muß selbstverständlich auch die Judikatur kennen, wenn man den gegebenen Fall juristisch beurteilen will,

Gadamer establece ciertas analogías, con sus respectivos matices, entre las hermenéuticas jurídica, teológica y filológica, afirmando que la verdadera concreción del ordenamiento legal tiene lugar en el juicio y que la verdadera concreción de la revelación tiene lugar en la predicación, aún cuando en este último caso el predicador no habla con autoridad dogmática.

“El mensaje no puede separarse de su realización. Toda fijación dogmática de la doctrina pura es secundaria. La sagrada escritura es la palabra de Dios y esto significa que la Escritura mantiene una primacía inalienable frente a la doctrina de los que la interpretan. Esto es algo que la interpretación no debe perder nunca de vista. Aún en la interpretación científica del teólogo tiene que mantenerse la convicción de que la sagrada Escritura es el mensaje divino de la salvación. Su comprensión no se agota por lo tanto en la investigación científica de su sentido.”¹⁹⁰

En el caso del derecho, en el juicio existe un *incremento de contenido*, lo que Gadamer llama la capacidad complementadora del derecho que conviene a la sentencia del juez. Esta y otras consideraciones lo llevan a afirmar que “lo que es verdaderamente común a todas las formas de la hermenéutica es que el sentido que se trata de comprender sólo se concreta y se completa en la interpretación, pero que al mismo tiempo esta acción interpretadora se mantiene enteramente atada al sentido del texto. Ni el

und alle Momente, die dieselbe bestimmen. Aber keine andere Zugehörigkeit zum Gesetz ist hier gefordert als eben die, daß die Rechtsordnung für jedermann als gültig anerkannt ist, daß es also keinen aus ihr Ausgenommenen gibt.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzüge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.335

¹⁹⁰GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op. Cit. p. 403. En la versión alemana dice: “Die Verkündigung läßt sich nicht von ihrem Vollzug ablösen. Alle dogmatische Fixierung der reinen Lehre ist sekundär. Die Heilige Schrift ist Gottes Wort, und das bedeutet, daß die Schrift vor der Lehre derer, die sie auslegen, einen schlechthinnigen Vorrang behält. Das darf die Auslegung nie aus dem Auge verlieren. Auch als wissenschaftliche Auslegung des Theologen muß sie stets festhalten, daß die Heilige Schrift die göttliche Heilsverkündigung ist. Ihr Verständnis kann daher nicht allein die wissenschaftliche Erforschung ihres Sinnes sein.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzüge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p. 336

jurista ni el teólogo ven en la tarea de la aplicación una libertad frente al texto”¹⁹¹

Después de pensar tanto la hermenéutica jurídica como la teológica, Gadamer piensa el fenómeno de la hermenéutica filológica y llega a la conclusión, que al igual que las anteriores, en el caso del texto filológico, el lector tampoco está en libertad para mantener la distancia histórica, ya que la comprensión también supone la inmediata aplicación de lo comprendido.

“(…)hay un determinado tipo de tradición respecto al cual nos comportamos al modo de la aplicación, del mismo modo que el jurista respecto al derecho y el teólogo respecto al mensaje de la Escritura. Igual que el juez intenta hallar el derecho y el predicador anunciar la salvación, e igual que en ambos casos el sentido de la doctrina sólo se completa en el fallo y en la predicación respectivamente, también respecto a un texto filológico o literario habrá que reconocer que esta clase de textos exigen del lector que intenta comprenderlos una actividad propia y que frente a ellos no se está en libertad para mantenerse en una distancia histórica. Habrá que admitir que la comprensión implica aquí siempre la aplicación del sentido comprendido.”¹⁹²

Para Gadamer no sólo el filólogo, sino también el historiador, debe orientar su comportamiento según el modelo ofrecido por la hermenéutica jurídica y la hermenéutica teológica en el sentido que dicho modelo conjunta los tres momentos comprensivo-interpretativo-aplicativo, aunque la comprensión

¹⁹¹GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op. cit. p. 405

¹⁹² Ibid., p. 405. En la versión alemana dice: “(...) es eine gewisse Klasse von Überlieferung gibt, der gegenüber wir uns in der Weise der Applikation verhalten, wie der Jurist gegenüber dem Gesetz und Theologe gegenüber der Verkündigung. Wie dort der Richter das Recht zu finden sucht, und der Prediger das Heil zu verkünden, und wie dort in beidem, der Verkündigung und Verkündigung, der Sinn der Kunde erst zu seiner Vollendung kommt, so wird man auch einem philosophischen Text oder einer Dichtung gegenüber anerkennen können, daß solche Texte von dem Leser und Verstehenden ein eigenes Tun verlangen und daß man ihnen gegenüber nicht die Freiheit hat, sich in historischer Distanz zu verhalten. Man wird zugeben, daß Verstehen hier immer die Applikation des verstandenen Sinnes einschließt.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.338

histórica parece resistirse por principio a todo intento de aplicación que pudiera sugerirle la tradición.

“Creemos haber llegado a alcanzar una comprensión más acabada de lo que es en realidad la lectura de un texto. [al igual que] no existirá nunca un lector ante el que se encuentre simplemente desplegado el gran libro de la historia del mundo, tampoco hay ni habrá nunca un lector que, con un texto ante sus ojos, lea simplemente lo que pone en él. En toda lectura tiene lugar una aplicación, y el que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe. El mismo pertenece también al texto que entiende. Y siempre ocurrirá que la línea de sentido que se demuestra a lo largo de la lectura de un texto acabe abruptamente en una indeterminación abierta. El lector puede y debe reconocer que las generaciones venideras comprenderán lo que él ha leído en este texto de una manera diferente.”¹⁹³

Tanto el filólogo como el historiador se comprenden a sí mismos en el texto dado o en el gran texto de la historia respectivamente.

“Tanto el filólogo como el historiador retornan así del autoolvido en el que los mantenía aherrojados un pensamiento fijado a la conciencia metodológica de la ciencia moderna como a un patrón único. Es *la conciencia de la historia efectual* la que constituye el centro en el que uno y otro vienen a confluir como en su verdadero

¹⁹³GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op. Cit. pp. 413-414. En la versión alemana dice: “Wir hatten, wie wir meinen, richtiger verstanden, was das Lesen eines Textes ist. Wahrlich gibt es niemals den Leser, vor dessen Auge das große Buch der Weltgeschichte einfach aufgeschlagen liegt. Aber es gibt auch sonst niemals den Leser, der, wenn er seinen Text vor Augen hat, einfach liest, was dasteht. In allem Lesen geschieht vielmehr eine Applikation, sodaß, wer einen Text liest, selber noch in dem vernommenen Sinn darin ist. Er gehört mit zu dem Text, den er versteht. Immer wird es so sein, daß die Sinnlinie, die sich ihm beim Lesen eines Textes zeigt, notwendig in einer offenen Unbestimmtheit abbricht. Er kann sich, ja er muß sich eingestehen, daß kommende Geschlechter das, was er in dem Texte gelesen hat, anders Verstehen werden. Was so für jeden Leser gilt, das gilt auch für den Historiker.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzüge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p. 345

fundamento. El modelo de la hermenéutica jurídica, se ha mostrado pues efectivamente fecundo (...)"¹⁹⁴

Gadamer esgrime una conclusión en torno a la aplicación y su naturaleza, atribuyéndole, no el sentido que le daba la tradición al considerar que ella ocupaba un momento ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, sino como primera verdadera comprensión. La aplicación representa cada vez un acontecimiento de tradición en el que se interpenetran el pasado y el presente, mediación que sigue siendo constitutiva del fenómeno de la comprensión en forma de historia efectual.

“Ahora está finalmente claro el sentido de la aplicación que aparece en toda forma de comprensión. La aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros. La comprensión es una forma de efecto, y se sabe a sí misma como efectual.”¹⁹⁵

Gadamer tematizó todo lo atinente a la hermenéutica jurídica como un caso de especial valor paradigmático para pensar el fenómeno de la comprensión, encontrando en dicha tradición los elementos especulativos inexcusables para reorientar todo lo concerniente al problema filosófico como problema hermenéutico.

¹⁹⁴Ibid., p. 414. En la versión alemana dice: “Beide, der Philologe wie der Historiker, kehren damit aus der Selbstvergessenheit heim, in die sie einDenken verbannt hielt, für das das Methodenbewußtsein der modernen Wissenschaft der alleinige Maßstab war. Es ist das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein, worin sich beide als ihrer wahren Grundlage zusammenfinden. Damit hat sich das Modell der juristischen Hermeneutik in der Tat als fruchtbar erwiesen.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.346

¹⁹⁵Ibid., p. 414. En la versión alemana dice: “Der Sinn von Applikation, der in allen Formen des Verstehens vorliegt, hat sich jetzt geklärt. Applikation ist keine nachträgliche Anwendung von etwas gegebenem Allgemeinen, das zunächst in sich verstanden würde, auf einen konkreten Fall, sondern ist erst das wirkliche Verständnis des Allgemeinen selbst, das der gegebene Text für uns ist. Das Verstehen erweist sich als eine Weise von Wirkung und weiß sich als eine solche Wirkung.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.346

En la hermenéutica jurídica se da una mediación emblemática entre pasado y presente. La aplicación de un texto de ley es siempre un acto histórico en el que se encuentran y fusionan dichos horizontes, reduciéndose a uno sólo, a través del cual debe comprenderse la ley y ser aplicada a una situación actual. Este encuentro, además de suponer la resolución de una situación práctica sometida a controversia, deviene en un nuevo sentido comprensivo, una nueva significatividad mediante la cual se abre un mundo que no existía con anterioridad y donde todo parece renovarse en diáfana fulguración.

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO VI

LA CONCIENCIA DE LA HISTORIA EFECTUAL *WIRKUNGSGECHICHTES BEWUBTSEINS* Y EL DIÁLOGO COMO MODELO DE LA COMPRESIÓN HERMENÉUTICA

La conciencia de la historia efectual o *Wirkungsgechichtes Bewußtseins*, pensada desde la noción de comprensión como instauración de sentido coimplicativo, deviene en autocomprensión en el intérprete. Éste, al comprender, comprende su propio ser como ser-en-el-mundo, y es desde allí que Gadamer entiende que la conciencia de la historia efectual (*Wirkungsgechichtes Bewußtseins*) tiene la estructura de la *experiencia*. La interpretación es una acción inmanente, premisa muy distinta a la sostenida por las metodologías objetivistas, en las que destaca la existencia de un observador imparcial.

Dicha interpretación-comprendiente busca el sentido dado por el mundo, por la tradición, el cual posee un carácter inteligible, susceptible de ser entendido y llevado a palabra. Esta orientación que, originariamente viene de la tradición, irrumpe en medio de unas estructuras lingüísticas y es transformada en palabra, la cual además de plenificar las cosas y la tradición con nuevos e inéditos sentidos, transforma vivamente a todo aquel que hace la experiencia desde el presente.

De Icaza Villapando da por sentada esta tesis, al afirmar que efectivamente la experiencia se convierte en experiencia hermenéutica cuando es llevada a la linguisticidad, y que no hay propiamente experiencia si ésta no se expresa en la palabra, en este sentido, la palabra es la experiencia del hombre en el tiempo. La palabra se forma con nosotros

conforme crecemos en el tiempo. La palabra crece y decrece con nosotros.¹⁹⁶

En esto consiste justamente el planteamiento central de la hermenéutica gadameriana, en aprender a “oír” esa palabra, a dejarnos decir algo por la tradición, por ello afirma Gadamer que la hermenéutica es el arte de ese dejarnos decir algo, de escuchar al otro y cuidarlo como otro yo, salirnos de esa relación que establecemos de forma precedente con nosotros mismos, y entendernos con el otro en situación de diálogo, a esto lo llama momento luminoso del entender en medio de la conversación transformativa que somos.

“La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí (...). La conciencia de la historia efectual va más allá de la ingenuidad de este comparar e igualar, dejando que la tradición se convierta en experiencia y manteniéndose abierta a la pretensión de verdad que le sale al encuentro desde ella. La conciencia hermenéutica tiene su consumación, no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático. Es esto lo que caracteriza a la conciencia de la historia efectual, como podremos apreciar más detalladamente desde el concepto de la experiencia”¹⁹⁷

¹⁹⁶ DE ICAZA VILLALPANDO, Ernesto. “Gadamer y la palabra de la experiencia en la experiencia de la palabra” en: *Gadamer y las humanidades II*. Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar, UNAM, México, 2007, p.203

¹⁹⁷ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op. Cit. p.p 438-439. En la versión alemana desde donde esta tomada parcialmente la cita dice así: “Ich muß die Überlieferung in ihrem Anspruch gelten lassen, nicht im Sinne einer bloßen Anerkennung der Andersheit der Vergangenheit, sondern in der Weise, daß sie mir etwas zu sagen hat. (...) Im Gegensatz dazu erhebt sich das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein über solche Naivität des Angleichens und Vergleichens, indem es sich die Überlieferung zur Erfahrung werden läßt und sich für den Wahrheitsanspruch, der in ihr begegnet, offen hält. Das hermeneutische Bewußtsein hat seine Vollendung nicht in seiner methodischen Selbstgewißheit, sondern in der gleichen Erfahrungsbereitschaft, die den Erfahrenen gegenüber dem dogmatisch Befangenen auszeichnet. Das ist es, was das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein auszeichnet, wie wir nun vom Begriff der Erfahrung aus näher sagen können.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.367-368

6.1. La experiencia (*Erfahrung*) como estructura de la *Wirkungsgeschichte*

En la propuesta gadameriana de la comprensión como instauración de sentido, la experiencia se cumple como estructura de la conciencia de la historia efectual, lo cual supone la existencia de una capacidad de percepción que va más allá de lo meramente conceptual. En este sentido, la hermenéutica se piensa como saber que aplica en un aquí y un ahora, “ontología de la actualidad”, diría Vattimo. Se trata de un saber que no comprende momentos metodológicos distintos, sino un solo momento comprensivo-interpretativo-aplicativo, es decir, la aplicación a casos concretos en que la tradición se hace comunidad lingüística y el lenguaje se hace apertura de mundo. Esta tesis queda confirmada en su obra *La actualidad de lo bello*, al referirse a la conciencia histórica, no como un método especial, sino como instrumentación de la espiritualidad de nuestros sentidos.

“(…) la conciencia histórica no es una postura metodológica especial, erudita o condicionada por una concepción del mundo, sino una especie de instrumentación de la espiritualidad de nuestros sentidos que determina de antemano nuestra visión y nuestra experiencia del arte. Con ello converge claramente el hecho –y también esto es una forma de reflexividad- de que no solicitemos un reconocimiento ingenuo que nos vuelva a poner ante los ojos nuestro propio mundo con una validez compacta y duradera, sino que reflexionemos sobre toda la gran tradición de nuestra propia historia; más aún, reflexionamos del mismo modo sobre las tradiciones y las formas artísticas de otros mundos y culturas, que no han determinado la historia occidental, pudiendo, precisamente así, hacerlas nuestras en su alteridad”.¹⁹⁸

En la hermenéutica filosófica, la experiencia ya no se piensa como un acto de reflexión o de observación objetiva del mundo, sino como sendero en el que acontece la vida humana bajo sus diversas manifestaciones, que van

¹⁹⁸ GADAMER, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, Traducción de Antonio Gomez Ramos, Ediciones Paidós, Barcelona, España, 1991, pp.44-45

desde las situaciones más gozosas a las más dolorosas, formas tensionales que provocan en el hombre una transformación genuina, una autocomprensión. Gadamer se ocupa de este tema, de manera preponderante, al referirse al acontecimiento de la verdad en la experiencia estética.

“También la experiencia estética es una manera de autocomprenderse. Pero toda autocomprensión se realiza al comprender algo distinto, e incluye la unidad y la mismidad de eso otro. En cuanto que en el mundo nos encontramos con la obra de arte y en cada obra de arte nos encontramos con un mundo, éste no es un universo extraño al que nos hubiera proyectado momentáneamente un encantamiento. Por el contrario, en él aprendemos a conocernos a nosotros mismos, y esto quiere decir que superamos en la continuidad de nuestro estar ahí la discontinuidad y el puntualismo de la vivencia. Por eso es importante ganar frente a lo bello y frente al arte un punto de vista que no pretenda la inmediatez, sino que responda a la realidad histórica del hombre”¹⁹⁹

www.bdigital.ula.ve

La gran preocupación de Gadamer es si su propuesta de la historia como efecto, lo coloca al margen de la pretensión metafísica de la filosofía de la reflexión. En este sentido considera que no se trata de rechazar, en forma radical, al idealismo especulativo, sino de reapropiarse de las verdades que acontecen a lo interno de éste. Allí comienza identificando como problema decisivo el que, a pesar del énfasis en que la conciencia de la historia efectual (*Wirkungsgechichtes Bewußtseins*) forma parte ella misma del efecto; no obstante, se debe admitir que la estructura de la reflexividad está dada en toda forma de conciencia y eso vale también para la conciencia de la forma efectual.

“Lo que nos importa en este momento es pensar la conciencia de la historia efectual de manera que en la conciencia del efecto la

¹⁹⁹GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 138

inmediatez y superioridad de la obra que lo provoca no vuelva a resolverse en una simple realidad reflexiva; importa pensar una realidad capaz de poner límites a la omnipotencia de la reflexión. Este era justamente el punto contra el que se dirigía la crítica a Hegel y en el que sin embargo la verdad del principio de la filosofía de la reflexión había seguido afirmando su superioridad frente a todos sus críticos.”²⁰⁰

Para determinar la *estructura de la conciencia de la historia efectual*, y luego pensar la experiencia como dicha estructura, Gadamer se ocupa de establecer una alianza con Hegel, y no con Aristóteles, por estar convencido que aquél pensó hasta el final la dimensión histórica del problema hermenéutico.

“Para el momento dialéctico de la experiencia nuestro testigo más importante ya no es Aristóteles sino Hegel. En él es donde el momento de la historicidad obtiene su pleno derecho. Hegel piensa la experiencia como la realización del escepticismo. Ya hemos visto que la experiencia que uno hace transforma el conjunto de su saber. En este sentido estricto no es posible “hacer” dos veces la misma experiencia (...) Cuando se ha hecho una experiencia quiere decir que se la posee”²⁰¹

Para Gadamer es claro que al concepto de experiencia se le ha sustraído

²⁰⁰GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 417. “Es geht für uns darum, wirkungsgeschichtliches Bewußtsein so zu denken, daß sich im Bewußtsein der Wirkung die Unmittelbarkeit und Überlegenheit des Werkes nicht wieder zu einer bloßen Reflexionswirklichkeit auflöst, mithin eine Wirklichkeit zu denken, an der sich die Allmacht der Reflexion begrenzt. Genau das war der Punkt, gegen den sich die Kritik an Hegel richtete und an dem sich in Wahrheit das Prinzip der Reflexionsphilosophie gegenüber allen seinen Kritikern als überlegen erwies.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.348

²⁰¹GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 429. En la versión alemana dice: “Für das dialektische Moment an der Erfahrung ist uns nun nicht mehr Aristoteles, sondern *Hegel* ein wichtiger Zeuge. In ihm gewinnt das Moment der Geschichtlichkeit sein Recht. Er denkt die Erfahrung als den sich vollbringenden Skeptizismus. Wir sahen ja, daß die Erfahrung, die einer macht, sein ganzes Wissen verändert. Strenggenommen kann man dieselbe Erfahrung nicht zweimal >machen< (...) Wenn man eine Erfahrung gemacht hat, so heißt das, man besitzt sie.”GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p. 359

de su carácter histórico, con lo cual ha quedado sometido a una mera esquematización metodológica, y se le ha confinado al papel que desempeña en la lógica de la inducción. “(...) la deficiencia de la teoría de la experiencia que afecta también a Dilthey consiste en que ha estado íntegramente orientada hacia la ciencia y en consecuencia ha desatendido la historicidad interna de la experiencia. El objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico. En el experimento natural-científico esto se logra a través de su organización metodológica (...) En la ciencia no puede quedar lugar para la historicidad de la experiencia.”²⁰²

Gadamer se opone a ello postulando como fundamento de toda comprensión la pertenencia a una tradición, reconociendo con ello la realidad de su historia. La comprensión es menos una acción del sujeto que un acontecimiento de sentido, se trata de una experiencia que precede a todo cálculo metódico. Con su análisis de la conciencia de la historia efectual, Gadamer fija una posición crítica con respecto a la omnipotencia de las tesis científicas, que demandan la objetividad de todo procedimiento a partir de una suspensión intencional de los prejuicios, máximo ideal de las metodologías científicas, con lo cual pretenden asegurarse la “captación objetiva” de la realidad y arrogarse para sí el dominio de la naturaleza.

“El que se cree seguro en su falta de prejuicios porque se apoya en la objetividad de su procedimiento y niega su propio

²⁰²GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 421. En la versión alemana dice: “(...) in der Tat ist es der Mangel der bisherigen Theorie der Erfahrung, der gerade auch Dilthey einschließt, daß sie ganz auf die Wissenschaft hin orientiert ist und deshalb die innere Geschichtlichkeit der Erfahrung nicht beachtet. Es ist das Ziel der Wissenschaft, Erfahrung so zu objektivieren, daß ihr keinerlei geschichtliches Moment mehr anhaftet. Das leistet das naturwissenschaftliche Experiment durch die Weise seiner methodischen Veranstaltung.(...) Insofern kann der Geschichtlichkeit der Erfahrung in der Wissenschaft kein Platz gelassen werden.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzüge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p. 352

condicionamiento histórico, experimenta el poder de los prejuicios que le dominan incontroladamente como una *vis a tergo*. El que no quiere hacerse cargo de los juicios que le dominan acaba considerando erróneamente lo que se muestra bajo ellos(...) *de la misma manera el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta*. Estar en la tradición no limita la libertad del conocer sino que la hace posible, como ya habíamos formulado.”²⁰³

Frente a estos reduccionismos que intentan negar a la experiencia cualquier historicidad, Gadamer afirma que es la relación con la finitud la que ubica al hombre en una situación de no retorno. “El que está y actúa en la historia hace constantemente la experiencia de que nada retorna (...) que toda expectativa y toda planificación de los seres finitos es a su vez finita y limitada. La verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad”²⁰⁴ La experiencia hermenéutica tiene que ver con pensar la comprensión como acontecimiento de sentido, lo que abre el camino de la autocomprensión como corolario de la experiencia. La experiencia forma parte de la esencia histórica del hombre y no puede ser ahorrada a nadie como proceso autocomprensivo, interpretación del propio ser-como-ser-en-el-mundo. El hombre experimentado, dice Gadamer, no es aquel que lo sabe todo, sino aquel que está abierto a nuevas experiencias y, por consiguiente se muestra como el menos dogmático de todos.

“Lo que el hombre aprenderá por el dolor no es esto a aquello, sino la percepción de los límites del ser hombre (...) La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana. Es

²⁰³GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit.p.437. En la versión alemana dice: “Wer seiner Vorurteilslosigkeit gewiß zu sein meint, indem er sich auf die Objektivität seines Verfahrens stützt und seine eigene geschichtliche Bedingtheit verleugnet, der erfährt die Gewalt der Vorurteile, die ihn unkontrolliert beherrschen, als eine *vis a tergo*. Wer die ihn beherrschenden Urteile nicht wahrhaben will, wird das verkennen, was sich in ihrem Lichte zeigt. Es ist wie im Verhältnis zwischen Ich und Du.(...) Genau so zerstört, wer sich aus dem Lebensverhältnis zur Überlieferung herausreflektiert, den wahren Sinn dieser Überlieferung. In Überlieferungen stehen, so hatten wir formuliert, schränkt nicht die Freiheit des Erkennens ein, sondern macht sie möglich.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p. 366-367

²⁰⁴GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit.p.434

experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquel que es consciente de esta limitación, aquel que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan. En él llega a su plenitud el valor de la verdad de la experiencia (...) La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentran su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora.”²⁰⁵

A quien realiza la experiencia de la autocomprensión le quedan demostradas sus propias limitaciones cuando entra en diálogo con el otro. Al escuchar a su interlocutor, el otro valida su opinión y reconstruye un sentido que se hace común a ambos, ampliando y modificando su original punto de vista. De esta manera entran en juego las múltiples posibilidades de sentido de los distintos intérpretes, fundadas a partir de experiencias hermenéuticas concretas y en cuyo ejercicio comprensivo se revela su verdadero ser. A esto se refiere Gadamer En *Los caminos de Heidegger* cuando expresa que la *Wirkungsgeschichte* es más ser que conciencia.

“(…) La historia es más que el objeto de una conciencia histórica. Así, como único fondo de referencia para estas experiencias se instala algo que, de acuerdo con la reflexión propia a los procedimientos de las ciencias hermenéuticas, podemos llamar la conciencia de la historia de la influencia [*Wirkungsgeschichte*], que es más ser que conciencia, es decir que está más realizada y determinada históricamente de lo que la conciencia sabe de su realización y determinación.”²⁰⁶

²⁰⁵GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 433. En la versión alemana dice: “Was der Mensch durch Leiden lernen soll, ist nicht dieses oder jenes, sondern ist die Einsicht in die Grenzen des Menschseins (...) Erfahrung ist also Erfahrung der menschlichen Endlichkeit. Erfahren im eigentlichen Sinne ist, wer ihrer inne ist, wer weiß, daß er der Zeit und der Zukunft nicht Herr ist. Der Erfahrene nämlich kennt die Grenze alles Voraussehens und die Unsicherheit aller Pläne. In ihm vollendet sich der Wahrheitswert der Erfahrung. (...) Die eigentliche Erfahrung ist diejenige, in der sich der Mensch seiner Endlichkeit bewußt wird. An ihr findet das Machenkönnen und das Selbstbewußtsein seiner planenden Vernunft seine Grenze.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p. 362-363

²⁰⁶ GADAMER, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, Traducción de Angela Ackermann Pilari, Editorial Herder, Barcelona, España, 2002, p. 65

La *Wirkungsgechichtes Bewußtsein* es conciencia de la historia efectual en un tránsito que no culmina en un conocimiento completo de todo el contexto histórico, por cuanto apenas se trata de un momento en la realización de la comprensión. Toda conciencia histórica, al encontrarse con la tradición, experimenta esta tensión, y la tarea hermenéutica consiste en no ocultar dicha tensión, sino desarrollarla conscientemente, es decir, toda conciencia histórica debe elaborar el proyecto de un horizonte histórico distinto del horizonte comprensivo del presente. La comprensión se realiza mediante la fusión de estos dos horizontes.

6.2. El diálogo (*dialogue*) como epifanía lingüística en el acontecimiento comprensivo co-implicativo: La conversación hermenéutica (*hermeneutischen Gespräch*)

Toda comprensión como acontecimiento de sentido entrafña, en sus formas más genuinas, las posibilidades de un diálogo co-implicativo, entre dos sujetos que conversan, y mediante el cual fusionan sus horizontes de sentido para dar lugar a un sentido compartido. Este diálogo acontece como diálogo vivo entre pasado y presente. Surge la interrogante acerca de qué considera Gadamer lo que es un diálogo vivo, en esto nos apoyamos en la respuesta que ofrece Mariflor Aguilar:

“¿Cuáles son los aspectos que incluye o debe incluir un texto para ser considerado un “diálogo vivo”? Desde nuestro punto de vista “llenar de contenido un horizonte de interpretación” consiste en la construcción de la alteridad mediante el proceso dialógico. Esta construcción une varias piezas entre las cuales se encuentran las voces de la tradición que se transmiten en el texto; es decir, si en el diálogo con el texto no se pueden escuchar voces de la o las tradiciones específicas del texto, entonces no estamos comprendiendo. En segundo lugar, el “contenido” del *horizonte de interpretación* debe incluir elementos que permitan al lector o intérprete actualizar el texto. Lo que “actualizar” significa es lograr que el texto participe “en un sentido presente”, es decir, en transformar la idealidad de la palabra de la escritura en un evento

comunicativo que no sea repetición del pasado logrando que su sentido sea contemporáneo de nuestro presente (...)²⁰⁷

Se trata, como dice Aguilar, de recuperar la alteridad y de rescatar los textos del extrañamiento en que se encuentran sumidos, trayéndolos al presente vivo del diálogo. El modelo dialógico se abre a una alteridad, como experiencia de apropiación comprensiva de sentido, que implica una relación de co-pertenencia entre dos sujetos involucrados en dicho proceso de apropiación comprensiva. En la hermenéutica filosófica de Gadamer el diálogo ocupa un lugar preponderante, y en el marco de su tematización, el filósofo nos recuerda su “predisposición para la existencia dialógica”, y sostiene que es necesario cultivarlo en sus posibilidades más propias y defenderlo en su posibilidad interna de verdad.

“(...) he podido constatar que sólo cuando el diálogo abandona la esfera de lo privado se convierte verdaderamente en diálogo, es decir, en un diálogo real que da lugar a preguntas reales y auténticos intentos de respuesta. Por naturaleza soy profundamente predispuesto para este tipo de “existencia dialógica”, y traté de desarrollarla como un estilo de enseñanza, a despecho del riesgo de que los intentos de aclaración de las respuestas intermedias a veces terminen por alejar por completo el objetivo buscado con la pregunta”²⁰⁸

El fenómeno hermenéutico del diálogo encierra en sí tanto el carácter de la conversación, como el de la estructura de pregunta-respuesta. La conversación hermenéutica, a diferencia de la conversación real, no es un diálogo entre dos personas, sino entre el texto y el intérprete. Mientras que aquella se caracteriza por buscar acuerdos, por atender realmente al otro, dejando valer su punto de vista, intentando entender lo que dice y poniéndose en su lugar, en la conversación hermenéutica, este ponerse de

²⁰⁷ AGUILAR, M. *Diálogo y Alteridad*, UNAM. México, 2005, pp. 60-61

²⁰⁸ GADAMER, Hans-Georg, *Mis años de aprendizaje*, Ediciones Herder, Barcelona, España, 1996. Versión castellana de Rafael Fernández de Maruri Duque, p. 204

acuerdo “toma un giro propiamente hermenéutico allí donde se trata de *comprender textos*”²⁰⁹

“Por supuesto que esto no quiere decir que la situación hermenéutica que se plantea con los textos sea idéntica a la que se plantea entre dos personas en una conversación. En el caso de los textos se trata de “manifestaciones vitales fijadas duraderamente”, que deben ser entendidas, lo que significa que una parte de la conversación hermenéutica, el texto, sólo puede llegar a hablar a través de la otra parte, del intérprete. Sólo por él se reconvierten los signos escritos de nuevo en sentido.”²¹⁰

De lo que se trata, entonces, es de recuperar el sentido de un texto, y esto sólo se logra desde la mediación del intérprete, es decir, en dicho sentido siempre estarán implicadas las ideas del interprete, las cuales ayudan a recuperar la verdad de lo dicho por el texto, y esto es lo que Gadamer designa como fusión de horizontes, o dicho en sentido más estricto, *la forma de realización de la conversación*, en la que no se accede a un punto de vista de un interlocutor o de otro, sino a la cosa que es común a ambos.

6.2.1. Texto Escritura y autoextrañamiento

El autoextrañamiento del sentido implica un movimiento de liberación, a partir del cual el texto es liberado de la extrañeza al desplazarse al habla y al sentido, consumándose así el verdadero cometido hermenéutico. Lo escrito tiene que volver a enunciarse, lo dicho tiene que volver a decirse y lo pensado tiene que volver a ser pensado, a fin de recuperar sus nuevas

²⁰⁹GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 464

²¹⁰GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 466. En la versión alemana dice: “Gewiß heißt das nicht, daß die hermeneutische Situation gegenüber Texten der zwischen zwei Gesprächspersonen völlig gleicht. Handelt es sich doch bei Texten um <dauernd fixierte Lebensäußerungen>, die verstanden werden sollen, und das bedeutet, daß nur durch den einen der beiden Partner, den Interpreten, der andere Partner des hermeneutischen Gesprächs, der Text, überhaupt zu Worte komme. Nur durch ihn verwandeln sich die schriftlichen Zeichen zurück in Sinn.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.391

posibilidades de sentido, y con ello la univocidad, considerada como presupuesto que sostiene el éxito hermenéutico. “Igual que en la conversación, también aquí la comprensión tiene que intentar robustecer el sentido de lo dicho. Lo que se dice en el texto tiene que ser despojado de toda la contingencia que le sea inherente, y entendido en la plena idealidad en la que únicamente tiene su valor.”²¹¹

También la interpretación de textos se designa como conversación y se despliega en medio del lenguaje, entendido como *medio universal en el que se realiza la comprensión*. Si la interpretación es la forma de realización de la comprensión, y convenimos en que todo comprender es interpretar, entonces interpretar también es conversar.

“(…)Igual que la conversación, la interpretación es un círculo encerrado en la dialéctica de pregunta y respuesta. Es una verdadera relación vital histórica que se realiza en el medio del lenguaje y que también en el caso de la interpretación de textos podemos denominar “conversación”. La linguisticidad de la comprensión es *la concreción de la conciencia de la historia efectual*”²¹²

Al considerar la importancia de lo escrito para el fenómeno hermenéutico, Gadamer insiste en que todo texto que quede fijado por escrito abandona la contingencia y se gana para la palabra. En este sentido, también la tradición adquiere un especial significado hermenéutico ya que al elevarse a la esfera de sentido -lo que Gadamer llama la idealidad de la palabra- se hace

²¹¹GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. pp. 473-474

²¹²GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. pp. 467-468. En la versión alemana dice: “Die Auslegung ist wie das Gespräch ein durch die Dialektik von Frage und Antwort geschlossener Kreis. Es ist ein echtes geschichtliches Lebensverhältnis, das sich im Medium der Sprache vollzieht und das wir daher auch im Falle der Auslegung von Texten ein Gespräch nennen können. Die Sprachlichkeit des Verstehens ist *die Konkretion des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins*.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.p. 392-393

inteligible, y al instalarse en el reino de la palabra, se coloca por encima de la determinación finita y efímera que conviene a los demás entes. Está convencido de la vulnerabilidad a la que están sometidas todas las culturas que no han tenido tradición escrita.

“(...)el portador de la tradición no es ya tal o cual manuscrito que es un trozo del entonces, sino la continuidad de la memoria. A través de ella la tradición se convierte en una porción del propio mundo, y lo que ella nos comunica puede acceder por sí mismo al lenguaje. Allí donde nos alcanza una tradición escrita no sólo se nos da a conocer algo individual sino que se nos hace presente toda una humanidad pasada, en su relación general con el mundo. Esta es la razón por la que nuestra comprensión es tan insegura y fragmentaria en aquellas culturas de las que no poseemos ninguna tradición escrita sino sólo monumentos mudos; a este conocimiento del pasado no le llamamos todavía historia. Los textos en cambio hacen hablar siempre a un todo. Trazos sin sentido que parecían extraños (...) se muestran, interpretados como escritura, como comprensibles de repente hasta en sus menores detalles (...)”²¹³

La tesis de que el verdadero cometido hermenéutico concierne a los textos escritos y que la escritura como autoextrañamiento es superada mediante la lectura del texto, se convierte en la más alta tarea de la comprensión, a pesar de lo sostenido por Schleiermacher, para quien no sólo lo escrito sino también lo oral, era objeto de la comprensión. El cometido

²¹³GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*. I Op.cit. p .469. En la versión alemana dice: “Der Träger der Überlieferung ist ja nicht diese Handschrift als ein Stück von damals, sondern die Kontinuität des Gedächtnisses. Durch sie wird die Überlieferung ein Teil der eigenen Welt, und so vermag das, was sie mitteilt, unmittelbar zur Sprache zu kommen. Wo uns schriftliche Überlieferung erreicht, da wird uns nicht nur etwas Einzelnes bekannt, sondern da ist uns ein vergangenes Menschentum selbst in seinem allgemeinen Weltverhältnis gegenwärtig. Daher bleibt unser Verständnis eigentümlich unsicher und fragmentarisch, wenn wir von einer Kultur überhaupt keine sprachliche Überlieferung besitzen, sondern nur stumme Monumente, und wir nennen solche Kunde vom Vergangenen noch nicht Historie. Texte dagegen lassen immer ein Ganzes zur Aussage kommen. Sinnlose Striche, die bis zur Unverständlichkeit fremd erscheinen, erweisen sich, wo sie als Schrift deutbar werden, plötzlich als aus sich selber aufs genaueste verständlich, so sehr, daß selbst die Zufälligkeit fehlerhafter Überlieferung korrigiert wird, wenn der Zusammenhang als ganzer verstanden ist.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p. 394

de la hermenéutica es la comprensión de textos, ha expresado Gadamer enfáticamente, y todo aquello no escrito que nos llega desde la tradición sólo puede suponer, desde su punto de vista, un problema en materia de interpretación.

“En realidad la escritura posee para el fenómeno hermenéutico una significación central en cuanto que en ella adquiere existencia propia la ruptura con el escritor o autor, así como con las señas concretas de un destinatario o lector. Lo que se fija por escrito se eleva en cierto modo, a la vista de todos, hacia una esfera de sentido en la que puede participar todo el que esté en condiciones de leer(...) En la escritura el sentido de lo hablado está ahí por sí mismo, enteramente libre de todos los momentos emocionales de la expresión y comunicación. Un texto no quiere ser entendido como manifestación vital, sino únicamente respecto a lo que dice. El carácter escrito es la idealidad abstracta del lenguaje (...) la ventaja metodológica del texto escrito es que en él el problema hermenéutico aparece en forma pura y libre de todo lo psicológico.”²¹⁴

La identificación entre hermenéutica y textualidad en Gadamer es un hecho aceptado como un asunto central en su hermenéutica, legado además por la tradición literaria, jurídica y filológica en la que se formó el filósofo, sin embargo, la comprensión del texto no es la única tarea de la hermenéutica. Gadamer le imprime nuevos matices a la textualidad, al adherir el giro lingüístico y pensarla desde la experiencia y la tradición. La experiencia

²¹⁴GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*. / Op.cit. p .471. En la versión alemana dice: “In Wahrheit ist die Schriftlichkeit für das hermeneutische Phänomen insofern zentral, als sich in der Schrift die Ablösung von dem Schreiber oder Verfasser ebenso wie die von der bestimmten Adresse eines Empfängers oder Lesers zu einem eigenen Dasein gebracht hat. Was schriftlich fixiert ist, hat sich sozusagen vor aller Augen in eine Sphäre des Sinnes erhoben, an der ein jeder gleichen Anteil hat, der zu lesen versteht(...) In der Schriftlichkeit ist dieser Sinn des Gesprochenen rein für sich da, völlig abgelöst von allen emotionalen Momenten des Ausdrucks und der Kundgabe. Ein text will nicht als Lebensausdruck verstanden werden, sondern in dem, was er sagt Schriftlichkeit ist die abstrakte Idealität der Sprache(...) Er ist der methodische Vorzug, den die Schriftlichkeit besitzt, daß an ihr das hermeneutische Problem in seiner Ablosung von allem Psychologischen rein hervortritt.” GADAMER, Hans-georg.Gesammelte Werke I. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.p.395-396.

hermenéutica versa sobre algo que nos interpela desde la tradición. Esta nos alcanza como interlocutor válido con voz propia, es decir, que lo relevante en la textualidad de la tradición es su carácter lingüístico, y no necesariamente la documentalidad, siendo el diálogo el único modo en que ésta puede experimentarse.

6.2.2. La fusión de horizontes como forma de realización de la comprensión

Vivir es vivir en diálogo y el fenómeno de la comprensión como acontecimiento de sentido se presenta bajo la forma de una fusión horizontal entre intérprete y texto, entre presente y tradición, eslabonados en un diálogo que acontece como acontecimiento lingüístico, y que transforma la vida del intérprete. En este acceso a una totalidad de sentido, el intérprete comprende, por un lado, desde un horizonte pensado como ámbito de visión, que encierra todo lo que es visible y, por el otro, como tradición que nos alcanza como sentido y verdad, desde los plurilenguajes que pueden darse como palabra, texto, documentos, obras musicales, monumentos, costumbres, símbolos etc. Es la reunión, desde el lenguaje, de mundos posibles, encuentro entre los mundos históricos del pasado por un lado y, por el otro, un presente interpretante que se sabe consciente del proceso comprensivo que le acontece como experiencia hermenéutica.

“En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horizontal que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación. A la realización controlada de esta fusión le dimos ya el nombre de “tarea de la conciencia histórico-efectual”. Así como en la herencia de la hermenéutica romántica el positivismo estético-histórico llegó a ocultar por completo esta tarea, el problema central de la hermenéutica

estriba precisamente en ella. Es el problema de la aplicación que está contenida en toda comprensión”²¹⁵

El horizonte al cual alude Gadamer tiene un rasgo particular, que destaca de forma especial, y es que se trata de un horizonte *en perpetuo movimiento*. Tanto el horizonte que nos alcanza desde el pasado, como el horizonte de la conciencia histórica, se desplazan como horizontes móviles desde los que se hace la experiencia hermenéutica.

“El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento. No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador, sino que en la conciencia histórica este movimiento tan sólo se hace consciente de sí mismo (...) El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y como su tradición”²¹⁶

²¹⁵GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 377. En la versión alemana dice: “Im Vollzug des Verstehens geschieht eine wirkliche Horizontverschmelzung, die mit dem Entwurf des historischen Horizontes zugleich dessen Aufhebung vollbringt. Wir bezeichnen den kontrollierten Vollzug solcher Verschmelzung als die Wachheit des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins. Während von dem ästhetischhistorischen Positivismus im Gefolge der romantischen Hermeneutik diese Aufgabe verdeckt worden war, liegt hier in Wahrheit das zentrale Problem der Hermeneutik überhaupt. Es ist das Problem der *Anwendung*, die in allem Verstehen gelegen ist.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.312

²¹⁶GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método. I* Op.cit.p. 375. En la versión alemana dice: “Der Horizont ist vielmehr etwas, in das wir hineinwandern und das mit uns mitwandert. Dem Beweglichen verschieben sich die Horizonte. So ist auch der Vergangenheitshorizont, aus dem alles menschliche Leben lebt und der in der Weise der Überlieferung da ist, immer schon in Bewegung. Es ist nicht erst das historische Bewußtsein, das den umschließenden Horizont in Bewegung bringt. In ihm ist sich diese Bewegung nur ihrer selbst bewußt geworden. (...) Die eigene und fremde Vergangenheit, der unser historisches Bewußtsein zugewendet ist, bildet mit an diesem beweglichen Horizont, aus dem menschliches Leben immer lebt und der es als Herkunft und Überlieferung bestimmt.”GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.309-310

Comprender una tradición, sostiene Gadamer, supone un desplazarse a dicha situación histórica, pero ello tiene que ocurrir siempre desde un horizonte, desde una *generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro*, ocurre así una suerte de co-pertenencia entre dos horizontes implicados en un proceso de apropiación comprensiva en movimiento.

