

¿QUÉ ES LA HERMÉUTICA? APROXIMACIÓN CONCEPTUAL DESDE HANS-GEORG GADAMER

WHAT IS HERMENEUTICS? A CONCEPTUAL APPROXIMATION FROM HANS-GEORG GADAMER

FERNANDO VERGARA HENRÍQUEZ

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas

Universidad Católica del Maule, Chile.

fvergara@ucm.cl

RESUMEN

Este artículo presenta las ideas generales de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, quien, tras la huella de su maestro Heidegger, considera a la hermenéutica como el modo fundamental del *Dasein*, es decir, como aquella experiencia humana esencialmente interpretativa desde el acontecimiento de la comprensión y el diálogo, teniendo como horizonte la consciencia histórico lingüística de la tradición.

Palabras claves: Filosofía contemporánea, diálogo, experiencia, comprensión, interpretación.

ABSTRACT

This article presents the general ideas of Hans-Georg Gadamer's hermeneutics, who, following in Heidegger's footsteps, considers hermeneutics as the fundamental way of *Dasein*, that is to say, as an essentially human interpretive experience from the event of comprehension and dialogue, having as a perspective the historical linguistic conscience of tradition.

Key words: Contemporary philosophy, dialogue, experience, understanding, interpretation.

INTRODUCCIÓN: HERMENÉUTICA Y PROYECTO GADAMERIANO

La hermenéutica contemporánea articula un decisivo proceso de radicalización y universalización de la significatividad, tanto del comprender (en los ámbitos epistemológico y ontológico) como del interpretar (en los campos filosófico e histórico), devolviéndole su sentido de eje especular, en pos de la profundidad interpretativa y urgencia crítica para entender los actuales modos de habitar la realidad, vale decir, sobre un (des)fondo último de conceptuabilidad abierto por el progreso con su tecnicidad, la secularización con su laicidad y la individualidad con su consumismo desvinculante.

Si buscamos, desde un principio, una definición de ‘hermenéutica’, la encontramos en el infinitivo griego *hermeneuein*, ‘dar noticia’ (*interpretatio* en latín), que designa el contenido polisémico de *proclamar*, *afirmar*, *interpretar*, *traducir*, etc.; sin embargo, lo verdaderamente importante del término –expresión lingüística entendida como interpretación (dar a conocer y penetrar)–, es que algo debe hacerse comprensible o que algo debe ser comprendido, intelegir el significado que está oculto más allá de la comprensión humana donde la interpretación tiene el carácter de búsqueda de ese algo, es decir, del sentido pese a las paradojas de la realidad, expresada en binomios muerte-vida, bien-mal, amor-odio, etc.; tal búsqueda es, para el ser humano, un desafío que, a su vez, es carencia y necesidad de un mediador, un intercesor que domine el arte de comprender, aferrado a su caduceo, las contradicciones propias de la existencia: un dios, Hermes, un elevado, un *daimon* transmisor e interpretativo –complemento e intermediario– de geniales capacidades de inventiva y comprensión del tráfico de mensajes, dichos, susurros, miradas de complicidad entre dioses y hombres y viceversa; un genio que maneje una lengua divina y una lengua humana, a fin de hacer humano el mensaje divino y poder representar adecuadamente las necesidades, súplicas y sacrificios de las personas frente a la sublime instancia divina; este *daimon* recoge a modo de sacrificio la incapacidad humana de dirigir directamente a los dioses los balbuceos que expresan su existencia atormentada por la carencia de articulación clara, abriendo una región donde se fraguan las significaciones, se urden los tejidos de sentidos, se demarcan los *topos* en los que inscriben y deciden las identidades, sus construcciones y transformaciones y, asimismo, donde se articula el lenguaje como modo de acceso al mundo y al transmundo, desde claves interpretativas o comprensivas de la experiencia de intelegir.

Desde su aparición en el siglo XVII, existen al menos dos significados de hermenéutica como “arte del comprender” (acuerdo, avenencia, compenetración, armonía).