“(…) una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones (…) Por eso es una tarea tan importante como constante impedir una asimilación precipitada del pasado con las propias expectativas de sentido. Sólo entonces se llega a escuchar la tradición tal como ella puede hacerse oír en su sentido propio y diferente”²¹⁷

Tanto la situación hermenéutica de la tradición, como el horizonte del presente, se encuentran, desde sus relaciones siempre cambiantes, en un proceso que se da en constante formación. No se puede hablar de un horizonte del presente fijo o estático, ni de horizontes históricos estáticos, o de una tradición o de un texto estático, sino del encuentro o la fusión de dos *presuntos* horizontes.

“El horizonte siempre va moviéndose con el intérprete –el *Dasein* humano-; pero también se desplaza continuamente el horizonte del pasado. Además, tales movimientos no son independientes uno de otro, sino que el encuentro entre ellos es determinación y móvil. ‘En verdad, el horizonte del presente está siempre en constante formación en la medida en que tenemos que poner constantemente a prueba nuestros propios prejuicios. Parte de

²¹⁷GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*. / Op.cit. p. 376. En la versión alemana dice: “(...) Ein wahrhaft historisches Bewußtsein sieht die eigene Gegenwart immer mit, und zwar so, daß es sich selbst wie das geschichtliche Andere in den richtigen Verhältnissen sieht (...) Daher ist es eine beständige Aufgabe, die voreilige Angleichung der Vergangenheit an die eigenen Sinnerwartungen zu hemmen. Nur dann wird man die Überlieferung so hören, wie sie sich in ihrem eigenen anderen Sinne hörbar zu machen vermag.”GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.310

esa puesta a prueba es, y no en última instancia, el encuentro con el pasado. No hay un horizonte de presente para sí, igual que no hay horizontes históricos que hubiera que conquistar. *Antes bien, comprender es siempre el proceso de fusión de tales horizontes, supuestamente existentes para sí.*²¹⁸

Al desplazarnos a la situación histórica de la tradición, e intentar recuperar sólo su horizonte, estamos reconociendo su alteridad. “Como su nombre lo indica, la fusión de horizontes (...) implica un reconocimiento de lo propio y de lo que informa el decir ajeno debido a la alteridad irreductible del tu. (...).”²¹⁹. El principio de alteridad o reconocimiento del punto de vista del otro, en la filosofía hermenéutica de Gadamer, está estrictamente vinculado al concepto de la distancia temporal y al de la historia efectual. Dicho principio ha sido postulado por diversos autores como es el caso de Gadamer, Ricouer o Vattimo, entre otros, y supone un reconocimiento recíproco, donde cada uno de los interlocutores se reconoce en el otro y conoce al otro en sí mismo. Este principio está inspirado en la necesidad de reconocer al otro, no sólo como un medio del cual puedo servirme pragmáticamente sino, para decirlo kantianamente, ponderarlo como un fin en sí mismo. En este mismo sentido Mariflor Aguilar rescata la relación entre fusión de horizontes y alteridad, desde la aceptación de las diferencias.

“El proceso de comprensión simbolizado y pensado mediante la *fusión de horizontes* es sumamente complejo; además de incluir el momento inicial como *condición de alteridad*, nos aproximaremos a otros momentos de esta estructura compleja para destacar la importancia y la riqueza de la propuesta. La fusión de horizontes supone ciertas actitudes hacia el interlocutor que son actitudes de apertura y de aceptación de las diferencias, que operan como

²¹⁸ GÓMEZ RAMOS, Antonio. *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*. Visor, Madrid España, 2000, p. 56

²¹⁹ PALAZÓN MAYORAL, María Rosa”. “La verdad en la literatura. Unas calas desde la hermenéutica” en: *La voz del texto Polisemia e interpretación. Memoria. Primera jornada de hermenéutica*. Beuchot, Mauricio. UNAM, México, 1998, p. 18

condiciones de posibilidad del acceso a la alteridad y que son tematizadas y problematizadas por Gadamer y sus críticos.”²²⁰

Ambrosio Velasco piensa la fusión de horizontes como ese traer al presente la tradición o las múltiples voces del pasado, éstas llegan para ser oídas por un intérprete que presta su escucha, y que se dispone a dejarse decir todo lo que quiere expresar la tradición, en una conversación que se prolonga hasta que se produzca el acuerdo entre los interlocutores. Es eso que aparece entre ellos, y que Gadamer designa como acuerdo, lo que provoca una nueva situación, *una transformación hacia lo común donde ya no se sigue siendo el que era*, los interlocutores van accediendo a un asunto común, a una palabra común, a un mundo que se percibe en común, y que es plural e infinito en posibilidades.

“(…)la esencia de la tradición ‘es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado’. Esta idea de las múltiples voces implica que la tradición (...) es algo semejante a un interlocutor que únicamente puede hacerse presente si el intérprete está dispuesto a escuchar. (...)La comprensión de la tradición es una conversación entre el intérprete y los elementos significativos de la tradición (textos, obras de arte, vestigios, monumentos, etcétera) a través del cual sus voces se actualizan, se hacen presentes. Este traer al presente las voces del pasado que se transmiten en la tradición es para Gadamer una fusión de horizontes hermenéuticos: el horizonte del pasado que la tradición transmite y el del presente, definido por los prejuicios propios de la situación hermenéutica del presente (...) Junto con la tradición el intérprete cambia su situación y horizontes hermenéuticos.”²²¹

La conversación, en definitiva, supone el diálogo entre interlocutores desde el que cada uno expande su individualidad y se transforma en la medida en que incorpora sentidos y posibilidades inéditas de comprensión,

²²⁰ AGUILAR, Mariflor. *Diálogo y Alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. UNAM, México, 2005, p. 102

²²¹ VELASCO GÓMEZ, Ambroso. “Tradición, hermenéutica y política” en: *Gadamer y las humanidades II*. Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar, UNAM, México, 2007, pp. 150-151

que han sido ganadas por cada uno desde experiencias que obedecen a circunstancias históricas concretas, y a las que ninguno habría podido acceder de no darse la apertura y el reconocimiento recíproco.

6.2.3. Platón y la estructura lógica de la pregunta

Gadamer piensa la comprensión a partir de su convicción que la experiencia hermenéutica, tal como se ha venido expresando, es una forma de diálogo, en el sentido que el intérprete entra en diálogo con el texto, en este mismo respecto postula que la dialéctica de pregunta y respuesta es la lógica concreta del trabajo hermenéutico. Para Gadamer la pregunta es el lugar desde donde el sentido se abre a la comprensión. Todo texto es respuesta de esa “pregunta originaria” que el intérprete debe reconstruir y a partir de la cual el texto nos interpela. No se trata de una pregunta independiente e inocente formulada desde la subjetividad del sujeto, sino más bien sería una respuesta a la interpelación que le hace la tradición a través del texto. Es el otro o lo otro que queremos comprender lo que nos ha elegido con antelación a nosotros.

Todo texto plantea una pregunta al intérprete y, en ese sentido, la interpretación contiene una referencia esencial al texto. Comprenderlo quiere decir comprender esa pregunta, y esto sólo ocurre cuando se ha ganado el horizonte hermenéutico, a esto lo llama Gadamer: *el horizonte del preguntar* y es dentro de este marco desde donde se determina la orientación de sentido del texto.

“Así pues el que quiere comprender tiene que retroceder con sus preguntas más allá de lo dicho; tiene que entenderlo como respuesta a una pregunta para la cual es la respuesta. Retrocediendo así más acá de lo dicho se pregunta necesariamente *más allá* de ello. Un texto sólo es comprendido en su sentido cuando se ha ganado el horizonte del preguntar, que como tal contiene necesariamente también otras respuestas

posibles. En esta medida el sentido de una frase es relativo a la pregunta para la que es respuesta, y esto significa que va necesariamente más allá de lo que se dice en ella.”²²²

La pregunta se piensa como el sentido de una orientación, pues con ella, lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva. Desde este lugar nos preparamos para toparnos con la respuesta, en un intercambio entre un sujeto que "escucha" y un objeto que "se revela" a partir de lo dicho. Gadamer apela a Platón y con éste a Sócrates para pensar el fenómeno del diálogo. “A Gadamer no le interesa el Platón de la Academia matematizante de Espeusipo y Eudoxo que Aristóteles refuta, sino el hecho de que, para Platón, la filosofía es diálogo que ha encontrado la forma escritural de la oralidad (...)”²²³ Reconoce que desde la estructura dialéctica es posible pensar la fusión de horizontes que se verifica entre los interlocutores dialogantes.

Es la dialéctica pregunta-respuesta la que determinará la clase de conciencia que es la conciencia de la historia efectual, y también es la que permite que la relación de la comprensión se muestre en su carácter recíproco como una conversación.

“Es verdad que un texto no nos habla como lo haría un tú. Somos nosotros, los que comprendemos, quienes tenemos que hacerlo hablar con nuestra iniciativa. Sin embargo, ya hemos visto que

²²²GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 448. En la versión alemana dice: “Wer verstehen will, muß also fragend hinter das Gesagte zurückgehen. Er muß es als Antwort von einer Frage her verstehen, auf die es Antwort ist. So hinter das Gesagte zurückgegangen, hat man aber notwendig über das Gesagte hinausgefragt. Man versteht den Text ja nur in seinem Sinn, indem man den Fragehorizont gewinnt, der als solcher notwendigerweise auch andere mögliche Antworten umfaßt. Insofern ist der Sinn eines Satzes relativ auf die Frage, für die er eine Antwort ist, d.h. aber, er geht notwendig über das in ihm selbst Gesagte hinaus.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p. 375

²²³ OÑATE Y ZUBÍA, Teresa. “Hermenéutica espiritual y ontología del límite” en: *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad*. Gianni, Váttimo y otros, Editorial Dykinson, Madrid, 2008, p. 242

este hacer hablar propio de la comprensión no supone un entronque arbitrario nacido de uno mismo, sino que se refiere, en calidad de pregunta, a la respuesta latente en el texto. La latencia de una respuesta implica a su vez que el que pregunta es alcanzado e interpelado por la misma tradición. Esta es la verdad de la conciencia de la historia efectual.”²²⁴

Profundizar en la *esencia de la pregunta*, es el camino que Gadamer se propone recorrer para aclarar las particularidades de la realización de la experiencia hermenéutica desde la comprensión. Cuando preguntamos, lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva, y siempre preguntar resulta más difícil que contestar, aunque si lo que guía el preguntar es sustraerse de las molestias generadas por el preguntante, entonces se trata de otra situación en la que cabría preguntarse respecto de la autenticidad o inautenticidad del habla. “Por detrás de este motivo comediográfico de los diálogos platónicos no es difícil descubrir la distinción crítica entre habla auténtica y habla inauténtica. El que en el hablar sólo busca tener razón, no darse cuenta de cómo son las cosas, considerará lógicamente que es más fácil preguntar que dar respuesta.”²²⁵

Toda pregunta tiene un *sentido*, una *apertura* y un *horizonte*. Afirma Gadamer que las tendencias del sentido de un texto van en general mucho más allá de lo que el autor pudo tener presente, y que la tarea del comprender se orienta, en primer lugar, al sentido del texto mismo y muchas veces la pregunta que se trata de reconstruir no necesariamente tiene que ver con las vivencias intelectuales del autor, sino con el texto mismo. De lo

²²⁴GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit.p. 456. En la versión alemana dice: “Zwar redet ein Text nicht so zu uns wie ein Du. Wir, die Verstehenden, müssen ihn von uns aus erst zum Reden bringen. Aber es hatte sich gezeigt, daß solches verstehendes Zum-Reden-Bringen kein beliebiger Einsatz aus eigenem Ursprung ist, sondern selber wieder als Frage auf die im Text gewärtigte Antwort bezogen ist. Die Gewärtigung einer Antwort setzt selber schon voraus, daß der Fragende von der Überlieferung erreicht und aufgerufen ist. Das ist die Wahrheit des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p. 383

²²⁵ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 440

que se trata es de volver a dialogar con el texto, dejar que el texto nos hable, que nos cuente su verdad, y no de realizar un periplo psicológico en la psique del autor. Según Ricoeur a este sentido originario le deben ser añadidas otras realidades posibles. “Para el hermeneuta, es el texto el que tiene un sentido múltiple; el problema del sentido múltiple sólo puede ser planteado, según éste, si se considera un conjunto en el cual se articulan acontecimientos, personajes, instituciones, realidades naturales o históricas.”²²⁶

Una pregunta sin sentido queda sin respuesta porque es sólo aparente su supuesta situación de abierto, no se encuentra en la dirección iniciada por el planteamiento de la pregunta. En su obra *El giro hermenéutico*, Gadamer reflexiona en torno al sentido.

“El intérprete que intenta comprender la construcción de sentido deja de ser el simple realizador de una reconstrucción, tal como aprendemos a construir por ejemplo una oración latina de Cicerón. El intérprete ya no es un simple investigador que se añade, sino que él mismo es oyente o lector, encontrándose por lo tanto incluido como un eslabón participativo con sentido. La respuesta con sentido que ofrece una construcción de sentido es reconocida ahora como respuesta a una pregunta, y esta pregunta misma, a su vez, como una respuesta, de tal modo que ahí no hay nunca un principio primero ni una eliminación definitiva del así llamado sujeto en favor de la objetividad de la ciencia”²²⁷

Así lo afirma también Gabriela Hernández cuando sostiene que “(...) en la resurrección del sentido del texto se encuentran ya siempre implicadas las

²²⁶ RICOEUR, P. *El conflicto de las interpretaciones* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2003, p. 63

²²⁷ GADAMER, Hans-georg. *El giro hermenéutico*, Traducción de Arturo Parada, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995, p. 151

ideas propias del intérprete.”²²⁸ De la misma manera, cuando se piensa la estructura de la pregunta, nos topamos con la apertura de lo preguntado, el hecho de que *la pregunta va por delante*, dice Gadamer, consiste en que no está fijada la respuesta, lo preguntado queda en el aire, la pregunta se convierte en pregunta abierta. “La verdadera pregunta requiere esta apertura, y cuando falta no es en el fondo más que una pregunta aparente que no tiene el sentido real de la pregunta.”²²⁹

Uno de los aspectos destacados por Gadamer en este sentido es lo inconveniente que resulta reducir la hermenéutica a la opinión del autor, o en el caso de los acontecimientos históricos, reducirlo a quienes han actuado en ellos. En todo caso lo fundamental es que la pregunta que el texto nos plantea a nosotros a través de la palabra de la tradición, supone su comprensión desde la automediación histórica del presente con la tradición.

“Lo transmitido cuando nos habla —el texto, la obra, una huella—, nos plantea una pregunta y sitúa por lo tanto nuestra opinión en el terreno de lo abierto. Para poder dar respuesta a esta pregunta que se nos plantea, nosotros, los interrogados, tenemos que empezar a nuestra vez a interrogar. Intentamos reconstruir la pregunta a la que lo transmitido podría dar respuesta. Sin embargo, no podríamos hacerlo si no superamos con nuestras preguntas el horizonte histórico que con ello queda perfilado(...)El horizonte histórico descrito en la reconstrucción no es un horizonte verdaderamente abarcante; está a su vez abarcado por el horizonte que nos abarca a nosotros, los que preguntamos y somos afectados por la palabra de la tradición. En este sentido es una necesidad hermenéutica estar siempre más allá de la mera reconstrucción”²³⁰

²²⁸ HERNÁNDEZ GARCÍA, Gabriela. “El diálogo como experiencia. La tensión entre soledad y comunión” en: *Gadamer y las humanidades II*. Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar, UNAM, México, 2007, p.166

²²⁹ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 440

²³⁰ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 452. En la versión alemana dice: “Das Überlieferte, das uns anspricht – der Text, das Werk, die Spur – stellt selbst eine Frage und stellt damit unser Meinen ins Offene. Um diese uns gestellte Frage zu beantworten, müssen wir, die

Finalmente una pregunta sin horizonte es una pregunta en vacío, es por ello por lo que expresa Gadamer que toda pregunta *debe ser planteada*, es decir, abierta y delimitada, identificando plenamente sus presupuestos, el planteamiento de una pregunta puede ser a su vez correcto o falso, según que llegue o no al terreno de lo verdaderamente abierto. Decimos que una pregunta está mal planteada cuando no alcanza lo abierto, sino que lo desplaza manteniendo falsos presupuestos.

Cuando Gadamer piensa el saber como un fenómeno dialéctico, se refiere a que entraña siempre la posibilidad de entrar al mismo tiempo en lo contrario: “En esto consiste su superioridad frente al dejarse llevar por la opinión, en que sabe pensar las posibilidades como posibilidades. El saber es fundamentalmente dialéctico. Sólo puede poseer algún saber el que tiene preguntas, pero las preguntas comprenden siempre la oposición del sí y el no, del así y de otro modo.”²³¹

Esta reflexión con respecto a la dialecticidad del saber, es crucial para entender el sentido crítico con el que Gadamer examina el método científico, advirtiendo sobre los peligros de su carácter dogmático y lo relacionado con las pretensiones de verdad que lo caracteriza, al querer controlarlo todo. Gadamer propone una teoría hermenéutica que muestre al diálogo como arte de pensar y capaz de reforzar lo dicho desde la cosa misma.

Gefragten, selber zu fragen beginnen. Wir suchen die Frage zu rekonstruieren, auf die das Überlieferte die Antwort wäre. Wir werden das aber gar nicht können, ohne den historischen Horizont, der damit bezeichnet ist, fragend zu überschreiten(...) Der in derRekonstruktion beschriebene historische Horizont ist nicht wahrhaft umschließender Horizont. Er ist vielmehr selbst noch von dem Horizont umfaßt, der uns als die Fragenden und von dem Wort der Überlieferung Getroffenen umschließt. Insofern ist es eine hermeneutische Notwendigkeit, stets über die bloße Rekonstruktion hinaus zu sein.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.379-380

²³¹GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 442

“En la primacía de la pregunta para la esencia del saber es donde se muestra de la manera más originaria el límite que impone al saber la idea del método, y que ha sido el punto de partida de todas nuestras reflexiones. No hay método que enseñe a preguntar, a ver qué es lo cuestionable. El ejemplo de Sócrates enseña que en esto todo depende de que se sepa que no se sabe. Por eso la dialéctica socrática, que conduce a este saber a través de su arte de desconcertar, crea los presupuestos que necesita el preguntar.”²³²

Así lo sostiene también Teresa Oñate cuando establece como premisa para pensar la superioridad de la pregunta el *sólo sé que no sé nada* socrático. En este sentido expresa que “la forma lógica de la pregunta y la negatividad que le es inherente, encuentran su consumación en una negatividad radical: en el saber que no se sabe. Es la famosa *docta ignorantia* socrática que descubre la verdadera superioridad de la pregunta en la negatividad extrema de la aporía.”²³³

La comprensión en Gadamer es un “algo que acontece” en el dialogo, un encuentro, un momento del *ser*, un momento hermenéutico determinado por esa dimensión dialógica. El telos dialógico gadameriano no es otro que la “comprensión” entendida desde esta dimensión dialógica como experiencia vital entre dos interlocutores

“La comprensión sólo surge en habla de tú a tú, en el diálogo, esto es, en el enfrentamiento lingüístico entre interlocutores con iguales derechos(...)Gadamer nos ha abierto los ojos para esta profunda

²³²GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 443. En la versión alemana dice: “In dem Vorrang, den die Frage für das Wesen des Wissens hat, zeigt sich wohl auf die ursprünglichste Weise jene Grenze des Methodengedankens für das Wissen, von der unsere Überlegungen im ganzen ausgegangen sind. Eine Methode, fragen zu lernen, das Fragwürdige sehen zu lernen, gibt es nicht. Vielmehr lehrt uns das Beispiel des Sokrates, daß es dafür auf das Wissen des Nichtwissens ankommt. Die sokratische Dialektik, die zu diesem Wissen durch ihre Verwirrungskunst führt, schafft damit die Voraussetzung für das Fragen.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.371

²³³OÑATE Y ZUBÍA, Teresa. “Hermenéutica espiritual y ontología del límite” en: *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad*. Gianni, Vátimo y otros, Editorial Dykinson, Madrid, 2008, p. 439

sabiduría, cuyo origen está en Platón. Comprender significa hacerle justicia al otro, permitir su derecho y dejarle sus razones; no exige tener que darle la razón también la crítica y la autocrítica ha de tener un lugar legítimo en el diálogo”.²³⁴

En esta cita de Erwn Teufel, en su discurso de homenaje a Gadamer, con ocasión del cumpleaños número cien, queda recogida la importancia que le atribuye Gadamer a la noción de comprensión como acontecimiento de sentido co-implicativo, en el que queda claramente expresado que para él, la comprensión sólo puede tener lugar en un diálogo que, en medio del reconocimiento de la alteridad del otro, abre nuevas expectativas de sentido.

6.3. El principio del *Eumeneis Elenchoi* como “benevolencia” y “refutación cruzada”

Dice Gadamer que para llevar una auténtica conversación es necesario que los interlocutores no argumenten en paralelo, sino que se pongan bajo la dirección del tema sobre el que se orientan, no reduciendo al otro con argumentaciones, sino sopesando objetivamente su opinión, encontrando la verdadera fuerza en ésta. Gadamer se opone al diálogo argumental porque en éste sólo se busca “tener la razón”, designándolo como habla inauténtica. Mientras tanto, el habla auténtica sería aquella que incorpora el arte de reforzar el discurso del otro, apelando al principio del *eumeneis elenchoi*. Este arte de reforzar la opinión del otro, según Gadamer, se debe a la vigencia de los diálogos platónicos y a esto lo llama la profesora Aguilar, el principio de *eumeneis elenchoi*.

“A esta idea-tesis le llamaré en un artículo posterior *eumeneis elenchoi* según la cual los seres humanos libres y con alteza de ánimo no van buscando la debilidad de lo que el otro dice para probar que tienen razón, sino buscan reforzar el punto de vista del

²³⁴ HABERMAS, J., R. Rorty, G. Vattimo, M. Theunissen, G. Figal, R. Bubner, E. Teufel y H.U. Gumbrecht. “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”, Editorial Síntesis, Madrid, 2001, p.29

otro para que lo que el dice sea revelador. En otro lado explica que cuando se intenta entender un texto se intenta hacer valer el derecho de lo que el otro dice, haciendo lo posible por reforzar sus propios argumentos. Esta tesis que llamaremos *eumeneis elenchoi*, es desde mi punto de vista la que relanza la hermenéutica hacia la ética y la política.²³⁵

Intentaremos una breve aproximación a este principio de la mano de Mariflor Aguilar, quien lo ha tematizado con especial rigurosidad. Gadamer apela a éste en respuesta dada a Derrida, quien a su vez había formulado una réplica a su libro *Texto e interpretación*, en el que criticaba a Gadamer, entre otras cosas, algunos asuntos relacionados con el concepto de “diálogo vivo” y con el principio de “buena voluntad”. A Derrida no le quedaba claro si Gadamer estaba pensando en Kant, si se trataba de un asunto en correspondencia con la dimensión nietzscheana de la voluntad de poder, o si más bien se refería a la dimensión freudiana de las pulsiones de vida o muerte. Ante esta aparente confusión en Derrida, Gadamer responde que no está pensando en el concepto de buena voluntad en Kant, y que la buena voluntad a la que se refiere tiene el sentido platónico del *eumenei elenchoi*. Este principio, según Aguilar, proyecta a la hermenéutica tanto hacia la ética como hacia la política.

“Considero que esta expresión(...) encierra aspectos centrales de la propuesta gadameriana y expresa su gran alcance. En primer lugar, (...)se articula de una manera específica con el pensamiento socrático-platónico. En segundo lugar lo posiciona frente a a deconstrucción y sus seguidores; además, por otra parte, es la dimensión hermenéutica que se ha relacionado casi hasta la identidad con la “interpretación radical” de Davidson y, por último es, desde mi punto de vista, la tesis que catapulta a la hermenéutica gadameriana hacia la ética y la política”²³⁶

²³⁵ AGUILAR, Mariflor. “Experiencia de la alteridad” en: *Entresurcos de Verdad y Método*. Aguilar, Mariflor. UNAM, México, 2006, p. 164

²³⁶ AGUILAR, M. *Diálogo y Alteridad*, UNAM. México, 2005. p.67

Etimológicamente se trata de dos voces griegas, *euméneia*, que traduce según Aguilar, “benevolencia”; y *Élenchos*, que sería “prueba” o “refutación cruzada”. Después de un largo recorrido por los distintos sentidos que pudieran derivarse de dicha expresión, Aguilar concluye de la mano de Gadamer, que se trata no de un principio de consintencia, ni tampoco de un principio de *docta ignorantia*, sino de una condición de diferencia o condición de alteridad.

“Sostener esta tesis, entonces, no tiene que ver con una convocatoria a los buenos sentimientos como quiere Derrida. Decir que se refuerza la opinión del otro, no es para Gadamer más que una observación de lo que ocurre en toda comprensión, que es que el otro nos interpela en tanto alteridad y en tanto que nos demanda situarnos en nuestro horizonte de comprensión para poder reconocerlo en su diferencialidad”²³⁷

Según Gadamer se trata de encontrar la verdadera fuerza en lo dicho por el otro. “(...)no se refiere a aquel arte de hablar y argumentar que es capaz de hacer fuerte una causa débil, sino al arte de pensar que es capaz de reforzar lo dicho desde la cosa misma”²³⁸. El que quiere conocer verdaderamente, no puede conformarse con las simples opiniones, sino que debe profundizar en el habla hasta encontrar la verdad de aquello de que se habla. A esto se refiere la productividad mayéutica del diálogo socrático.

“Lo que sale en su verdad es el logos, que no es ni mío ni tuyo, y que por eso rebasa tan ampliamente la opinión subjetiva de los compañeros de diálogo que incluso el que lo conduce queda como el que no sabía. La dialéctica, como el arte de llevar una conversación, es al mismo tiempo el arte de mirar juntos en la

²³⁷AGUILAR, M. *Diálogo y Alteridad*, UNAM. México, 2005. pp. 74-75

²³⁸GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p.445

unidad de una intención (...) el arte de formar conceptos como elaboración de lo que se opinaba comúnmente (...)"²³⁹

Arribar a un lenguaje común con el otro, lograr la fusión de horizontes donde cada interlocutor queda remitido al otro, recibir su palabra, la palabra de la tradición, dando al traste con el monólogo privado, y procurando trascender la individualidad hasta alcanzar la razón que es común a todos, en esto consiste la hermenéutica filosófica de Gadamer, en el arte del entendimiento, en comprender al otro, en el reconocimiento recíproco de ambos puntos de vista

Gadamer precisa el momento exacto en que el asunto de "la comprensión del otro" se convertía en un problema fundamental para la hermenéutica, así lo indica en su obra *El giro hermenéutico*.

"Fue en 1943 cuando en un trabajo mío, que más tarde se publicaría como el primero de mis "Escritos menores", intenté mostrar, frente a Heidegger, hasta qué punto la comprensión del otro posee un significado fundamental. Tal como Heidegger lo había elaborado al preparar la formulación de la pregunta por el ser, llegando a delimitar la comprensión [*Verstehen*] como la estructura existencial más propia del *Dasein*, el otro podía mostrarse en su propia existencia únicamente como limitación. Sin embargo, yo opinaba que al final era únicamente el refuerzo del otro en contra de uno mismo lo que ofrecía en realidad la posibilidad de comprensión. Darle al otro validez frente a uno mismo, y es a partir de aquí de donde han ido naciendo poco a poco todos mis trabajos hermenéuticos, no significa sólo reconocer las limitaciones de la propia perspectiva, sino que exige

²³⁹GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. , pp. 445-446. En la versión alemana dice: "Was in seiner Wahrheit heraustritt, ist der Logos, der weder meiner noch deiner ist und der daher das subjektive Meinen der Gesprächspartner so weit übertrifft, daß auch der Gesprächsführer stets der Nichtwissende bleibt Dialektik als die Kunst, ein Gespräch zu führen, ist zugleich die Kunst, in der Einheit einer Hinsicht zusammenschauen (*synhoran eis hen eidos*), d.h. sie ist die Kunst der Begriffsbildung als Herausarbeitung des gemeinsam Gemeinten(...)" GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.p 373-374

también ir más allá de las propias posibilidades a través de un proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico”²⁴⁰

En esta misma obra Gadamer sostiene que hay que añadir la posibilidad de que el otro pueda tener razón y nos recuerda que en una ocasión, Heidegger alabó la “mansedumbre del pensamiento”, a esto respondió Gadamer replicándole que también tiene que haber mansedumbre en el preguntar. En el sentido que sólo se puede preguntar por algo que uno mismo desconoce. “(...)Según mi punto de vista, en filosofía el único examen justificable es aquel en que se lleva la conversación tan lejos que se llega a una pregunta a la que uno mismo no sabe la respuesta. Es entonces cuando resulta posible conocer la potencia del pensamiento del otro.”²⁴¹

Sostiene López Soria, que la necesidad de comprender al *otro* es lo que hace posible la aparición de una hermenéutica dialógica, que deviene en alteridad, por exigencias propias de las circunstancias históricas en que se da la interpretación.

“Como es sabido, la hermenéutica se constituye en Europa como disciplina cuando la ruptura de la unidad católica de Europa y el encuentro con otras culturas hacen imprescindible entender al otro. El otro, devenido en alteridad, no puede ser ya encerrado en la esfera de la objetividad –alguien al que se le predica una verdad que debe aceptar como ‘la’ verdad- sino que se vuelve un interlocutor. Paralelamente, sin embargo, Occidente se empeña en una unificación metafísica, científica y técnica del mundo. El diálogo se hace, por tanto, difícil no ya por la distancia entre los interlocutores sino porque el pensamiento de la homogeneidad hace insignificante y hasta superfluo todo diálogo”.²⁴²

²⁴⁰ GADAMER, Hans-georg. *El giro hermenéutico*, Traducción de Arturo Parada, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995, pp. 22-23

²⁴¹ GADAMER, Hans-georg. *El giro hermenéutico*, Traducción de Arturo Parada, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995, p. 227

²⁴² LÓPEZ SORIA, José Ignacio. “Hermenéutica espiritual y ontología del límite” en: *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad*. Gianni, Váttimo y otros. Editorial Dykinson, Madrid, 2008, p. 309

El Prof. Aníbal Rodríguez destaca la importancia de la condición dialógica de la comprensión en su relación con la verdad. La experiencia hermenéutica es una forma de diálogo, una conversación entre el horizonte del pasado y la situación histórica del intérprete. La verdad, según Gadamer, se manifiesta en el horizonte de esa comprensión y no puede deducirse teóricamente.

“Es desde la tradición inaugurada por Heidegger que debemos intentar comprender la hermenéutica de Gadamer(...). Para Gadamer, ni el concepto de sujeto ni el de subjetividad, mucho menos el de intersubjetividad, hacen justicia a la idea de comprensión y de verdad sobre la cual está apuntalando su hermenéutica. La propuesta de Gadamer apunta al dialogo. Es decir, a la noción de lenguaje centrado en la conversación (...).”²⁴³

Gadamer defiende la verdad que se aloja a lo interno del diálogo convencido que éste constituye la única manera de sustraernos a las inconsistencias lógicas de una racionalidad metódica que, sostenida por la objetividad del par conceptual sujeto-objeto, ignoraba la historicidad de la vida humana, acarreado con ello su total distorsión.

Gadamer se alza con su propuesta de una racionalidad lingüística, es decir, una filosofía práctica-dialógica, que lejos de entender al sujeto y al objeto en un vínculo de dominio del uno por el otro, los supone en una relación lingüística co-implicativa, donde los horizontes de ambos se fusionan para dar lugar a nuevas posibilidades de sentido. En este contexto aparece la lingüística como modo de ser del hombre, en el que se realiza la comprensión como experiencia que funda esas posibilidades de sentido.

²⁴³ RODRÍGUEZ, Anibal. *Poética de la Interpretación*, Consejo de Publicaciones de la ULA, Mérida, 2005, p.103

CAPITULO VII

EL LENGUAJE Y LA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA. (*SPRACHE UND HERMENEUTISCHEN ONTOLOGIE*). LINGÜISTICIDAD Y COMPRENSIÓN (*SPRACHLICHKEIT UND VERSTEHEN*)

El lenguaje constituye una de las preocupaciones fundamentales de Gadamer en la construcción de su hermenéutica filosófica, erigiéndose en el eje central de su pensamiento. *El lenguaje es condición de posibilidad y medio universal en el que se realiza la comprensión, y en la que tiene lugar la experiencia de sentido.* “El lenguaje es así el verdadero centro del ser humano si se contempla en el ámbito que sólo él llena: el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor, que es tan imprescindible para la vida humana como el aire que respiramos. El hombre es realmente, como dijo Aristóteles, el ser dotado de lenguaje. Todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje”²⁴⁴

Su interés estriba en profundizar en la *lingüisticidad (sprachlichkeit)* del comprender, entendida ésta como *modo de ser* del hombre, por lo tanto, todo conocimiento del mundo, de los otros y de nosotros mismos, tiene carácter lingüístico. En el lenguaje se realiza la comprensión, pero no sólo de textos, sino de cada experiencia donde el sentido deba ser re-instaurado. Para la hermenéutica filosófica, sólo desde el lenguaje es posible comprender un

²⁴⁴GADAMER, H. *Verdad y Método II*, Traducción Manuel Olasagati, Sígueme, Salamanca, 2010, p.152, En la versión alemana: “So ist die Sprache die wahrhafte Mitte des menschlichen Seins, wenn man sie nur in dem Bereich sieht, den sie allein ausfüllt, dem Bereich menschlichen .Miteinanderseins, dem Bereich der Verständigung, des immer neu anwachsenden Einverständnisses, das dem menschlichen Leben so unentbehrlich ist wie die Luft, die wir atmen. Der Mensch ist wirklich, wie Aristoteles es gesagt hat, das Wesen, das Sprache hat. Alles, was menschlich ist, sollen wir uns gesagt sein lassen” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke 2. Hermenutik II. Wahrheit und Methode II*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993, p. 154.

mundo plurisignificativo que adviene como horizonte de donación, tanto de sentidos, como de significaciones.

Gadamer plantea la relación entre lingüisticidad y comprensión desde un carácter radicalmente ontológico, distanciándose del enfoque instrumental del lenguaje, que lo entiende como un reservorio de palabras de las que se puede disponer discrecionalmente, y a las cuales se tiene acceso como herramienta, para representación de un mundo distante e independiente de sí. Gadamer propone la comprensión del lenguaje como apertura de mundo, como lo abierto lingüísticamente, que se despliega como inteligibilidad para la experiencia humana, también constituida lingüísticamente. Familiarizarnos con el mundo no supone una capacidad para disponer de palabras que permitan como herramienta, conocerlo objetivamente, sino experimentarnos con él en una relación vital de implicación, pero también con los otros y con nosotros mismos.

www.bdigital.ula.ve

En la comprensión como acontecimiento de sentido co-implicativo convergen, por un lado, la tradición desde su posibilidad interna de inteligibilidad, la cual puede ser desplegada sólo en la medida en que se abra como acontecimiento de significatividad y por el otro, el intérprete, que da palabra a esa realidad advenida lingüísticamente. Según Jorge Reyes, la comprensión como instauradora de sentido, es un proceso infinito que no se agota porque siempre aparecen nuevas formas de inteligibilidad.

“(…) todo aquello que se manifiesta en el horizonte de sentido adquiere inteligibilidad sólo por su inserción en el seno de las prácticas lingüísticas compartidas por los hablantes, más allá del cual no cabe hablar de significado. Esta última característica sugiere que la lingüisticidad se despliega sobre el trasfondo de una forma de vida intersubjetivamente compartida, debido a que los límites del sentido prefiguran cuales interpretaciones son significativas y cuales no lo son, y se establecen por medio del

entendimiento mutuo, el cual se constituye dialógicamente en las prácticas comunicativas cotidianas.”²⁴⁵

Desde la filosofía hermenéutica, el ser-hombre significa tener lenguaje y tener mundo, donde lo que destaca es esa relación con los otros que se edifica desde lo común, desde la familiaridad que supone la con-vivencia de unos con otros, en esa comunidad lingüística que se revela desde el ser diálogo. Para entender esta comprensión del lenguaje, como apertura de mundo, es importante rastrear muy someramente algunos momentos claves que le permitieron a Gadamer arribar a dicha comprensión

7.1. La no problematicidad de la unidad palabra cosa en la Grecia antigua y el tránsito a la palabra interior como acontecer en Agustín de Hipona. *Sprache und Verbum*

Gadamer se pregunta acerca del problema del lenguaje y la unidad de palabra-cosa, tanto en los griegos, para quienes no existía tal problema, como para el pensamiento cristiano de la edad media, que sí pensó el misterio de esta unidad. Dice Gadamer que la filosofía griega se empeñó en no querer ver la relación existente entre palabra y cosa, entre hablar y pensar.

“Si la filosofía griega se obstina en no percibir esta relación entre palabra y cosa, entre hablar y pensar, el motivo es que el pensamiento tenía que defenderse de la angostura de la relación entre palabra y cosa dentro de la que vive el hombre hablante. (...) Por eso los filósofos griegos combaten desde el principio la corrupción y extravío del pensamiento en el “onoma” y se mantienen frente a ello en la idealidad que el mismo lenguaje realiza continuamente. (...) La crítica de la corrección de los nombres, realizada en el *Cratilo*, representa el primer paso en una dirección que desembocaría en la moderna teoría instrumentalista del lenguaje y en el ideal de un sistema de signos de la razón.

²⁴⁵ REYES, Jorge. “¿Qué papel desempeña el lenguaje?” en: *Entresurcos de Verdad y Método*. Aguilar, Mariflor. UNAM, México, 2006. p. 170

Comprimido entre la imagen y el signo, el ser del lenguaje no podía sino resultar nivelado en su puro ser signo”.²⁴⁶

Los griegos no se percataron de la relación palabra-cosa, prefirieron mantenerse en la idealidad llevada a cabo por el mismo lenguaje. En Platón se sientan las bases para el desarrollo de lo que sería la teoría instrumentalista del lenguaje, aun cuando sí estaba presente la idea de participación, que enfatiza la originaria relación lingüística con el mundo-. Es con Agustín de Hipona, a través de la idea cristiana de encarnación del logos, con quien se introduce en el pensamiento occidental todo lo relacionado con la noción de lo histórico y, con ello, la posibilidad que el lenguaje salga de su inmersión en la idealidad del sentido, y se pueda convertir en objeto de la reflexión filosófica.

En su obra *El giro hermenéutico*, Gadamer expresa enfáticamente que no hay forma de entender desde los griegos la idea de la encarnación, y es San Agustín quien hace contribuciones importantes a la doctrina de la trinidad. En esta misma obra confiesa su atracción por el pensamiento de San Agustín:

“Ya en años jóvenes estudié a San Agustín en relación con el problema lingüístico, y me pareció estupendamente que Jean Grondín sacara de nuevo a la luz este capítulo de *Verdad y método*. En San Agustín se trata de aportaciones a la doctrina de

²⁴⁶ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Op. Cit., p.p -501-502. En la versión alemana dice: “Wenn die griechische Philosophie dieses Verhältnis von Wort und Sache, Sprechen und Denken nicht wahrhaben will, so hat das wohl den Grund, daß sich das Denken gegen das enge Verhältnis von Wort und Sache, in dem der sprechende Mensch lebt,(...) So haben die griechischen Philosophen von früh an im <Onoma> die Verführung und Beirrung des Denkens bekämpft und sich gegen sie an die in der Sprache ständig vollzogene Idealität gehalten.(...) Die Kritik der Richtigkeit der Namen, die im <Kratylos> vollzogen wird, stellt daher bereits den ersten Schritt in eine Richtung dar, an deren Ende die neuzeitliche Instrumentaltheorie der Sprache und das Ideal eines Zeichensystems der Vernunft liegt. Zwischen Bild und Zeichen eingezwängt, konnte das Sein der Sprache nur ins reine Zeichensein nivelliert werden.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.p 421-422

la Trinidad. ¿Qué nos pueden enseñar las analogías a partir de las cuales se hace comprensible el misterio del cristianismo, la Trinidad? El cristianismo enseña de una forma maravillosa y misteriosa que de Dios Padre surge el Hijo y que se extiende el Espíritu Santo. Misterio semejante es también ese surgir cuando algo se convierte en palabra y que esta palabra que se pronuncia sirva para que nos podamos comunicar.”²⁴⁷

También Cristina Lafont expresa, en su trabajo *La razón como lenguaje*, que el olvido del lenguaje en el pensamiento occidental se ha visto reducido, en alguna medida, por el pensamiento cristiano, mediante la idea de la *encarnación*. Bajo esta idea, se puede pensar la relación entre pensamiento y lenguaje más allá de lo meramente instrumental, se piensa como “revelación” (*Offenbarmachen*), en la que la palabra no se distingue de aquello que revela, sino que “su ser radica en su revelar” En la tematización medieval de la relación entre la palabra de Dios –origen de la creación- y la palabra humana, es posible pensar “una verdadera cercanía entre palabra y concepto”.²⁴⁸

En San Agustín la idea de la encarnación está muy ligada a la palabra y con ella a la noción de interioridad que va a prevalecer por sobre la de *exterioridad*, y va a jugar un rol fundamental en la medida en que lo hace fundamento de toda su doctrina. Es allí, en ese “topos epistemológico”, en el que puede dar cuenta de la inefabilidad de su amor por ese Dios, a quien ama y que lo conmueve hasta el infinito.

“Entonces me volví a mí mismo y me pregunté: ‘Y tú, quién eres?’. Y contesté: ‘Soy un hombre y tengo un cuerpo que mira al exterior y un alma que está en mi interior. ¿En cuál de los dos debí buscar a mi Dios, a quien anduve buscando con mi cuerpo por la tierra y por el cielo hasta donde pudieron llegar investigando los rayos de

²⁴⁷ GADAMER, Hans-georg. *El giro hermenéutico*, Traducción de Arturo Parada, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995, p. 224

²⁴⁸ LAFONT, Cristina. *La razón como lenguaje*, Editorial Visor, Madrid, 1993, pp. 95-96

mis ojos? Pero la parte mejor del hombre es, a no dudarlo, la parte interior. Y a mí como a presidente que había de juzgar de su mensaje sobre el cielo y la tierra con todo lo que contienen, me anunciaban mis sentidos corporales: 'No somos Dios, sino que El nos creó'. El hombre interior en mí fue quien conoció esto a través del ministerio del hombre exterior, y sus sentidos"²⁴⁹

Agustín manifiesta un especial interés por el proceso de comunicación en general y, muy especialmente, por la relación entre palabra y cosa, destacando que la dirección en que se produce dicho proceso va de la cosa significada al signo que la expresa, y no a la inversa. Esta afirmación evidencia la preocupación del filósofo de Hipona por el tipo de relación en que se encuentra la palabra y la cosa.

"Las palabras son distintas a las cosas que designan, sólo se relacionan funcionalmente, más no esencialmente. Las palabras no aprehenden la esencia de las cosas, sólo expresan sus significados, a los que nos remiten en el proceso de la comunicación humana para lograr entendimientos. Entre las palabras y las cosas sólo se puede dar un proceso de participación, a modo platónico, donde la palabra participa de la realidad como su *de-signación* únicamente, no como la realidad misma contenida en ella (...) el lenguaje es inferior a las cosas, porque es relativo, es aparente, puede decir hechos falsos respecto a la realidad debido a su limitación funcional. La tesis de Agustín va por el orden intuitivo-objetivo-. Las palabras se explican desde y por las cosas."²⁵⁰

En sus reflexiones muestra que entre palabra y cosa solo existe una relación de funcionalidad, y no de esencialidad, y esto prefigura lo que llegaría a ser su gran contribución al pensamiento de la época, el de la tematización de la *palabra interior*. Esa predilección por la palabra lo coloca

²⁴⁹ AGUSTÍN DE HIPONA. *Las Confesiones*, Traducción Antonio Bramblina, Ediciones San Pablo, Caracas, 1986, p.p 310-311

²⁵⁰ LUCIANI, Rafael. *La palabra olvidada. De la significación a la simbolización*, Publicaciones IUSPO, Caracas, 1997, p. 76

en una encrucijada entre la hermenéutica y la semiótica, que Ferraris describe de la siguiente manera:

“En Agustín, el problema hermenéutico se entrelaza con la elaboración de una teoría del conocimiento fundada sobre una semiótica. Ciertamente que no es la primera vez que se verifica semejante intersección, y en general puede decirse que hermenéutica y semiótica nacen y se desarrollan paralelamente (...) la actual confluencia entre hermenéutica y semiótica no es por tanto que supere un desacuerdo milenario, sino que trata más bien de mediar una divergencia reciente, en cuya virtud, por una parte, la hermenéutica a partir de Heidegger y después con Gadamer tematiza un fuerte ostracismo frente a las metodologías que toman como modelo a las ciencias de la naturaleza –y, por otra parte, la semiótica, sobre todo en la época del estructuralismo, enfatiza una autocomprensión epistemológica de tipo positivístico-”²⁵¹

Esta vocación por el estudio de los signos se explica por la necesidad de distinguir la palabra interior de la palabra exterior, entendiendo a esta última como signo de la primera. Agustín de Hipona nos remite entonces a la palabra interior, *Verbum-Dios*, como fundamento inequívoco de la palabra exterior. “(...) la perspectiva agustiniana se basa en la omnipotencia e inefabilidad del *verbum-dios*. Procede más bien, por tanto, de una minusvaloración de la palabra externa respecto a la palabra interior en la que tiene lugar la revelación”.²⁵²

Toda palabra exterior, sonido o voz, se constituye en medio para posibilitar la comunicación, es decir, en ámbito donde la interioridad se expresa y se hace palabra. El “corazón”, en Agustín, se hace palabra y el silencio se convierte en sonido.

“La interioridad, el “cor” (corazón) agustiniano de algunos textos, es el lugar secreto e íntimo que nos permite posteriormente expresarnos. El “*verbum humano*” genera la *vox* en el marco de la

²⁵¹ FERRARIS, Maurizio. Op.cit. pp. 23-24

²⁵² FERRARIS, Maurizio. Op.cit. p. 24

temporalidad, a diferencia de la generación eterna del Verbo del Padre. El hombre se debate siempre en una tensión temporal entre silencio y palabra; entre verbo y sonido, entre el silencio de la palabra interior y el sonido de la voz exterior que se convierte en *dictio*. Por tanto, no se puede hablar de una interioridad absoluta, sin referencia a la exterioridad donde se expresa y conoce”²⁵³.

En la tematización elaborada por Agustín acerca de la palabra interior, se devela el momento en el que se vuelve a pensar la doble significación del logos, como ratio y verbo. Según el profesor Aníbal Rodríguez “(...)la reflexión sobre la palabra interior por parte de san Agustín será clave para la exposición de la tesis sobre la ,hermenéutica dialógica que Gadamer intentará defender”.²⁵⁴ Por su parte, Gadamer sostiene que para el pensamiento cristiano, la encarnación está relacionada de forma estrecha con el problema de la palabra. Tanto para los padres de la iglesia como para Agustín, la interpretación del *misterio de la trinidad* se apoya en la relación humana de hablar y pensar.

“Cuando el verbo se hace carne, y sólo en esta encarnación se cumple la realidad del espíritu, el logos se libera con ello al mismo tiempo de una espiritualidad que significa simultáneamente su potencialidad cósmica. El carácter único del suceso de la redención introduce en el pensamiento occidental la incorporación de la esencia histórica y permite también que el fenómeno del lenguaje emerja de su inmersión en la idealidad del sentido y se ofrezca a la reflexión filosófica. Pues a diferencia del logos griego, la palabra es ahora puro suceder (*verbum proprie dicitur personaliter tantum*)”²⁵⁵

²⁵³ LUCIANI, Rafael. La palabra olvidada. *De la significación a la simbolización*. Publicaciones IUSPO, Caracas, 1997, p.81

²⁵⁴ RODRÍGUEZ SILVA, Anibal. “Las tinieblas del lenguaje” en: *Entresurcos de Verdad y Método*. Aguilar, Mariflor. UNAM, México, 2006, p. 226

²⁵⁵ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 503. En la versión alemana dice: “Wenn das Wort Fleisch wird und erst in dieser Inkarnation die Wirklichkeit des Geistes sich vollendet, so wird damit der Logos aus seiner Spiritualität, die zugleich seine kosmische Potentialität bedeutet, befreit. Die Einmaligkeit des Erlösungsgeschehens führt den Einzug des geschichtlichen Wesens in das abendländische Denken herauf und läßt auch das Phänomen der Sprache aus seiner Versenkung in die Idealität des Sinnes heraustreten und sich dem philosophischen Nachdenken darbieten. Denn im

Según Gadamer, el que la palabra se haga sonido, es decir, palabra interna y palabra externa, adquiere un valor paradigmático. Para el pensamiento cristiano, la creación acontece por la palabra de Dios, y su salida a la exterioridad no supone una disminución de la palabra interna. Al volverse sonido, puede entenderse como un requerimiento que demanda iluminar filosóficamente el misterio del lenguaje, y su relación con el pensamiento. El que la palabra está en Dios desde toda la eternidad, permite el ingreso del lenguaje en la interioridad del pensamiento.

“El misterio de la trinidad encuentra su reflejo en el milagro del lenguaje(...) La palabra interior tiene su ser en su cualidad de hacer patente lo demás (...) la palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual al pensamiento como lo es Dios hijo a Dios padre (...)¿qué palabra puede ser esa que se mantiene como conversación interior del pensamiento y no gana una forma sonora?”²⁵⁶

Las diferencias entre la palabra divina y la palabra humana es clave para entender el nexo entre la lingüística y comprensión, Gadamer expresa que la palabra humana se encuentra siempre en formación, es el verdadero movimiento del pensar, no es una herramienta, sería más bien, según Santo Tomás, un espejo en el que se ve la cosa, reflejo perfecto de ésta. La palabra divina es perfecta porque refleja la naturaleza y la sustancia de Dios, mientras que cada palabra humana en la que se expresa el pensar es un mero accidente del espíritu. Lo decisivo para el fenómeno hermenéutico es lo que tiene que ver con la naturaleza de la palabra, ya que permaneciendo enteramente en lo espiritual, sin embargo no expresa al espíritu sino a la cosa.

Unterschied zum griechischen Logos gilt: das Wort ist reines Geschehen (verbum proprie dicitur personaliter tantum)” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p. 423

²⁵⁶GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit., p. 505

“(…)La unidad interna de pensar y decirse, que se corresponde con el misterio trinitario de la encarnación, encierra en sí que la palabra interior del espíritu *no se forma por un acto reflexivo* (...) En realidad, en la formación de la palabra no opera reflexión alguna. La palabra no expresa al espíritu sino a la cosa a la que se refiere. El punto de partida de la formación de la palabra es el contenido objetivo mismo (la *species*) que llena al espíritu. El pensamiento que busca su expresión no se refiere al espíritu sino a la cosa, por eso la palabra no es expresión del espíritu sino que se dirige hacia la *similitudo rei*. La constelación objetiva pensada (la *species*) y la palabra son lo que está tan íntimamente unido (...) Tomás alude a que en el conocimiento la palabra es como la luz en la que se hace visible el color.”²⁵⁷

En el pensamiento escolástico, por un lado, se piensa la unidad de la palabra divina, y por el otro, la proclamación de la salvación como un acontecer de naturaleza propia en el sacramento y la predicación. Mientras tanto la palabra humana nos regala una dimensión que no puede ser enteramente agotada en la estructura esencial de la lógica, y que nos coloca de cara a la comprensión del lenguaje como acontecimiento, ese lugar desde donde tematiza Gadamer todo el problema de la comprensión. La conclusión a la que se puede arribar en este tópico, lo resume muy bien Mariflor Aguilar:

²⁵⁷GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit., p. 511. En la versión alemana dice:”Fassen wir zusammen, was aus der Theologie des Verbum für uns zu gewinnen ist, so ist als *erstes* ein Gesichtspunkt festzuhalten, der in der vorangegangenen Analyse kaum ausdrücklich wurde und im scholastischen Denken auch selbst kaum ausdrücklich wird und der doch insbesondere für das hermeneutische Phänomen, auf das es uns ankommt, von entscheidender Wichtigkeit ist. Die innere Einheit von Denken und Sichsagen, die dem trinitarischen Mysterium der Inkarnation entspricht, schließt in sich, daß das innere Wort des Geistes *nicht durch einen reflexiven Akt gebildet wird*(...) In Wahrheit ist bei der Bildung des Wortes keine Reflexion tätig. Denn das Wort drückt gar nicht den Geist, sondern die gemeinte Sache aus. Ausgangspunkt der Bildung des Wortes ist der Sachgehalt selbst. (*die species*), der den Geist erfüllt. Das Denken, das seinen Ausdruck sucht, ist nicht auf den Geist, sondern auf die Sache bezogen. So ist das Wort nicht Ausdruck des Geistes, sondern geht auf die *similitudo rei*. Der gedachte Sachverhalt (*die species*) und das Wort sind es, die auf das engste zusammengehören(...) Thomas verweist darauf, daß das Wort darin wie das Licht ist, in dem die Farbe erst sichtbar ist.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzüge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.430

“Para Gadamer el ‘misterio’ de la encarnación representa una cima en la historia de la recuperación del lenguaje en la cultura, quizá el momento que le sigue a los planteamientos helénicos y anterior, tal vez, al momento viqueano. La ‘encarnación’ está presente en el pensamiento de la trinidad elaborado por la patrística medieval a partir de la valoración de la palabra. En la patrística es altamente valorada la palabra. La creación ocurre por la palabra de Dios y se piensa como el ‘milagro del lenguaje’. En San Juan se habla de la acción salvadora de la palabra: ‘el verbo se hizo carne’ (...) lo que es más importante de la recuperación gadameriana de la encarnación es que atribuye al lenguaje prioridad ontológica, es decir, prioridad constituyente respecto del pensamiento mismo (...) La diferencia entre la ‘palabra interior’ y la ‘exterior’ es solamente la diferencia entre el todo y la parte, entre el todo de posibilidades y la parte expresada. De hecho, la palabra interior es ya siempre exterior (...)”²⁵⁸

Aquí se sientan las bases de la hermenéutica filosófica para pensar el lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica, y la comprensión como interpretación lingüística de los fenómenos que experimentamos en la vida, en la que el mundo deja de ser totalidad ordenada de cosas y pasa a ser comprendido como totalidad ordenada de significaciones.

7.2. Nicolás de Cusa y la distinción entre pensamiento divino y pensamiento humano.

Aunque con Gadamer se ha reiterado que es durante la filosofía medieval en la que el problema lingüístico estaría orientado hacia la unidad de pensar y hablar, específicamente en la especulación trinitaria del proceso de las personas divinas, del surgir a partir de lo uno, con lo que se hace justicia por primera vez al carácter procesual de la palabra; no obstante, es en Nicolás de Cusa en quien Gadamer sitúa este giro.

²⁵⁸ AGUILAR, Mariflor. *Diálogo y Alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. UNAM, México, 2005, pp. 90-91

“(…) el problema del lenguaje sólo podría irrumpir con toda su fuerza cuando la mediación escolástica de pensamiento cristiano y filosofía aristotélica se completase con un nuevo momento que daría un giro positivo a la distinción entre pensamiento divino y humano, giro que obtendría en la edad moderna la mayor significación. Es lo común de lo *creador*. Y en mi opinión es este el concepto el que caracteriza más adecuadamente la posición de Nicolás de Cusa, que en los últimos tiempos está siendo revisada tan intensamente.”²⁵⁹

Refiere Gadamer que en Nicolás de Cusa ocurre lo que en el origen de los números, cuya generación ocurre por un movimiento de la razón, pero extrayendo de “lo sensorial los géneros y las especies tal como caen bajo las palabras y se despliegan en conceptos y palabras individuales. También ellos son *entia rationis*”²⁶⁰. Expresa que aun cuando suene platónico o neoplatónico, el Cusano supera la idea emanatista de la *explicatio* en los neoplatónicos, mediante el despliegue que hace de la doctrina cristiana del verbo, donde la palabra es espíritu que no se debilita al desplegarse en la multiplicidad, ni es considerada como caída de la verdadera unidad.

“La palabra no es para él un ser distinto del espíritu, ni una manifestación aminorada o debilitada del mismo. Para el filósofo cristiano es el conocimiento de esto lo que constituye su superioridad sobre los platónicos. Correspondientemente tampoco la multiplicidad en la que se despliega el espíritu humano es una mera caída de la verdadera unidad, ni una pérdida de su patria. Al contrario, por mucho que la finitud del espíritu humano quedase siempre referida a la unidad infinita del ser absoluto, tenía que

²⁵⁹GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 520. En la versión alemana dice: “Zum vollen Aufbruch konnte das Problem der Sprache aber erst kommen, als sich die scholastische Vermittlung des christlichen Denkens mit der aristotelischen Philosophie durch ein neues Moment ergänzte, das die Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Geist ins Positive wendete und die größte Bedeutung für die Neuzeit gewinnen sollte. Es ist das Gemeinsame des *Schöpferischen*. Darin scheint mir die Stellung des *Nikolaus von Cues*, die neuerdings so viel so erörtert worden ist, ihre eigentliche Auszeichnung zu haben.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.438

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 521

hallar sin embargo una legitimación positiva. Es lo que expresa el concepto de la *complicatio*, desde el que también el fenómeno del lenguaje ganará una nueva dimensión. El espíritu humano es el que al mismo tiempo reúne y despliega. El despliegue en la multiplicidad discursiva no lo es sólo de los conceptos sino que se extiende hasta lo lingüístico. Es la multiplicidad de las designaciones posibles –según la diversidad de las lenguas- lo que aún potencia la diferenciación conceptual”²⁶¹

En definitiva, de lo que se trata es de la *palabra natural*, es decir, que los conceptos que caen bajo la palabra fáctica mantienen una referencia a ella como desarrollo de la unidad del espíritu.

“Puede uno preguntarse qué clase de relación es ésta y en qué consiste esa palabra natural. Sin embargo la idea de que cada palabra de una lengua posee en último término una coincidencia con las de otras lenguas, en cuanto que todas las lenguas son despliegues de la unidad una del espíritu, tiene un sentido metodológicamente correcto. Tampoco el Cusano se refiere con su *palabra natural* a la de un lenguaje anterior a la confusión de las lenguas (...) su punto de partida es la imprecisión fundamental de todo saber humano. En esto consiste reconocidamente su teoría del conocimiento, en la que se cruzan motivos platónicos y nominalistas: todo conocimiento humano es pura conjetura y opinión (*coniectura, opinio*). Y es esta doctrina la que aplica al lenguaje.”²⁶²

²⁶¹GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 521. En la versión alemana dice: “Das Wort ist ihm kein anderes Sein als der Geist, keine geminderte oder abgeschwächte Erscheinung desselben. Das zu wissen, macht für den christlichen Philosophen seine Überlegenheit über die Platoniker aus. Entsprechend ist auch die Vielheit, in die sich der menschliche Geist entfaltet, kein bloßer Abfall von der wahren Einheit und kein Verlust seiner Heimat. Vielmehr mußte die Endlichkeit des menschlichen Geistes, so sehr dieselbe immer auf die unendliche Einheit des absoluten Seins bezogen blieb, ihre positive Legitimierung finden. Das ist im Begriff der *complicatio* angelegt, und von diesem Punkte aus gewinnt auch das Phänomen der Sprache einen neuen Aspekt. Es ist der menschliche Geist, der zugleich zusammenfaßt und entfaltet. Die Entfaltung in die diskursive Mannigfaltigkeit ist nicht nur eine solche der Begriffe, sondern erstreckt sich bis ins Sprachliche hinein. Es ist die Vielheit möglicher Benennungen - je nach der Verschiedenheit der Sprachen -, die die begriffliche Differenzierung noch potenziert.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.439

²⁶²GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit.pp. 523- 524. En la versión alemana dice: “Man mag sich fragen, was das für ein Bezug ist und was das für ein natürliches Wort sein soll. Aber daß die einzelnen Wörter der einen Sprache mit denen jeder anderen insofern eine letzte Übereinstimmung

Con el cardenal cusano se arriba a unas verdades que serán anticipo a tesis fundamentales en la filosofía moderna. La idea de la multiplicidad de las lenguas como expresión de la unidad del espíritu se corresponde con la distinción que establece entre la mente divina y la mente humana. En la mente divina están las cosas mismas en su verdad, los ejemplares de las cosas, mientras que en la mente humana se encuentran sólo las imágenes de las cosas.

7.3 El lenguaje como experiencia de mundo. (*Sprache als Welterfahrung*) La finitud y el acontecer entre la tradición y el intérprete.

En total sintonía con lo expresado por Nicolás de Cusa, Gadamer sostiene que el lenguaje es finito porque es lenguaje, y su acontecer se corresponde con la finitud del hombre, es decir, con la *finitud de nuestra experiencia histórica* como fundamento del fenómeno hermenéutico. El lenguaje es el centro desde donde se desarrolla toda la experiencia hermenéutica. “Sólo el centro del lenguaje, por su referencia al todo de cuanto es, puede mediar la esencia histórico-finita del hombre consigo misma y con el mundo”²⁶³

En la antigüedad, específicamente con Platón, apenas se había logrado dar un primer paso en esto de entender que la palabra es una y muchas a la vez, ya que siempre es una palabra la que decimos y la que se nos dice, y

besitzen, als alle Sprachen Entfaltungen der einen Einheit des Geistes sind, hat einen methodisch richtigen Sinn. Auch der Cusaner meint mit dem *natürlichen Wort* nicht das Wort einer Ursprache, die der menschlichen Sprachverwirrung noch vorauslag. Eine solche Adamssprache im Sinne einer Lehre vom Unterschied liegt ihm ganz fern. Vielmehr geht der Cusaner von der grundsätzlichen Ungenauigkeit alles menschlichen Wissens aus. Das ist bekanntlich seine Erkenntnislehre, in der platonische und nominalistische Motive sich kreuzen: alle menschliche Erkenntnis ist bloße Vermutung und Meinung (conjectura, opinio). Es ist diese Lehre, die er nun auf die Sprache anwendet.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.p 441-442

²⁶³GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 548

que la unidad de esta palabra se despliega en el hablar articulado, lo mismo que se acordaba en la dialéctica agustiniana.

“(…) existe otra dialéctica de la palabra, que asigna a cada una de las palabras una dimensión interna de multiplicación: cada palabra irrumpe desde un centro y tiene una relación con un todo, y sólo en virtud de éste es palabra. cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece, y deja aparecer el conjunto de la acepción del mundo que le subyace por eso cada palabra, como acontecer de un momento hace que esté ahí también lo no dicho, a lo cual se refiere como respuesta y alusión. La ocasionalidad del hablar humano no es una imperfección eventual de su capacidad expresiva, sino más bien expresión lógica de la virtualidad viva del hablar, que sin poder decirlo enteramente pone en juego, sin embargo, todo un conjunto de sentido. Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar. Por eso tampoco el fenómeno hermenéutico puede ilustrarse si no es desde esta constitución fundamentalmente finita del ser, que desde sus cimientos está construida lingüísticamente.”²⁶⁴

Gadamer está convencido que los griegos nos llevaban una ventaja “a quienes estamos atrapados en las aporías del subjetivismo”, en el sentido que nunca intentaron fundamentar la objetividad del conocimiento en el subjetivismo, sino que su pensamiento fue un momento del ser mismo y que

²⁶⁴GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit.p. 549.En la versión alemana dice: “Es gibt noch eine andere Dialektik des Wortes, die einem jeden Wort eine innere Dimension der Vielfachung zuordnet: Ein jedes Wort bricht wie aus einer Mitte hervor und hat Bezug auf ein Ganzes, durch das es allein Wort ist. Ein jedes Wort läßt das Ganze der Sprache, der es angehört, antönen und das Ganze der Weltansicht, die ihm zugrundeliegt, erscheinen. Ein jedes Wort läßt daher auch, als das Geschehen seines Augenblicks, das Ungesagte mit da sein, auf das es sich antwortend und winkend bezieht. Die Okkasionalität der menschlichen Rede ist nicht eine gelegentliche Unvollkommenheit ihrer Aussagekraft - sie ist vielmehr der logische Ausdruck der lebendigen Virtualität des Redens, das ein Ganzes von Sinn, ohne es ganz sagen zu können, ins Spiel bringt. Alles menschliche Sprechen ist in der Weise endlich, daß eine Unendlichkeit des auszufaltenden und auszulegenden Sinnes in ihm angelegt ist. Deshalb ist auch das hermeneutische Phänomen nur von Grund auf eine sprachlich verfaßte ist.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.462

la dialéctica, como antagonista del logos, no era para los griegos, si la entendemos como el movimiento de la cosa misma.

“Cuando rebasamos el concepto del objeto y de la objetividad de la comprensión en dirección a una mutua pertenencia de lo subjetivo y de lo objetivo, nos limitamos a guiarnos por la necesidad de las cosas (...) no podemos ya limitarnos a seguir ni a los griegos ni a la filosofía de la identidad del idealismo alemán. Nosotros pensamos desde el lenguaje como centro.”²⁶⁵

Frente a esta la interrogante acerca de cómo se despliega la naturalidad del lenguaje, en la amplitud de experiencias de la diversidad de la estructura del lenguaje humano, Gadamer se hace del pensamiento de dos autores, Herder y Humboldt, quienes, difiriendo notablemente de lo propuesto por Nicolás de Cusa, permitieron que se pensara el fenómeno de la multiplicidad de los lenguajes, y al lenguaje, como apertura de mundo.

En toda experiencia hermenéutica, comprender una lengua extraña es lograr que lo que se dice en ella sea dicho para uno, se trata de un dejarse captar por lo dicho, y esto no puede tener lugar si no integra en ello su propia acepción de mundo, tal como lo plantea Humboldt, premisa para el problema de la hermenéutica filosófica. Según este autor, las lenguas son producto de la fuerza del espíritu humano. “Allí donde hay lenguaje está en acción la fuerza lingüística originaria del espíritu humano (...) Es sabido que Humboldt enseña a comprender cada lengua como una determinada acepción del mundo, y que lo hacía investigando la *forma interior* en la que se diferencia en cada caso el acontecer humano originario que es la formación del

²⁶⁵GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 552. En la versión alemana dice: “Wir folgen lediglich einer Notwendigkeit der Sache, wenn wir den Begriff des Objekts und der Objektivität des Verstehens in der Richtung auf die Zusammengehörigkeit des Subjektiven und Objektiven hin überschreiten. (...) Wir können aber weder den Griechen noch auch der Identitätsphilosophie des deutschen Idealismus einfach folgen: Wir denken von der Mitte der Sprache aus. GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.465

lenguaje.”²⁶⁶Esta convergencia en el pensamiento de ambos autores la interpreta Érika Lindig en el sentido que Gadamer puede dialogar con Humboldt porque ambos comparten la misma concepción del lenguaje como apertura de mundo, distanciándose del enfoque que lo entiende como un simple instrumento o medio para designar objetos o ideas.²⁶⁷

En su obra *Mito y Razón* Gadamer afirma que una manera de sustraerse del asunto esencial del lenguaje, estriba justamente en querer ver en el hablar sólo la conversión del sonido en habla, y que es Humboldt quien abre el camino para hablar de la capacidad lingüística del hombre, y con ello pensar el fenómeno de la multiplicidad de los lenguajes, entendiéndolo como un sistema vivo que en cualquier sociedad humana se sigue desarrollando hacia lo abierto. El lenguaje participa de la universalidad con que nuestro pensamiento procura abarcar y recorrer todo lo pensable, en este sentido concluye Gadamer, que el lenguaje es la base para que los hombres puedan representarse al mundo.

“El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente (...) La humanidad originaria del lenguaje significa, pues al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre. Tendremos que perseguir un poco

²⁶⁶GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. pp. 527-528. En la versión alemana dice:” Sein Ausgangspunkt ist, daß die Sprachen Erzeugnisse der menschlichen >Geisteskraft< sind. Überall, wo Sprache ist, ist die ursprüngliche Sprachkraft des menschlichen Geistes am Werk (...) Bekanntlich hat Humboldt jede Sprache als eine eigene Weltansicht verstehen gelernt, indem er die *innere Form*, in der sich das menschliche Urgeschehen der Sprachbildung jeweils differenziert, untersuchte.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.p .443-444

²⁶⁷ LINDIG CISNEROS, Érika. “El lenguaje y el mundo” en: *Entresurcos de Verdad y Método*. Aguilar, Mariflor. UNAM, México, 2006, p. 216

más la relación de *lenguaje y mundo* si queremos ganar un horizonte adecuado para la *lingüística de la experiencia hermenéutica*.²⁶⁸

En la concepción del lenguaje como apertura de mundo, éste acaece como totalidad ordenada de significaciones y no como una totalidad ordenada de cosas, en esta premisa está sustentada la hermenéutica filosófica de Gadamer y sobreella se construirá el desarrollo de la parte final de este capítulo. En la última sección de *Verdad y Método*, Gadamer se refiere al lenguaje como el hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica, lo que le otorga un papel estelar en dicha experiencia al ser pensado, no desde la visión instrumental empuñada por la tradición, sino como apertura de mundo. El lenguaje es el medio en el que se realiza la comprensión, pero también a partir de él se piensa la tradición y el diálogo intersubjetivo. Gadamer postula que la relación que establece el hombre con el mundo, de manera exclusiva, lo constituye lingüísticamente.

“Con la libertad humana frente al entorno está dada su capacidad lingüística libre, y con ésta la base para la multiplicidad histórica con que se comporta el hablar humano respecto al mundo uno (...) porque el hombre está capacitado para elevarse siempre por encima de su entorno casual y porque su hablar hace hablar al mundo, está dada desde el principio su libertad para un ejercicio variado de su capacidad lingüística.”²⁶⁹

²⁶⁸GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 531. En la versión alemana dice: “Die Sprache ist nicht nur eine der Ausstattungen, die dem Menschen, der in der Welt ist, zukommt, sondern auf ihr beruht, und in ihr stellt sich dar, daß die Menschen überhaupt *Welt* haben. Für den Menschen ist die Welt als Welt da, wie sie für kein Lebendiges sonst Dasein hat, das auf der Welt ist. Dies Dasein der Welt aber ist sprachlich verfaßt. (...)Die ursprüngliche Menschlichkeit der Sprache bedeutet also zugleich die ursprüngliche Sprachlichkeit des menschlichen In-der-Welt-Seins. Wir werden dem Bezug von *Sprache und Welt* nachgehen müssen, um für die *Sprachlichkeit der hermeneutischen Erfahrung* den angemessenen Horizont zu gewinnen.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.p 446-447

²⁶⁹GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p.533. En la versión alemana dice: “Mit der Umweltfreiheit des Menschen ist seine freie Sprachfähigkeit überhaupt gegeben und damit der Grund für die geschichtliche Mannigfaltigkeit. mit der sich das menschliche Sprechen zu der einen Welt verhält (...) In Wahrheit ist es so, daß der Mensch, weil er sich über seine jeweilige zufällige

En este orden de ideas, el verdadero ser del lenguaje supone la unidad entre el pensar y el hablar que se manifiesta en la conversación, y lo hace como un proceso vital comprendiente que une a todos los que hablan entre sí, en un ejercicio de mutuo *entendimiento*. El lenguaje es el lugar en que se reúnen hombre y mundo, en este sentido expresa Gadamer que también Aristóteles parece haberlo tenido claro al expresar que, a diferencia del grito entre animales, que sólo alienta al resto de la manada a una determinada conducta, el entendimiento lingüístico que se abre entre los hombres a partir del logos, está dirigido a poner al descubierto la realidad tal como ella es.

“Persiguiendo la experiencia natural del mundo en su conformación lingüística, el pensamiento griego piensa el mundo como el ser. Lo que piensa en cada caso como ente se destaca como logos, como constelación objetiva enunciable, respecto de un todo abarcante que constituye el horizonte del mundo del lenguaje (...) de este modo la ontología griega se funda en la objetividad del lenguaje, pensando la esencia del lenguaje desde el enunciado.”²⁷⁰

Esta mutua co-pertenencia entre hombre y mundo constituye la base de toda la comprensión lingüística en Gadamer, entendiendo que los mundos históricos son, a su vez, mundos lingüísticos, accesibles al hombre gracias a su inteligibilidad lingüística. Todas las formas de la comunidad de vida

Umwelt immer schon zu erheben vermag und sein Sprechen die Welt zur Sprache bringt, für die Varietät der Ausübung seiner Sprachfähigkeit von vornherein freigegeben ist.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.448

²⁷⁰GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 534. En la versión alemana dice: “Indem es der natürlichen Welterfahrung in ihrer sprachlichen Ausformung nachgeht, denkt es die Welt als das Sein. Was immer es als seiend denkt, hebt sich als Logos, als aussagbarer Sachverhalt, aus dem umschließenden Ganzen ab, das den Welthorizont der Sprache bildet. (...) So ist die griechische Ontologie auf die Sachlichkeit der Sprache gegründet, indem sie das Wesen der Sprache von der Aussage her denkt.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.449

humana son formas de comunidad lingüística, que hacen lenguaje y que conversan desde el lenguaje.

“La linguisticidad de la experiencia humana del mundo proporciona un horizonte más amplio a nuestro análisis de la experiencia hermenéutica (...) Es verdad que los “mundos” históricos, que se resuelven los unos en los otros en el curso de la historia, son distintos entre sí y también distintos del mundo actual. Y sin embargo lo que se representa es siempre un mundo humano, esto es, constituido lingüísticamente lo haga en la tradición que lo haga. Como constituido lingüísticamente cada mundo está abierto por sí mismo a toda posible percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se mantiene siempre accesible a otros”²⁷¹

La linguisticidad de la experiencia humana precede a todo ente y proporciona una ampliación en el horizonte de sentido, independientemente de cuál sea el mundo en el que nos movamos, siempre arribaremos a un aspecto cada vez más amplio de esa acepción de mundo. Ello no entraña la objetivación del mundo, como en el caso de la ciencia, ya que no existe, dice Gadamer, ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse en objeto. Cada lengua está referida a la infinitud. No importa la extrañeza o diversidad de lenguas en las que los hombres se expresen, siempre habrá una relación co-implicativa entre ambos, porque el que tiene lenguaje tiene mundo.

²⁷¹GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 536. En la versión alemana dice: “Die Sprachlichkeit der menschlichen Welterfahrung gibt unserer Analyse der hermeneutischen Erfahrung einen erweiterten Horizont. (...) Gewiß sind die geschichtlichen >Welten<, die einander im Laufe der Geschichte ablösen, voneinander und von der heutigen Welt verschieden. Gleichwohl ist es immer eine menschliche, d. h. eine sprachverfaßte Welt, die sich, in welcher Überlieferung auch immer, darstellt. Als sprachlich verfaßte ist eine jede solche Welt von sich aus für jede mögliche Einsicht und damit für jede Erweiterung ihres eigenen Weltbildes offen und entsprechend für andere zugänglich.”GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.p 450-451

“[La comprensión del lenguaje] deja hablar a lo que es tal como se muestra a los hombres, como ente y como significante. Es aquí, y no en el ideal metodológico de la construcción racional que domina a la moderna ciencia natural matemática, donde podrá reconocerse el género de comprensión que se ejerce en las ciencias del espíritu. Si antes hemos caracterizado la realización de la conciencia de la historia efectual por su lingüisticidad [que] caracteriza en general a toda nuestra experiencia humana del mundo, y si en ella no se *objetiva* el “mundo”, tampoco la historia efectual llega a ser *objeto* de la conciencia hermenéutica.”²⁷²

Comprender el lenguaje como apertura de mundo supone un distanciamiento tanto de la visión instrumental del lenguaje, como de la lógica predicativa, dando paso a la noción de lingüisticidad desde la que se afirma que el mundo se constituye a partir de su acceder a la palabra, es decir, se constituye lingüísticamente. El lenguaje constituye nuestro modo de ser como ser-en-el-mundo, estas tesis sostienen conceptualmente la hermenéutica filosófica de Gadamer.

www.bdigital.ula.ve

7.4. El lenguaje como centro y su estructura especulativa (*Die Mitte der Sprache und ihre spekulative Struktur*)

El interés de Gadamer al proponerse su hermenéutica filosófica es mostrar la “penuria” en que se encuentran algunas formas de experiencia, tales como la experiencia del arte, de la historia, de la filosofía, tomadas como ilegítimas por el conocimiento científico. Esto lo lleva a rastrear dichas experiencias de la verdad, más allá del ámbito del control del método

²⁷²GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. pp. 546-547. En la versión alemana dice: “(...) wie es sich dem Menschen als seiend und bedeutend zeigt, zu Worte kommt. Darin - und nicht in dem methodischen Ideal der rationalen Konstruktion, das die moderne mathematische Naturwissenschaft beherrscht - vermag sich das in den Geisteswissenschaften geübte Verstehen wiederzuerkennen. Wenn wir oben die Vollzugsart des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins durch Sprachlichkeit charakterisierten, so war es, weil Sprachlichkeit unsere menschliche Welterfahrung überhaupt charakterisiert. So wenig in ihr die >Welt<vergegenständlicht wird, genauso wenig ist die Wirkungsgeschichte *Gegenstand* des hermeneutischen Bewußtseins. GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.460

científico. Para formular su crítica con respecto a la insuficiencia del moderno concepto de método invoca a Hegel.

“(…) la justificación filosófica más importante de esta insuficiencia es la *apelación expresa al concepto griego del método por parte de Hegel*. Con su concepto de la “reflexión externa”, Hegel critica este concepto del método como realización de una acción ajena a las cosas. El verdadero método será el hacer de la cosa misma; no obstante, no se trata de un no hacer, ya que sí hay un esfuerzo, dice, el “esfuerzo del concepto”, la cosa no se piensa sola, en este sentido pensar quiere decir, “desarrollar una cosa en su propia consecuencia y para esto hace falta mantener a distancia las ideas e imágenes “que acostumbran a ponerse en medio”, y atenerse estrictamente a la consecuencia del pensamiento. Es a esto a lo que, desde la filosofía griega, se le ha llamado *dialéctica*.”²⁷³

En la experiencia hermenéutica hay una especie de dialéctica, es decir, un hacer de la cosa misma, no es nuestra acción con las cosas, sino el accionar de las cosas mismas. A diferencia de la metodología de la ciencia moderna, se trata de un comprender, de un oír sin extraviarse. Asegura que la palabra que alcanza el sentido del texto en una interpretación, trae al lenguaje el conjunto de ese sentido. Se trata de una dialéctica pensada desde el centro del lenguaje. Lo que es común a la dialéctica metafísica de Platón y Hegel y la hermenéutica es el sentido de *lo especulativo*.

“(…) será preciso explicar con más detalle en qué sentido es esto una dialéctica pensada desde el centro del lenguaje y en qué se distingue esta dialéctica de la dialéctica metafísica de Platón y de Hegel. Enlazando con un uso terminológico atestiguado en éste, podemos dar a lo que es común a la dialéctica metafísica y a la hermenéutica el nombre de *especulación*. Especulativo significa aquí lo mismo que ocurre con el reflejo en un espejo. Reflejarse a sí mismo es una especie de suplantación continua. Algo se refleja en otra cosa, el castillo en el estanque, por ejemplo, y esto quiere

²⁷³GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. pp. 555-556

decir que el estanque devuelve la imagen del castillo(...) El verdadero misterio del reflejo es justamente el carácter inasible de la imagen, el carácter etéreo de la pura reproducción(...) cuando empleamos la palabra “especulativo”, como la acuñó la filosofía hacia 1800, esto es, diciendo de alguien que es una cabeza especulativa o encontrando que una idea resulta muy especulativa, a este uso de la palabra le subyace la idea del reflejo. Especulativo es lo contrario del dogmatismo de la experiencia cotidiana. Es especulativo el que no se entrega directa e inmediatamente a la solidez de los fenómenos o a la determinación fija de lo que se opina en cada caso, sino que sabe reflexionar; hegelianamente hablando, que reconoce el “en sí” como un “para mí”(...)”²⁷⁴

Según Gadamer, la cercanía entre su planteamiento y la dialéctica especulativa de Platón y Hegel se ve comprometida en la medida en que para estos, la dialéctica descansa en la sumisión del lenguaje a su “enunciación”, oponiéndose así a la esencia de la experiencia hermenéutica y, por consiguiente, no alcanza la dimensión lingüística del mundo.

“El concepto de la enunciación, el aguzamiento dialéctico hasta la contradicción, se halla sin embargo en la más radical oposición a la esencia de la experiencia hermenéutica y de la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo (...) el lenguaje queda en la dimensión de lo enunciado y no alcanza la dimensión de la

²⁷⁴GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. pp. 557- 558. En la versión alemana dice: “Daß hier Dialektik, die aus der Mitte der Sprache gedacht ist, vorliegt und wie sich diese Dialektik von der metaphysischen Dialektik Platos und Hegels unterscheidet, bedarf einer genaueren Erörterung. Im Anschluß an einen bei Hegel nachweisbaren Sprachgebrauch nennen wir das Gemeinsame zwischen der metaphysischen und der hermeneutischen Dialektik das *Spekulative*. Spekulativ heißt hier das Verhältnis des Spiegelns. Sich spiegeln ist eine beständige Vertauschung. Etwas spiegelt sich in einem anderen, etwa das Schloß im Teich, heißt ja, daß der Teich das Bild des Schlosses zurückwirft. (...) Das eigentliche Mysterium der Spiegelung ist eben die Ungreifbarkeit des Bildes, das Schwebende der reinen Wiedergabe (...) Wenn wir nun das Wort >spekulativ< gebrauchen, so wie die Philosophie um 1800 es geprägt hat, z. B. jemanden einen spekulativen Kopf nennen oder einen Gedanken sehr spekulativ finden, so liegt diesem Wortgebrauch der Gedanke der Spiegelung zugrunde. Spekulativ bedeutet nämlich den Gegensatz zum Dogmatismus der alltäglichen Erfahrung. Spekulativ ist jemand, der sich nicht unmittelbar der Handfestigkeit der Erscheinungen oder dem Gemeinten in seiner fixen Bestimmtheit überläßt, sondern zu reflektieren weiß - hegelisch gesprochen: wer das Ansich als ein Fürmich erkennt.(...)” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.p. 469-470

experiencia lingüística del mundo. Sirvan estos pocos trazos para indicar siquiera en qué sentido se plantea la esencia dialéctica del lenguaje para los problemas hermenéuticos.”²⁷⁵

Según Gadamer, a diferencia de Platón y Hegel, el lenguaje tiene un carácter especulativo en un sentido distinto, es decir, como realización de sentido, como acontecer del hablar, del entenderse, del comprender.