El primer significado, habla de “ciencia o arte de la interpretación” y se atiene a determinadas reglas de la correcta interpretación; su fin era preferentemente normativo e incluso técnico, ya que se limitaba a brindar instrucciones metodológicas a las ciencias interpretativas medievales –*ars interpretandi*– para evitar arbitrariedades y malos entendidos en el campo exegético. Considerada una disciplina auxiliar, su función consistía en hacer posible el acceso a la comprensión de pasajes oscuros de las Sagradas Escrituras o signos religiosos; incluida dentro de las –*ars sermonicales*– las “artes del sermón”, se enseñaba junto a la gramática, la lógica, la retórica y, casualmente, junto a la poética, como “artes de la composición”; diferenciándose de la retórica, “arte del diálogo”. Desde el Renacimiento, surgió una diferenciación entre ‘hermenéutica teológica’ o sacra y “hermenéutica filosófica” o profana y una “hermenéutica jurídica” que podemos llamar también civil.

El segundo significado hace referencia al concepto de “filosofía hermenéutica”, vale decir, aquella teoría filosófica de la comprensión, distinguible de las hermenéuticas regionales por hacer su “objeto” esta mediación esencial: el suelo o fundamento como condiciones de posibilidad de la manifestación (lenguaje-historia-comprensión) ante el mundo; la “filosofía hermenéutica” es, entonces, aquella concepción filosófica que hace de la comprensión el centro problemático de su interés como rasgo básico de la existencia humana. El término fue acuñado por Gadamer desde su vinculación con la raíz fenomenológica husserliana, pero especialmente con el pensamiento de Heidegger; Gadamer busca desentrañar cómo sucede el fenómeno de la comprensión, esencialmente limitada por el lenguaje desde la determinación histórica (Ferraris 2000: 9-11).

Actualmente, la hermenéutica, en tanto teoría filosófica, es considerada como una amplia concepción y perspectiva filosófico-cultural, conducente hacia nuevas formas de pensar –Vattimo (1991) ha hecho famosa la idea de que la hermenéutica constituye una nueva *koiné*, es decir, el nuevo lenguaje ecuménico de la cultura contemporánea que versa sobre la esencia del sentido o la tendencia profunda de nuestra época que a abrir el horizonte histórico-cultural del sentido–. La hermenéutica es aquel cuerpo prismático con el cual la policromía forjará la interpretación, es la clave, el código que abre la nueva perspectiva con la que se experimenta este mundo y no una imagen preconfeccionada de él; es el objeto-sujeto de la comprensión, cuya tarea fundamental es la *transferencia* de sentidos, el *discernimiento* de éstos y su *comprensión*. Acciones interpretativas que expresan una entrega de confianza y un juego de creencias y esperanzas que hablan de una red de captación de sentido, de una comprensión de la experiencia de la realidad del ser humano.

¿Cuáles fueron las razones de este cambio de escenario sobre la hermenéutica y su ampliación del ámbito de acción teórico-práctica de la misma? Se debió, principalmente, al develamiento de la prioridad de la comprensión y de la interpretación sobre otras facultades de la mente humana, tales como la percepción sensible, la intuición, la imaginación, el entendimiento, el raciocinio y, también, sobre cualquier forma de *praxis* social o cultural, por ejemplo, el mundo del trabajo, la acción política, la investigación científica, la moral, la religión, el arte, la música y, sobre todo, la reflexión filosófica. Descubrimiento y develamiento que tienen su antecedente en el pensamiento “destructor de mitos” (Montinari 2003: 152) de Nietzsche, continúan en Dilthey, Husserl y en los contemporáneos Heidegger, Ricoeur, Wittgenstein, Collingwood, Berlin, Derrida y Habermas, pero que, en el pensamiento de Gadamer y su neo-hermenéutica u ontología hermenéutica como filosofía de la comprensión, encuentra su articulación a modo de perspectiva y metodología filosófico-hermeneuta, cuyo problema central es considerado de forma omniabarcante y universal, pues manifiesta la concepción del lenguaje y de la razón hermenéutica en cuanto interpretación –comprensión– de ese lenguaje o ser del lenguaje. Para la hermenéutica filosófica, además de la función primaria del lenguaje, es decir, la función nominativa o designativa –recabar y ordenar información sobre hechos que se dan *en* el mundo–, el lenguaje cumple una función primordial: hacer posible *un* mundo y comprenderlo. Ante la función utilitaria o instrumental del lenguaje, cuyo objetivo es informar, ordenar, controlar, surge una función comprensora del lenguaje, cuyo objetivo es, en consecuencia, mostrar el sentido y las significaciones en el diálogo comprensivo entre seres humanos. Gadamer atribuye al lenguaje, en su relación con la historia y la comprensión, un papel fundamental:

“Su verdadero significado para el problema de la hermenéutica se encuentra en otro lugar: en su descubrimiento de la *acepción de lenguaje como acepción del mundo*. Humboldt reconoció la esencia del lenguaje en la realización viva del hablar, en la *enérgeia* lingüística, rompiendo así con el dogmatismo de los gramáticos. Partiendo del concepto de la fuerza que guía todo su pensamiento sobre el lenguaje, pone orden también de un modo especial en la cuestión del origen del lenguaje, lastrada hasta entonces sobre todo por planteamientos teológicos. Humboldt muestra hasta qué punto esta manera de plantear las cosas es incorrecta, pues entraña la construcción de un mundo humano sin lenguaje, cuya elevación a la lingüisticidad habría tenido lugar en algún momento y de alguna manera. Frente a esta clase de construcciones él subraya con razón que el lenguaje es humano desde su comienzo. Esta constatación no sólo modifica el sentido de la cuestión del origen del lenguaje sino que es también la base de una antropología de muy largo alcance.

“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. Este es el verdadero meollo de una frase expresada por Humboldt con otra intención, la de que las lenguas son acepciones del mundo. Con esto, Humboldt quiere decir que el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una especie de existencia autónoma, y que introduce al individuo, cuando éste crece en ella, en una determinada relación con el mundo y en un determinado comportamiento hacia él. Pero más importante aún es lo que subyace a este aserto: que el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. 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 más la relación de *lenguaje* y mundo si queremos ganar un horizonte adecuado para la lingüisticidad de la *experiencia hermenéutica*” (Gadamer 2005: 531).

Como hemos visto brevemente, la hermenéutica filosófica –heredera de la hermenéutica romántica de Schleiermacher y de la hermenéutica metódica de las ciencias del espíritu de Dilthey–, ingresó en la escena intelectual con gran fuerza y notoriedad como alternativa a la idolatría a la epistemología –la ciencia metodológicamente positivada– dominante en el escenario intelectual en la primera mitad del siglo XX. La filosofía hermenéutica gadameriana critica de modo radical la incuestionabilidad que disfruta el saber de la tradición moderna, es decir, que un conocimiento verdadero y objetivo –la ciencia– ejerza un derecho especial sobre quienes no poseen ese conocimiento. La hermenéutica postula que ese derecho y privilegio están restringidos a un campo determinado, según reglas, procedimientos y objetivos particulares que rigen *en ese* campo, y sólo tiene validez para quienes son regulados por aquellas reglas, regidos para tales procedimientos y confirmadores de esos objetivos. La hermenéutica, que desborda el ámbito epistemológico y la capacidad de la ciencia de dar cuenta de los problemas gnoseológicos que afectan a las llamadas ciencias del espíritu, se presenta como una ontología que aspira a la universalidad de sus postulados y campo de acción, ya que su eje –la *interpretación* conformada por la tradición, el diálogo y el lenguaje– participa en toda relación hombre(s)-mundo(s), pues, pensar la interpretación de esa relación, es el peculiar modo de ser del ser humano como tal.

Entonces, el problema hermenéutico trasciende los límites impuestos por el método de la ciencia moderna y se extiende a formas de experiencia tales como el arte, la historia y la filosofía, cuyos caracteres precientíficos elevan –cada uno en su ámbito– una pretensión de verdad similar a la de la ciencia. Sólo así será posible liberar a las ciencias del espíritu de una confrontación teórica con un modelo de cientificidad que les es fundamentalmente extraño, enfrentar las aporías del historicismo y los planteamientos epistemológicos neokantianos:

“En cualquier caso el sentido de mi investigación no era proporcionar una teoría general de la interpretación y una doctrina diferencial de sus métodos, como tan atinadamente ha hecho E. Betti, sino rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo, respecto a un objeto dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es al ser de lo que se comprende [...] La tesis de mi libro es que en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual, y que sigue siendo operante allí donde se ha afirmado ya la metodología de la moderna ciencia histórica, haciendo de lo que ha devenido históricamente, de lo transmitido por la historia, un ‘objeto’ que se trata de ‘establecer’ igual que un dato experimental; como si la tradición fuese extraña en el mismo sentido, y humanamente hablando tan incomprensible, como lo es el objeto de la física” (Gadamer 2005: 13-14).