“Esta realización es especulativa en cuanto que las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como a una orientación hacia el infinito. El que quiere decir algo busca y encuentra las palabras con las que hacerse comprensible al otro(...) El decir lo que uno quiere decir, el entenderse, mantiene por el contrario lo dicho en una unidad de sentido con una infinitud de cosas no dichas, y es de este modo como lo da a entender(...)El que habla se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser.” ²⁷⁶

La relación hermenéutica es una relación especulativa, que contiene un acontecer lingüístico y participa en una dialéctica que Gadamer desarrolla como dialéctica de pregunta y respuesta. El modo como se entiende la tradición, accediendo una y otra vez al lenguaje, se convierte en un

²⁷⁵GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 561. En la versión alemana dice: “Der Begriff der Aussage, die dialektische Zuspitzung zum Widerspruch, steht nun aber in einem äußersten Gegensatz zu dem Wesen der hermeneutischen Erfahrung und der Sprachlichkeit der menschlichen Welterfahrung überhaupt.(...) Damit bleibt es in der Dimension des Ausgesagten und erreicht nicht die Dimension der sprachlichen Welterfahrung. So sei mit einigen Strichen angedeutet, wie sich das dialektische Wesen der Sprache für die hermeneutischen Probleme darstellt.”GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.472

²⁷⁶Ibid., p.561. En la versión alemana dice: “Spekulativ ist ein solcher Vollzug, sofern die endlichen Möglichkeiten des Wortes dem gemeinten Sinn wie einer Richtung ins Unendliche zugeordnet sind. Wer etwas zu sagen hat, sucht und findet die Worte, durch die er sich dem anderen verständlich macht.(...) Sagen, was man meint, sich Verständlichmachen, hält im Gegenteil das Gesagte mit einer Unendlichkeit des Ungesagten in der Einheit eines Sinnes zusammen und läßt es so verstanden werden. (...)Insofern verhält sich, wer spricht, spekulativ, als seine Worte nicht Seiendes abbilden, sondern ein Verhältnis zum Ganzen des Seins aussprechen und zur Sprache kommen lassen.” GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p..473

acontecer tan auténtico como la conversación viva. Para Mariflor Aguilar lo especulativo sirve a Gadamer en muchos frentes:

“Lo “especulativo” sirve a Gadamer para pensar simultáneamente las cosas: por un lado la multiplicidad de sentidos de la palabra según los nuevos contextos en los que se inserta; por otro lado, alude otra vez a la conservación de “plenitud ontológica”, plenitud de ser(...) En lo que Gadamer insiste es en que cuando la palabra trasciende los contextos no se debe a una idealidad trascendental sino a la naturaleza abierta del lenguaje, a su materialidad trópica, es decir, metafórica y dúctil. Por otro lado, lo especulativo le permite distanciarse de la palabra como copia para pensar la palabra como representación.”²⁷⁷

La multiplicidad de los lenguajes antes aludida es, según Gadamer, la verdadera dimensión de la realidad, y en ella se articulan las diversas experiencias humanas como una totalidad ordenada de significaciones, es decir, comparecen como sentido, gracias a la mediación lingüística, condición de posibilidad de la comprensión-interpretación. El contenido especulativo de los enunciados filosóficos necesitan una exposición dialéctica de las contradicciones contenidas en él, ya que de eso se trata el esfuerzo hermenéutico, de poner al descubierto una totalidad de sentido en la multilateralidad de sus relaciones.

“(...) toda tradición es en realidad especulativa. Por eso la hermenéutica tiene que penetrar el dogmatismo de todo “sentido en sí”, igual que la filosofía crítica ha penetrado el dogmatismo de la experiencia(...) la unidad interna de comprensión e interpretación se confirma precisamente en el hecho de que la interpretación, que desarrolla las implicaciones de sentido de un texto y las hace expresas lingüísticamente, parece frente al texto dado una creación nueva, pero no afirma una existencia propia al lado de la comprensión (...) Como realización de la comprensión, ella es la actualidad de la conciencia de la historia efectual, y

²⁷⁷ AGUILAR, Mariflor. *Diálogo y Alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. UNAM, México, 2005, p. 91

como tal es verdaderamente especulativa: es inasible en su propio ser, y sin embargo, devuelve la imagen que se le ofrece"²⁷⁸

Para finalizar este aparte se debe destacar que la comprensión, tal como se ha entendido de la mano de Gadamer, es decir, como *el modo de ser del Dasein* que acontece lingüísticamente, no puede hacerse valer desde los postulados de una racionalidad metódica, sino desde una hermenéutica filosófica interpretativa y comprensiva, de la experiencia humana lingüísticamente constituida. Lo que acontece hermenéuticamente es una multiplicidad dialógica que responde a los afanes más profundos de las grandes mayorías.

“El decir lo que uno quiere decir, el entenderse, mantiene por el contrario lo dicho en una unidad de sentido con una infinitud de cosas no dichas, y es de este modo como lo da a entender. El que habla así puede servirse de las palabras más normales y corrientes y puede sin embargo dar con ellas expresión a lo que nunca se ha dicho ni se volverá a decir. El que habla se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que se expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser”²⁷⁹

Desde el reconocimiento del otro, en medio de la conversación inagotable que somos, Gadamer propone la comprensión, en última instancia, como acontecimiento al que le subyace una verdadera primacía del oír.

7.5. El fenómeno hermenéutico y la primacía del *Oír (Hören)*: El oír como el sentido capacitado para *escuchar al logos*

Finalmente se arriba en esta investigación a la reflexión realizada por Gadamer respecto de la importancia del oír para el fenómeno hermenéutico. Al fenómeno hermenéutico le subyace una verdadera primacía del oír, en el

²⁷⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p.566

²⁷⁹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p.561

sentido que el que está inmerso en las tradiciones tiene que prestar oídos a lo que en ella se dice, pero además, sólo el oír está capacitado para escuchar el logos.

“Mientras ninguno de los demás sentidos participa directamente en la universalidad de la experiencia lingüística del mundo sino que cada uno de ellos abarca tan solo su campo específico, el oír es un camino hacia el todo porque está capacitado para escuchar al logos. (...)El sentido de la experiencia hermenéutica reside más bien en que, frente a todas las formas de experiencia del mundo, el lenguaje pone al descubierto una dimensión completamente nueva, una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza a los que viven en el presente. Tal es la verdadera esencia del oír: que incluso antes de la escritura, el oyente está capacitado para escuchar la leyenda, el mito, la verdad de los mayores.”²⁸⁰

Los conceptos claves de la hermenéutica gadameriana, la historicidad, la tradición, la lingüisticidad o el diálogo, son pensados desde la relación esencial entre el comprender y el oír como propuesta investigativa. El acontecer de la historia y de la tradición, al igual que el presente, comporta la recepción de un pasado que llega al intérprete, para dejarse oír y ser comprendido. La lingüisticidad supone la existencia de un mundo constituido lingüísticamente accesible desde su inteligibilidad que pide ser oído y comprendido. En el caso del diálogo, toda comprensión como acontecimiento de sentido entraña, las posibilidades de un diálogo co-implicativo entre dos sujetos que conversan y se escuchan, y mediante el cual fusionan sus horizontes de sentido para dar lugar a un sentido compartido. En definitiva, la comprensión en Gadamer es un “algo que acontece” en el diálogo desde el oír.

²⁸⁰GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 554.

La relación entre oír (*Hören*) y comprender (*Verstehen*), aún cuando queda claramente establecida en los textos poéticos, es importante destacar que se trata de un tema que abarca toda la propuesta de Gadamer, específicamente, en lo que respecta al fenómeno de la comprensión. Según Gadamer “(...) este nexo de oír y entender es en realidad una apertura libre a la dimensión del otro”²⁸¹

Dicha relación es un asunto clave para la filosofía hermenéutica, ya que en todo comprender siempre está presente un oír hermenéutico. Si de la mano del filósofo se entiende que la comprensión es acontecimiento de sentido, y que lo que allí acaece es una conversación con el otro, cuyo propósito es el mutuo entendimiento, de ello se colige que la relación entre el hablar y el oír es una relación esencial que le concierne de suyo a la experiencia hermenéutica.

Tanto Heidegger como Gadamer han pensado dicha relación entre el oír (*Hören*) y el comprender (*Verstehen*). Heidegger, en su analítica del Dasein, tematiza como estructuras existenciales, la *Befindlichkeit* (disposición afectiva), *Verstehen* (comprensión) y *Rede* (habla), y es en esta última en la que piensa esta unidad en el párrafo 34 *Da-sein y discurso. El lenguaje*.

“La conexión del discurso con el comprender y la comprensibilidad se aclara por medio de una posibilidad existencial propia del mismo discurso: el escuchar [*Hören*]. No por casualidad cuando no hemos escuchado “bien”, decimos que no hemos ‘comprendido’. El escuchar es constitutivo del discurso (*). Y así como la locución verbal se funda en el discurso, así también la percepción acústica se funda en el escuchar (**). El escuchar a alguien [*das Hören auf...*] es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto coestar. El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser

²⁸¹GADAMER, Hans-Georg. . *Acotaciones hermenéuticas*, Traducción Ana Agud y Rafael de Agapito, Trotta, Madrid, 2002, p.71

más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo.”²⁸²

A este mismo respecto se refiere Tatiana Aguilar-Alvarez Bay en su libro *El lenguaje en el primer Heidegger*, cuando sostiene que efectivamente el oír es una posibilidad existencial inherente al habla.

“El *habla (Rede)* es, fundamentalmente *oír*. ‘La relación del habla con el comprender y la comprensibilidad resulta clara si se fija la atención en una posibilidad existencial inherente al hablar mismo, el oír’. Obviamente no se trata del oír en sentido acústico; Heidegger no se refiere a la facultad, orgánicamente localizada, que nos hace aptos para percibir sonidos. Sin embargo, no deja de haber cierta afinidad entre el oír sensible y el oír referido al habla.”²⁸³

Tatiana Aguilar destaca, igualmente, el carácter ambivalente del habla en el sentido que se trata, no sólo de un modo de apertura, sino también es la forma genérica del comprender. “De alguna manera, entonces, el habla recoge en sí a los otros modos de apertura y viene a ser la forma básica de relación con el ser del Dasein, punto de partida de la ontología fundamental heideggeriana. Desde esta perspectiva, *oír se entiende como comprender(...)*”²⁸⁴

²⁸² HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p.186. En la versión alemana: “Der Zusammenhang der Rede mit Verstehen und Verständlichkeit wird deutlich aus einer zum Reden selbst gehörenden existenzialen Möglichkeit, aus dem Hören. Wir sagen nicht zufällig, wenn wir nicht ‘recht’ gehört haben, wir haben nicht ‘verstanden’. Das Hören ist für das Reden konstitutiv. Und wie die sprachliche Verlautbarung in der Rede gründet, so das akustische Vernehmen im Hören. Das Hören auf...ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen. Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des daseins für sein eigenstes seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt. Das Dasein hört, weil es versteht” HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976, p.217

²⁸³ AGUILAR-ALVAREZ BAY, Tatiana. *El lenguaje en el primer Heidegger*. Fondo de cultura económica, México, 1998, p.215

²⁸⁴ Idem.

Esta tesis la encontramos ampliada en *Hermenéutica y subjetividad* de Ramón Rodríguez, quien entiende al habla como articulación precedente a toda estructura predicativa, y nos sitúa en una rigurosa comprensión de sus posibilidades preteóricas.

“(…) frente al lenguaje como conjunto lógico de enunciados, Heidegger insiste en el ‘habla’ (Rede) preteórica, ceñida a la expresión del sentido captado antes de toda tesis enunciativa. La ampliación gadameriana del concepto de lenguaje, haciéndolo coextensivo del campo del sentido –*alles was verstanden werden kann, ist sprache*–, así como la concepción del lenguaje como ‘casa del ser’, del Heidegger tardío, tienen su raíz en el habla que, en cuanto ‘articulación de la comprensibilidad’, no impone, a partir de la lógica interna del lenguaje como organización trabada de enunciados, un criterio previo de significado, sino que acoge toda la experiencia antepredicativa de sentido. ‘Lo que viene al lenguaje’ (Gadamer) es tan decisivo como su propia gramática”²⁸⁵

Heidegger, al pensar el oír como modo primario de apertura del Dasein, también sostiene que ese *poder oír* (*Hören*) habilita al Dasein para *obedecer* (*Horchen*). Toda habla comporta una subordinación al ser, por lo tanto el hombre se define más como oyente que como hablante.

“El hombre está subordinado a la apertura originaria. En tanto que el habla remite a esta *especialidad* o ámbito más amplio que el Dasein, es el signo que lo define. De aquí que en etapas posteriores se lleve a cabo una especie de emancipación o separación del habla: más que ser una posesión humana, posee al hombre. Por tanto, como el comprender se resuelve en el oír propio del *habla originaria* (*Rede*) –distinta del lenguaje (*Sprache*), el hombre es más un oyente que un hablante. Oír implica, por decirlo de un modo gráfico, estar metido en el *Da-sein*, esto es, en la apertura.”²⁸⁶

²⁸⁵ RODRÍGUEZ, Ramón. *Hermenéutica y subjetividad*, Editorial Trotta, Madrid, 2010, p. 36

²⁸⁶ AGUILAR-ALVAREZ BAY, Tatiana. *El lenguaje en el primer Heidegger*. Fondo de cultura económica, México, 1998, p.217

Sólo quien ya comprende puede escuchar. El Dasein escucha porque comprende, por ser comprensor del estar-en-el-mundo, y en esa coexistencia escucha a los otros y se escucha a sí mismo, es esa suerte de acatamiento del escuchar [*hörigkeit*] antes mencionada, lo que supone tanto el estar de acuerdo con los otros, como también los modos privativos del no querer-escuchar.²⁸⁷ En este último supuesto, el comprender se vería entorpecido en la medida en que el lenguaje se desarraiga y sufre una caída, tal como lo señala Heidegger al analizar el fenómeno de las habladurías.

“(…) Oír implica, por decirlo de un modo gráfico, estar metido en el *Da-sein*, esto es, en la apertura. Aún cuando el hombre es necesario para que el sentido del ser se revele, no se identifica con la apertura que lo hace posible. Este carácter de mediación, de ser instrumento para que el ser se manifieste, es precisamente el habla. Como se explica en el siguiente apartado, la corrupción del lenguaje proviene de una especie de expropiación de la apertura por parte de lo que Heidegger denomina el *uno* (*das Man*). En el fenómeno de las *habladurías* (*Das Gerede*) se hace patente que el *habla* no es posterior al ser del Dasein. Si el abrir se ve afectado por las imposiciones del uno, inmediatamente el lenguaje se desarraiga y entorpece la comprensión”²⁸⁸

En Gadamer la experiencia hermenéutica es esencialmente histórica, en este sentido la relación entre el oír y el comprender supone, entre otras cosas, la tarea de prestar oídos a la tradición una y otra vez, la cual se abre como texto, como voz, como inteligibilidad que se despliega para donar su sentido al intérprete, con quien entra en situación de diálogo.

“(…) el contenido de la tradición entra en juego y se despliega en posibilidades de sentido y resonancia siempre nuevas y siempre ampliadas de nuevo por su nuevo receptor. Cuando la tradición vuelve a hablar, emerge algo que es desde entonces, y que antes no era (...) Tanto si la tradición misma es una obra de arte literaria como si proporciona noticia de algún gran acontecimiento, en

²⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p.186

²⁸⁸ AGUILAR-ALVAREZ BAY, Tatiana. *El lenguaje en el primer Heidegger*. Op. Cit., p.217

cualquier caso lo que se transmite aquí entra de nuevo en la existencia tal como se representa”²⁸⁹

La tradición es lenguaje, y como tal debe ser oída. Ella se realiza en un proceso de diálogo junto al intérprete, donde el oír juega un papel estelar. La tradición dona un sentido que es llevado a palabra mediante el lenguaje. “Más importante que todo esto es algo a lo que venimos apuntando desde el principio: que el lenguaje no constituye el verdadero acontecer hermenéutico como tal lenguaje, como gramática ni como léxico, sino en cuanto que da la palabra a lo dicho en la tradición”²⁹⁰

Quien escucha al otro escucha a alguien que tiene su propio horizonte. Escuchar al otro significa respetarlo, protegerlo, conservarlo, oírlo en medio de un diálogo que posibilita el acceso a lo común, es el reto de una palabra que se hace nueva en el oír de la comprensión. La comprensión como acontecimiento de sentido, es diálogo con el texto o con la tradición, en la tarea de re-instauración de nuevos sentidos, así lo entiende López Soria cuando expresa

“El pensar se vuelve rememoración: escucha, desde la actualidad, de los mensajes eventuales y fragmentarios de los monumentos. Rememorar es ligarse al pasado (...) como una continuidad narrativa (historia del ser) que se constituye en referente de sentido y de la que nos apropiamos recordándola y abriéndonos a nuevas respuestas. Porque el pasado no está

²⁸⁹GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*, Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 2012, p. 553“(...) bedeutet dieses Geschehen das Insspielkommen, das Sichausspielen des Überlieferungsgehaltes in seinen je neuen, durch den anderen EmpHinger neu erweiterten Sinn- und Resonanzmöglichkeiten. Indem die Überlieferung neu zur Sprache kommt, tritt etwas heraus und ist fortan, was vorher nicht war. (...) Ob das Überlieferte selber ein dichterisches Kunstwerk ist oder etwa die Kunde von einem großen Geschehen vermittelt, in jedem Falle ist das, was sich da übermittelt, so wie es sich darstellt neu ins Dasein getreten.”GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Gründzuge einer philosophischen Hermenutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.466

²⁹⁰GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*, Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 2012, p. 555

cerrado; es más bien un horizonte abierto que las interpretaciones no agotan nunca (...) que ese pasado debilitado se convierta en un trasfondo que hace posible el diálogo desde una aceptación del ser como evento”²⁹¹

Todo diálogo, tanto con la tradición como con el texto, supone la puesta en escena de esa relación esencial entre el hablar y el escuchar, a partir de la cual tanto el intérprete como el lector, en mutua co-pertenencia con lo hablado o lo leído, se sienten interpelados y dejan oír lo que aquellos quieren decirle, con la finalidad de realizar un entendimiento recíproco en esa conversación que somos.

En *Arte y verdad de la palabra*, Gadamer reflexiona en torno a las relaciones entre el ver y el oír, sosteniendo que son mucho más complicadas de lo que podríamos suponer. “Obviamente, cuando hablamos del oír y el ver en relación con el leer, no se trata de que haya que ver para poder descifrar lo escrito, sino que lo que importa es que hay que oír lo que dice lo escrito. Tener la capacidad de oír es tener la capacidad de comprender. Este es el verdadero tema de mis reflexiones.”²⁹²

Oír no significa sólo oír, sino oír palabras, en este sentido cabría preguntarse, de la mano de Diana Muñoz, si el oficio de la filosofía podría pensarse, fundamentalmente, como una labor de *atenta escucha*, es decir, como una tarea de acatamiento del escuchar [*hörigkeit*], *de modo que no pasen desapercibidos ni siquiera los tonos más leves de lo que vale la pena saberse.*

²⁹¹ López Soria, José Ignacio. “Perspectivas vattimianas” en: *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad*. Gianni, Vattimo y otros. Editorial Dykinson, Madrid, 2008, pp. 310-311

²⁹² GADAMER, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*, Traducción de José Francisco Zuñiga García, Ediciones Paidós, Barcelona, España, 1998, pp. 70-71

“¿por qué no pensar, a la luz de la hermenéutica gadameriana, que la labor filosófica puede ser entendida ante todo como un ejercicio de atenta escucha? el filósofo sería así el lector que- obedeciendo a un llamado de su tradición-, aguza el oído hasta percibir en los textos legados por la historia del pensamiento, el eco de voces que ya antes los han vuelto a la vida y que han tejido entre ellas un diálogo en el que él entra a participar, con su lectura, dejando oír la voz propia y la de su tiempo. por supuesto que no es una tarea fácil, pues –como bien dice gadamer- hay que aprender a escuchar, de modo que no pasen desapercibidos ni siquiera los tonos más leves de lo que vale la pena saberse”²⁹³

www.bdigital.ula.ve

²⁹³ MUÑOZ, Diana María. El oído hermenéutico, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Ideas y Valores Nº 120, Diciembre, 2002, p. 24

CONCLUSIONES

El objetivo de esta investigación ha sido repensar, de manera crítica, el fenómeno de la comprensión (*Verstehen*) en la Hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, en su obra *Verdad y método*, haciendo especial énfasis en el concepto de comprensión como acontecer de sentido coimplicativo, desde el oír hermenéutico.

La hermenéutica filosófica se inscribe en el marco del denominado “giro lingüístico” en que se ve envuelta la filosofía durante el siglo XX, donde cobra especial preeminencia la dimensión de lo lingüístico. Tanto con Heidegger como con Gadamer, la hermenéutica deja de ser una preceptiva del comprender, como en el caso de Schleiermacher y Dilthey, y se convierte en una tarea eminentemente práctica, fundada en la Filosofía de la vida o *Lebenswelt*, dando paso a lo que filosóficamente se traduce como ontologización hermenéutica.

La transformación crítica de la racionalidad metódica, en hermenéutica filosófica, constituyó un acontecimiento que, tal como lo afirma Xolocotzi, continúa siendo considerado uno de los que mayores consecuencias ha provocado en la filosofía contemporánea. “La apropiación hermenéutica de la fenomenología husserliana realizada por Martin Heidegger ha sido la transformación más radical que ha sufrido la propuesta husserliana y quizá la que presenta mayores consecuencias en la filosofía contemporánea”.²⁹⁴

El propio título de la obra de Gadamer *Verdad y Método (Wahrheit und methode)* plantea una postura crítica respecto a lo sostenido por la racionalidad científica, y al dominio de los conceptos lógicos, entendidos

²⁹⁴ XOLOCOTZI YAÑEZ, Angel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Editorial Plaza y Valdés-ULA, México, 2004, pp. 96-97

como abstracciones instrumentales aisladas de todo horizonte dialógico. Frente a esto Gadamer sostiene que la verdad no necesariamente es el resultado de un procedimiento metodológico, y apuesta más bien, por una filosofía que piensa al hombre en situación de diálogo como ser-en-el-mundo, coimplicado a su vez como ser-en-el-lenguaje, en una experiencia autocomprensiva, que le permite pensar su propio ser.

Gadamer postula al lenguaje y al diálogo, como los dos senderos fundamentales de la existencia humana. El hombre es fundamentalmente diálogo en un mundo constituido lingüísticamente, en este sentido el hombre está concernido inexorablemente a la escucha del logos, que no sólo es *verbum* o *sermo*, sino que también es *palabra interior*. Para llevar adelante este diálogo que somos, se requiere un oír hermenéutico, capaz de captar esos sonidos que guían al hombre hacia su ser. A toda experiencia hermenéutica, sostiene el filósofo de Marburgo, le subyace una primacía del oír, en el sentido que el que está inmerso en las tradiciones tiene que prestar oídos a lo que en ella se dice, pero además, sólo el oír está capacitado para escuchar el logos.

“Mientras ninguno de los demás sentidos participa directamente en la universalidad de la experiencia lingüística del mundo sino que cada uno de ellos abarca tan solo su campo específico, el oír es un camino hacia el todo porque está capacitado para escuchar al logos. (...)El sentido de la experiencia hermenéutica reside más bien en que, frente a todas las formas de experiencia del mundo, el lenguaje pone al descubierto una dimensión completamente nueva, una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza a los que viven en el presente. Tal es la verdadera esencia del oír: que incluso antes de la escritura, el oyente está capacitado para escuchar la leyenda, el mito, la verdad de los mayores.”²⁹⁵

²⁹⁵GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op.cit. p. 554.

La relación entre oír (*Hören*) y comprender (*Verstehen*), abarca toda la propuesta de Gadamer.²⁹⁶ Dicha relación es un asunto clave para la filosofía hermenéutica, ya que en todo comprender siempre está presente un oír hermenéutico. Si de la mano del filósofo se entiende que la comprensión es acontecimiento de sentido, y que lo que allí acaece es una conversación con el otro, cuyo propósito es el mutuo entendimiento, de ello se colige que la relación entre el hablar y el oír es una relación esencial que le concierne de suyo a la experiencia hermenéutica.

Tanto Heidegger como Gadamer pensaron dicha relación entre el oír (*Hören*) y el comprender (*Verstehen*). Heidegger, en su analítica del Dasein, tematiza como estructuras existenciales, la *Befindlichkeit* (disposición afectiva), *Verstehen* (comprensión) y *Rede* (habla), y es en esta última en la que piensa esta unidad en el parágrafo 34 *Da-sein y discurso. El lenguaje*.

“La conexión del discurso con el comprender y la comprensibilidad se aclara por medio de una posibilidad existencial propia del mismo discurso: el escuchar [*Hören*]. No por casualidad cuando no hemos escuchado “bien”, decimos que no hemos ‘comprendido’. El escuchar es constitutivo del discurso(*). Y así como la locución verbal se funda en el discurso, así también la percepción acústica se funda en el escuchar(**). El escuchar a alguien [*das Hören auf...*] es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto coestar. El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo.”²⁹⁷

²⁹⁶GADAMER, Hans-Georg. . *Acotaciones hermenéuticas*, Traducción Ana Agud y Rafael de Agapito, Trotta, Madrid, 2002, p.71

²⁹⁷HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p.186. En la versión alemana: “Der Zusammenhang der Rede mit Verstehen und Verständlichkeit wird deutlich aus einer zum Reden selbst gehörenden existenzialen Möglichkeit, aus dem Hören. Wir sagen nicht zufällig, wenn wir nicht ‘recht’ gehört haben, wir haben nicht ‘verstanden’. Das Hören ist für das Reden konstitutiv. Und wie die sprachliche Verlautbarung in der Rede gründet, so das akustische Vernehmen im Hören. Das Hören auf...ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen. Das Hören Konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des daseins für sein eigenstes seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes

Heidegger, al pensar el oír como modo primario de apertura del Dasein, también sostiene que ese *poder oír (Hören)* habilita al Dasein para *obedecer (Horchen)*. Toda habla comporta una subordinación al ser, por lo tanto el hombre se define más como oyente que como hablante.

“El hombre está subordinado a la apertura originaria. En tanto que el habla remite a esta *especialidad* o ámbito más amplio que el Dasein, es el signo que lo define. De aquí que en etapas posteriores se lleve a cabo una especie de emancipación o separación del habla: más que ser una posesión humana, posee al hombre. Por tanto, como el comprender se resuelve en el oír propio del *habla originaria (Rede)* –distinta del lenguaje (*Sprache*)–, el hombre es más un oyente que un hablante. Oír implica, por decirlo de un modo gráfico, estar metido en el *Da-sein*, esto es, en la apertura.”²⁹⁸

Sólo quien ya comprende puede escuchar. El Dasein escucha porque comprende, por ser comprensor del estar-en-el-mundo, y en esa coexistencia escucha a los otros y se escucha a sí mismo, es esa suerte de acatamiento del escuchar [*hörigkeit*] antes mencionada, lo que supone tanto el estar de acuerdo con los otros, como también los modos privativos del no querer-escuchar.²⁹⁹ En este último supuesto, el comprender se vería entorpecido en la medida en que el lenguaje se desarraiga y sufre una caída, tal como lo señala Heidegger al analizar el fenómeno de las habladurías.

“(…) Oír implica, por decirlo de un modo gráfico, estar metido en el *Da-sein*, esto es, en la apertura. Aún cuando el hombre es necesario para que el sentido del ser se revele, no se identifica con la apertura que lo hace posible. Este carácter de mediación, de ser instrumento para que el ser se manifieste, es precisamente

Dasein bei sich trägt. Das Dasein hört, weil es versteht” HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976, p.217

²⁹⁸AGUILAR-ALVAREZ BAY, Tatiana. *El lenguaje en el primer Heidegger*. Fondo de cultura económica, México, 1998, p.217

²⁹⁹HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p.186

el habla. Como se explica en el siguiente apartado, la corrupción del lenguaje proviene de una especie de expropiación de la apertura por parte de lo que Heidegger denomina el *uno* (*das Man*). En el fenómeno de las *habladurías* (*Das Gerede*) se hace patente que el *habla* no es posterior al ser del Dasein. Si el abrir se ve afectado por las imposiciones del uno, inmediatamente el lenguaje se desarraiga y entorpece la comprensión”³⁰⁰

En Gadamer la relación entre el oír y el comprender supone, entre otras cosas, la tarea de prestar oídos a la tradición una y otra vez, la cual se abre como texto, como voz, como inteligibilidad que se despliega para donar su sentido al intérprete, con quien entra en situación de diálogo.

“(…) el contenido de la tradición entra en juego y se despliega en posibilidades de sentido y resonancia siempre nuevas y siempre ampliadas de nuevo por su nuevo receptor. Cuando la tradición vuelve a hablar, emerge algo que es desde entonces, y que antes no era (…) Tanto si la tradición misma es una obra de arte literaria como si proporciona noticia de algún gran acontecimiento, en cualquier caso lo que se transmite aquí entra de nuevo en la existencia tal como se representa”³⁰¹

La tradición es lenguaje, y como tal debe ser oída. Ella se realiza en un proceso de diálogo junto al intérprete, donde el oír juega un papel estelar. La tradición dona un sentido que es llevado a palabra mediante el lenguaje. “Más importante que todo esto es algo a lo que venimos apuntando desde el principio: que el lenguaje no constituye el verdadero acontecer hermenéutico

³⁰⁰AGUILAR-ALVAREZ BAY, Tatiana. *El lenguaje en el primer Heidegger*. Fondo de cultura económica, México, 1998, p.217

³⁰¹GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*, Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 2012, p. 553“(…) bedeutet dieses Geschehen das Insspielkommen, das Sichausspielen des Überlieferungsgehaltes in seinen je neuen, durch den anderen Empfänger neu erweiterten Sinn- und Resonanzmöglichkeiten. Indem die Überlieferung neu zur Sprache kommt, tritt etwas heraus und ist fortan, was vorher nicht war. (...) Ob das Überlieferte selber ein dichterisches Kunstwerk ist oder etwa die Kunde von einem großen Geschehen vermittelt, in jedem Falle ist das, was sich da übermittelt, so wie es sich darstellt neu ins Dasein getreten.”GADAMER, Hans-georg. *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I* (Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, p.466

como tal lenguaje, como gramática ni como léxico, sino en cuanto que da la palabra a lo dicho en la tradición”³⁰²

Quien escucha al otro escucha a alguien que tiene su propio horizonte. Escuchar al otro significa respetarlo, protegerlo, conservarlo, oírlo en medio de un diálogo que posibilita el acceso a lo común, es el reto de una palabra que se hace nueva en el oír de la comprensión. La comprensión como acontecimiento de sentido, es diálogo con el texto o con la tradición, en la tarea de re-instauración de nuevos sentidos, así lo entiende López Soria cuando expresa

“El pensar se vuelve rememoración: escucha, desde la actualidad, de los mensajes eventuales y fragmentarios de los monumentos. Rememorar es ligarse al pasado (...) como una continuidad narrativa (historia del ser) que se constituye en referente de sentido y de la que nos apropiamos recordándola y abriéndonos a nuevas respuestas. Porque el pasado no está cerrado; es más bien un horizonte abierto que las interpretaciones no agotan nunca (...) que ese pasado debilitado se convierta en un trasfondo que hace posible el diálogo desde una aceptación del ser como evento”³⁰³

Todo diálogo, tanto con la tradición como con el texto, supone la puesta en escena de esa relación esencial entre el hablar y el escuchar, a partir de la cual tanto el intérprete como el lector, en mutua co-pertenencia con lo hablado o lo leído, se sienten interpelados y dejan oír lo que aquellos quieren decirle, con la finalidad de realizar un entendimiento recíproco.

Gadamer a lo largo de su obra insiste en la necesidad de entendernos los

³⁰²GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*, Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 2012, Pp.. 554-255

³⁰³ LÓPEZ SORIA, José Ignacio. “Perspectivas vattimianas” en: “Hermenéutica espiritual y ontología del límite” en: *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad*. Gianni, Vátimo y otros. Editorial Dykinson, Madrid, 2008, pP. 310-311

unos con los otros, y para lograr este propósito es necesario que nos hagamos cargo de lo que los otros nos quieren decir. “La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.”³⁰⁴

Este encuentro dialógico constituye el acto de la comprensión en la que el intérprete deja valer en él la palabra donada por la tradición o el texto que piden ser nuevamente escuchados. La hermenéutica, entendida como el arte de oír o de “dejarse decir algo”, piensa al hombre desde su posibilidad más propia, el estar resuelto a oír (*Hören*) y a obedecer (*Horchen*) el sentido del ser que se revela.

www.bdigital.ula.ve

³⁰⁴GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Op. Cit. p.438

BIBLIOGRAFÍA DE GADAMER EN ESPAÑOL

- Gadamer, H. *Verdad y Método*, Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 2012.
- Gadamer, H. *Verdad y Método II*, Traducción Manuel Olasagati, Sígueme, Salamanca, 2010.
- Gadamer, H. *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Buenos Aires, 1981.
- Gadamer, H. *La herencia de Europa*, Traducción Pilar Giralt, Península, Barcelona, 1990.
- Gadamer, H. *La actualidad de lo bello (El arte como juego, símbolo y fiesta)*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Gadamer, H. *Elogio de la teoría (discursos y artículos)*, Península, Barcelona, 1993.
- Gadamer, H. *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1995.
- Gadamer, H. *Mis años de aprendizaje*, Herder, Barcelona, 1996.
- Gadamer, H. *Estética y hermenéutica*, Traducción Antonio Gómez Ramos, Tecnos, Madrid, 1990.
- Gadamer, H. *El problema de la conciencia histórica*, Traducción Agustín Domingo Moratalla, Tecnos, Madrid, 2011.
- Gadamer, H. *Mito y Razón*, Traducción José Francisco Zúñiga García, Paidós, Barcelona, 1997.
- Gadamer, H. *Arte y verdad de la palabra*, Traducción José Francisco Zúñiga García, Paidós, Barcelona, 1998.
- Gadamer, H. *Poema y diálogo*, Traducción Daniel Najmías y Juan Navarro, Gedisa, 1ªreimpresión, Barcelona, 1990.
- Gadamer, H. *¿Quién soy yo y quién eres tú? (Comentario a Cristal de aliento de Paul Celan)*, Traducción Adan Kovacsics. Herder, Barcelona, 1999.

- Gadamer, H. *La educación es educarse*, Traducción Francesco Pereña B., Paidós, Barcelona, 2000.
- Gadamer, H. *El inicio de la sabiduría*, Traducción Antonio Gómez Ramos, Paidós, Barcelona, 2001.
- Gadamer, H. *Antología*, Traducción Constantino Ruiz Garrido y Manuel Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 2001.
- Gadamer, H. *Acotaciones hermenéuticas*, Traducción Ana Agud y Rafael de Agapito, Trotta, Madrid, 2002.
- Gadamer, H. *Los caminos de Heidegger*, Traducción Angela Ackermann Pilari, Herder, Barcelona, 2002.
- Gadamer, H. "Destrucción y Construcción (1986)" en *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme. Salamanca, 1994.
- Gadamer, H. *La verdad en las ciencias del espíritu (1953) en Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.
- Gadamer, H. *Hermenéutica de la modernidad, Conversaciones con Silvio Vietta*, Traducción de Luciano Elizaincín-Arrarás, Editorial Trotta, Madrid, 2004.
- Gómez Ramos, A. *Diálogo y deconstrucción (los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida)*, UAM Cuaderno Gris, Madrid, 1997.

ARTÍCULOS Y CONFERENCIAS DE GADAMER

[En la siguiente relación se incluyen también, siguiendo un orden cronológico, los trabajos recopilados en las ediciones anteriores.]

- 1935** - «El atomismo antiguo» (En IS, pp. 85-106)
- 1943** - «El problema de la historia en la reciente filosofía alemana». (En VM II, pp. 33-42).
- 1953** - «La verdad en las ciencias del espíritu». (En VM II, pp. 43-50).
- 1954** - «Mito y razón». (En MR, pp. 13-22).
- «Sobre el carácter festivo del teatro». (En EH, pp. 213-222).
- 1957** - «¿Qué es la verdad?». (En VM II, pp. 51-62).
- 1958** - «Sobre el cuestionable carácter de la conciencia estética». (En EH, pp. 63-72).
- 1959** - «Sobre el círculo de la comprensión». (En VM II, pp. 63-70).
- 1960** - «La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas». (En VM II, pp. 71-80).
- 1961** - «Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la “desmitologización”». (En VM II, pp. 121-132).
- «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos». (En HD, pp. 11-48).
- «Hegel y el romanticismo de Heidelberg». (En HD, pp. 109-124).
- «Poetizar e interpretar». (En EH, pp. 73-80).
- «Poesía y puntuación». (En EH, pp. 203-212).
- 1962** - «¿Pintura conceptualizada? Sobre el libro de Gehlen Zeit-Bilder». (En EH, pp. 223-234).

- 1963** - «Sobre la posibilidad de una ética filosófica». (Trd. Luis de Santiago Guervós, en Philosophica Malacitana 5, pp. 173-187; Ant, pp. 117-134).
- 1964** - «Hegel y el mundo invertido». (En HD, pp. 49-74).
- «Nicolás de Cusa y la filosofía del presente». (En Folia Humanistica, 2 (1964) pp. 80-88).
 - «Acerca del problema de la inteligencia». (En ES, pp. 59-76).
 - «Estética y hermenéutica». (En EH, pp. 55-62; Ant, pp. 151-160).
 - «Platón y la cosmología presocrática». (En IS, pp. 107-125).
 - «Martin Heidegger en sus 75 cumpleaños» (En CH, pp. 27-38).
 - «La teología de Marburgo» (En CH, pp. 39-52).
- 1965** - «La continuidad de la historia y el instante de la existencia». (En VM II, pp.133-144).
- «Hombre y lenguaje». (En VM II, pp. 145-152).
 - «Apología del arte de curar». (En ES, pp. 45-58).
 - «Del enmudecer del cuadro». (En EH, pp. 235-244).
- 1966** - «Hilde Domin, “Canción de aliento II”». (En PD, pp. 138-141).
- «Sobre la planificación del futuro». (En VM II, pp. 153-170).
 - «La universalidad del problema hermenéutico». (En VM II, pp. 213-224; Ant, pp. 57-84)
- 1967** - «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método». (En VM II, pp. 225-242).
- «Arte e imitación». (En EH, pp. 81-96).
 - «El hecho de la ciencia». (En HE, pp. 85-100).
 - «Imagen y gesto». (En EH, pp. 245-254).
- 1968** - «El poeta Stefan George». (En PD, pp. 23-35).
- «Semántica y hermenéutica». (En VM II, pp. 171-180).
 - «Sobre el poder de la razón». (En ET, pp. 45-58).
 - «Sobre poética y hermenéutica». (En EH, pp. 97-111)

- «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica». (En Ant, pp. 57-84)
- «Heidegger y el lenguaje de la metafísica». (En Ant, pp. 331-342).
- «El lenguaje de la metafísica» (En CH, pp. 73-82).
- 1969** - «Hermenéutica». (En VM II, pp. 363-374).
- «El pensador Martin Heidegger» (En CH, pp. 67-72).

- 1970** - «La historia del concepto como filosofía». (En VM II, pp. 81-94).
- «Lenguaje y comprensión». (En VM II, pp. 181-194; Ant, pp. 99-116).
- «¿Están enmudeciendo los poetas?». (En PD, pp. 107-117).
- «El aislamiento como síntoma de autoenajenación». (En ET, pp. 109-122).
- 1971** - «La idea de la lógica de Hegel». (En HD, pp. 75-108).
- «Hegel y Heidegger». (En HD, pp. 125-146).
- «Acerca de la disposición natural del hombre para la filosofía». (En RC, pp. 83-94).
- «Hölderlin y George». (En PD, pp. 36-56).
- «¿Qué debe saber el lector?». (En PD, pp. 100-106).
- «Hilde Domin, poetisa del regreso». (En PD, pp. 130-137).
- «La incapacidad para el diálogo». (En VM II, pp. 203-212).
- «Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología». (En VM II, pp. 243-266).
- «De la contribución de la poesía a la búsqueda de la verdad». (En EH, pp. 111-122).
- «Acerca de la verdad de la palabra» (AP, pp. 15-48; Ant, pp. 161-188)
- 1972** - «La filosofía de Hegel y sus influencias actuales». (En RC, pp. 25-40).

- «Sobre la disposición natural del hombre para la filosofía». (En Universitas, 10 (1972), pp. 11-120).
- «Ciencia y opinión pública». (En ET, pp. 67-76).
- «Teoría, técnica, práctica». (EnES, pp. 13-44)(35).
- «Hermenéutica como filosofía práctica». (En RC, pp. 59-82).
- «Poesía y mimesis». (En EH, pp. 123-128).
- «El significado actual de la filosofía griega». (En AH, pp. 125-142).
- 1973** - «¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?». (En VM II, pp. 195-202).
- «La ciencia como instrumento de la Ilustración». (En ET, pp. 77-90).
- 1974** - «¿Qué es praxis? Las condiciones de la razón social». (En RC, pp. 41-58).
- «Sobre la transición de Heráclito» (En IS, pp. 17-30)
- 1975** - «Acerca de lo filosófico en las ciencias y la científicidad de la filosofía». (En RC, pp. 7-24).
- «Sentido y ocultación de sentido en Paul Celan». (En PD, pp. 118-129).
- «Entrevista con H.-G. Gadamer». (En Ortiz-Oses, Mundo, hombre y lenguaje crítico, Salamanca, Sígueme, 1975, pp. 9-13).
- «¿Qué es metafísica?» (En CH, pp. 53-56).
- «Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y personar». (GH, pp. 11-27).
- «Kant y el giro hermenéutico» (En CH, pp. 57-66).
- 1976** - «Retórica y hermenéutica». (En VM II, pp. 267-282).
- «¿Lógica o retórica? De nuevo sobre la historia primitiva de la hermenéutica». (En VM II, pp. 283-292).
- «Platón» (En CH, pp. 83-94).
- 1977** - «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica». (En VM II, pp. 95-120).

- «Yo y tú, la misma alma». (En PD, pp. 57-61).
 - «Rainer Maria Rilke, cincuenta años después». (En PD, pp. 62-79).
 - «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer». (En VM II, pp. 375-402; Ant, pp. 21-56).
 - «El juego del arte». (En EH, pp. 129-138).
 - «Filosofía y poesía». (En EH, pp.173-182).
 - «Ciencia y filosofía». (En AH, pp. 23-38).
 - «La verdad de la obra de arte» (En CH, pp. 95-108).
 - «La dimensión religiosa» (En CH, pp. 151-164).
 - «Ser, espíritu, dios» (En CH, pp. 165-180).
- 1978** - «Experiencia estética y experiencia religiosa»(1964-1978). (EnEH, pp. 139-152).
- «La hermenéutica como tarea teórica y práctica». (En VM II, pp. 293-308).
 - « Ernst Meister, In Memoriam V».(En PD, pp. 156-158).
 - «La filosofía griega y el pensamiento moderno» (En IS, pp. 125-132; Ant, pp. 259-266).
- 1979** - «El hombre y la mano en el actual proceso de civilización». (En ET, pp. 123-132).
- «La fuerza expresiva del lenguaje». (En ET, pp. 133-144).
 - «Sobre la lectura de edificios y de cuadros». (En EH, pp. 255-264).
 - «El camino al viraje» (En CH, pp. 109-124).
 - «Los griegos» (En CH, pp. 125-138).
- 1980** - «La cultura y la palabra» (En ET, pp. 7-22).
- «Elogio de la teoría». (En ET, pp. 23-44).
 - «Del ideal de la filosofía práctica». (En ET, pp. 59-66).
 - «Buen alemán». (En ET, pp. 145-154).

- «La dialéctica de la autoconciencia en Hegel». (Trd. de M. Garrido, en Teorema, 10 (1980), pp. 17-49).
- «Problemas de la razón práctica». (En VM II, pp. 309-318).
- «Mito y logos.». (EnMR, pp. 23-28).
- «La herencia de Hegel». (En Ant, pp. 305-330).
- 1981** - «El mito en la época de la ciencia». (En MR, pp. 38-54).
- «Mitología y religión revelada». (En MR, pp. 29-37).
- «Filosofía y literatura». (En EH, pp. 183-202).
- «La voz y el lenguaje». (En AP, pp- 49-68)
- «Existencialismo y filosofía existencial» (En CH, pp. 15-26).
- «La historia de la filosofía» (En CH, pp. 139-150).
- 1982** - «La actualidad de Hölderlin». (En PD, pp. 9-12).
- «El ideal de la tolerancia». (1782-1982). (En ET, 91-108).
- «La cultura y la palabra- En la perspectiva de la filosofía». (En Universitas, 20, pp. 45-54).
- 1983** - «Experiencia de la muerte». (En ES, pp. 77-86).
- «Autoridad y libertad crítica». (En ES, pp. 133-140).
- «El futuro de las ciencias filosóficas europeas». (En HE, pp. 41-64).
- «La misión de la filosofía». (En HE, pp. 151-156).
- «Fenomenología, hermenéutica y metafísica». (GH, pp. 27-38)
- «Los límites de la razón histórica». (GH, pp. 117-122)
- «La idea de filosofía práctica». (GH, pp. 187-196)
- «El futuro de las ciencias del espíritu europeas». (En AH, 143-162).
- 1984** - «Texto e interpretación». (En VM II, pp. 319-348; Ant 189-222).
- «Reflexiones sobre la relación entre religión y ciencia». (En MR, pp. 55-66).
- «Intuición e intuitividad». (En EH, pp. 153-172).
- «Oír-ver-leer». (AP, pp. 69-82)
- «Heidegger y el final de la filosofía». (En 239-256).

- «¿Hay una medida en la Tierra?(W. Marx)» (En CH, pp. 1181-200).
- 1985** - «Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica». (En VM II, pp. 1-32).
- «La diversidad de Europa. Herencia y futuro». (En HE, pp. 19-40).
- «¿El fin del arte?». (En HE, pp. 65-84).
- «“Ciudadanos de dos mundos”». (En HE, pp. 101-116).
- «Fenomenología, hermenéutica y metafísica». (Trd. de Salvador Mas, en Teorema, 15, pp. 73-80)
- «Wilhelm Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa». (En Revista de Occidente, 48/49, pp. 77-88).
- «Sobre la transformación de las ciencias humanas» (GH, pp. 123-130)
- «Ciudadano de dos mundos». (GH, pp. 173-186).
- «Los límites del lenguaje». (GH, pp. 131-150).
- «Ethos y ética (McIntyre y otros)» (En CH, pp. 201-230).
- «Heidegger y la sociología: Bourdieu y Habermas» (En CH, pp. 341-354).
- «El viraje del camino» (En CH, pp. 369-374).
- 1986** - «Experiencia y objetivación del cuerpo». (En ES, pp. 87-100).
- «Vida y alma». (En ES, pp. 155-166).
- «Destrucción y deconstrucción». (En VM II, pp. 349-362).
- «Sobre los que enseñan y los que aprenden». (En HE, pp. 145-150).
- «Razón y filosofía práctica». (GH, pp. 211-218).
- «El texto “eminente” y su verdad» (GH, pp.95-110).
- «Acerca del comienzo del pensar» (En CH, pp. 231-253).
- «El retorno al comienzo» (En CH, pp. 15-253-276).
- «Un camino de Martin Heidegger» (En CH, pp. 277-294).
- «Recuerdos de los comienzos de Heidegger» (En CH, pp. 295-306).

- 1987** - «Las bases antropológicas de la libertad del ser humano». (En HE, pp. 117-126).
- «Entre la naturaleza y el arte». (EnES, pp. 101-108).
 - «Histórica y lenguaje». (Trd. de Faustino Oncina, en R. Koselleck-H-G. Gadamer, Historia y hermenéutica, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 97-106).
 - «Romanticismo temprano, hermenéutica , deconstructivismo». (GH, pp. 57-72).
 - «Pensamiento y poesía en Heidegger y Hölderlin» (En CH, pp. 375-382).
- 1988** - «Poema y diálogo». (En PD, pp. 142-155).
- «Deconstrucción y hermenéutica». (GH, 73-84)
 - «Historia del universo e historicidad del ser humano». (GH, pp.153-170)
 - «La música y el tiempo». (GH, pp. 151-157)
 - «Platón como retratista». (En Ant, pp. 267-304)
 - «Humanismo y revolución industrial». (AH, pp. 39-48)
 - «El arte y los medios de comunicación». (En AH, pp. 199-216).
- 1989** - «A la sombra del nihilismo». (En PD, pp. 80-99).
- «Hermenéutica y psiquiatría». (En ES, pp. 177-188).
 - «Los límites del experto». (En HE, pp. 127-144).
 - «El ser y la nada (J.P. Sartre) ». (GH, pp. 39-56).
 - «Leer es como traducir». (AP, pp.83-94).
 - «Hermenéutica y diferencia ontológica». (En Ant, pp. 343-362)
 - «El arte y los círculos artísticos». (En AH, pp. 217-229).
 - «Hermenéutica y diferencia ontológica» (En CH, pp. 355-368).
- 1990** - «La angustia y los miedos». (En ES, pp. 167-176).
- «Filosofía y medicina práctica». (En ES, pp. 109-118).
 - «Kafka y Kramm». (En EH, pp. 265-278).
 - «Estudios heraclíteos». (En IS, pp. 31-84)

- «Arte y cosmología». (En AH, pp. 223-238).
- «Un diálogo socrático». (En AH, pp. 279-286).
- «Heidegger y el lenguaje» (En CH, pp. 307-3234).
- «Heidegger y los griegos» (En CH, pp. 325-341).
- 1991** - «El estado oculto de la salud». (En ES, pp. 119-132).
- «La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo». (Trd. de Faustino Oncina, en R. Koselleck-H-G. Gadamer, Historia y hermenéutica, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 109-125).
- «La hermenéutica y la escuela de Dilthey». (GH, pp. 131-152)
- «Historicidad y verdad» (GH, pp. 197-210)
- «Hermenéutica y autoridad: un balance». (En AH, pp. 59-66).
- «Sobre el oír». En AH, pp. 67-76).
- 1992** - «Acerca de la fenomenología ritual y el lenguaje». (En MR, pp. 67-133).
- «Palabra e imagen (“Tan verdadero, tan siendo”))». (En EH, pp. 279-308; Ant, pp. 223-258).
- «Sobre la incompetencia política de la filosofía». (En AH, pp. 49-58).
- 1993** - «Ser, espíritu y Dios». (En Diálogo Filosófico, 9, pp. 161-177).
- «Europa y la “oikoumene” ». (GH, pp.219-238)
- 1994** - «Tras las huellas de la hermenéutica». (GH, pp. 85-116)
- «El concepto de naturaleza y la ciencia natural». (En IS, pp. 133-148).
- «Nausica». (En AH, pp. 291-296).
- 1995** - «De la palabra al concepto». (En Ant, pp. 135-150).
- 1996** - «Hermenéutica. Teoría y práctica». (En AH, pp. 13-22)
- 1997** - «Sobre Kuno Fischer como puente hacia Hegel en Italia». (En AH, pp. 163-168)
- 1998** - «La filosofía y su historia». (En AH, pp. 91-124).
- «El saber entre el ayer y el mañana». (En AH, 265-278).

- 1999** - «Amistad y solidaridad». (En AH, pp. 77-90)
- «Nietzsche y la metafísica». (En AH, pp. 169-180).
 - «Transformaciones en el concepto de arte». (En AH, 181-198).
 - «Goethe y Heráclito». (En AH, pp. 287-290.
 - «La educación es educarse». (En ED, pp. 9-48)
- 2000** - «Agradecer y recordar». (En AH, pp. 257-264).

www.bdigital.ula.ve

BIBLIOGRAFÍA SOBRE GADAMER Y HERMENÉUTICA

- Aguirre-ora, J. M., "Bibliografía de y sobre Hans-Georg Gadamer", en *Scriptorium Victoriense*, 39 (1992), 300-345.
- Aguilar, M. *Diálogo y Alteridad*, UNAM. México, 2005.
- Aguilar, M. *Entresurcos de Verdad y Método*, UNAM, México, 2006.
- Alcalá Campos, R. y J A Reyes Escobar. *Gadamer y las Humanidades II*, UNAM, México, 2007
- Aguilar-Alvarez Bay, T. *El lenguaje en el primer Heidegger*. Fondo de cultura económica, México, 1998
- Argullol, R. "Introducción" en *La actualidad de lo bello*, Hans-Georg Gadamer, Traducción de Antonio Gomez Ramos, Editorial Paidós, Barcelona, España, 1991
- Aristóteles. *Obras Completas*. Traducción de Francisco de P. Samaranch. Aguilar, Madrid, 1973
- Bengoa, J. *De Heidegger a Habermas (hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea)*, Herder, Barcelona, 1997.
- Beuchot, M. *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas. México 1990.
- Beuchot, M. *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*. Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México, 1989.
- Beuchot, M. *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Anthropos. Barcelona, España, 1998.
- Beuchot, M. *En el camino de la hermenéutica analógica*, Editorial San Esteban, Salamanca, España, 2005.
- Beuchot, M. *Tratado de la hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*, Universidad Nacional Autónoma de México, Itaca, 2ª edición, 2000.

- Beuchot, M. *La voz del texto. Polisemia e interpretación. Memoria primera jornada de hermenéutica*, Universidad Nacional Autónoma de México, Itaca, 2ª edición, 1998.
- Borsani, M. E. “Crítica e interpelación en la filosofía de H.-Gadamer” en: *Gadamer y las humanidades II*. Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar, UNAM, México, 2007
- Cabanellas, G. *Diccionario Enciclopédico de Derecho Usual*, Editorial Heliasta, 25ª edición, Tomo VI. Buenos Aires, Argentina, 1997.
- Cappelletti, A. *Positivismo y evolucionismo en Venezuela*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1992.
- Conill Sancho, J. “Ética hermenéutica crítica en Gianni Vattimo” en: *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad*. Gianni, Vattimo y otros. Editorial Dykinson, Madrid, 2008
- De Hipona, A. *Las Confesiones*, Traducción Antonio Bramblina, Ediciones San Pablo, Caracas, 1986
- De Icaza, E. *Gadamer y la palabra de la experiencia en la experiencia de la palabra*, Revista Gadamer y las Humanidades II, UNAM, México, 2007.
- Derrida, J. *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2000.
- Derrida, J. *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1971.
- Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1998.
- Dilthey, W. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Ediciones Istmo, Madrid, 2000.
- Domingo Moratalla, A., *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*. Salamanca, Publ. Univ. Pontificia, 1991
- Duque, F. *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Ediciones Del Serbal, Barcelona, 1991.

- Duque, F. *La Humana piel de la palabra (una introducción a la filosofía hermenéutica)*. Universidad Autónoma de Chapingo, Chapingo, México, 1994.
- Díaz Saldés, Y. *Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu en la perspectiva de Dilthey*, Revista Filosófica, Vol. 30, [Semestre II] Valparaíso, 2006.
- Dutt, C. *En conversación con Hans-Georg Gadamer (hermenéutica-estética- filosofía práctica)*, Editorial Tecnos, Traducción Teresa Rocha Barco, Madrid, 1998.
- Eco, U. *Interpretación y Sobreinterpretación*, Traducción Juan Gabriel López, Cambridge University Press, Madrid, 1997.
- Eco, U. *La búsqueda de la lengua perfecta*, Editorial Crítica, Traducción María Pons, Madrid, 1999.
- Fabris, A. *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*, Traducción Mercedes Sarabia, AKal, Madrid, 2001.
- Fatone, V. *Lógica e Introducción a la Filosofía*, Editorial Kapelusz, Buenos Aires, 1969.
- Ferraris, M. *Historia de la hermenéutica*, Traducción Jorge Pérez de Tudela, .AKal, Madrid, 2000.
- Hahn, Lewis, E., "Hans-Georg Gadamer's Writings 1922-1996", en *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, volumen 24 en la "Library of Living Philosophers" series (Chicago and LaSalle, IL: Open Court, 1997): 555-602.
- HENRICHS, N., *Bibliographie der Hermeneutik*, Düsseldorf, Philosophia Verlag, 1968.
- Ferraris, M. *La hermenéutica*, Traducción José Bernal, Taurus, México, 2000.
- Ferrater, J. *Diccionario de Filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona, España, 2001.

- Franco, J. y Castañeda, D. *Curso de Filosofía del Derecho*, Oxford University Press, México, 2009.
- Frank, M. *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Ediciones del Serbal, Barcelona, España, 1994.
- Fuenmayor, J. *Historia de la Filosofía del Derecho*, Universidad Santa María, Caracas, 1986
- García González, D. E. "Interpretación: Phrónesis y juicio reflexivo" en: *La voz del texto Polisemia e interpretación. Memoria. Primera jornada de hermenéutica*. Beuchot, Mauricio. UNAM, México, 1998
- García Ruiz, P. E. "Para una crítica de la razón hermenéutica" en: *Gadamer y las humanidades II*. Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar, UNAM, México, 2007
- Gómez Ramos, A. *Entre las líneas (Gadamer y la pertinencia del traducir)*, Visor, Madrid, 2000.
- Graves, R. *Los mitos griegos*, Traducción Esther Gómez Parro, Madrid, 2001.
- Grondín, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Traducción Ángela Ackemann P., Herder, Barcelona, 1999.
- Grondín, J. *Introducción a Gadamer*, Traducción de Constantino Ruiz-Garrido, Editorial Herder, S.L., España, 2003.
- Grondín, J. *¿Qué es la hermenéutica?*, Traducción de Antoni Martínez Riu, Editorial Herder, S.L., España, 2008.
- Habermas, J., Rorty, R., Vattimo, G., Theunissen, M., Figal, G., Bubner, R., Teufel, E. y Gumbrecht H. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Editorial Síntesis, Madrid, 2001.
- Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, Traducción Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Chile, 1997.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976

- Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Editorial Trotta. Madrid, 2002.
- Heidegger, M. *Arte y poesía*. Fondo de Cultura Económica, Traducción Samuel Ramos, Octava Reimpresión, México, 1997.
- Heidegger, M. *Ontología (hermenéutica de la facticidad)*, Traducción Jaime Aizpiunza, Alianza, Madrid, 1999.
- Heidegger, M. *De camino al habla*, Ediciones del Serbal. Barcelona, 1987.
- Heidegger, M. *Camino de bosque*, Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 1998.
- Hernández García, G. “El diálogo como experiencia. La tensión entre soledad y comunión” en: *Gadamer y las humanidades II*. Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar, UNAM, México, 2007
- Hesíodo. *Teogonía, Trabajos y Días, Escudo y Certamen*, Traducción de Adelaida Martín Sánchez y María Ángeles Martín Sánchez, Alianza Editorial Madrid, España, 2007.
- Hoerster, N. *En defensa del positivismo jurídico*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 2000.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. *Dialéctica del Iluminismo*, Traducción H. Murena, Suramericana, Buenos Aires, 1969.
- Jiménez, T. *Entrevista a Jean Grondin. En defensa de la Hermenéutica*. En conciencia activa 21, número 9, julio, 2005.
- Kerényi, K. *Los Dioses de los Griegos*. Traducción Jaime López-Sanz. Caracas, 1999.
- Lafont, C. *La razón como lenguaje (una revisión del giro lingüístico en la filosofía alemana del lenguaje)*, Visor, Madrid, 1993.
- Lafont, C. *Lenguaje y apertura de mundo (el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger)*. Alianza, versión española Pere Fabra i Abat. Madrid, 1993.
- Lindig Cisneros, E. “El lenguaje y el mundo” en: *Entresurcos de Verdad y Método*. Aguilar, Mariflor. UNAM, México, 2006

- LIVI, A. *Crítica del sentido común. Lógica de la ciencia y posibilidad de la fe.* Traducción Tomás Melendo Granados. Ediciones Rialp, Madrid, 1995
- López Soria, J. I. "Perspectivas vattimianas" en: *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad.* Gianni, Váttimo y otros, Editorial Dykinson, Madrid, 2008
- Luciani, R. *La palabra olvidada. De la significación a la simbolización,* Publicaciones IUSPO, Caracas, 1997
- Lledó, E. *Filosofía y lenguaje,* Ariel, Barcelona, 1974.
- Maldonado, R. *La Hermenéutica entre la Ilustración y el Romanticismo. Sobre el capítulo 6 de Verdad y Método,* Coordinadora Mariflor Aguilar Guerrero, En Entresurcos de Verdad y Método, UNAM, México, 2007.
- Makita, Etsuro, *Gadamer-Bibliographie: 1922-1994.* Frankfurt, Peter Lang, 1994.
- Montoya, M. *Filosofía en torno a la Historia,* Universidad de Los Andes, Mérida, 2007.
- Moratalla, A.D. "Historia y Filosofía en Gadamer" en: *El problema de la conciencia histórica.* Hans-Georg Gadamer, Traducción Agustín Domingo Moratalla, Editorial Tecnos, Madrid, 2011
- Muñoz, D.M. *El oído hermenéutico,* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Ideas y Valores N° 120, Diciembre, 2002
- Navia, M. y Rodríguez A. *Hermenéutica. Interpretaciones desde Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Ricoeur,* Publicaciones Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela, 2008.
- Navia, W. *Comunicación y hermenéutica: Implicaciones sociales y educativas,* Instituto de Estudios Bolivianos, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia, 2002.
- Nietzsche, F. *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral,* Traducción Luis Valdés y Teresa Orduña, Tecnos, Madrid, 1998.

- Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, Traducción Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000.
- OÑATE Y ZUBÍA, T. "Hermenéutica espiritual y ontología del límite" en: *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad*. Gianni, Váttimo y otros, Editorial Dykinson, Madrid, 2008
- Ortiz-Osés, A. "Posmodernidad: Nihilismo y Sentido" en: *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad*. Gianni, Váttimo y otros. Editorial Dykinson, Madrid, 2008
- Palazón Mayoral, M.R. "La verdad en la literatura. Unas calas desde la hermenéutica" en: *La voz del texto Polisemia e interpretación. Memoria. Primera jornada de hermenéutica*. Beuchot, Mauricio. UNAM, México, 1998
- Pettit, J-C, Répertoire bibliographique sur l'hérmeneutique, en *Recherches et théories*, 27 UQAM, Montreal, 1984
- Poca, A. "Estudio Introductorio en De la conversación con uno mismo: Los *Monólogos* en la obra de F.D.E. Schleiermacher". En: Schleiermacher, Friedrich. *Monólogos*, Traducción de Anna Poca, Antrhropos, Madrid, 1991.
- Reyes, J. "¿Qué papel desempeña el lenguaje?" en: *Entresurcos de Verdad y Método*. Aguilar, Mariflor. UNAM, México, 2006.
- Ricoeur, P. *El conflicto de las interpretaciones*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2003.
- Ricoeur, P. *La metáfora viva*, Traducción Agustín Neira, Ediciones de Cristianidad, Madrid, 2001.
- Ricoeur, P. *Historia y narratividad*, Traducción Gabriel Aranzueque, Paidós, Barcelona, España, 1999.
- Ricoeur, P. *Ideología y utopía*, Traducción Alberto L. Bixio. Gedisa, Barcelona, 1997.

- Rodríguez, R. *La Transformación Hermenéutica de la Fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997.
- Rodríguez, R. *Hermenéutica y facticidad*. Editorial Trotta, Madrid, 2010.
- Rodríguez, A. *Verdad y sentimiento en Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Universidad de Los Andes, Mérida, 2006.
- Rodríguez, A. *Poética de la Interpretación*, Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, 2005.
- Rodríguez Silva, Anibal. “Las tinieblas del lenguaje” en: Entresurcos de Verdad y Método. Aguilar, Mariflor. UNAM, México, 2006,
- Rorty, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Traducción Jesús Fernández Z., Cátedra, Madrid, 1995.
- Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos (escritos filosóficos 2)*, Traducción Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1993.
- Rosales, A. *Unidad en la dispersión, Aproximaciones a la idea de filosofía*, Vicerrectorado Académico Universidad de los Andes, Mérida. 2006.
- Salcedo Aquino, A. “El papel de la tradición en la comprensión gadameriana” en: *Gadamer y las humanidades II*. Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar, UNAM, México, 2007
- Sobrino, M.A. “La interferencia del imaginario en la interpretación de textos” en: *La voz del texto Polisemia e interpretación. Memoria. Primera jornada de hermenéutica*. Beuchot, Mauricio. UNAM, México, 1998
- Schleiermacher, F.D.E., *Monólogos*, Traducción de Anna Poca, Antrhopos, Madrid, 1991.
- Tosta, M. *Ensayos de Filosofía del Derecho*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2005.
- Vattimo, G. *Ética de la interpretación*, Traducción José Luis Echeverri, Paidós, Buenos Aires, 1992.

- Vattimo, G. *Introducción a Heidegger*, Traducción Alfredo Báez, Gedisa, Barcelona, 1993.
- Vattimo, G. *El fin de la modernidad (nilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna)*, Traducción Alberto L Bixio, Gedisa, Barcelona, 1994.
- Velasco Gómez, A. "Interpretación, Heurística y racionalidad" en: *La voz del texto Polisemia e interpretación. Memoria. Primera jornada de hermenéutica*. Beuchot, Mauricio, UNAM, México, 1998
- Vergara Henríquez, F. J. Gadamer y la "comprensión efectual": Diálogo y traducción en el horizonte de la Koiné Contemporánea. *Revista Universum* N° 23 Vol.2, Universum (Talca), Chile, 2008
- Vigo, R. *Visión Crítica de la Historia de la Filosofía del Derecho*, Rubinzal y Culzoni S.C.C. Editores, Santa Fe-Argentina, 2006.
- Xolocotzi, A. *Intuición cognoscitiva e intuición comprensiva. Notas en torno al surgimiento de la hermenéutica en el joven Heidegger en Hermenéutica. Interpretaciones desde Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Ricoeur*. Compiladores: Mauricio Navia A. y Agustín Rodríguez V. Universidad de Los Andes, Consejo de Publicaciones, Mérida, 2008.
- Xolocotzi, A. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Editorial Plaza y Valdés-ULA, México, 2004.

OTROS ESTUDIOS SOBRE H.-G. GADAMER

- ACERO, Juan J. y otros (eds), Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica filosófica. El legado de Gadamer, Universidad de Granada, Granada, 2003, pp. 252.
- ID., El legado de Gadamer. Universidad de Granada, Granada, 2004, 552 páginas
- AGIS VILLAVERDE, M. (ed.) Horizontes de la Hermenéutica. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1998.
- AGUILAR, M., Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas, México, 1998.
- AGUILAR RIVERO, Mariflor, GONZÁLEZ VALERIO, María Antonia (Cood.), Gadamer y las Humanidades. Vol. I Ontología, lenguaje y estética. México, UNAM, 2007, 287 pp.
- ALAMARZA, J.M. y otros, El pensamiento alemán contemporáneo, San Esteban, Salamanca, 1985.
- ARNAU PALTOR, Pablo, Relativismo cognitivo e historicidad: (Dilthey, Collingwood, Gadamer), Servicios de Publicaciones Universidad de Valencia, Valencia, 1997.
- AZAFEA, La actualidad de la hermenéutica, vol 5, Salamanca , 2003, pp. 282.
- BENGOA RUIZ DE AZUA, J., De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea, Barcelona, Herder, 1992.
- BEUCHOT, M., Perfiles esenciales de la Hermenéutica. México, UNAM, 1977
- ID.-, Hermenéutica, lenguaje e inconsciente. Puebla, UNA de Puebla, 1989.
- ID.-, Hermenéutica, postmodernidad y analogía. México, Porrúa-UIC, 1995.

- BUBNER, R, La filosofía alemana contemporánea, Madrid, Cátedra. 1984.
- CORETH, E., Cuestiones fundamentales de hermenéutica, Barcelona, Herder, 1972.
- DUQUE, Felix, En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk. Tecnos, Madrid, 2002.
- CUESTA ABAND, José, Teoría hermenéutica y literatura: el sujeto del texto, Visor, Madrid, 1991.
- DOMINGO MORATALLA, A, El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 1991.
- DOMINGEZ CAPARROS, J. (ed.), Hermenéutica. Madrid, Arco, 1997.
- ESTEBAN ORTEGA, Joaquín, Memoria, hermenéutica y educación, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002,
- FABRIS, Adriano, El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje, Akal, Madrid, 2001.
- FERRARIS, M., Historia de la Hermenéutica, Akal, Madrid, 2000.
- GARAGALZA, Luis, Hermenéutica del lenguaje en E. Cassirer, H.G. Gadamer y G. Durand (Escuela de Eranos). Universidad de Deusto, Bilbao, 1990.
- GARCIA ROCA, J., La ontología hermenéutica. Significación y Límites. El pensamiento de H.-G. Gadamer, Universidad de Valencia, Valencia, 1979.
- GOMEZ, A. (ed.), Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida. Cuadernos Gris, Madrid, 1998.
- GOMEZ RAMOS, A., Entre las líneas. Gadamer y la pertenencia de traducir, Visor, Madrid, 2000.
- GONZÁLEZ VALERIO, María Antonia, El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer. Herder, México, 2006. Novedades
- ID., Hans-Georg Gadamer: una biografía, Herder, Barcelona, 2000.

- ID., Introducción a Gadamer, trd. de Constantino Ruíz, Herder, Barcelona, 2003, pp. 248.
- GUTIERREZ, Carlos B., Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos. Universidad de los Andes, Bogotá, 2002, 365 páginas.
- ISEGORIA, Revista de filosofía moral y política. Nº 5, mayo 1992
- INTERSTICIOS, Revista de Filosofía (México), Homenaje a Gadamer: cien años de vida 6 (2001).: <http://www.uic.edu.mx>
- JALON, M y Collina, F.(eds), Pasado y presente. Diálogos, Cuatro Ediciones, Valladolid, 1996.
- LÓPEZ SÁENZ, Maricarmen, El arte como racionalidad liberadora: consideraciones desde Marcuse, Merleau-Ponty y Gadamer, UNED, Madrid, 2000. Reseña libro: <http://aparterei.com/burgos.htm>.
- LOZANO DIAZ, Vicente, Hermenéutica y fenomenología: Husserl, Heidegger y Gadamer. Comercial Editora de Publicaciones, Madrid, 2006, 159pp.
- MACEIRAS, M, TREBOLLE, J., La hermenéutica contemporánea, Cincel, Madrid, 1990.
- MARTINEZ, Juana M., La filosofía de las ciencias humanas y sociales de H. G. Gadamer, PPU, Barcelona, 1994.
- OÑATE Y ZUBÍA, Teresa/QUINTAN PAZ, Miguel Ángel/GARCÍA SANTOS, Cristina (eds.), Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica, Endoxa (UNED, Madrid), nº 20, 2005.
- OÑATE Y ZUBÍA, Teresa/QUINTAN PAZ, Miguel Ángel/GARCÍA SANTOS, Cristina (eds.), Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica. Madrid: Dykinson, 2005.
- ORTIZ-OSÉS, A., Mundo, hombre y lenguaje crítico. Estudios de filosofía hermenéutica, Sígueme, Salamanca, 1976.
- ID, (ed.), Diccionario hermenéutico. Herder, Barcelona, 1997.
- OSUNA, Antonio, La hermenéutica jurídica de Hans Georg Gadamer, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1992.

- ID., El debate filosófico sobre hermenéutica jurídica, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1995.
- RECAS BAYÓN, Javier, Hacia una hermenéutica crítica: Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur. Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- REVILLA GUZMÁN, Carmen, Los límites de la textualidad: escritura y diálogo en la hermenéutica gadameriana, Universidad Complutense, Madrid, 1995.
- PAGES, A., Bases hermenéutico-filosóficas de la acción educativa. La teoría de la interpretación de Hans Georg Gadamer, Universidad Autónoma, Barcelona, 1992.
- PALMER, R.E., ¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer, Arco Libros, Madrid, 2002.
- RIVERO WEBER, Paulina (cood.), Cuestiones hermenéuticas. De Nietzsche a Gadamer. Ítaca, México, 2006. Novedades
- SÁEZ RUEDA, Luis, Movimientos filosóficos actuales, Trotta, Madrid, 2001.
- SÁNCHEZ MECA, D., Fundamentos de hermenéutica aplicada. Comprensión e interpretación de las obras filosóficas, UNED, Madrid, 1996.
- SANTIAGO GUERVOS, L. E. de, Tradición, Lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer, SPICUM, Málaga, 1987. .
- ID., Gadamer, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.
- VATTIMO, G., Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la Hermenéutica, Paidós, Barcelona, 1989.
- ID.-, Poesía y ontología, Serv. Pub. Univ., Valencia, 1993.
- ID.-, Más allá de la interpretación. Intrad. Ramón Rodríguez, Paidós, Barcelona, 1995.
- ID.-,

ZUÑIGA, J. F., El diálogo como juego en la hermenéutica de Gadamer,
Universidad de Granada, Granada, 1997.

www.bdigital.ula.ve

ARTÍCULOS EN REVISTAS y LIBROS

- AGUIRRE ORAA, J. M., "Hans-Georg Gadamer: La alternativa 'ontológica' hermenéutica", en Cuadernos de Investigación Histórica (Brocar), 21 (1997), 427-441.
- ACERO, Juan José, "El papel del lenguaje en la conformación del pensamiento: Gadamer y la relatividad lingüística", en ACERO, J. J., y otros (eds.), El legado de Gadamer..., C. 10, 191-208.
- AGUILAR GARCÍA, Teresa, "Estéticas cyborg", en Teresa Oñate y otros (eds.), Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica..., 689-698.
- AGUILAR RIVERO, Mariflor, "Hermenéutica y crítica", en Teresa Oñate y otros (eds.), Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica..., 201-209.
- ID., "Voluntad de aire", en Paulina Rivero (coord.), Cuestiones hermenéuticas..., 97-104.
- ID., "eumeneis elenchoi: condición de alteridad", en ACERO, J. J., y otros (eds.), El legado de Gadamer..., C. 28, pp. 487-496.
- ID., "Sumisión o reconocimiento: Nietzsche y Gadamer", en Carlos B. Gutiérrez (ed.), No hay hechos sólo interpretaciones. Universidad de los Andes, Bogotá, 2004, pp. 3-66.
- ID., "La hermenéutica y Gadamer: presentación", en Hermenéutica, analogía y discurso / coord. por Martha Patricia Irigoyen Troconis, México UNAM, 2004, 13-24.
- AGUILAR SAHAGÚN, Luis Armando, "Apuntes para pensar en diálogo con Gadamer en el horizonte del México actual", Logos 31(2003), 11-38.
- ID., "Formar en el diálogo, la comprensión y la solidaridad para habitar un mundo tecnificado. Contribuciones de Hans-Georg Gadamer

- para una formación integral", en *Analogía Filosófica* 17 (2003), 67-85.
- ID., "Formar en el diálogo, la comprensión y la solidaridad para habitar un mundo tecnificado: contribuciones de Hans-Georg Gadamer para una formación integral", en *Revista latinoamericana de estudios educativos*, 32 (2002), 45-63.
- AGUIRRE ORAA, José María, " Hans George Gadamer: la alternativa "ontológica" hermenéutica", en *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*, Nº 21, 1997, 427-442.
- ALCALÁ, Raúl, "Gadamer: historia y experiencia", en *Intersticios* 6 (2001), 83-92.
- ID., "Gadamer y la historia", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 15, pp. 283-292.
- ID., "Hermenéutica: una interpretación de nuestra situación actual", en Paulina Rivero (coord.), *Cuestiones Hermenéuticas....*, 139-150.
- ALMARZA, J.M., "La tradición: pertenencia y crítica", *Estudios Filosóficos* 29 (1980), 65.104.
- ID., "El lenguaje como anámneis. Fundamentación ontológica de la hermenéutica de H.-G. Gadamer", en *Estudios Filosóficos* 30 (1981), 475-505
- ID., "La praxis de la hermenéutica filosófica según H.-G. Gadamer", en *Estudios Filosóficos* 34(1985), 150-183.
- ID., "La destrucción de la tradición humanista. Crítica de H.- G. Gadamer a la filosofía del arte de E. Kant", en *Estudios Filosóficos* 45 (1996), 7-53.
- ID., "La experiencia hermenéutica del arte según H.-G. Gadamer", en *Estudios Filosóficos* 45 (1996), 319-379.
- ID., "Hans.-Georg Gadamer. Una aportación esencial al pensamiento filosófico de nuestro tiempo. In memoriam 1900-2002", en *Estudios Filosóficos* 51 (2002), 299-314.

- ID., "Hans-Georg Gadamer y el comunitarismo", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 2, pp. 25-48.
- ALMORÍN, Tomás Enrique, "El ser como acontecimiento en el marco de la finitud humana", en *Intersticios* 6 (2001), 29-40.
- ID., "Ontología y metafísica en algunos textos de Gadamer", en *Intersticios* 6 (2001), 41-64.
- ALONSO MOLLINA, Óscar, "Todo lo que soy (autorretrato en espejo con beso)", en Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...*, 713-716.
- ÁLVAREZ, Lluís, "Gadamer, Europa y la filosofía", en *Sistema* 98 (1990), 235-242.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, M., "Hermenéutica y racionalidad según la concepción de Gadamer, Apel y Habermas", en *Aporía* 17-18(1983), 5-53.
- ID., "Lenguaje y ontología en H.-G. Gadamer", en J. M. Almarza y otros, *El pensamiento alemán contemporáneo*, San Esteban, Salamanca, 1985, pp.57-96.
- ÁLVAREZ, Federico, "Gadamer: el sujeto de la hermenéutica y la muerte del autor", en en Mariflor Aguilar y Maria Antonia González (coods), *Gadamer y las Humanidades I*203-220
- ÁLVAREZ GÓMEZ, Ángel, "Interpretación y texto. El modelo de Gadamer ante el modelo de Aristóteles y sus comentadores" en Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...*, 73-112.
- AMBROGI, Pablo, "Wittgenstein y Gadamer: Convergencias, contraposiciones y tensiones en torno de la noción de juego de lenguaje", en *Observaciones filosóficas*, 10 (2010). <http://www.observacionesfilosoficas.net/wittgensteingadamer.htm>
- ARCE CARRASCOSO, José Luis, "De la hermenéutica a la acción comunicativa. Entre la experiencia de la nada y la experiencia del tú" , en *Logos* 35 (2002), 241-272.

- ARENAS-DOLZ, Francisco, David LANA, "Gadamer y Habermas: ecos de una debate", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica..., pp. 181-188.
- ID., " Hermenéutica, analogía y retórica. Entrevista a Mauricio Beuchot", en Teresa Oñate y otros (eds), Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica..., 677-718.
- ID., "¿Imaginario democráticos o democracias imaginarias": aportaciones desde "Gadamer"", en Debats, 109 (2010), 39-47
- ARANZUEQUE, Gabriel, "Comprensión y reconocimiento: estética y hermenéutica en H.G. Gadamer", en Horizontes de la Hermenéutica : actas [de los] Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, (1993-1995) / coord. por Marcelino Agís Villaverde, 1998, 741-748.
- ARNAU, Pau, "La amenaza del relativismo para las ciencias humanas: la hermenéutica de Hans Georg Gadamer", en Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos, N°. 35,1996 (Ejemplar dedicado a: Hermenéutica y Derecho), 57-90.
- ARRIARAN, Samuel, "La tradición y el cambio según Gadamer", en Analogía 9 (1995), 155-169.
- ÁVILA CRESPO, Remedios, "La comprensión como modo de ser", en ACERO, J. J., y otros (eds.), El legado de Gadamer..., C. 22, pp. 391-406.
- AYXELÁ, Carles, "El peligro de simplificar la realidad. Gadamer y Platón: el diálogo, una herencia exigente", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica..., pp. 93-102.

- BALZER, Carmen, "El Sentido del Diálogo en Hans Georg Gadamer", en Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, N°. 80, 2002, 93-112.
- BARREA VÉLEZ, Julio Cesar, "El horizonte filosófico de la comprensión en H.-G. Gadamer", en Cuadernos de Filosofía Latinoamericana (Bogotá), 78-79 (2000), 16-35.
- ID., "De la comprensión y la experiencia", en Cuadernos de Filosofía latinoamericana 74-75 (2000), 65-83.
- BARROSO, Oscar, "¿Es el enfrentamiento real con las cosas un enfrentamiento comprensivo?", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica..., pp. 81-86.
- BAYÓN, Fernando, "Para una hermenéutica del alma", en Teresa Oñate y otros (eds), Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica..., 639-656.
- ID., "La herencia de Hegel en la hermenéutica de la historia en Hans-Georg Gadamer", en Utopía y praxis latinoamericana 6 (2001), 44-67.
- BENABARRE ARIÑO, Ángela, "Presencia de C.G. Humboldt en H.G. Gadamer", en Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesológicas, N°. 1, 2002, 157-168.
- BERNAL, Beatriz, "Qué significa hacer una experiencia hermenéutica con el arte", en Estudios Filosóficos (Univ. Antioquia), 17-18.
- BERCIANO VILLALIBRE, Modesto, "Hermenéutica y verdad histórica de Heidegger a Gadamer", en De animales y hombres: "Studia Philosophica" Asunción Herrera Guevara (aut.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, 195-222.
- BEUCHOT, Mauricio, "La búsqueda de la ontología en Gadamer", en Intersticios 6 (2001), 25-40.
- ID., "La frónesis gadameriana y una hermenéutica analógica", en ACERO, J. J., y otros (eds.), El legado de Gadamer..., C. 25, pp. 439-450.

- ID., "La hermenéutica", en *Diálogo filosófico* 21 (2005), 4-28.
- ID., "Más allá de la metáfora y la metonimia. (Nietzsche y una hermenéutica analógica)", en Paulina Rivero (coord.), *Cuestiones hermenéuticas....*, 115-124.
- ID., "El arte como símbolo en Gadamer, la universalidad poética", en Mariflor Aguilar y María Antonia González (coords), *Gadamer y las Humanidades I*189-197.
- BINABURO, J.A., "La ontología hermenéutica en el horizonte lingüístico ", en *Diálogo Filosófico* 8 (1992), 30-42.
- BOLADERAS, M., "La filosofía hermenéutica y las críticas de Habermas y Albert", en Margarita Boladeras, *Razón Crítica y Sociedad. De Max Weber a la Escuela de Frankfurt*, PPU, Barcelona, 1985, pp. 309-326.
- BORNHAUSER, Niklas, "Los límites de la interpretación. Freud, releído a partir de Gadamer", en Teresa Oñate y otros (eds), *Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica...*, 517 -538.
- BORSANI, María Eugenia, "Gadamer en el contexto filosófico actual", *Analogía Filosófica* 11 (1997), 197-205.
- BOSSI, Beatriz, "Gadamer como intérprete de Platón, a propósito de los falsos placeres y el sentido de una amistad (Filebo 36 d- 41 b)", en Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...*,315-328.
- CALDERÓN C., José Luis, "El juego de las argumentaciones". Su lugar en la hermenéutica filosófica de Gadamer", *Intersticios* 3 (1997), 55-66.
- ID., "Juego, interpretación y cultura", en *Intersticios* 6 (2001), 151-183.
- CARRERAS ARES, Juan José, "Bosques llenos de intérpretes ansiosos y H. G. Gadamer", en *Sobre la historia actual : entre política y cultura / coord. por María Elena Hernández Sandoica, María Alicia Langa Laorga*. Abada Editores, Madrid, 2005, 205-227.

- CARRILLO CANAN, Alberto J. L , "Las oposiciones de Gadamer y la 'experiencia estética'", en Aparte rei, 22 de julio de 2002.
- ID., "La concepción arcaizante del texto en Gadamer", en Anamnesis 28 (2004), 131-185.
- ID., "Gadamer: el concepto de "suceso"", en Interpretación, diálogo y creatividad : Quintas Jornadas de Hermenéutica / coord. por Ambrosio Velasco Gómez, Mauricio Beuchot, México, UNAM, 137-151.
- CASADESÚS BORDOY, Francesc, "Gadamer entre la filología y la filosofía: una guía práctica para leer a Heráclito", en Teresa Oñate y otros (eds.), Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica..., 277-290.ID., "Verdad de la obra de arte y 'sentido' en Gadamer", Aparte rei, 6 diciembre de 1999.
- CASALE ROLLE, Carlos, "Algunos elementos de la recepción de la hermenéutica agustiniana en Gadamer: pistas para pensar la aspiración de universalidad del lenguaje teológico", en Veritas: revista de filosofía y teología, N°. 17, 2007, 333-366.
- CASTILLO, Ramón del, "Juegos, Diálogos, Historia", en Volúbilis (Melilla), 9 (2001), 76-95.
- CASTRO, Sixto J., "La lectura gadameriana de la mimesis en el marco de la historia del concepto", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica..., pp. 203-210.
- ID., "La temporalidad de la obra de arte", Anuario Filosófico 36 (2003), 587-598.
- ID., "Gadamer ante la estética kantiana", en Mariflor Aguilar y Maria Antonia González (coods), Gadamer y las Humanidades I169-178.
- CATOGGIO, Leandro, "Lenguaje y retórica en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer", en Práxis filosófica, 27 (2008), 173-194.

- ID., "El principio de indisponibilidad del lenguaje y la fusión de horizontes en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg", en Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía, 137 (2008), 113-129.
- ID., "El papel de la reflexión en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer", en Contrastes: Revista interdisciplinar de filosofía, 14 (2009), 65-80.
- ID., "El carácter ambiguo de la fusión de horizontes en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer", en Contrastes: Revista interdisciplinar de filosofía, 14 (2009), 81-94.
- CEPEDA, Margarita, "Dialéctica y escucha", en Ideas y valores (2002), 25-30.
- CEREZO, P., "La hermenéutica como vía de pensamiento", en Saber leer, nº 22, 1989, 6-7.
- CÍA LAMANA, Domingo, "Una hermenéutica de la experiencia: Gadamer", en Aparte rei, 22 de Julio de 2002,
- CONDE, Carlos Emilio, "Los prejuicios del prejuicio en Gadamer", en Analogía Filosófica (México), 14 (2000), 147-158.
- CONDE, Napoleón, "Breves comentarios a la estética de Gadamer", en Intersticios 6 (2001), 331-350.
- CONILL, Jesús, "Hacia una antropología de la experiencia", en Estudios filosóficos 37 (1988), 459-493.
- ID., "Ética hermenéutica desde la razón experiencial gadameriana", en ACERO, J. J., y otros (eds.), El legado de Gadamer..., C. 3, pp. 49-62.
- ID., "El camino gadameriano hacia la hermenéutica ontológica", en Teresa Oñate y otros (eds.), Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica..., 209-221.
- ID., "Analítica hermenéutica de la razón experiencial tras la genealogía nietzscheana", Diálogo filosófico 61 (2005), 29-44.
- ID., "Gadamer: un siglo hermenéutico", Turia. Revista de Cultura, jun. 2003, 169-179.

- ID., "Gadamer: un siglo hermenéutico", en *Turia: Revista cultural*, N° 65, 2003, 169-179.
- CÓRDOVA, Andrés L. de, "Reflexiones sobre la naturaleza de la interpretación jurídica: entre Betti y Gadamer", *Revista crítica de derecho inmobiliario*, 71 (1995), 2133-2152.
- COVARRUBIAS CORREA, Andrés, "Hermenéutica y retórica: Gadamer y los caminos de la persuasión", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 26, pp. 451-464.
- CRAMER, Konrad, "Hans-Georg Gadamer. Reflexiones sobre la persona y su obras", en *Convivium* 16 (2003), 3-18.
- CRELIER, Andrés, "El mundo y la ética desde el lenguaje: Discusión de las perspectivas de H.-G. Gadamer y K.-O. Apel", en *Diálogos*, 40 (2005), 33-62.
- CRUZ, A., "Hermenéutica y praxis: la verdad como evento dialógico en Hans-Georg Gadamer", en *La Torre: Revista de la Universidad de Puerto Rico*, 7 (2002), 1-12.
- DAMIANI, Alberto, "Humanismo civil y hermenéutica filosófica. Gadamer lector de Vico", *Cuadernos sobre Vico* 15-16 (2003), 31-48.
- D'ANIELLO, Giovanna, "Algunas observaciones sobre la relación Gadamer-Schleiermacher", en ACERO, Juan J., y otros (eds.), *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica...*, pp. 65-72.
- DEMIROVIC, Alex, "Tradición e historia: Gadamer y Krüger", en *Indaga: Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanas*, 2 (2004), 75-90.
- DE PINEDO, Manuel, "De la interpretación radical a la fusión de horizontes: la perspectiva de la segunda persona", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 12, pp. 225-236.
- DEL POZO BARRIUSO, Diego, "Alma de corcho", en Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...*, 709-712.

- DIEZ FISCHER, Francisco, "El lenguaje del ser y la voz de la historia: estudio en torno a las interpretaciones del fundamento en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer", en *Contrastes: Revista interdisciplinar de filosofía*, 15 (2010), 125-145
- DOMINGO MORATALLA, A., "De Aristóteles a Gadamer: la relevancia ética de la ontología hermenéutica", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 17 (1990), 237-254.
- ID., "Hermenéutica y ciencias sociales: la acogida conflictiva de Verdad y Método", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 18 (1991), 119-151.
- ID., "Raíces fenomenológico-lingüísticas de la hermenéutica de H. G. Gadamer", en *Estudios Filosóficos* 40 (1991), 503-524.
- ID., "Historia y filosofía en H.-G. Gadamer", en *Introducción a H. G. Gadamer, El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1993, 9-37.
- ID., "Ontología hermenéutica y reflexión filológica: El acceso a la filosofía de H. G. Gadamer", en *Pensamiento*, 47 (1991), 195-217.
- ID., "Perfeccionistas y liberales. El horizonte político de la verdad en Gadamer y Rorty", en *Estudios filosóficos*, 45 (1996), 261-296.
- ID., "Gadamer y Apel: ¿hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental?", en *Anthropos* 183 (1999), 71-76.
- ID., "Esperanzas de libertad: ética y política en la hermenéutica de Gadamer y Rorty", en M. Chantal/ Luis E. de Santiago Guervós, *Estética y hermenéutica*, *Contrastes*, Univ. de Málaga, 1999, pp. 193-212.
- ID., "Diálogo y responsabilidad: claves de la filosofía moral y política de Gadamer", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 4, pp. 63-6

- ID., "Gadamer y Apel: ¿hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental?", *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, 183 (1999), 71-76.
- DOMÍNGUEZ HERNÁNDEZ, "Estética hermenéutica y hermenéutica de la imagen", en *Estudios Filosóficos* 96 (1997), 91-112.
- DOUAILLER, Stéphane, "G. Gadamer y los once profesores de filosofía", en *ideas y Valores* 120 (2002), 31-39.
- DUQUE, Felix, "Gadamer y la decisión de pensar", en H.G. Gadamer, *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel*, Teorema, Valencia, 1980.
- ID., "Que no es verdad que diez años no son nada ni es febril (sino textil) la mirada: Hermenéutica en la España de hoy", en *ER. Revista de Filosofía* 20 (1996), 11-40.
- ID., "El dios del otro inicio", en Teresa Oñate y otros (eds), *Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica...*, 719-732.
- ESCALANTE, E. , "Consideraciones acerca de la idea de retórica en H.-G. Gadamer", en *Analogía Filosófica* 11 (1997), 197-207.
- ESCUADERO PÉREZ, Alejandro, "Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios", en Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...*, 127-163.
- ESQUISABEL, Oscar M., "Experiencia hermenéutica, juego y lenguaje", en *Revista-Latinoamericana de Filosofía* 30 (2004), 347-359.
- ESTEBAN, Joaquín, "La potencialidad del "metaxy" platónico en la filosofía hermenéutica de la memoria de H. G. Gadamer", en *Estudios Filosóficos* 44 (1995), 307-338.
- ID., "Memoria hermenéutica y des-subjetivación estética", en *Studium* 36 (1996), 105-121.
- ID., "La revitalización hermenéutico-lingüística de la memoria en H. G. Gadamer y E. Lledó", en *Pensamiento* 53 (1996), 403-428.
- ID., "Nota sobre la recepción de Hans-Georg Gadamer en España", en *Estudios filosóficos* 51 (2002), 315-327.

- ID., "La prudencia y la memoria como virtudes pedagógico-hermenéuticas", en Letras de Deusto 31 (2001), 157-180.
- ID., "El padecer como sustento trágico en la pedagogía hermenéutica de H -G. Gadamer", en Teresa Oñate y otros (eds), Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica..., 551-576.
- FERNÁNDEZ AGUADO, Javier, "Comunicación empresarial: algunas claves Gadamer y la empresa", en Banca y finanzas: Revista profesional de gestión financiera, N° 58, 2000, 20-23.
- FLORES, Laura, "Arte contemporáneo sin sentido común: un reto para la estética-hermenéutica", en Intersticios 6 (2001), 307-330.
- FLOREZ MIGUEL, Cirilo. "La actualidad de la hermenéutica", en Azafea 5 (2003), pp.13-16.
- ID., "La filosofía del concepto de Gadamer;" en Teresa Oñate y otros (eds.), Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica..., 113-126.
- FORMICA, Giambattista, "Wittgenstein y Gadamer: el concepto de juego lingüístico", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica..., pp. 127-134.
- FORNARI, Aníbal, "Autoridad, tradición y razón crítica. Interpretación histórico-ontológica de Gadamer, en Intersticios 6 (2001), 241-276.
- ID., "Autoridad, tradición y razón crítica: Interpretación histórico-ontológica de Gadamer", en Thémata: Revista de filosofía, 28 (2002), 85-106.
- FORTE MONGE, Juan Manuel, "Hermenéutica crítica y hermenéutica filosófica. Gadamer frente a Spinoza", en Ingenium: Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas, 4 (2010), 125-144
- FRANCO, Reynner, "Carácter hermenéutico del texto literario: Notas sobre la "esencia" de la literatura como diálogo en Gadamer", Espéculo: Revista de Estudios Literarios, 27 (2004).

- GABILONDO, A., "Leer arte", introducción a H. G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996, 11-45.
- GAMA, Luis Eduardo, "Muchas perspectivas o un único horizonte. El problema de la interpretación en Nietzsche y Gadamer", en Carlos B. Gutiérrez (ed.), *No hay hechos sólo interpretaciones*. Universidad de los Andes, Bogotá, 2004, pp. 3-66.
- ID., "Una tensa cercanía. Hegel, Gadamer y el concepto de experiencia", *Ideas y Valores*, 120 (2002), 41-78.
- GAMPER, Daniel, "Gadamer. El guía en el laberinto heideggeriano", en *Lateral 10* (2003), 16.
- GARAGALZA ARRIZBALGA, Luis, "Hermenéutica del lenguaje y simbolismo", en Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...*, 241-256.
- ID., "La ontologización del lenguaje en la hermenéutica de Gadamer", en *Letras de Deusto*, 17 (1987), 77-88.
- GARAY, Jesús de, "Hermenéutica y formas aristotélicas de racionalidad", en Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...*, 329-354.
- GARCÍA AMADO, Juan Antonio, "Filosofía hermenéutica y derecho", en *Azafea 5* (2003), pp.191-211.
- GARCÍA BAZÁN, Francisco, "Tradición y hermenéutica en el platonismo: el cristianismo naciente y H.G. Gadamer", *16* (1997), *Escritos de Filosofía 16* (1997), 55-74.
- GARCÍA G., Dora E., "La callada pervivencia de Aristóteles en Gadamer", en *Logos* (México), 28 (2000), 107-118.
- ID., "La importancia de la frónesis en el pensamiento de Gadamer", en *Intersticios 6* (2001), 195-216.
- ID., "Gadamer y la conciencia histórica. La callada herencia viquiana", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 16, 293-318.

- GARCÍA GOMEZ-HERAS, J.M., "En los orígenes de la hermenéutica contemporánea, F.D.E. Schleiermacher", en *Azafea* 5 (2003), pp. 29-52.
- GARCÍA LANDA, José Ángel, "Tematización retroactiva, interacción e interpretación: la espiral hermenéutica de Schleiermacher a Goffman", en Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...*, 679-688.
- GARCÍA LEAL, José, "Problemas de la representación. Gadamer y el arte contemporáneo", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 5, pp. 87-128.
- GARCÍA MATEO, R., "Hans-Georg Gadamer, filósofo de la hermenéutica", en *Arbor* 106 (1980), 209-214.
- ID., GARCÍA MATEO, Rogelio, "J. Sanz del Río, intérprete de Krause según la hermenéutica de Gadamer", *Gregorianum*, 83 (2002), 165-174.
- GARCÍA ROCA, J., "Ontología hermenéutica y Teología de la palabra", en *Anales Valentinus* 9 (1979), 179-227.
- GARCÍA SANTOS, Cristina, "El bien como entramado platónico-aristotélico de la phronesis: ¿Enseñanza de Heidegger o motivo de discrepancia radical?", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica...*, pp. 111-118.
- ID., "Dialéctica platónica y formas del saber en Hans-Georg Gadamer", en Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...*, 291-314.
- GARAGALZA, L., "La ontologización del lenguaje en la hermenéutica de Gadamer", en *Letras de Deusto* 17 (1987), 77-88.
- GARRIDO, Miguel Ángel, "Gadamer y la crítica literaria", *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, 45 (2002), 94-97.
- GENDE, Carlos Emilio, "Los prejuicios del prejuicio en Gadamer", *Analogía* 14 (2000), 147-158.

- ID., "El giro lingüístico como giro ontológico en la hermenéutica gadameriana" en Mariflor Aguilar y Maria Antonia González (coords), *Gadamer y las Humanidades I*91-107.
- GILBERT, Paul, "Hermenéutica y eternidad", en *Intersticios* 6 (2001), 9-20.
- GIMENEZ, José Antonio, "La dialéctica platónica como modelo de la experiencia hermenéutica en la filosofía de Gadamer", en *Revista de filosofía*, 66 (2010), 63-77.
- GIORDANO, Cecilia, "Algunos aportes de H. G. Gadamer a la reflexión en torno al lenguaje y a las ciencias sociales", en *Portal: producciones en estudios sociales*, N°. 2, 2003,73-86
- GÓMEZ RAMOS, Antonio, "Cundo la conversación tropieza. Lo límites del diálogo entre Gadamer y Derrida", en *La Balsa de Medusa* 43 (1997), 39-54.
- ID., "Gadamer y el nacionalsocialismo", en *La Balsa de Medusa* 44 (1997), 112-120.
- ID., "El acuerdo originario. Algunos paralelos entre Gadamer y Arendt sobre política e historia, con un corolario (I)", en *Volúbilis* 8 (2000), 70-89.
- ID., "Continuidad, ruptura y memoria: efectos y desafectos en la Wirkungsgechichte", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 23, pp. 407-422.
- GÓMEZ SÁNCHEZ DE LA BARQUERA, Ramón, "Aproximación a la hermenéutica de Gadamer" en *Intersticios* 3 (1997), 21-28.
- GONZÁLEZ, Catalina, "'Sensus communis': de la imaginación en Vico, a la tradición en Gadamer", en *Ideas y Valores*, 120 (2002), 79-93.
- GONZÁLEZ, Mauricio, "Tener oídos para lo incomprensible. Aportes al diálogo Gadamer—Derrida", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica...*, pp. 159-164.

- GONZÁLEZ-VALERIO, María Antonia, “Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer. La lectura como enfrentamiento con la alteridad”, en María Antonia González-Valerio, Greta Rivara, Paulina Rivero (Coords) Entre Hermenéuticas, UNAM, México, 2004, pp. 93-104
- ID., “Mímesis: Gadamer y la estética”, en Teresa Oñate y otros (eds.), Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica..., 527-543.
- ID., “Hermenéutica e infinitud de la experiencia. Gadamer y la ontologización del lenguaje, en Paulina Rivero (coord.), Cuestiones hermenéuticas...., 81-96.
- ID., “La verdad de la obra de arte según Hans-Georg Gadamer-Georg Gadamer. Estudio introductorio”, Paulina Rivero (coord.), Cuestiones hermenéuticas...., 151-165.
- ID., “Rememoración y tradición: La hermenéutica entre Heidegger y Gadamer”, en Signos Filosóficos 10 (2003), 87-102.
- ID., “Gadamer y el problema de la historicidad y la temporalidad en la hermenéutica”, en Hermenéutica, analogía y discurso / coord. por Martha Patricia Irigoyen Troconis, UNAM, México, 2004, pags. 25-40.
- ID., “La hermenéutica desde la estética”, en en Mariflor Aguilar y Maria Antonia González (coods), Gadamer y las Humanidades I179-188.
- GONZÁLEZ LANZELLOTI, Florencia, “Del camino platónico de H. G. Gadamer o la urgencia del diálogo”, en Bajo palabra. Revista de filosofía, 3 (1008), 35-44.
- GORDILLO DE GARICA ASTRADA, Susana, “Heidegger, Gadamer y la comprensión de la poesía”, en Konvergencias Literatura 2(2006)
- GRONDIN, Jean. “El legado de Gadamer”, en ACERO, J. J., y otros (eds.), El legado de Gadamer..., C. 1, pp. 13-23.
- ID., “La esperanza de Gadamer”, en Diálogo filosófico 21(2005), 45-52.

- ID., "Hans-Georg Gadamer y el mundo francés", en *Analogía. Revista de filosofía*, 17 (2004), 3-12.
- ID., "La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la adaequatio rei et intellectus?", en Mariflor Aguilar y Maria Antonia González (coords)...23-42.
- GROOT, Ger, "Las promesas del arte. Una entrevista con Hans-Georg Gadamer", en *La Balsa de la Medusa* 29 (1994), 81-90.
- GRUMANN, Andrés, "Dimensión lúdica de la existencia humana. El juego en Huizinga, Caillois y Gadamer", en *Ojo de buey*, N°. 13, 2006, 22-24.
- GUTIÉRREZ, C. B.; "¿Círculo o diálogo? El comprender de Heidegger a Gadamer", en *Areté* 12 (2000), 133-43.
- ID., "La universalidad de la interpretación de Nietzsche a Gadamer", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 21, pp. 371-390.
- ID., "Comprensión y pertenencia", en *Ideas y valores* (2002), 7-13.
- ID., "Gadamer y Nietzsche", en *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, 127 (2005), 55-71.
- HERRERA GUEVARA, Asunción, "Gadamer, ¿pensador atribulado o esteta apolítico?", en Teresa Oñate y otros (eds), *Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica...*, 405-418.
- HIGUERA, JAVIER DE LA, "Hermenéutica del sentido, hermenéutica del poder", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 18, pp. 327-348.
- HÜNI, Heinrich, "Heráclito se diferencia de Hesíodo", en Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...*, 269-277.
- IGLESIAS, M., "Crítica de Gadamer al concepto de genio kantiano", en *Revista de Filosofía (Zulia)*, 10 (1986), 1-3.

- KRIEGER, Peter, "Las exigencias preguntas de Hans Georg Gadamer (1900-2002)", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, N° 78, 2001, 255-258.
- JIMENEZ REDONDO, Manuel, "Gadamer sobre el concepto aristotélico de *phronesis*", en Teresa Oñate y otros (eds), *Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica...*, 295-324.
- JIMÉNEZ RUIZ, Juan Luis, "Lenguaje e historia: a propósito de la controversia entre Koselleck y Gadamer", en *Estudios de lingüística*, N° 13, 1999, 281-296.
- KARAGIANNIS, Stelios, "J. Ortega y Gasset y H.-G. Gadamer, lectores críticos de W. Dilthey", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica...*, pp. 73-81.
- KARCZMARCZYK, P., "Lenguaje e interpretación en Gadamer", 26 (2000), 277-302.
- ID., "El pensamiento de Gadamer en el contexto de la historia de la hermenéutica", en *Diálogos*, N° 88, 2006, 93-117.
- ID., "La subjetivización de la estética y el valor cognitivo del arte según Gadamer", en *Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión*, N° 1, 2007, 127-174.
- KERBS, Raúl, "Sobre el desarrollo de la hermenéutica filosófica", en *Analogía Filosófica* 13 (1999), 3-34.
- KNABENSCHUH DE PORTA, Sabine, "Experiencia hermenéutica y experiencia tecnológica: un diálogo con Gadamer" en *Revista de Filosofía (Universidad de Zulia)*, 22 (1995), 143-169.
- LABASTIDA, Francisco Fernández, "Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer", en *Anuario filosófico*, 85 (2006), 55-76.

- LAFONT, Cristina, "Verdad y apertura del mundo. El problema de los juicios sintéticos a priori tras el giro lingüístico", en *Azafea* 5 (2003), pp. 53-74.
- LAFUENTE, María Isabel, "Unidad y rupturas de la razón. Husserl, Gadamer, Habermas", en *Contextos* 1 (1983), 59-92.
- LANDÁZURI, Carlos O. de, "Gadamer y Apel; en torno a la autotranscendencia del sentido en Heidegger", *Observaciones filosóficas*, N°. 4, 2007.
- LANG, Hermann, "Hermenéutica filosófica y psicoterapia", en Teresa Oñate y otros (eds), *Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica...*, 539-550.
- LAPUERTA, F., "Lenguaje, tradición y forma de vida. En torno al debate Habermas-Gadamer", en *Recerca (Castellón)* 17 (1993), 49-59.
- LESERRE, Daniel, "Lenguaje y símbolo: el § 59 de la Crítica de la facultad de juzgar en Verdad y método", en Teresa Oñate y otros (eds), *Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica...*, 587-600.
- LEYTE, Arturo, "Da-sein y Ereignis. La intraducibilidad filosófica del significado «ser»", en Teresa Oñate y otros (eds), *Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica...*, 745-756.
- LINDIG CISNEROS, Erika, "Sobre la extranjería de las lenguas", en Mariflor Aguilar y María Antonia González (coords), *Gadamer y las Humanidades I*143-151.
- LIÑÁN OCAÑA, José Luis, "Representación, concepto y formalismo: Gadamer, Kosuth y la dematerialización de la obra artística", en *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, 140 (2009), 9
- LÓPEZ RAMOS, Ana, "H. G. Gadamer", *Aparte rei*, 21 mayo de 2002
- LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen, "El sentido de la historia para la filosofía hermenéutica", en *Contrastes* 1 (1996), 151-172.
- ID., "El paradigma del texto en la filosofía hermenéutica", en *Pensamiento*, 53 (1997), 215-242.

- ID., "Filosofía hermenéutica y deconstrucción", en *Revista de Filosofía* 18 (1997), 7-82.
- ID., "La teoría del texto de Barthes a la luz de la filosofía hermenéutica", en *Estudios Filosóficos* 131, 46 (1997), pp. 36-64.
- ID., "Arte como conocimiento en la estética hermenéutica", en *Endoxa* 10 (1998), 331-356.
- ID., "La comprensión ontológica en H.G. Gadamer", en *Letras de Deusto* 79 (1998), 173-198.
- ID., "La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica de H.G. Gadamer", en *Endoxa* 12 (2000), 229-256.
- ID., "Interpretar o deconstruir. Gadamer o Derrida", en *Analogía* 2 (2000), 101-120.
- ID., "La aplicación gadameriana de la phronesis a la praxis", en *Contrastes*, 6 (2001), 79-98.
- ID., "La importancia de la Bildung para la cultura", LLINARES, JB/SANCHEZ, N., (eds) *Actas del IV Congreso internacional de Antropología filosófica*. Universidad de Valencia, 2001
- ID., "La determinación histórica en la hermenéutica de H-G., Gadamer", LOPEZ SAENZ, M^a C/DIAZ, J.M (eds) *Fenomenología e historia*, UNED; Madrid, 2002, pp. 167-183..
- ID., "Reflexiones sobre la verdad de la filosofía hermenéutica de H-G.Gadamer", en *A parte rei*, 22 Julio 2002.
- ID., "Reconocimiento y crítica de la autoridad de la tradición en H.-G. Gadamer", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 19, pp. 349-360.
- ID., "La estética de H.-G. Gadamer frente al arte actual", en Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...*, 509-526.
- LORITE MENA, J., "Objetividad, deseo de verdad y hermenéutica", en *Pensamiento* 40 (1984), 3-32.

- LLEDO, E., "A propósito de una Lógica hermenéutica", en Revista de Filosofía (Madrid) 76 (1961), 41-50.
- ID., "La interpretación filosófica. Recensión a Verdad y Método", en Revista de Filosofía 22 (1963), 129-137.
- MACEIRAS, M., "Hermenéutica y reflexión", en Aporía 17/18 (1983), 35-52.
- MAILLARD, CHANTAL Y SANTIAGO GUERVÓS, Luis Enrique de (eds), Estética y hermenéutica, Suplemento Contrastes, Málaga, 1999.
- MALDONADO, Rebeca, "Virtudes de la hermenéutica filosófica", en Intersticios 6 (2001), 217-226.
- ID., "El círculo hermenéutico, un círculo vital. Sobre Dilthey, Heidegger y Gadamer", en María Antonia González-Valerio, Greta Rivara, Paulina Rivero (Coords), Entre Hermenéuticas, UNAM, México, 2004, pp. 65-80.
- ID., "De la hermeneutización del pensamiento al lenguaje como principio transfigurador de la realidad", en Paulina Rivero (coord.), Cuestiones hermenéuticas...., 45-80.
- ID., "Necesitar la voz de los otros o el saber de la finitud", en Mariflor Aguilar y María Antonia González (coords), Gadamer y las Humanidades I69-9.
- MANCIBO PÉREZ, Pilar, "Amistad, diálogo y comunidad: Paradigmas de una crítica a la subjetividad en Aristóteles y Gadamer", en Juan Manuel Navarro Cordón, Nuria Sánchez (coord.), Ética y metafísica: sobre el ser del deber ser, Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, 97-120.
- ID., "Hacer y experimentar arte: una interpretación de la "Dastellung" en Gadamer", en Joaquín Esteban Ortega, Hermenéutica analógica en España, op. cit., 67-78
- MANCILLA, Mauricio, "El lenguaje como esencia de la comprensión. Tradición y experiencia hermenéutica en Verdad y Método de Gadamer", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). Materiales del

Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica..., pp. 151-158.

MARRADES MILLET, “Experiencia y verdad en la hermenéutica de Gadamer. Algunos problemas”, en Caminos de la hermenéutica / coord. por Jacobo Muñoz Veiga, Angel Manuel Faerna García-Bermejo, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, 71-96.

MARTÍNEZ-AMADOR, David, “Dos perspectivas en la relación al método y la comprensión: El problema de la indeterminancia en W.V. Quine y en H.G. Gadamer”, en Eleuteria, Nº. 3, 2005.

MARTÍNEZ VILLARROYA, Javier, “El arte de la interpretación como un pensar del corazón. A propósito de Gadamer y la Alquimia”, en A Parte Rei: revista de filosofía, 65 (2009).

MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María, “Tradición y experiencia”, en Mariflor Aguilar y Maria Antonia González (coods), Gadamer y las Humanidades I151-160.

MARTÍNEZ, Juana M., “Objetividad y verdad en la hermenéutica de H.G. Gadamer”, en Anales de Filosofía 4 (1986), 157-164.

ID., “Experiencia y comprensión. Estudio a través del arte como lenguaje”, en Anuario filosófico 21 (1988), 143-150

ID., “El aspecto semántico de la comprensión en las ciencias humanas y sociales”, en Philosophica Malacitana 3 (1990), 155-164.

ID., “Metodología y experiencia hermenéutica”, en Daymon 4 (1992), 139-154.

ID., “La historicidad de la acción humana en H.- G. Gadamer y el objeto de la ciencia de la historia”, en Actas I Congreso de la Sociedad de Lógica, UNED, Madrid, 1993, 427-431.

ID., “Acción humana e historicidad en H. G. Gadamer”, en Acción e historia : el objeto de la historia y la teoría de la acción / coord. por Wenceslao J. González Fernández, La Coruña, Universidad de la Coruña, 1996, 139-154.

- MARTÍNEZ ÁLVAREZ, José Manuel, "Identidad y globalizaciones. La concepción de la obra en H.-G. Gadamer y su relación con las estéticas contemporáneas", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica..., pp. 217-230.
- MARZAN, C., "Finitud e historicidad: notas acerca de la noción de experiencia en Gadamer", en Laguna 7 (2000), 81-96.
- ID., "Sobre el concepto de juego en Gadamer", en Laguna 6 (1999), 315-328.
- ID., "El significado de la poesía en la hermenéutica filosófica", Laguna, 11 (2002), 137-151.
- MATAMORO, Blas, "El incesante Gadamer", en Cuadernos hispanoamericanos, N° 582, 1998, 119-120.
- MATURO, G., "La interpelación histórica en la nueva novela hispanoamericana a la luz de conceptos de Hans-Georg Gadamer", en Escritos de Filosofía, 20 (2001), 253-275.
- MEJÍA, Emmanuel, "La negatividad en Hegel y la Kehre heideggeriana", en Teresa Oñate y otros (eds), Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica..., 757-773.
- MERETOJA, Hanna, "Sobre el potencial crítico y emancipador de la hermenéutica gadameriana desde fa perspectiva de los estudios literarios", en Teresa Oñate y otros (eds), Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica ..., 379-404.
- MESA MORENO, Ciro, "Sobre el concepto de tradición en Gadamer", Laguna, 3 (1995), 33-45.
- ID., "Hans Georg Gadamer: "In Memeorian"", en Laguna, 11 (2002), 123-124.
- ID., "Sobre el problema filosófico de la historia", Laguna 11(2002), 125-134.

- MEYNELL, Hugo A., "Gadamer, la verdad y el método", en Lonergan y la comunicación : fundamentos comunes para una nueva era / coord. por Paul A. Soukup, Thomas J. Farrell, Universidad Pontificia de Salamanca, 2002, 301-317.
- MIER, Raymundo, "Reflexiones sobre la interpretación: notas sobre Gadamer", en Discurso, sociedad y lenguaje : una anamorfosis en el nuevo milenio / coord. por Bod Hodge, Hans Saettle, Rose Lema, Lincom Europa, Múnich, 2002, 231-263.
- MIRAS BORONAT, Nuria Sara, "Comprensión, diálogo y finitud. Sobre un «humanismo pluralista» en Gadamer", en Teresa Oñate y otros (eds), Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica..., 479-498.
- MOLLEDA ARIAS, Antonio, "Verdad y método. Hans-Georg Gadamer", en Anales: Anuario del centro de la UNED de Calatayud, Nº 4, 2, 1996, 79-100.
- MORA GARCÍA, José Pascual, "La racionalidad dialógica gadameriana y la historia de mentalidades", en Dikaiosyne: revista semestral de filosofía práctica, 20 (2008), 81-97.
- MORENO BLANCO, "Para un a conciencia hermenéutica de la historicidad del sentido de Cien años de soledad", en Eidos: Revista de Filosofía, 12 (2010), 201-213
- MONTEAGUDO, Cecilia, "Motivos heideggerianos en el devenir de la hermenéutica filosófica de H-G Gadamer", en BIRA: Boletín del Instituto Riva-Agüero, Nº 30, 2003, 323-345.
- MONTERO MOLINER, F., "Fenomenología del prejuicio", en Isegoría 5 (1992), 28-42.
- MONTORO ROMERO, R., "Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer" en Revista Española de Investigaciones Sociológicas 14 (1981), 47-68.

- MORALEJO, Enrique, "Experiencia y lenguaje en la hermenéutica de Gadamer", en *La ciencia y el imaginario social* / coord. por Esther Díaz, Buenos Aires, Biblos, 1996, 219-230.
- MOROTE, Natalio, "Te(le)ología y hermenéutica: una crítica derridiana", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica...*, pp. 165-172.
- MOST GLEN, W., "Hans-Georg Gadamer. "Los griegos nuestros maestros". En *Praxis Filosófica* 14 (2002), 137-148.
- MOYA CAÑAS, Patricia, "Análisis de la interpretación gadameriana de la racionalidad práctica de Aristóteles", en *Analogía Filosófica* 13 (1999), 185-205.
- MUÑOZ, Diana María, "El oído hermenéutico", en *Ideas y valores* (2002), 15-24.
- MUÑOZ, María Teresa, "¿Es posible hablar de lo mismo? Una respuesta desde la confluencia del pensar gadameriano y wittgensteiniano", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica...*, pp. 135-142.
- ID., "El ser que puede ser comprendido es lenguaje, un acercamiento al nominalismo gadameriano", en Mariflor Aguilar y María Antonia González (coods), *Gadamer y las Humanidades I* 107-128.
- ID., "Una mirada a Gadamer desde Rorty", en *Contrastes* 13 (2008), 7-18
- MUÑOZ TERRÓN, José María, "El ideal estético-moral del 'gusto', germen de esfera pública burguesa en el humanismo cartesiano. Relectura de la interpretación habermasiana de un pasaje de Verdad y método", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica...*, pp. 211-216.
- NAVARRO, María, "Pluralidad en la actualidad de la razón (Apunte sobre el conflicto al que quiso hacer frente la filosofía hermenéutica)", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica...*, pp. 231-236.

- NEBREDA, Jesús J., "El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 11, pp. 209-224.
- NICOLÁS, Juan A., "Explorando la experiencia de la verdad", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 8, pp. 153-170.
- NICOLÁS, Juan Antonio/BARROSO HERNÁNDEZ, Óscar, "Comprensión y realidad. Zubiri ante el reto hermenéutico", en Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica...*, 773-794.
- NOEL LAPOUJADE, María, "Resonancias de la hermenéutica de Gadamer", en *Revista de Filosofía (Univ. de Zulía)*, 42 (2002), 55-67.
- NORA BARRIO, Catalina, "La concepción del mundo en el lenguaje: Wilhelm von Humboldt y Hans-Georg Gadamer", en *Logos: Revista de Filosofía*, 37 (2009), 9-28.
- NOOTSOS, Panagiotis, "H.-G. Gadamer: los límites de una hermenéutica histórico-crítica", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 17, 319-326.
- NÚÑEZ GARCÍA, Amanda, "Walter Benjamin: estética y extrañamiento", en Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...*, 581-599.
- OKOLOWA, Marina, "La construcción de sentidos como forma de manifestación del ser en el juego hermenéutico", en *Intersticios 6* (2001), 65-82.
- OLIVA, Carlos, "Hermenéutica y humanismo", en *Intersticios 6* (2001), 127-150.
- ID., , "Arte y experimento, notas sobre la crítica de arte gadameriana", en Mariflor Aguilar y María Antonia González (coords), *Gadamer y las Humanidades I*277-287.
- ONCINA COVES, Faustino, "Historia conceptual y hermenéutica", en *Azafea 5* (2003), pp. 161-190.

- OÑATE Y ZUBÍA, Teresa, "Con la hermenéutica de H.-G. Gadamer: unas palabras, unas imágenes", en ACERO, J. J., y otros (eds.), El legado de Gadamer..., C. 31, pp. 537-547.
- ID., "Gadamer y los Presocráticos. La Teología de la esperanza en el límite oculto de la Hermenéutica", en Teresa Oñate y otros (eds), Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica...,795.
- ID., "Gadamer y los Presocráticos: la teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica", en Teresa Oñate y otros (eds.), Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica..., 375-490.
- ID., "La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX", en Azafea 5 (2003), 99-134.
- ID., "Gadamer y Aristóteles: la actualidad de la hermenéutica", en Mariflor Aguilar y Maria Antonia González (coods), Gadamer y las Humanidades I42-69.
- OOMS, Nicole, "Hans-Georg Gadamer, lector del "Lisis" de Platón", en Interpretación, diálogo y creatividad : Quintas Jornadas de Hermenéutica / coord. por Ambrosio Velasco Gómez, Mauricio Beuchot,UNAM, México, 2003, 117-126.
- ORDOÑEZ DIAZ, Leonardo, "Historia, literatura y narración", en Historia crítica, N°. 36 (2008), 207-210
- OROZCO, Teresa, "El arte de la insinuación. Las intervenciones filosóficas de Hans-Georg Gadamer en el nacionalsocialismo", Laguna .Revista de Filosofía 174(2004), 65-88.
- ORTIZ DE LANDÁZURI, Carlos, "La verdad en la cultura mediática. El impacto de Gadamer en la teoría crítica (a través de kart-Otto Apel), Themata (2001), 295-304.
- ORTIZ-OSÉS, A., "La hermenéutica como problema filosófico-lingüístico", en Revista de Filosofía (Madrid) 27 (1968), 427-434.
- ID., "Comunicación e interpretación. Crítica de la Razón hermenéutica", en Pensamiento 30 (1974), 399-436.

- ID., "La hermenéutica filosófica", en *Estudios Filosóficos* 34 (1985), 55-82.
- ID., "Hermenéutica aforística", en Teresa Oñate y otros (eds), *Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica...*, 657-676.
- OTERO LEÓN, Lourdes, "La rehabilitación de la retórica en la estética hermenéutica (H.R. Jauss y H-G. Gadamer)", en I. Murillo (coord), *Filosofía Práctica y pensamiento hermenéutico*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004.
- ID., "'Ciudadanos de dos mundos': Lo mejor de la herencia europea, según H. G. Gadamer", en *A Parte Rei: revista de filosofía*, N°. 57, 2008.
- ID., "De la experiencia estética a la razón práctica en la hermenéutica de H G. Gadamer y H. R. Jauss", en *Estudios filosóficos*, 57 (2008), 101-123.
- ID., "El didactismo, un valor rehabilitado por las estéticas de la hermenéutica: H. R. Jauss y H. G. Gadamer, las estéticas de la "paideia"", en *Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica*, (2008), 45-64.
- ID., "El símbolo en su cercanía a la religión artística en H.G. Gadamer y en M. Beuchot", en Joaquín Esteban Ortega (coord.), *Hermenéutica analógica en España*, Valladolid: Universidad Europea Miguel de Cervantes, 2008, 53-66
- ID., "De la estética en Nietzsche a la curación en Gadamer", en *Contrastes* 13 (2008), 19-35.
- PALAZZI, Christian, "La diseminación hermenéutica. Crítica y alcance de "Verdad y Método"", en *Observaciones filosóficas*, 10 (2010).
- PALMER, Richard, "La experiencia acontecimental de leer un texto clásico: siete palabras descriptivas de Gadamer que pueden ser usadas en defensa de las humanidades", en Mariflor Aguilar y Maria Antonia González (coods), *Gadamer y las Humanidades I*221-242.

- PARMEGGINALI., Marco, "Gadamer y la legitimación de los prejuicios en la filosofía hermenéutica ", en Contrastes . Suplemento 4 (1999), 295-309.
- PEGUEROLES, Juan, "Presencia y representación (Hermenéutica y Metafísica, en Gadamer)", en Espíritu 42 (1993), 5-24.
- ID., "El ser y la verdad en la hermenéutica de Gadamer", en Espíritu 43 (1994), 5-20.
- ID., "La verdad hermenéutica en Gadamer", en Espíritu 43 (1994), 125-137.
- ID., "La revolución hermenéutica en Gadamer", en Espíritu 45 (1994), 125-136.
- ID., "Platón reinterpretado: La nueva representación (El último capítulo de 'Verdad y método'", en Espíritu 47 (1998), 31-38.
- ID., "La realización de la idea (Pareyson) y el desarrollo de la idea (Newman). A partir de Gadamer", en Espíritu 47 (1997), 145-163.
- ID., "La hermenéutica de Pareyson comparada con la de Gadamer", en Espíritu 46 (1997), 199-203.
- ID., "Tres notas sobre Gadamer y una reseña", en Espíritu 48 (1999), 189-197.
- ID., "La hermenéutica de Gadamer y la desconstrucción de Derrida", en Pensamiento 55 (1999), 433-490.
- ID., "Otra verdad, otra razón en Newman y Gadamer, Kierkegaard y Blondel", en Espíritu 47 (1998), 37-46.
- PEÑALVER, M., "Gadamer-Derrida: De la recolección a la diseminación de la verdad", en ER. Revista de Filosofía 2 (1986), 7-20.
- ID., "Las perplejidades del lector contemporáneo: semiotizar, interpretar, reconstruir", en Fragmentos de Filosofía 3 (1993), 129-154.
- PEÑALVER GÓMEZ, P., "De la ilustración a la hermenéutica insatisfactoria", en E. Bello (ed.), Filosofía, sociedad e incomunicación, Universidad de Murcia, 1983, 327-345.

- PEÑALVER GÓMEZ, Patricio, "Deseo de idioma y universalismo hermenéutico", en ACERO, J. J., y otros (eds.), El legado de Gadamer..., C. 20, pp. 361-370.
- PERERA VELAMAZAN, Pablo, "Un ángel posó su dedo sobre nuestros labios", en Teresa Oñate y otros (eds), Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica..., 577-586.
- ID., /RUIZ MOLLA, Catalina, "Meteorología del ser", en Teresa Oñate y otros (eds.), Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica..., 703-708.
- PÉREZ CONEJO, Lorenzo, "La jurisprudencia es ciencia (la ciencia jurídica como ciencia hermenéutica y la hermenéutica jurídica como filosofía del derecho). La concepción gadameriana de la hermenéutica jurídica", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica..., pp. 87-92.
- PÉREZ ESTÉVEZ, A., "Hermenéutica, diálogo y alteridad", en Cuadernos Salmantinos de Filosofía 19 (1992), 241-253.
- ID., "El diálogo como lectura en Gadamer", en Diálogo Filosófico 52 (2002), 117-137.
- ID., , "Fusión de horizontes en Gadamer", en Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión, 21 (2007), 177-196.
- PÉREZ TAPIAS, José A., "Hermenéutica de las tradiciones y diálogo entre culturas. Aportaciones desde Gadamer", en ACERO, J. J., y otros (eds.), El legado de Gadamer..., C. 29, pp. 497-518.
- PERONA, Ángeles, "Ruptura de relaciones y exceso de demandas. La polémica Gadamer-Habermas", en Logos (Madrid) 2 (2002), 253-275.
- PICONTÓ NOVALES, María Teresa, "Teoría general de la interpretación y hermenéutica jurídica: Betti y Gadamer", en Anuario de filosofía del derecho, N° 9, 1992, 223-248.

- PIERANTONI, Claudio, "El círculo y el sentido: El idealismo hermenéutico de Verdad y Método de Gadamer a la luz de San Agustín y Rosmini", en Ciudad de Dios: Revista agustiniana, 20 (2007), 73-138.
- PIMENTEL, Luz Aurora, "El concepto del juego y de la fusión de horizontes en la producción de la narración metafórica", en Mariflor Aguilar y Maria Antonia González (coords), Gadamer y las Humanidades I251-266.
- POZO FAJARNÉS, José Luis, "Desde los límites de la razón: en torno al problema de la tradición de Nietzsche a Gadamer", en El porvenir de la razón / coord. por Julián Carvajal. Servicio de Publicaciones Universidad Castilla la Mancha, 2004, 57-62.
- PUJADAS, Luis, "Fusión horizontal y traducción radical", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica..., pp. 143-150.
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel, "¿Instiga la hermenéutica de Gadamer el autoritarismo o más bien nos dota de acicates antiautoritarios?", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica..., pp. 237-246.
- ID., "Non solum peritos in ea glorificare. Apretado compendio histórico-cultural del papel jugado por las disciplinas musicales en la educación occidental, y propuesta hermenéutico-filosófica, con tintes gadamerianos, de cierta labor que les cabría ejercer en nuestro porvenir", en Teresa Oñate y otros (eds.), Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica..., .613-678.
- RAIL, Dieter, "Sobre la poética de Hans-Georg Gadamer", en Mariflor Aguilar y Maria Antonia González (coords), Gadamer y las Humanidades I242-250.
- RAMÍREZ, Mario, "Ciencia y hermenéutica según Gadamer", en Revista de Filosofía (México), 31 (1998), 115-153.

- RAMÍREZ, Mario Teodoro, "El legado estético de Gadamer", en ACERO, J. J., y otros (eds.), El legado de Gadamer..., C. 6, pp. 129-136.
- RAMOS REQUEJO, Ramón, "Para una teoría de la interpretación textual. De Gadamer a Habermas", en Grial 33 (1995) 61-93.
- RECAS BAYON, J., "El concepto gadameriano de verdad", en Anales del Seminario de Metafísica 26 (1992), 93-106.
- RENDÓN, Ángel, "Ontología y belleza, camino y fundamento", en Intersticios 6 (2001), 277-290.
- REGNASCO, María J., "Alcances y límites de la hermenéutica en Gadamer", Konvergencias: Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo, N°. 14, 2007.
- REVILLA, Carmen, "Lo límites de la textualidad. Escritura y diálogo en la hermenéutica gadameriana", en Anales del Seminario de Metafísica 29 (1995), 171-188.
- ID., "La recuperación de la palabra. Perspectivas hermenéuticas sobre la cuestión del lenguaje", en Convivium 10 (1997), 88-110.
- ID., "Dimensiones de la racionalidad hermenéutica", en Convivium. Revista de Filosofía 16 (2003), 141-158.
- REYES ESCOBAR, Jorge, "La estructura especulativa del lenguaje en la hermenéutica de Gadamer", en Intersticios 6 (2001), 101-126.
- ID., "El diálogo como indicación formal (fórmale anzeige)", en Mariflor Aguilar y María Antonia González (coords), Gadamer y las Humanidades I129-143.
- ID., "Gadamer y Levinas en diálogo: un ensayo de hermenéutica analógica", Analogía: Revista de Filosofía, 15 (2001), 173-201.
- REYES, Ramón A., "Hermeneútica Jurídica: Carlos Cossio - Hans G. Gadamer", en Studium: filosofía y teología, 8 (2005), 239-256.
- RIVARA KAMAJI, Greta, " Heidegger desde Gadamer. Una lectura de El origen de la obra de arte", Signos filosóficos 10 (2003), 55-72.

- ID., "Heidegger desde Gadamer. Una lectura de El origen de la obra de arte", Signos filosóficos 10 (2003), 55-72.
- ID., "El problema lenguaje-realidad en Paul Ricoeur", en Paulina Rivero (coord.), Cuestiones hermenéuticas...., 105-124.
- ID., "Hermenéutica y racionalidad", en Paulina Rivero (coord.), Cuestiones hermenéuticas...., 125-138.
- ID., "Ortega y Gasset según Gadamer, la hermenéutica a la española", en Mariflor Aguilar y Maria Antonia González (coods), Gadamer y las Humanidades I69-91
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto, " Las dos orillas del sentir: la estética kantiana ante Gadamer", en Teresa Oñate y otros (eds.), Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica....,543-569.
- RIVERA, Victor Samuel, " Hermenéutica del enemigo. Schmitt y Gadamer", en Teresa Oñate y otros (eds), Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica...., 449-478.
- RIVERO WEBER, Paulina, El drama de Zaratustra: apuntes para la comprensión de la relación Gadamer-Nietzsche", en Mariflor Aguilar y Maria Antonia González (coods), Gadamer y las Humanidades I161-168.
- RODRÍGUEZ SILVA, Aníbal, "Poiésis y verdad. Antecedentes románticos de la hermenéutica gadameriana", en Intersticios 6 (2001), 291-306.
- ID., "El concepto de formación en Hans-Georg Gadamer: entre la familiaridad y el extrañamiento", en Apuntes Filosóficos 16 (2000), 85-97.
- ID., "Poesía y poética en Gadamer", en en Mariflor Aguilar y Maria Antonia González (coods), Gadamer y las Humanidades I197-202.
- RODRÍGUEZ, Ramón, "Verdad hermenéutica y verdad de la reflexión", en ACERO, J. J., y otros (eds.), El legado de Gadamer...., C. 13, pp. 237-260

- ROMERO CUEVAS, Manuel, "La idea de una hermenéutica de lo concreto en Benjamín y Adorno: ¿Más allá de Gadamer?", en *Themata* 32 (2004), 159-171.
- ROMERO CUEVAS, José Manuel, "Hermenéutica y tradición: Para una reconstrucción del debate entre Benjamin y Gadamer", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica...*, pp. 195-202.
- ID., "La idea de una hermenéutica de lo concreto en Benjamín y Adorno: ¿Más allá de Gadamer?", en *Themata*, 32 (004), 159-171.
- ROSALES RODRÍGUEZ, Aman, "Gadamer y Heidegger", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 40 (2002), 165-169.
- ROYO HERNÁNDEZ, Simón, "Edificación y sistema como pensamiento. La lectura hermenéutica de los textos filosóficos", en Teresa Oñate y otros (eds), *Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica...*, 501-516.
- ID., "Más allá de la Hermeneutica, entrevista a Quintín Racionero sobre el problema de la racionalidad", en Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...*, 163-201.
- RUBIO FERRERES, José María, "Hermenéutica y medios de comunicación", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 30, pp. 519-536.
- RÜHLE, V., "Experiencia de la historia y experiencia histórica (Sobre el concepto de consciencia histórico-efectual en Gadamer)", en *Isegoría* 4 (1991), 74-87.
- SÁEZ, Luis, "Comprensión y convalecencia- Por una crítica existencial del nihilismo patológico", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 24, pp. 423-439.
- ID., "La palabra naciente: la comprensión gadameriana del lenguaje en diálogo con La filosofía analítica", en Teresa Oñate y otros (eds.),

- Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica..., 221-240.
- SALCEDO, Alejandro, "Análisis de los conceptos gadamerianos de formación y experiencia", en *Intersticios* 6 (2001), 183-194.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, Celso, "Las verdades es del arte para el conocimiento del hombre: el legado teórico de H.G. Gadamer", en *Themata: Revista de filosofía*, N° 38, 2007, 179-204
- SÁNCHEZ MECA, D., "La crítica hermenéutica al fundacionismo moderno", en *Anales del Seminario de Metafísica* 26 (1992), 49-72.
- ID., "De Goethe a Nietzsche: clasicismo, romanticismo, dionisismo", en Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...*, 569-580.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Manuel, "La interpretación gadameriana de la teoría del Juicio reflexionante en Kant", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica...*, pp. 173-180.
- SANTIAGO GUERVÓS, Luis Enrique de, "Hermenéutica y deconstrucción: divergencias y coincidencias ¿Un problema de lenguaje?", en coeditor con Chantal Maillard, *Estética y hermenéutica, Suplemento Contrastes*, Málaga, 1999, pp. 229-248.
- ID., "La Hermenéutica metódica", en *Estudios Filosóficos (Valladolid)* 34 (1985), pp. 15-53
- ID., "Fenomenología y hermenéutica en el pensamiento de M. Heidegger" en *La Ciudad de Dios (Madrid)* 149 (1986), pp. 93-103.
- ID., "Contribución de la filosofía medieval a la concepción actual del lenguaje en la hermenéutica", en *Ciencia Tomista (Salamanca)* 113 (1986), pp. 119-126.
- ID., "Filosofía práctica y hermenéutica. El significado filosófico-práctico de la hermenéutica de H.-G. Gadamer", en *Estudios filosóficos (Valladolid)* 35 (1986), pp. 7-26.

- ID., “Hermenéutica y ciencia en el pensamiento de H.-G. Gadamer”, en *Studium (Madrid)* 26 (1986), pp. 497-510.
- ID., “Heidegger y la tradición filosófica en el pensamiento de H.-G. Gadamer”, en *La Ciudad de Dios(Madrid)* 149 (1986), pp. 197-208.
- ID., “La “Kehre” heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas”, en *Themata (Sevilla)* 4 (1987), pp. 117-129.
- ID., “Aplicaciones de la hermenéutica a la historiografía filosófica”, en *Philosophica Malacitana* 2 (1989), pp.197-213.
- ID., “La ciencia del lenguaje y el ‘lenguaje de las cosas’”, en *Philosophica Malacitana* 3 (1990), pp. 269-293.
- ID., Introducción, traducción y notas-comentario a: H.-G.Gadamer: Ueber die möglichkeit einer philosophischen Ethik. *Philosophica Malacitana*,5 (1992) 173-187.
- ID., “Experiencia y comprensión. Modelo de una hermenéutica del concepto”, en *Analogía Filosófica (México)*, 11 (1997), 2, pp. 145-163.
- ID., “Hermenéutica y deconstrucción: divergencias y coincidencias ¿Un problema de lenguaje?”, en Chantal Maillard y Luis E. de Santiago Guervós (eds.), *Estética y Hermenéutica, Contrastes*, Málaga, 1999, Presentación 1-16 y estudio pp. 229-248
- ID., “Hans-Georg Gadamer, in memoriam. La conciencia de un siglo: herencia y futuro”, en *Contrastes* 7 (2002), pp. 5-14.
- ID., “¿Nietzsche contra Gadamer? La interpretación infinita”, en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 9, 171-190.
- ID., “La hermenéutica de H-G. Gadamer y los implícitos hermenéuticos de la «Segunda consideración intempestiva» de F. Nietzsche”, en Teresa Oñate y otros (eds), *Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica...*, 601-618.

- ID., "Herménutica y crítica a la objetividad de la ciencia. Una aproximación Nietzsche-Gadamer, en Paulina Rivero (coord.), Cuestiones hermenéuticas...., 29-44.
- ID., "Los fantasmas del relativismo en la hermenéutica de H.-G. Gadamer", en Mariflor Aguilar y Maria Antonia González (coods), Gadamer y las Humanidades I69-80.
- SAN BALDOMERO UCAR, José Manuel, "Hans Georg Gadamer o "La palabra en diálogo"", en Péndulo del milenio, 3 (2000), 38-40.
- SANTILLI, Oscar, E., "Hegel y Gadamer: Distancia y proximidad entre dialéctica y hermenéutica", en Endoxa: Series Filosóficas, 26 (2010), 87-106
- SARRATE, C., "Verdad y método. Revisión desde la semiótica", en Estudios Filosóficos 44 (1995), 243-269.
- SCHÜSSLER, Ingeborg, "La cuestión de la naturaleza al inicio del pensamiento occidental: ¿destrucción o conservación? Consideraciones a propósito del Poema de Parménides", en Teresa Oñate y otros (eds.), Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica..., 257-268.
- SEGURA PERAITA, Carmen, "H.-G. Gadamer en diálogo con Aristóteles: hermenéutica y filosofía práctica", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica..., pp. 119-126.
- ID., SEGURA PERAITA, Carmen, "Hans-Georg Gadamer: Defensa de fa retórica: de la dialéctica a la hermenéutica", en Teresa Oñate y otros (eds), Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica...,325-356.
- SILVA, Diego Fernando, "El diálogo como fundamento ontológico del hombre", Discusiones filosóficas 3 (2001), 103-116.
- SMILG, Norberto, "Gadamer y Apel: sobre la posibilidad de una hermenéutica trascendental", en ACERO, Juan J., y otros (eds.).

- Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica..., pp. 189-194.
- SOLA, L., "Algunas perspectivas actuales en torno al problema del relativismo epistemológico: Winch, Gadamer, Kuhn, Feyerabend, Rorty", en Sistema 108 (1992), 123-140.
- SOLA DIAZ, María del Águila, "La categoría del juego en Gadamer y en Heidegger. ¿Un modelo de racionalidad? Virtualidad y problemática del acceso a la verdad a partir del juego", en ACERO, Juan J., y otros (eds.). Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica..., pp. 247-252.
- SOLANO ANDRADE, Agustín, "La legitimación del arte moderno (a través de "La actualidad de lo bello" de H. G. Gadamer)", en Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, N°. 4, 2004, 37-39.
- SOTO-ISAZA, Diego, "Aristóteles y hermenéutica", en Estudios de Filosofía 23 (2001), 43-63.
- SOUSA, Fabio Henrique, "Gadamer como lector de Heráclito" en Joaquín Esteban Ortega (ed.), Cultura, hermenéutica y educación, Valladolid: Universidad Europea Miguel de Cervantes, 2008, 147-154
- THOMSON, Garret, "la comprensión de la comprensión", Discusiones Filosóficas 3(2001), 117-156.
- TREBOLLE, J., "El problema hermenéutico de la distancia temporal. Dilthey, Heidegger, Gadamer", en Agustinianum 13 (1973), 93-130.
- TRIANA ORTÍZ, Manuel, "Hans-Georg Gadamer: una vida universitaria", en Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica 40 (2002), 155-160.
- TRÍAS, Susana, "Gadamer y Dilthey, ¿Dos concepciones de la comprensión?", en Revista de Filosofía (Zulia) 16/17 (1993), 109-125.
- ID., "Reflexiones en torno a Poema y diálogo de Gadamer", Revista de Filosofía (Maracaibo), 23 (1996), 79-91.

- ULRICH, Hans G., "Una disciplina deconstruida: la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer en la ciencia de la literatura", en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje : homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Síntesis, Madrid, 2003, 117-126.
- VALLEJO CAMPOS, Álvaro, "El concepto aristotélico de phrónesis y la hermenéutica de Gadamer", en ACERO, J. J., y otros (eds.), *El legado de Gadamer...*, C. 26, pp. 451-464.
- VALVERDE ZAMBRANA, José María, "Gadamer, una hermenéutica conservadora: sobre "La actualidad de lo bello", de Hans-Georg Gadamer", en *Saber leer*, 49 (1991), 3
- VAN HOYE, Gerda/Bart Félix/Victor Muñoz, " Otras imágenes", en Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...*, 717-720.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, "La relevancia epistemológica del concepto de tradición en la filosofía de las ciencias sociales", en *Revista patagónica de Filosofía* 1 (2000), 97-113.
- VIDAL CALATAYUD, J., "Ontología del arte y estética postmetafísica. Sobre la filosofía del arte de H.-G. Gadamer", en *Anales del Seminario de Metafísica* 31 (1997), 133-144.
- VATTIMO, Gianni, "Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología", en *Azafea* 5 (2003), pp. 19-27.
- ID., "Historia de una coma, Gadamer y el sentido del ser", Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...*, 41-54.
- VATTIMO, Gianni y ZABALA, Santiago, "Una vida dedicada a la hermenéutica", en Teresa Oñate y otros (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...*, 35-40.
- VELASCO, Ambrosio, "La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía, a la vuelta del tercer milenio: más allá de la modernidad y la posmodernidad", en *Intersticios* 6 (2001), 227-240.

- VERGARA HENRÍQUEZ, Fernando J., “La apropiación de(l) sentido: las experiencias hermenéuticas de diálogo y comprensión a partir de Gadamer”, en Alpha: revista de artes, letras y filosofía, 26 (2008),153-166
- VERGÉS GIFRA, Joan, “El «giro hermenéutico» del liberalismo político rawlsiano: exposición y crítica”, en Teresa Oñate y otros (eds), Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica..., 419-448.
- VIDAL CALATAYUD, José, “«Interpretaciones»: La poética postvanguardista de una generación afirmativa (o también: ¿otra vez sobre Europa y la inacabable crisis de lo moderno?)”, en Teresa Oñate y otros (eds.), Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica..., 699-703.
- ID., “La pobreza del lenguaje: la estética de H.-G. Gadamer entre ontología y antropología”, en Teresa Oñate y otros (eds.), Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica...,491-508.
- VIGO PACHECO, Alejandro, “La fuerza de la moderación: Hans-Georg Gadamer in memoriam”, en Methexis, 15 (2002), 85-95.
- VILANOU, Conrad, “Formación, cultura y hermenéutica: de Hegel a Gadamer”, en Revista de Educación (Ma), may.-agost, 2002, 205-223.
- VILLORIA, C., “Hermenéutica y reconstrucción de la razón”, en G. Vattimo y otros, Filosofía, política, religión. Más allá del ‘pensamiento débil’, Nobel, Oviedo, 1996, pp. 173-212.
- VOLPI, Franco, “Hermenéutica y filosofía práctica”, en Teresa Oñate y otros (eds), Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica..., 265-294.
- ID., “Entrevista con Hans-Georg Gadamer: el último filósofo”, en Letras libres, Año nº 3, Nº 26, 2001, 32-36.

- WELLMER, Albrecht, "Reflexión hermenéutica a la luz de la reconstrucción", en ACERO, J. J., y otros (eds.), El legado de Gadamer..., C. 14, pp. 261-282.
- WIEL, Reiner, "Arte del concepto e historia del concepto en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer", en Teresa Oñate y otros (eds.), Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica..., 55 -72.
- WISCHKE, Mirko, "Lenguaje y verdad. Sobre la relación entre retórica y filosofía en Hans-Georg Gadamer", en Teresa Oñate y otros (eds), Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica..., 357-378.
- ID., "¿Es necesario comprender el pasado? Sobre el significado de la antigüedad griega para la autocomprensión de la modernidad en Nietzsche y Gadamer", en Revisas de filosofía de la Universidad de Costa Rica 41 (2003), 61-72
- XOLOCOTZI, Ángel, "Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger", en Teresa Oñate y otros (eds), Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica..., 733-745.
- ZABALA, Santiago, "¿Qué significa pensar tras el giro lingüístico? La filosofía de Ernst Tugendhat", en Teresa Oñate y otros (eds), Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica..., 619-638.
- ZAMORA, José M., "Ontología y henología: el problema del uno y lo múltiple en el nacimiento del neoplatonismo", en Teresa Oñate y otros (eds.), Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica..., 355-375.
- ID., "Por el museo, con Gadamer e la memoria", en Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica 40 (2002), 161-164.
- ZUÑIGA, J.F., "Qué tiene que ver el arte con el lenguaje? Juego y símbolo en Gadamer", en Volúbilis 3 (1995), 269-287.
- ID., "Arte y verdad: el límite de la estética de Gadamer", en ACERO, J. J., y otros (eds.), El legado de Gadamer..., C. 7, pp. 137-152.

- ID., “La palabra interior y la desaparición del intérprete: la hermenéutica última de Gadamer”, en Teresa Oñate y otros (eds.), Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica..., 599-612.
- ID., “La recaída de Gadamer y Heidegger en la metafísica del arte del joven Nietzsche”, en Pensamiento 61 (2005), 43-58.
- ID., “¿Puede representarse el ser? Gadamer y las artes plásticas”, en Mariflor Aguilar y Maria Antonia González (coods), Gadamer y las Humanidades I....267-276.

www.bdigital.ula.ve

1.- ARTÍCULOS SOBRE H.-G. GADAMER EN ESPAÑOL EN PDF

- ABADI, Florencia, "Diálogo entre Gadamer y Adorno en torno a una definición del arte".
- ACTAS del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 2
- AGUILAR, Luis Armando, "Conversar para aprender. Gadamer y la educación".
- AGUILAR Sahagun, Luis, "Formar en diálogo...."
- ALVÁREZ GÓMEZ, A., "Interpretación y texto. El modelo de Gadamer ante el modelo de Aristóteles y sus comentadores".
- CARILLO CANAN, A. J. L. "Verdad de la obra de arte y sentido en Gadamer".
- CARRILLO CANÁN, Alberto, "El revival de la oralidad en Gadamer".
- CIA L. AMANA, D. "Una hermenéutica de la experiencia: Gadamer" (A parte rei, n. 22).
- CORONA, Yolanda, y otros, "El juego como un círculo mágico: en busca de su forma de ser".
- DAMIANI, Alberto Mario, "Humanismo civil y hermenéutica filosófica. Gadamer lector de Vico".
- Entrevista con Hans-Georg Gadamer.
- FÉRNANDEZ LABASTID, Francisco, "Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer".
- FORTES, Alberto, "Filosofía y teoría de la ciencia en Gadamer".
- FLORES GALINDO, María de la Luz, " epistemología y hermenéutica: entre lo conmensurable y lo inconmensurable"
- FLOREZ, Cirilo, "La filosofía del concepto en Gadamer"
- FORSTER, Ricardo, "El filósofo que leyó el siglo XX".
- GADAMER, Hans-Georg, "Estética y hermenéutica"

- GADAMER, Hans-Georg, "Texto e interpretación"
- GADAMER, Hans-Georg, "Significación de la tradición humanista para las ciencias del espíritu"
- GADAMER, Hans-Georg, "Los límites de la razón histórica"
- FLOREZ MIGUEL, Cirilo, "La filosofía del concepto de Gadamer".
- GONZALEZ LANCELOTTID, "El camino platónico de H.-G. Gadamer o la urgencia del diálogo".
- GRONDIN, Jean, "El legado de de Gadamer".
- HERRERA DE LA FUENTE, Carlos, "Habla o lenguaje en Heidegger y Gadamer".
- KRIEGER, Peter, "Las exigentes preguntas de H.-G. Gadamer (1900-2002)".
- JIMÉNEZ REDONDO, "Gadamer sobre el concepto aristotélico de phrónesis".
- JIMÉNEZ RUIZ, Luis, "Lenguaje e Historia: A propósito de la controversia entre Koselleck y Gadamer"
- LORCA, Oscar, "Arte, juego y fiesta en Gadamer".
- LIMONE, Flavio A., "Un intento de aplicar la hermenéutica de Gadamer al diálogo (¿posible?) entre patriarcado y feminismo".
- LÓPEZ, Ana, "H.-G. Gadamer" (A parte rei, n.21).
- MONTERO PACHANO, P.C. y otros, "Cassirer y Gadamer: el arte como símbolo".
- MARÍAS, Julián, "Gadamer" (ABC, 21-3-2002).
- MAZA, Mariano de la, "Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer".
- MONTEAGUDO, Cecilia, " Gadamer y la aplicación de su ontología del lenguaje al 'fenómeno del Babel contemporáneo'".
- OÑATE, Teresa, "Gadamer y los presocráticos".
- PALAZZI, Cristian, "La diseminación hermenéutica. Crítica y alcance de 'Verdad y Método'".

- PEREIRA DAS NEVES, Guilherme, "Historia y método: la hermenéutica y los usos del pasado"
- RODRIGUEZ-GRANDJEAN, Pablo, "Experiencia, tradición, historicidad en Gadamer"
- RODRÍGUEZ SILVA, Aníbal, "Metáfora y verdad en la hermenéutica de Gadamer".
- ROMERO, José Antonio, "Teoría hermenéutica del lenguaje como sistema y práctica de la comprensión como comunicación interpersonal".
- SÁEZ RUEDA, Luis, "La palabra naciente. La comprensión gadameriana del lenguaje en el diálogo con la filosofía analítica".
- SCHWARTZ, Daniel, "Gadamer y la idea de autoridad".
- VIGO, A.G., "H.-G. Gadamer y la filosofía hermenéutica. La comprensión como ideal y tarea".
- UÑA JUÁREZ, Octavio, "Comunicación y lenguaje poético. El caso de Gadamer"
- VVAA., "H.-G. Gadamer, Los límites de la razón histórica"

2.- ARTÍCULOS SOBRE H.-G. GADAMER EN OTROS IDIOMAS EN PDF

- GNOLI, Antonio y VOLPI, Franco, "Entrevista a Hans-Georg Gadamer"
- GRONDIN, J., "Play, festival and ritual in Gadamer. On the theme of immemorial in his later works".
- HOGAN, Pádraig, "Gadamer and the philosophy of education".
- KARNEZIS, G. T., "Gadamer, Art, and Play".
- LAMMI, Waler, "Hans-Georg Gadamer 'correction' of Heidegger".
- LAMMI, Walter, "The Conflict of Paideias in Gadamer's Thought".
- PALMER, R. , "Gadamer's recent work on language and philosophy. On "Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache".

- PALMER, R., "The relevance of Gadamer's philosophical hermeneutics to thirty-six topics".
- RENAUD, François, "Jean Grondin, Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie".
- REES, Dilys Karen, "Gadamer' philosophical the horizons in readers' responses to an american literature text".
- ROSS, M. Sheila, "Gadamer's late thinking on verweilen".
- SCHWARTZ, Chantelle/CILLIERS, Paul "Dialogue disrupted: Derrida, Gadamer and the Ethics of discussion".
- THOUARD, Denis, "Une lecture appliqué: Gadamer lecteur de Celan".
- VESSEY, DAVID, "Gadamer's Hermeneutic Contribution to a Theory of Time-Consciousness"
- VIKHAGEN, Arne Kjell, "Gadamer's conceptof play".
- WEISS, Isabel, "Gadamer et la vérité de l'oeuvre d'art: un foyer herméneutique".

www.bdigital.ula.ve

ARTÍCULOS CON ENLACES EN LA RED.

- Arthos, John, "To Be Alive When Something Happens": Retrieving Dilthey's Erlebnis."
- Bello, Edgar, "La hermenéutica de Gadamer: hacia la construcción de la ética discursiva".
- Blacker, David, "Education as the normative dimension of philosophical hermeneutics".
- Chauki, Mohammed, "L'universalite de la pensée herméneutique chez Gadamer".
- Davidow, Adam, "Gadamer: the possibility of interpretation".
- Fortes Sánchez, Alberto, "Filosofía y teoría de la ciencia en Gadamer".
- Lindstrom, Johan, "Gadamer as Theorist of Science and Philosopher of Language".
- Luhata Lokadi, Pierre, "Tradition et rationalité chez Hans-Georg Gadamer".
- Madison, Gary Brent, "Doping with Nietzsche's legacy: Rorty, Derrida, Gadamer"
- Ortiz de Landázuri, "Gadamer y Apel : en torno a la autotranscendencia del sentido en Heidegger"
- Palmer, Richard, "Gadamer's recent work on language and Philosophy"
- Phillips, James, "Key concepts Hermeneutics".
- Szabo, Nick, "Hermeneutics: An Introduction to the Interpretation of Tradition".
- The Gadamer Dictionary Project.
- Therien, Claude, "Gadamer, l'esthétique et les ressources de la santé".
- WIKIPEDIA. Hans-Georg Gadamer.
-

ANEXO

GADAMER EN ALEMÁN

I. GESAMMELTE WERKE

Se comienzan a editar las obras completas de Gadamer a partir del año 1986 en la editorial de Tübingen, J. C. B. Mohr (P.Siebeck). Hasta entonces sus trabajos se habían ido recopilando, a partir de 1967, en los Kleine Schriften (escritos menores)(2) de los que se publicaron cuatro tomos, el último en 1977. Otros trabajos suyos se fueron también agrupando temáticamente y se publicaron en forma de libros. Ahora bien, aquí no se trata de unas obras completas en sentido propio (Gesamtausgabe), sino de una recopilación de escritos que el editor ha considerado señeros y útiles para una investigación sobre el autor.

BAND 1

1986

Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik

BAND 2

1986

Hermeneutik II. Ergänzungen. Register

BAND 3

1987

Neuere Philosophie, I. Hegel. Husserl. Heidegger

BAND 4

1987

Neuere Philosophie, II. Probleme. Gestalten

BAND 5

1985

Griechische philosophie, I

BAND 6

1985

Griechische Philosophie. II

BAND 7

1991

Griechische Philosophie III. Plato im Dialog.

BAND 8

1993

Ästhetik und Poetik. I

BAND 9

1993

Ästhetik und Poetik. II

BAND 10

1995

Hermeneutik im Rückblick

Las Obras completas de Gadamer se recogen en estos 10 volúmenes, cuyo contenido desglosamos a continuación. Los criterios que parece haber seguido el editor son los siguientes: Se trata de una selección llevada a cabo por el propio editor, atendiendo a un criterio de divulgación del pensamiento de Gadamer en todas sus facetas; los trabajos han sido revisados por el propio Gadamer, con lo cual los originales son trastocados; se ha optado por agrupar los trabajos del autor según su temática, sin atender a un orden meramente cronológico; por último, se cataloga cada uno de los trabajos y se remite al lugar de su primera publicación.

BAND 1 (1986)

Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. (5ª ed., 1975 aumentada y revisada para las GW; 6º ed., 1990, revisada).

1ª ed., 1960;

2ª ed., 1965, ampliada (con el anexo «Hermeneutik und Historismus», pp. 477-512 y con un nuevo prólogo, pp. XV-XXVI);

3ª ed., 1972, ampliada (con un epílogo, pp. 513-531);

4ª ed., 1975 sin cambios.

BAND 2 (1986)

Hermeneutik II. Ergänzungen. Register.

I. Zur Einführung

1. «Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik» (1985), pp. 3-23.

II. Vorstufen

2. «Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie» (1943), pp. 27-36. (En KS I, 1-10).

3. «Wahrheit in den Geisteswissenschaften» (1953), pp. 37-43 (En KS I, pp. 39-45).

4. «Was ist Wahrheit?» (1957), pp. 44-56 (En KS I, 46-58).

5. «Vom Zirkel des Verstehens» (1959), pp. 57-65 (En KS IV, 54-61).

6. «Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge» (1960), pp. 66-76 (En KS I, 59-69).

7. «Begriffsgechichte als Philosophie» (1970), pp. 77-91 (En KS III, 237-250).

8. «Klassische und philosophische Hermeneutik» (1968), pp. 92-117 (En VV.AA., Encyclopeda del Novecento, Roma, 1977, II, pp. 731-740).

III. Ergänzungen

9. «Zur Problematik der Selbstverständnisses. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der Entmythologisierung»(1961), pp. 121-132 (En KS I, pp.70-81).

10. «Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz» (1965), pp. 133-145 (En KS I, pp. 149-160).

11. «Mensch und Sprache» (1966), pp.146-154 (En KS I, pp. 93-100).

12. «Über die Planung der Zukunft» (1965), pp. 155-173 (En KS I, pp. 161-178).

13. «Semantik und hermeneutik» (1968), pp. 174 -183 (En KS III, pp. 251-260).

14. «Sprache und Verstehen» (1970), pp.184-198 (En KS IV, pp. 94-108).

15. «Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?»(1970), pp. 184-198 (En KS IV, pp. 76-93).

16. «Die Unfähigkeit zum Gespräch» (1972), pp. 207-215 (En KS IV, pp. 109-117).

IV. Weiterentwicklungen

17. «Die Universalität des hermeneutischen Problems» (1996), pp. 219-231 (En KS I, pp. 101-112).

18. «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode» (1967), pp. 232-250 (En KS I, pp. 113-130).

19. « Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik» (1971), pp. 251-175 (En KS IV, pp. 118-141).

20. «Rhetorik und Hermeneutik» (1976), pp. 276-291 (En KS IV, pp. 148-163).

21. «Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik» (1976), pp. 292-300 (En KS IV, pp. 164-172).
22. «Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe» (1978), pp.301-318 (En Rechtstheorie 9 (1978), pp. 257-274).
23. «Probleme der praktischen Vernunft» (1980), pp. 319-329 (En J. Derbolav y otros (eds.), Sinn und Geschichtlichkeit - Werk und Wirkungen Theodor Litts, Stuttgart, 1980, pp. 147-156).
24. «Text und Interpretation» (1985), pp. 330-360 (En P. Forget (ed.), Text und Interpretation Deutsch-französische Debatte, München, 1984, pp. 24-55).
25. «Destruktion und Dekonstruktion» (1985), pp. 361-372 (En italiano Interpretazione e deconstruzione, Napoli, 1986; en inglés J. Marshall (ed.), Interpretation and Dekonstruktion, Iowa, 1986).
26. «Excuse I-VI » (1960), pp. 375-386 (En WM, pp. 466-476).
27. «Hermeneutik und Historismus» (1965), pp. 387-424 (En WM, 2ª ed., pp. 477-512).
28. «Hermeneutik» (1969), pp. 425-436 (En R. Klibansky (ed.), Contemporary Philosophy III, Firenze, 1969, pp. 360-372).
29. «Vorwort zur 2. Auf» (1965), pp. 437-448 (En WM, pp. XVI-XXVI).
30. «Nachwort zur 3. Auf».(1972), pp. 449-478 (En WM, pp. 513-541).
31. «Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer» (1973), pp. 479-508 (En L.J. Pongratz (ed.), Philosophie in Selbstdarstellungen III, Hamburg, 1977, pp. 59-100).

BAND 3 (1987)

Neuere Philosophie, I. Hegel. Husserl. Heidegger.

I. Hegel

1. «Hegel und die antike Dialektik» (1971), pp. 3-28 (En HD, pp. 7-30)
2. «Die verkehrte Welt» (1966), pp. 29-46 (En HD, pp. 31-48).

3. «Die Dialektik des Selbstbewusstseins» (1973), pp. 47-64 (En HD, pp. 49-61).

4. «Die Idee der Hegelschen Logik» (1971), pp. 65-86 (En HD, pp. 61-70).

5. «Hegel und Heidegger» (1971), pp. 87-101 (En HD, pp. 99-112).

II. Husserl

6. «Die Phänomenologische Bewegung» (1963), pp. 105-146 (En KS III, pp. 150-189).

7. «Die Wissenschaft von der Lebenswelt» (1972), pp. 147-169 (En KS III, pp. 190-201).

8. «Die Aktualität der Husserlschen Phänomenologie» (1974), pp. 160-171 (En H.L. van Breda, Wahrheit und Verification, Den Haag, pp. 210-223).

III. Heidegger

a) Heideggers Wege

9. «Existentialismus und Existenzphilosophie» (1981), pp. 175-185 (En HW, pp. 7-17).

10. «Martin Heidegger 75 Jahre» (1964), pp. 186-196 (En KS III, pp. 202-211).

11. «Die Marburger Theologie» (1964), pp. 197-208 (En KS II, pp. 82-92).

12. «Was ist Metaphysik?»(1978), pp. 209-212 (En HW, pp. 41-44).

13. «Kant und die hermeneutische Wendung» (1975), pp. 213-222 (En KS IV, pp. 196-204).

14. «Der Denker M. Heidegger» (1969), pp. 223-228 (En HW, pp. 55-60).

15. «Die Sprache der Metaphysik» (1968), pp. 229-237 (En KS III, pp. 212-220).

16. «Plato» (1976), pp. 238-248 (En HW, pp. 70-80).

17. «Die Wahrheit des Kunstwerks» (1960), pp. 249-261 (En HW, pp. 81-93).

18. «Martin Heidegger 85 Jahre» (1974), pp. 262-270 (En HW, pp. 94-102).
19. «Der Weg in der Kehre» (1979), pp. 270-284 (En HW, pp. 103-116).
20. «Die Griechen» (1979), pp. 285-296 (En HW, pp. 117-129).
21. «Die Geschichte der Philosophie» (1981), pp. 297-307 (En HW, pp. 129-139).
22. «Die religiöse Dimension» (1981), pp. 308-319 (En HW, pp. 140-151).
23. «Sein Geist Gott» (1977), pp. 320-332 (En KS IV, pp. 74-85).

b) Heidegger und die Ethik

24. «Gibt es auf Erden Mass?» (1984), pp. 333-349 (En Philosophische Rundschau ,32 (1985), pp. 161-177).
25. «Ethos und Ethik» (1985), pp. 350-374 (En Philosophische Rundschau,32 (1985), pp. 1-26
Heideggers Anfänge
26. «Von Anfang des Denkens» (1986), pp. 375-393.
27. «Auf dem Rückgang zum Anfang» (1986), pp. 394-416 (En K. Kramer (ed.), Theorie der Subjektivität, Frankfurt, 1986).
28. «Der eine Weg M. Heideggers» (1986), pp. 417-430 (En Sonderheft der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Wuppertal, 1986, pp. 7-25).

BAND 4 (1987)

Neuere Philosophie, II. Probleme.Gestalten.

I. Der Begriff in der Geschichte

1. «Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts» (1965), pp. 3-22 (En KS I, pp. 131-148).
2. «Rationalität im Wandel der Zeiten» (1979), pp. 23-36.
3. «Lob der Theorie» (1980), pp. 37-51 (En LT, pp. 26-50).

4. «Die Legitimität der Neuzeit »(1968), pp. 52-59 (En Philosophische Rundschau, 15 (1968), pp. 201-209).
5. «Neuzeit und Aufklärung» (1971), pp. 60-67 (En Philosophische Rundschau, 20 (1973), pp. 86-95).
6. «Die Philosophie und die Religion des Judentum» (1961), pp. 68-77 (En KS I, pp. 201-210).
7. «Die Begriffsgechichte und die Sprache der Philosophie» (1971), pp. 78-94 (En KS IV, pp. 1-16).
8. «Spiel und Welt» (1961), pp. 95-102 (En Philosophische Rundschau, 9 (1961), pp. 1-8).
9. «Liebe, Geschichte eines Begriffs» (1977), pp. 103-106 (En Philosophische Rundschau, 24 (1977), pp. 117-120).
10. «Kausalität in der Geschichte?»(1964), pp. 107-116 (En KS I, pp. 192-200).

II. Das Rätsel der Zeit

11. «Die Zeitanschauung des Abendlandes» (1977), pp. 119-136 (En KS IV, pp. 17-33).
12. «Über leere und erfüllte Zeit» (1969), pp. 135-153 (En KS III, pp. 221-236).
13. «Das Alte und das Neue» (1981), pp. 154-160 (En Universitas, n.38, pp. 453-460).
14. «Der Tod als Frage» (1975), pp. 161-172 (En KS IV, pp. 62-73).

III. Zu Problemen der Ethik

15. «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik» (1963), pp. 175-188 (En KS I, pp. 179-191)
16. «Das ontologische Problem des Wertes» (1971), pp.189-202 (En KS IV, pp. 205-217).

17. «Wertethik und praktische Philosophie» (1982), pp. 203-215 (En A.J. Buch (ed.), Nicolai Hartmann 1882-1982. Gedenkschrift. Bonn, pp. 113-122).
18. «Was is Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft» (1974), pp. 216-228 (En Universitas, 29 (1974), pp. 1143-1158).
19. «Begegnung mit dem Sein» (1954), pp. 229-233 (En Merkur, 8 (1954), pp. 1182-85).
20. «Ich und Du» (1929), pp. 234-242 (En Logos, 18 (1929), pp. 436-441).

IV. Zu Problemen der Anthropologie

21. «Theorie, Technik, Praxis» (1972), pp. 243-266 (En KS IV, pp. 173-195).
22. «Apologie der Heilkunst» (1965), pp. 267-275 (En KS I, pp. 211-219).
23. «Philosophische Bemerkungen zum Problem der Intelligenz» (1964), pp. 276-287 (En KS I, pp. 220-230).
24. «Die Erfahrung des Todes» (1983), pp. 288-294.

V. Gestalten

25. «Nikolaus Cusanus und die Gegenwart» (1964), pp. 297-305 (En KS III, pp. 80-88).
26. «Oetingen als Philosoph» (1964), pp. 306-317 (En KS III, pp. 89-100).
27. «Herder und die geschichtliche Welt» (1967), pp. 318-335 (En KS III, pp. 101-117).
28. «Kants "Kritik der reinen Vernunft" nach 220 Jahren. "Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus"» (1981), pp. 336-348 (En G. Funke (ed.), Akten des internationalen KantKongresses. Bonn, 1983).
29. «Kant und die Gottesfrage» (1941), pp. 349-360.
30. «Das Problem der Sprache bei Schleiermacher» (1968), pp. 361-373 (En KS III, pp. 129-140).
31. «Schleiermacher als Platoniker» (1969), pp. 374-383 (En KS III, pp. 141-149).

32. «Hegel und der geschichtliche Geist» (1939), pp. 384-394 (En KS III, pp. 118-128).
33. «Hegel und die Heidelberger Romantik» (1961), pp. 395-405 (En HD, pp. 71-78).
34. «Das Problem Dilthey. Zwischen Romantik und Positivismus» (1984), pp. 406-424 (En E.W. Orth (ed.), Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren, Freiburg, 1984, 157-182).
35. «Wilhelm Dilthey zu seinem 100. Geburtstag» (1933), pp. 425-428 (En Literarische Rundschau, n° 20, 19.11.1933).
36. «Der Unvollendete und das Unvollendbare. Zum 150. Geburtstag von Wilhelm Dilthey» (1983), pp. 429-435 (En Neue Züricher Zeitung, 19.11.1983).
37. «Wilhelm Dilthey und Ortega. Philosophie des Lebens» (1985), pp. 436-447 (En Revista de Occidente, 48/49 (1985), pp. 77-88).
38. «Nietzsche-der Antipode. Das Drama Zarathustras» (1984), 448-462 (En Nietzsche Studien, 15 (1986), pp. 1-15).
39. «Das Erbe Hegels» (1980), pp. 463-483 (En J. Habermas, Das Erbe Hegels, Frankfurt, 1980, pp.35-83).

BAND 5 (1985)

Griechische philosophie, I.

1. Platos dialektische Ethik (1931), pp. 3-163 (Habilitationsschrift, Marburg, 99 pp.) (Leipzig, 1931).
2. «Der aristotelische “Protreptikos” und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik» (1927), pp. 164-186 (En Hermes, 63 (1927), pp. 138-164).
3. «Plato und die Dichter» (1934), pp. 187-211 (En Wissenschaft und Gegenwart, n° 5, Frankfurt, 1934).
4. «Die neue Plato-forschung» (1933), pp. 212-229 (En Logos, n.22, pp. 63-79).

5. «Praktisches Wissen» (1930), pp. 230-248.
6. «Platos Staat der Erziehung» (1942), pp. 248-262 (En H. Berve (ed.), Das neue Bild der Antike, Leipzig, 1942, pp. 317-334).
7. «Antike Atomtheorie» (1935), pp. 263-279 (En Zeitschrift für die gesamte Naturwissenschaft, 1 (1935-6), pp. 81-95).

Rezensionen:

8. Zur griechischen Metaphysik, pp. 283-315.
9. Sokrates, pp. 316-236.
10. Plato als politischer Denker, pp. 327-340.
11. Zur platonischen Dialektik, pp. 341-349.
12. Zur geistigen Überlieferung, pp. 350-364.

BAND 6 (1985)

Griechische Philosophie, II.

I. Abhandlungen

1. «Die griechische Philosophie und das moderne Denken» (1978), pp. 3-8 (En O. Berends (ed.), Festschrift für Franz Wieacker zu. 70 Geb., Göttingen, 1978, pp. 316-365).
2. «Zur Vorgeschichte der Metaphysik» (1950), pp. 9-29 (En VV.AA., Martin Heidegger z. 60 Geburtstag, Frankfurt, pp. 51-80).
3. «Das Lehrgedicht des Parmenides» (1936), pp. 30-57 (En Gnomon, n° 12, pp. 77-86).
4. «Platon und die Vorsokratiker» (1964), pp. 58-70 (En VV.AA., Epimeleia. Festschrift für Helmut Kuhn, München, 1964, pp. 127-142).
5. «Amicus Plato magis amica veritas» (1968), pp. 71-89 (En H.-G. Gadamer, Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie, Hamburg, 1968, pp. 251-168).

6. «Dialektik und Sophistik in siebenten Platonischen Brief» (1964), pp. 90-115.
7. «Vorgestalten der Reflexion» (1966), pp. 116-128 (En VV.AA., Subjetivität und Metaphysik, Frankfurt, 1966, pp. 128-143 .
8. «Platos ungeschriebene Dialektik» (1968), pp. 129-153 (En H.-G. Gadamer (ed.), Idee und Zahl.Studien zur platonischen Philosophie, Heidelberg, 1968, pp. 9-30).
9. «Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen» (1970), pp. 154-170 (En KS III, pp. 50-63).
10. Logos und Ergon im platonischen "Lysis" (1972), pp. 171-186 (En KS III, pp. 50-63).
11. «Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos "Phaidon"» (1973), pp. 187-200 (En VV.AA., Wirklichkeit und Reflexion, Pfullingen, pp. 145-161).
12. «Gibt es die Materie? Eine Studie zur Begriffsbildung in Philosophie und Wissenschaft» (1973), pp. 201-217 (En H. Tellenbach (ed.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte, Stuttgart, 1976, pp. 102-115).
13. «Das Vaterbild im griechischen Denken» (1976), pp. 218-231 (En H. Tellenbach, Das Vaterbild in Mythos und Geschichte, Stuttgart, pp. 102-115).
14. «Von Anfang bei Heraklit» (1974), pp. 232-241 (En VV.AA., Sein und Geschichtlichkeit. Franbckfurt, 1974, pp. 3-14 .
15. «Idee und Wirklichkeit in Platos "Timaios"» (1974), pp. 242-270. (En Sitzungsberichte de Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1974).
16. «Philosophie und Philologie. Über Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff» (1982), pp. 271-277 (En Neue Züricher Zeitung , 11.9.1982, p. 68).
17. «Schein und Sein. Zum Tode von K. Reinhardt »(1958), pp. 278-284 (En Neue Rundschau, nº 69, pp. 161-168).
18. «Die Krise des Helden. Zum Gedenken an Karl Reinhardt nach zehn Jahren» (1966), pp. 285-291 (En Neue Züricher Zeitung ,1.5.1996).

II. Rezensionen

19. Zur Aktualität von Hellas

- «Richard Harder, Die Eigenart der Griechen» (1963), pp. 295-296.
- «Wolfgang Schadewaldt, Hellas und Hesperien» (1975), pp. 297-301.

20. Zur aristotelischen Ethik

- «L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif» (1962), pp. 302-303.

- «Aristote: L'Éthique à Nicomaque. 2^a édition avec une introduction nouvelle para R.A. Gauthier» (1969), pp. 304-306.

21. Zu Plato

- «J.N. Findlay, Plato. The Written and Unwritten Doctrines» (1977), pp. 307-311.

- «B.L. van der Waerden, Die Pythagoreer» (1981), pp. 312-318.

BAND 7 (1991)

Griechische Philosophie III

Plato im Dialog.

I.- Auf dem Wege zu Plato

1. «Parmenides oder das Diesseits des Seins» (1988), pp. 3-31 (En La parola del passato, 43 (1988), pp. 143-176).

2. «Hegel und Heraklit» (1982), pp. 32-42.

3. «Heraklit-Studien» (1984), pp. 43-82.

4. «Sokrates' Frömmigkeit des Nichtweissens» (1985), pp. 83-120 (En J.J. Cleary (ed.), Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, I, Lanham, 1985, pp. 53-75).

II.- Sokratischer Dialog und Platonische Dialektik

5. “Platos Dialektische Ethik” - beim Wort genommen» (1989), pp. 121-127.
6. “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles» (1976), pp. 128-227 (En Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1978).
7. “Plato als Porträtist» (1988), pp. 228-257.
8. “Unterwegs zur Schrift?»(1983), pp. 258-269 (En A.J. Assmann (ed.), Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, München, 1983, 10-19).
9. «Platos Denken un Utopien. Ein Vortrag vor Philologen» (1982), pp. 270-289 (En Gymnasium Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung 90 (1983), pp. 434-455).
10. «Mathematik und Dialektik bei Plato» (1982), pp. 290-312.
11. «Der platonische “Parmenides” und seine Nachwirkung» (1982), pp. 313-327 (En Archivio di Filosofia, 51 (1983), pp. 39-51 .
12. «Zur platonischen “Erkenntnistheorie”» (1988), pp. 328-337 (En Ch.L. Griswold (ed.), Platonic Writings - Platonic Reading, London, 1988, pp. 258-66, 299-300).
13. «Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im “Sophistes”» (1991), pp. 338-372.

III. Im Zeichen Platos

14. «Die sokratische Frage und Aristoteles» (1991), pp. 381-395.
15. «Aristoteles und die imperativische Ethik» (1986), pp. 381-395 (En R. Hofmann (ed.), Festschrift für Helmut Kuhn, Weinheim, 1989, pp. 23-24).
16. «Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik» (1983), pp..396-406 (En Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, 1985, pp. 25-33).
17. «Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Agustin» (1979), pp. 407-418 (En Archivio di Filosofia, 48 (1980), pp. 171-180).

18. «Natur und Welt. Die hermeneutische Dimension in Naturerkenntnis und Naturwissenschaft» (1983), pp. 418-442 (En J.J. Cleary (ed.), Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, I, Lanham, 1985, pp. 39-52).

BAND 8 (1993)

Ästhetik und Poetik. I

Ästhetik und Wahrheit

1. «Ästhetik und Hermeneutik» (1964), pp. 1-8 (En Psychologie, [Amsterdam] 56 (1964), pp. 240-246).
2. «Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins» (1958), pp. 9-17 (En L. Pareyson(ed.), Il Giudizio estetico, Padova, 1958).
3. «Dichten und Deuten» (1961), pp. 18-24 (En Jahrbuch der Deutschen Akd. für Sprache und Dichtung, 1961, pp. 13-21).
4. «Kunst und Nachahmung» (1967), pp. 24-36 (En KS II, pp. 16-26).
5. «Von der Wahrheit des Wortes» (1971), pp. 37-57.

Poetik und Aktualität des Schönen

6. «Zur Poetik und Hermeneutik: Lyrik als Paradigma der Moderne» (1968), «Die nicht mehr schönen Künste» (1971), pp. 58-69 (En Philos. Rundschau, 15 (1968), pp. 291-299 y 18 (1971), pp. 58-62).
7. «Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach Wahrheit» (1971), pp. 70-79 (En Zwitwende 42 (1971), pp. 402-410).
8. «Dichtung und Mimesis» (1972), pp. 80-85.
9. «Das Spiel der Kunst» (1977), pp. 86-93 (En KS IV, pp. 234-240).
10. «Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest» (1974), pp. 94-142 (En Ansgar Paus (ed.), Kunst heute, Köln, 1975, pp. 25-84).

Die Transzendenz des Schönen

11. «Ästhetik und religiöse Erfahrung» (1964/78), pp. 143-155 (En Nederlands Theologisch Tijdschrift, 32 (1978), pp. 218-230) .
12. «Reflexionen über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft» (1984), pp. 156-162 (En Bernd Jaspert (ed.), Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, Darmstadt, 1984, pp. 295-300).
13. «Mythos und Vernunft» (1954), pp. 163-169 (En Walther Bulst (ed.), Festschrift für Richard Benz, Hamburg, 1954, pp. 64-71)..
14. «Mythos und Logos» (1981), pp. 170-173 (En Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, 2 Teilband, Wien, 1981, pp. 8-12).
15. «Mythologie und Offenbarungsreligion» (1981), pp. 174-179 (En Idem, pp. 13-19).
16. «Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft» (1981), pp. 180-188 (En Idem, pp. 20-29).

Vom Schönen zur Kunst - von Kant zu Hegel

17. «Anschauung und Anschaulichkeit» (1980), pp. 189-205 (En VV.AA., Anschauung als ästhetische Kategorie, Göttingen, 1980, pp. 1-13).
18. «Ende der Kunst? Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von heute» (1985), pp. 206-220 (En VV.AA., Ende der Kunst, München, 1985, pp. 16-33).
19. «Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Ästhetik und die Frage des Vergangenheitscharakters der Kunst» (1986), pp. 221-231 (En Hegel-Studien, 1986, pp. 213-223).
20. «Philosophie und Poesie» (1977), pp. 232-239 (En Herbert Anton (ed.), Geist und Zeichen, Festschrift für Arthur Henkel 60. Geb., Heidelberg, 1977, pp. 121-126).

Die Kunst des Wortes

21. «Philosophie und Literatur» (1981), pp. 240-257 (En VV.AA., Was ist Literatur? München, 1981, pp. 18-45).
22. «Stimme und Sprache» (1981), pp. 258-270.
23. «Hören - Sehen - Lesen» (1984), pp. 271-278 (En H.J. Zimmermann, Antike Tradition und Neuere Philologien, Heidelberg, 1984, pp. 9-18).
24. «Lesen ist wie Übersetzen» (1989), pp. 279-285 (En W. Eckel (ed.), Dichter und Übersetzer, Frankfurt, 1989, pp. 117-124).
25. «Der "eminente" Text und seine Wahrheit» (1986), pp. 286-295 (En Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht, , 57 (1986), pp. 4-10).

Zur bildenden Kunst

26. «Über die Festlichkeit des Theaters» (1954), pp. 296-304 (En Mannheimer Hefte 1954, Heft 3, pp. 26-30).
27. «Begriffene Malerei? - Zu A. Gehlen:Zeit-Bilder» (1962), pp. 305-314 (En Philosophische Rundschau, 10 (1962), pp. 21-30).
28. «Vom Verstummen des Bildes» (1965), pp. 315-322 (En Neue Zürcher Zeitung, 22.5.1965).
29. «Bild und Gebärde» (1967), pp. 323-330 (En Neu Zürcher Zeitung , n° 218, pp. 20-30).
30. «Über das Lesen von Bauten und Bildern» (1979), pp. 331-338 (En KS II, pp. 210-217).

An den Grenzen der Sprache

31. «Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt» (1990), pp. 339-349 (En VV.AA., Sprache. Vorträge im Sommersemester 1990, Heidelberg, 1990, pp. 165-175).
32. «Grenzen der Sprache» (1985), pp. 350-361 (En Wolfgang Böhme(ed.), Evolution und Sprache, Karlsruhe, 1985, pp. 89-99).

33. «Musik und Zeit. Ein philosophisches Postscriptum» (1988), pp. 362-365 (En Heinz Götze(ed.), Wo Sprache aufhört , Berlin, 1988, pp. 149-153).

34. «Heimat und Sprache» (1992), pp. 66-372 (En Regine Kress-Fricke(ed.), Grenzüberschreitungen, Karlsruhe, 1992, pp. 123-131).

Auf dem Weg zur hermeneutischen Philosophie

35. «Wort und Bild - "so wahr, so seiend"» (1992), pp. 373-399.

36. «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache» (1992), pp. 400-440.

BAND 9 (1993)

Ästhetik und Poetik. II

Hermeneutik im Vollzug

1. «Hölderlin und die Antike» (1943), pp. 1-19 (En Paul Kluckhohn(ed.), Hölderlin Gedenkschrift zu seinem 100 Todestag, Tübingen, 1943, pp. 50-69)

2. «Hölderlin und das Zukünftige» (1947), pp. 20-38 (En VV.AA., Beiträge zur geistigen Überlieferung, Bad Godesberg, 1947, pp. 53-85).

3. «Die Gegenwärtigkeit Hölderlins» (1983), pp. 39-41 (En Hölderlin-Jahrbuch 23 (1982-3), pp. 178-181).

4. «Dichten und Denken im Spiegel von Hölderlins "Andenken"» (1987), pp. 42-55 (En VV.AA., Denken und Dichten bei M. Heidegger, Messkirch, 1988, pp. 7-22).

5. «Goethe und die Philosophie» (1947), pp. 56-71 (En Humboldt-Bücherei, n°3, Leipzig, 1947, 33 pp.).

6. «Goethe und die sittliche Welt» (1949), pp. 72-79 (En KS II, pp. 97-104).

7. «Vom geistigen Lauf des Menschen» (1949), pp. 80-111 (En Verlag H. Küpper, Bad Godesberg, 1949, 56 pp.).

8. «Goethe und Mozart - das Problem Oper» (1991), pp. 112-121 (En Dieter Borchmeyer(ed.), Mozarts Opernfiguren, Bern, 1992, pp. 233-245).

9. «Das Türmerlied in Goethes "Faust"» (1982), pp. 122-127 (En Neue Zürcher Zeitung, n° 64, pp. 35-36).
10. «Die Natürlichkeit von Goethes Sprache» (1985), pp. 128-141 (En Dieter Kimpel(ed.), Allerhand Goethe - seine wissenschaftliche Sendung, Frankfurt, 1985, pp. 45-57).
11. «Bach und Weimar» (1946), pp. 142-149 (En Verlag Hermann Böhlaus, Weimar, 1946, 15 pp.).
12. «Prometheus und die Tragödie der Kultur» (1961), pp. 150-161 (En Die Waldung, 1 (1946), pp. 600-611).
13. «Der Gott des innersten Gefühls» (1961), pp. 162-170 (En Neue Rundschau, 72 (1961), pp. 340-349).
14. «Vergänglichkeit» (1991), pp. 171-179 (En Programmheft , 11-16, de 12.5.1991, teatro opera de Hamburgo).
15. « Karl Immermanns "Chiliasische Sonette"» (1949), pp. 180-192 (En Neue Rundschau, 60 (1949), pp. 487-502).
16. «Zu Immermanns Epigonen-Roman» (1964), pp. 193-206 (En Manfred Schlösser(ed.), Auf gespaltenem Pfad, Darmstadt, 1964, pp. 254-273).
17. «Gesang Weylas» (1989), pp. 207-210 (En Angelika Maas(ed.), Verlust und Ursprung, Zürich, 1989, pp. 169-173).
18. «Der Dichter Stefan George» (1968), pp. 211-228 (En Duitse Kroniek, 20 (1968), pp. 126-148).
19. «Hölderlin und George» (1971), pp. 229-244 (En Hölderlin-Jahrbuch, 15 (1967-8), pp. 75-91).
20. «Ich und du die selbe Seele» (1977), pp. 245-248 (En Poetica, Frankfurt, 1977, pp. 69-76).
21. «Der Vers und das Ganze» (1979), pp. 249-257 (En Peter Lutz (ed.), Das Stefan-George-Seminar 1978, Heidelberg, 1979, pp. 32-39).
22. «Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft» (1983), pp. 258-270 (En H.-J. Zimmermann (ed.), Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft, Heidelberg, 1985, pp. 39-49).

23. «Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins» (1955), pp. 271-281 (En Philosophische Rundschau, 2 (1954-5), pp. 82-92).
24. «Poesie und Interpunktion» (1961), pp. 282-288 (En Neue Rundschau, 72 (1961), pp. 143-149).
25. «Mythopoietische Umkehrung in Rilkes Duineser Elegien» (1967), pp. 289-305 (En KS II, pp. 194-209).
26. «Rainer Maria Rilke nach 50 Jahren» (1976), pp. 306-319 (En VV.AA., Insel-Almanach auf das Jahr 1997, Frankfurt, 1976, pp. 61-78).
27. «Hilde Domin, Lied zur Ermutigung II» (1966), pp. 320-322 (En Merkur, 20 (1966), pp. 440-442).
28. «Hilde Domin, Dichterin der Rückkehr» (1971), pp. 323-328 (En Neue Zürcher Zeitung , 19.8.1971, pp. 37-38).
29. «Die Höhe erreichen» (1988), pp. 329-334 (En Neue Zürcher Zeitung, 2.12.1988, pp. 45-46).
30. «Gedicht und Gespräch» (1988), pp. 335-346 (En Lothar Jordan (ed.), Lyrik-Erlebnis und Kritik, Frankfurt, 1988, pp. 314-326).
31. «Ernst Meister, Gedenken V» (1977), pp. 347-348 (En Frankfurter Allgemeinen Zeitung, 12.2.1977, p. 4).
32. «Denken im Gedicht» (1990), pp. 349-352 (En Erich Thies (ed.), Franz Bernhard, Der Kopf. Zeichnungen, Stuttgart, 1990, pp. 7-11).
33. «Kafka und Kramm» (1991), pp. 353-361 (En Riccardo Dottori (ed.), Willibald, Kramm, Kafka und die 50er Jahre, Milano, 1991, pp. 26-32).
34. «Verstummen die Dichter?» (1970), pp. 362-366 (En Zeitwende, 41 (1970), pp. 344-352).
35. «Im Schatten des Nihilismus» (1990), pp. 367-382 (En Hubert Dethier (ed.), Cultural Hermeneutics of Modern Art, Amsterdam, 1989, pp. 233-244).
36. Wer bin Ich und wer bist Du? (1986), pp. 383-451 (En Band 352 de la Bibliothek Suhrkamp, Frankfurt, 1986, 156 pp.).

37. «Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan» (1975), pp. 452-460 (En Zeitwende, 46 (1975), pp. 3321-329).

38. «Phänomenologischer und semantischer Zugang zu Celan?» (1991), pp. 461-469 (En Gerhard Buhr (ed.), Paul Celan: "Atemwende". Materialien, Würzburg, 1991, pp. 311-317).

BAND 10 (1995)

Hermeneutik im Rückblick

I. Heidegger im Rückblick

1. «Erinnerungen an Heideggers Anfänge» (1986), pp. 3-13 (En Giampiero Moretti(ed.), Saggi e poesie del decennale della morte di M. Heidegger, Lanciano, 1986, pp. 5-16).

2. «Heidegger und die Sprache (1990), pp. 14-30 (En Peter Kemper (ed.), Martin Heidegger, Frankfurt, 1990, pp. 95-113).

3. «Heidegger und die Griechen» (1990), pp. 31-45 (En Alexander von Humboldt-Stifung, Heft 55, pp. 29-38).

4. «Heidegger und die Soziologie: Bordieu und Habermas» (1979/85), pp. 46-57 (En Philosophische Rundschau, 26 (1979), pp. 143-149).

5. «Hermeneutik und ontologische Differenz» (1989), pp. 58-70.

6. «Die Kehre des Weges» (1985), pp. 71-76.

7. «Denken und Dichten bei Heidegger und Hölderlin» (1988), pp. 76-86.

II. Die hermeneutische Wende

8. «Subjetivität un Intersubjetivität, Subjekt und Person» (1975), pp. 87-99.

9. «Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik» (1983), pp. 100-109 (En Cuadernos de Filosofía y Letras(Bogotá), 6 (1983), pp. 9-14).

10. «"Das Sein und das Nichts" (J.P.Sartre)» (1989), pp. 110-124 (En Traugott König (ed.), Sartre, Hamburg, 1988, pp. 37-52).

11. «Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus» (1987), pp. 125-137 (En Ernst Behler (ed.), Die Aktualität der Frühromantik, Paderborn, 1987, pp. 251-260).
12. «Dekonstruktion und Hermeneutik» (1988), pp. 138-147 (En Annemarie Gethmann-Siefert (ed.), Philosophie und Poesie, Stuttgart, 1988, pp. 3-15).
13. «Hermeneutik auf der Spur» (1994), pp. 148-174.
14. «Die Grenzen der historischen Vernunft» (1949), pp. 175-178 (En Luis Juan Guerrero (ed.), Actas del primer congreso nacional de filosofía, Univers. Nac. de Cuyo, 1949, pp. 1025-1029).
15. «Vom Wandel in den Geisteswissenschaften» (1985), pp. 179-184 (En Frankfurter Allgemeinen Zeitung, 8.9.1985, p. 4).
16. «Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule» (1991), pp. 185-205 (En Philosophische Rundschau, 38 (1991), pp. 161-177).
17. «Geschichte des Universums und Geschichtlichkeit des Menschen» (1988), pp. 206-224 (En H.-H. Krummacker (ed.), Geisteswissenschaften - wozu? Stuttgart, 1988, pp. 267-281).

III. Hermeneutik und die praktische Philosophie

18. «Bürger zweier Welten» (1985), pp. 225-238 (En Krzysztof Michalski (ed.), Der Mensch in den modernen Wissenschaften, Stuttgart, 1985, pp. 185-199).
19. «Die Idee der praktischen Philosophie» (1983), pp. 238-246 (En AA.VV., Praktika Pankosmiou Synedriou "Airstoteles", Atenas, 1983, pp. 386-392).
20. «Geschichtlichkeit und Wahrheit» (1991), pp. 247-258 (En Thomas Eggensperger (ed.), Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft, Mainz, 1991, pp. 17-28).
21. «Vernunft und Praktische Philosophie» (1986), pp. 259-266 (En Ernst Wolfgang Orth (ed.), Vernunft und Kontingenz, Freiburg, 1986, pp. 174-185).

22. «Europa und die Oikoumene» (1993), pp. 267-286 (En H.-H. Gander (ed.), Europa und die Philosophie, Frankfurt, pp. 67-86).

IV. Die Stellung der Philosophie in der Gesellschaft

23. «Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft» (1947), pp. 287-294 (En Leipziger Universitätsrede, Heft 14, Leipzig, 1947, 16pp.).

24. «Zum 300. Geburtstag von Gottfried Wilhelm Leibniz» (1946-90), pp. 295-207 (En Studia Leibnitiana 22/1 (1990), pp. 1-10).

25. «Die Stellung der Philosophie in der heutigen Gesellschaft» (1967), pp. 308-316 En H-G. Gadamer (ed.), Das Problem der Sprache, München, 1967, pp.9-17).

26. «Welt ohne Geschichte?»(1972), pp. 317-323 (En H.-G.Gadamer (ed.), Truth and Historicity, Den Haag, 1972, pp. 1-8).

27. «Historik und Sprache» (1987), pp. 324-330 (En Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1987, pp. 29-36).

28. «Von Lehrenden und Lernenden» (1986), pp. 331-335 (En Rhein-Neckar-Seitung, 19.7.1986, pp. 45).

29. «Die Universität Heidelberg und die Geburt der modernen Wissenschaft» (1986), pp. 336-345 (En Rhein-Neckar-Zeitung, 18.10.1986, como separata de 21 pp.).

30. «Mit der Sprache denken» (1990), pp. 346-353.

31. «Schreiben und Reden» (1983), pp. 354-355 (En Neue Zürcher Zeitung, 24.6.1983, p. 38).

32. «Die Deutsche Philosophie zwischen den beiden Weltkriegen» (1987), pp. 356-374 (En Neue Deutsche Hefte, 34 (1987), pp. 451-467).

V. Philosophische Begegnungen

- Paul Natorp, pp. 375-379 (En Philosophische Lehrjahre, Frankfurt, 1997).

- Max Scheler, pp. 380-386 (En idem).

- Rudolf Bultmann, pp. 387-391 (En Reden und Gedenkworte des Ordens Pour le mérite für Wissenschaft und Künste, B.13, Heidelberg, 1976, pp. 131-139).
- Karl Jaspers, pp. 392-399 (En Philos. Lehrj.).
- Hans Lipps, pp. 400-402 (En Idem).
- Paul Friedländer, pp. 403-404 (En Eikasmos, 4 (1993), pp. 179-181).
- Eric Frank, pp. 405-411 (En Theologische Rundschau, 19 (1950), pp. 260-266).
- Gerhard Krüger, pp. 412-417 (En Philos. Lehrj.).
- Karl Löwith, pp. 418-422 (En idem).
- Thrasyboulos Georgiadas, pp. 423-425 (En Reden und Gedenkworte des Ordens..., B 14, Heidelberg, 1978, pp. 27-31).
- Fritz Kaufmann, pp. 426-431 (En F. Kaufmann, Das Reich des Schönen, Stuttgart, 1960, pp. 397-402).
- Emilio Betti, pp. 432-436 (En Quaderni Fiorentini, 7 (1978), pp. 5-11).
- Bruno Snell, pp. 437-440 (En Reden und Gedenkworte des Ordens..., B.22, Heidelberg, 1987, pp. 37-42).

II.- OTRAS EDICIONES DE LAS OBRAS DE GADAMER

1922

- Das Wesen der Lust in den platonischen Dialogen, Diss. Marburg, (Fotomec.)Marburgo, 15 de mayo de 1922.

1931

- Platos dialektische Ethik, Leipzig, Felix Meiner. (Edición ampliada con otros estudios sobre el platonismo en 1968; reimpresión de la 1ª ed. con nuevo prólogo en 1983)

1934

- Plato und Dichter, Frankfurt, Klostermann.

1942

- Volk und Geschichte im Denken Herders, Frankfurt, Klostermann.

- 1948
- Aristoteles, Metaphysik XII, Frankfurt, Klostermann.
- 1949
- Wilhelm Dilthey, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Frankfurt, Klostermann.
- 1952
- Oskar Schürer zum Gedächtnis, Darmstadt, Neue Darmstädter Verlagsanstalt.
- 1960
- Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- 1963
- Le probleme de la conscience historique, Louvain, Public. Universt.
- 1964
- Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief, Heidelberg, Universitätsverlag Carl Winter.
- 1965
- Philosophisches Lesebuch I, Frankfurt, Fischer-Bücherei.
- 1967
- Philosophisches Lesebuch II, Frankfurt, Fischer-Bücherei.
 - Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik. Tübingen, J.C.B. Mohr.
 - Kleine Schriften II. Interpretationen. Tübingen, J.C.B. Mohr.
- 1968
- Werner Scholz, Recklinghausen, Aurel Bongers.
 - Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968
- 1970
- Philosophisches Lesebuch III, Frankfurt, Sicher-Bücherei.
- 1971

- Hegels Dialektik.Fünf hermeneutischen Studien. Tübingen, J.C.B. Mohr
(En 1980 2ª ed. aumentada: Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien).

1972

- Kleine Schriften III. Idee und Sprache: Platon, Husserl, Heidegger, Tübingen, Mohr.

1972-1974

- Neue Anthropologie (Junto con P. Vogler), Stuttgart, Klett.

1973

- Wer bin ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans gedichtsfolge "Atemkristal", Frankfurt, Suhrkamp.

1974

- Idee und Wirklichkeit in Platons "Timaios", Heidelberg, C.W. Universitätsverlag.

1976

- Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft, Frankfurt, Suhrkamp.

- (Junto con G. Boehn) Seminar: Philosophische Hermeneutik, Frankfurt, Suhrkamp.

1977

- Philosophische Lehrjahre, Frankfurt, Klostermann.

- Kleine Schriften IV. Variationen., Tübingen, J.C.B. Mohr.

- Poetica. Ausgewälte Essays, Frankfurt, Insel.

- Die Aktualität des Schönen . Kunst als Spiel, Symbol und Fest, Stuttgart, Reclams Universal-Bibliothek .

1978

- (Junto con G. Boehn) Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Frankfurt, Suhrkamp.

- Plato. Texte zur Ideenlehre, Frankfurt, Suhrkamp, 1978.

- Die idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, Heidelberg, C.W. Universitätsverlag.

- 1979
- (Junto con J. Habermas) Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlass des Hegel-Preises, Frankfurt, Suhrkamp.
- 1983
- Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- 1984
- Lob der Theorie. Reden und Aufsätze, Frankfurt, Suhrkamp.
 - (Junto con R. Jakobson, E. Holenstein) Das Erbe Hegels II, Frankfurt, Suhrkamp.
- 1985
- Die Vielfalt Europas: Erbe und Zukunft, (Vortragsreihe: Ein Jahrhundert wird besichtigt), Stuttgart, Robert Bosch Stiftung, Stuttgart, 1985.
- 1989
- Das Erbe Europas, Frankfurt, Suhrkamp.
- 1990
- Gedicht und Gespräch, Frankfurt, Insel Verlag.
- 1993
- Über die Verborgenheit der Gesundheit, Frankfurt, Suhrkamp.
 - L'Inizio della filosofia occidentale, Napoles, Guerini.
 - H.-G. Gadamer im Gespräch, ed. Carsten Dutt, C. Winter, Heidelberg,
- 1996
- Die moderne und die Grenze der Vergegenständlichung, Bernd Klüster, Munich,
 - Der Anfang der Philosophie, Reclam, Stuttgart
- 1997
- Gadamer-Lesebuch, compilado por J. Grondin, Mohr, Tubinga,
- 1998
- Aristóteles. Nikomachische Ethik VI, compilado y traducido por H.-G. Gadamer, Klostermann, Frankfurt,
- 1999

- Der Anfang des Wissens, (Reclam Universal-Bibliothek 9756), Reclam, Stuttgart.
- Gesammelte Werke, (UTB 2115), Mohr, 1999 Tübingen, 4657S., [Taschenbuchausgabe, Ungekürzte Studienausgabe in einer Casete] 2000
- Erziehung ist sich erziehen, Kurpfälzischer Verlag, Heidelberg.
- Hermeneutische Entwürfe, J. C. B. Mohr, Tübingen.
- 2001
- Die Lektion des Jahrhunderts: Ein Interview von Riccardo Dottori, (Wissenschaftliche Paperbacks, Bd. 2), hrsg. von Silke Günnewig, Lit, Münster.
- Wege zu Plato, (Universal-Bibliothek, Nr. 18111), Stuttgart, Reclam, Stuttgart,

III. OTROS ARTICULOS Y CONFERENCIAS

[También se incluyen en este elenco cronológico, entre corchetes, las referencias de los trabajos que forman parte de las GW]

1923 - «Metaphysik der Erkenntnis» (En Logos 12 (1923-4), pp. 340-360).

1924 - «Zur Sistemidee in der Philosophie» (En Festschrift für Paul Natorp, Berlin, 1924, pp. 55-75).

1939 - «Zu Kants Begründung der Ästhetik» (En Festschrift für R. Hamann zum 60. Geburtstag, Burg bei Magdeburg, pp. 31-39).[4:32]

1941 - «Herder als Wegbereiter des historischen Bewusstseins» (En Geist der Zeit, Berlin, pp.

1942 - «Die Gottesfrage der Philosophie» (En Festschrift für K. Jaspers, 1942, inédito). [5:6]

1944 - «Was ist der Mensch?» (En Leipziger Illustrierte Zeitung)

1946 - «Prometheus und die Tragödie der Kultur» (En KS II, 64-74). [9:11; 10:24]

- «Die gemeinschaftbildende Kraft der Kultur» (En Göttinger Universitätszeitung, n° 8, pp. 4-6)
- 1947 - «Universität in unserer Zeit » (En Göttinger Universitätszeitung, n°11, pp. 10-11).[9:2; 9:5; 10:23]
- 1948 - «Goethe und die Philosophie» (En KS II, pp. 82-96).
- «Über die Ursprünglichkeit der Philosophie» (En KS I, pp. 11-38).
- 1949 - «Prometeus und die Tragödie der Kultur» (En KS II, pp. 64-74).
- «Goethes Prometheus und Pandora» (En Goethe Festschrift der Universität Mendoza.). [9:6; 9:7; 9:15; 10:14]
- 1951 - «Die Philosophie in den letzten 30 Jahren» (En Ruperto-Carola, 5, Heidelberg, pp. 33-34).
- 1952 - «Gedenkrede auf Max Kommerell» (En Max Kommerell, Dichterische Welterfahrung, Frankfurt, pp. 205-227).
- «Retraktationen zum Lehrgedicht des Parmenides» (En Festschrift für K. Reinhardt, Weimar, pp. 58-69).
- 1953 - [1:3]
- 1954 - «Die philosophische Bedeutung P. Natorps» (En Kant-Studien , 45 (1954), pp. 129-134).
- «Das Cusanus-unternehmen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften» (En Ruperto-Carola, 6 (1954), pp. 78-79).
- «Bermerkungen über den Barock» (En Retorica e baroco, Venezia, 62-64). [4:19; 8:13; 8:26
- 1955 - «Die Mythologie der Griechen» (En KS II, pp. 210-217). [9:23]
- 1956 - «In den Fesseln der Bürokratie» (En Christ und Welt ,9, Stuttgart, p. 12).
- 1957 - «Nachruf auf Hermann Friedmann» (En Ruperto-Carola 9, pp. 11-12). [2:4]
- 1957-65 - Religion in Gschichte und Gegenwart 3ª Ed.
- Artikel: «Denken», 2 Bd., Sp., 84-85
- Artikel: «Geisteswissenschaften», 2 Bd., Sp., 1304-1308.

- Artikel: «Geschichtsphilosophie», 2 Bd., Sp., 1488-1496.
- Artikel: «Geschichtlichkeit», 2Bd., Sp., 1496-1498.
- Artikel: «Historismus», 3 Bd., Sp., 369-371.
- Artikel: « Kauslität in der Geschichte», 3 Bd., Sp., 1230-1232.
- Artikel: «Sprache», 6 Bd., Sp., 266-268.
- Artike: «Tradition», 6 Bd., Sp. 966-967.
- 1958 - «Symbol und Allegorie» (En Archivio de Filosofia, n°2-3, pp. 23-28).[6:17; 8:2]
- 1959 - [2:5]
- 1960 - «Nachwort zu F. Kauffman» (En Das Reich des Schönen, Bausteine zu einer Philosophie der Kunst, Stuttgart, pp. 203-213).
- «Rede auf die Universitäts Leipzig des ehem. Rektors der Univ. Leipzig» (En Ruperto-Carola, 12, pp. 203-213).[2:6; 2:26; 3:17]
- 1961 - «Hegel und die Antike Dialektik» (En HD, 7-30). [2:9; 4:6; 4:8; 33; 8:3; 9:12; 9;13; 9:24]
- 1962 - «Il problema della Dimitizzazione» (En Archivio de Filosofia, pp. 75-82)
- «Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge» (En KS I, pp. 59-69) [8:27]
- 1963 - «Verstehen und Spielen» (En Kerygma und Mithos, 6 , pp. 69-76).
- «Sprache als medium hermeneutischer Erfahrung» (En H. Störing (ed.), Das Problem des Übersetzens, Darmstadt).[4:15]
- 1964 - «“Der seidene Schuh”» (En Rhein-Neckar-Zeitung, Heidelberg, n° 181, pp. 8-9).
- «Berichte über vier Arbeitstagungen des Senatkommission für Begriffsgeschichte 9», Bonn, pp. 11-12, 15-18, 47-51, 185-187.
- «Einleitung in die Heidelberger Hegel-Tage 1962» (En Hegel-Studien, 1, pp. 341-349).
- «Platos Traktat über Argumentation» (En Logique et Analyse, 6 (1963), pp. 417-430).[3:10; 3:11; 4:10; 4:23; 4:25; 4;26; 6:4; 6:6; 8:1; 8:11; 9:16]

- 1965 - «Kausalität in der Geschichte?» (En KS I, pp. 192-200). [2:10; 2:12; 2:27; 4:1; 4:22; 8:28]
- 1966 - [2:11; 3:2; 6:7; 6:18; 9:27]
- 1967 - «Die Grenzen des Expertentums» (En F. Schlechta (ed.), Darmstädter Gespräch. Der Mensch und seine Zukunft, Darmstadt, pp. 160-168).
- «Karl Löwith zum 70. Geb.»(En Natur und Geschichte, Stuttgart, pp. 455-457).
 - «Das Faktum der Wissenschaft» (En Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft zur Marburg, Bd. 88, pp. 11-20).
 - «Nachwort zu J.G. Herder "Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit"» (En KS III, pp. 101-117).[2:18; 4:27; 8:4; 8:29; 9:25; 10;25]
- 1968 - «G.W. Leibniz-Metaphysik im Zeitalter der Wissenschaft» (En Studia Leibnitiana, Sup. Vol. I, Wiesbaden, pp. 1-12).
- «Heidegger und die Sprache der Metaphysik» (En HW, pp. 61-69).
 - «Lyrik als Paradigma der Moderne» (En KS IV, pp. 249-255).
 - «La Philosophie dans la Societe Moderne» (En Archives de Philosophie , 31 (1968), pp. 5-16). [2:8; 2:13; 3:15; 4:4; 4:30; 6:5; 6:8; 8:6; 9:18]
- 1969 - «Hölderlin und George »(En Hölderlin-Jahrbuch, n°15, Tübingen, pp. 75-91).
- «Über die Macht der Vernunft» (En Wissenschaft und Welbild , 22, pp. 1-8).
 - «Nachruf auf Karl Jaspers» (En Ruperto-Carola , 46 (1969), pp. 253-256). [2:17; 2:28; 3:14; 4:12; 4:31]
- 1970 - «A propos de l'herméneutique» (En Archives des philosophie, 33 (1970), pp. 9-27).
- «Einleitung und Nachwort zu: Aristoteles Metaphysik XII», Frankfurt a.M. [2:7; 2:14; 2:15; 6:9; 9:34]

1971 - «W. Kramms Kafka-Zyklus» (En W. Rothe (ed.), Kafka in der Kunst, Stuttgart, 1979, pp. 120-122).

- «Über den Beitrag der Suche nach der Wahrheit» (En KS IV, pp. 218-227).

- «Über die Naturanlage des Menschen zur Philosophie» (En VW, pp. 110-124). [2:19; 3:1; 3:4; 3:5; 4:5; 4:7; 4:16; 8:5; 8:7; 9:19; 9:28]

1972 - «Hegels Philosophie und Ihre Nachwirkungen bis Heute» (En VW, pp. 32-53).

- «Die Philosophie und die Krise der bürgerlichen Gesellschaft in Zeitalter der Weltgriege» (En Akten der 8.Intern. Tagung...,Meran, pp. 477-483).

- «Wissenschaft als Instrument der Aufklärung im 18.und 20. Jh.» (En Evang. Kommentare, 10, pp. 584-588). [2:16; 2:30; 3:7; 4:21; 6:10; 8:8; 10:26]

1973 - «Die Gesellschaft der Zukunft-Hoffnung und Sorgen», Stuttgart-Dagerloch, pp. 13-54.

- «Jusqu'a quel point la langue préformet-ell la pensée» (En E. Castelli (ed.), Ideologie et Demythisation, Paris, Aubier, 1973).[2:31; 3:3; 6:11; 6:12]

1974 - «Philosophie oder Wissenschaftstheorie» (En VW, pp. 125-146).[3:8; 3:18; 4:18; 6:14; 6:15; 8:10]

1975 - «Kant un die philosophische Hermeneutik» (En KS IV, pp. 196-204).

- «Über das Philosophische in den Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie» (En VW, pp. 7-31). [3:13; 4:14; 9:37; 10:8]

1976 - «Philosophie und Hermeneutik» (En KS IV, pp. 256-261). [2:20; 2:21; 3:16; 6:13; 7:6; 9:26]

1977 - «Rudolf Bultmann» (En Reden und Gedenkenworte des ordens pour le Mérite für Wissenschaften und Künste, n° 13, pp. 131-139).

- «Die Kunst des Feierns» (En J. Schultz (ed.), Was der Mensch braucht, pp. 61-70). [3:23; 4:9; 4:11; 8:9; 8:20; 9:20; 9:31]

- 1978 - [2:22; 3:12; 6:1]
- 1979 - «Der Mensch und seine Hand in heutigen Zivilisationsprozess» (En LT, pp. 139-148).
- «Die Ausdruckskraft der Sprache» (En LT, pp. 149-163). [3:19; 3:20; 4:2; 8:30; 9:21; 10:4]
- 1980 - «Gutes Deutsch» (En LT, pp. 164-173).
- «Was ist Geschichte?» (En Neue Deutsche Hefte, n^a 27, pp. 451-456).
 - «Vom Ideal der praktischen Philosophie» (En LT, pp. 67-76). [2:23; 4:3; 4:39; 7:17; 8:17]
- 1982 - «Sein und Zeit Martin Heidegger» (En Die Zeit, n^o 47, 19).[4:17; 6:16; 7:2; 7:10; 7:11; 7:9; 9:9]
- 1983 - «Über den Zusammenhang von Autorität und kritischer Freiheit» (En Schweizer Archiv für Neurochirurgie und Psychiatrie, n^o 133, pp. 11-16).
- «Platos Denken in Utopien» (En Gymnasium. Zeitschrift für Kultur und Antike und humanistische Bildung, n^o 90, pp. 434-455).
 - «Die Zukunft der europäischen Geisteswissenschaften» (En F. König (ed.), Europa-horizonte der Hoffnung, Graz, pp. 243-261).
 - «Das Drama Zarathustra» (En The Great Year of Zarathustra, Lanham, pp. 339-362).
- «Über den Zusammenhang von Autorität und kritischer Freiheit». (En Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie, 133, 1983, pp. 11-16).[4:24; 4:36; 7:8; 7:15; 7:16; 7:18; 9:3; 9:22; 10:9; 10:19; 10:31]
- 1984 - «Über Wert und Würde» (En O. Westphal (ed.), Reflexionen über die Würde des Menschen, Freiburg, pp. 13-24). [3:24; 4:34; 4:38; 7:3; 8:12; 8:23]
- 1990 - «Das philosophische und die praktische Medizin». (En Helmut A. Zappe, Brücken von der Allgemeinmedizin zur Psychosomatik, Heidelberg, 1990, pp. 37-44).[8:31; 9:32; 9:35; 10:2; 10:3; 10:30]
- 1991 - «Erfahrungsheilkunde». (En Zeitschrift für die ärztliche Praxis, 40, 1991, pp. 804-

Para una información bibliográfica más exhaustiva y para informarse de las traducciones en las distintas lenguas, me remito a la completa bibliografía de Etsuro Makita

www.bdigital.ula.ve