Gadamer –en su proyecto de ampliación del modelo de racionalidad occidental, enunciativa y técnico-instrumental, hacia una racionalidad lingüística integradora de la potencia mito-poética y creadora de la palabra– entiende por hermenéutica aquella pregunta filosófica concerniente a la posibilidad de comprensión en referencia a lo que acontece en la *praxis* y no en la *empiria* subjetivista o instrumentalista de la comprensión, es decir, en aquello “que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer” (Gadamer 2005: 10); en otras palabras, “fijar” el sentido de la interpretación y encontrar una respuesta a la pregunta de cómo es posible la comprensión allí donde el *objeto por comprender*, no está inmediatamente dado, ni garantizada la correcta transmisión y entendimiento de su sentido. Por ello, la comprensión de los acontecimientos históricos y la acción de autocomprensión, no pueden hacerse bajo el modelo científico-técnico o conforme a los criterios de la lógica administrativo-burocrática de la vida social. De tal forma, en Gadamer, la hermenéutica toma la forma, por una parte, de una teoría de la verdad y, por otra, del método que expresa la universalización del fenómeno interpretativo desde la historicidad concreta y personal del sujeto, con el fin de configurarse en una filosofía interpretativa y comprensiva de la humana experiencia de sentido.

LENGUAJE Y COMPRENSIÓN DIALÓGICA DE LA HISTORIA

Las experiencias del proceso de apropiación comprensiva de sentido –la verdad, el diálogo, el autoconocimiento, la subjetividad, el lenguaje y la historia–, resultan ser un tratamiento operativo pertinente, que va más allá de los modos estipulados por la ciencia; el arte, el obrar ético-moral, el diálogo y la *praxis* lingüística abren el horizonte de tal apropiación comprensiva, a diferencia de la ciencia objetivante, que lo cierra con su apropiación metódica y reglada.

La clarificación de la relación entre comprensión y vida, entre interpretación y experiencia, entre perspectiva y sentido, será la labor primordial de la hermenéutica filosófica de Gadamer, relación forjada por toda la carga histórica que constituye al sujeto:

“Por eso creo que sería un puro malentendido querer implicar en todo esto la famosa distinción kantiana entre *quaestio iuris* y *quaestio facti*. Kant no tenía la menor intención de prescribir a la moderna ciencia de la naturaleza cómo tenía que comportarse si quería sostenerse frente a los dictámenes de la razón. Lo que él hizo fue plantear una cuestión filosófica: preguntar cuáles son las condiciones de nuestro conocimiento por las que es posible la ciencia moderna, y hasta dónde llega ésta. En este sentido también la presente investigación plantea una pregunta filosófica. Pero no se la plantea en modo alguno sólo a las ciencias del espíritu (en el interior de las cuales daría además prelación a determinadas disciplinas clásicas); ni siquiera se la plantea a la ciencia y a sus formas de experiencia; su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la *praxis* vital. Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión. Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas. La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de ‘hermenéutica’. Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su historicidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de la cosa” (Gadamer 2005: 11-12).

Según lo anterior, en la abierta región hermenéutica, partir de *aquello que es* no significa otra cosa que retornar a la pregunta original sobre la comprensión y dirigirse fenomenológicamente a las *cosas mismas*, es decir, preguntar por el *ser de la comprensión o en qué modo comprender es ser* bajo la forma lingüística de diálogo histórico: “el ser que puede ser comprendido, es lenguaje” (Gadamer 2005: 567). Gadamer, a partir de la fuente husserliana de la fenomenología, se sirve de algunas ideas, de las que tres le son fundamentales: primero, la importancia concedida al problema del sentido y su horizonte constituido por el lenguaje como función reveladora del mundo; segundo, la noción de horizonte como encuadre en el cual se muestra y constituye el sentido; y tercero, el concepto de “mundo de la vida”, que, como receptáculo en el cual la existencia ocurre históricamente y discurre lingüísticamente, previa tanto a toda objetivación científica como a toda reflexión filosófica, supone una suerte de red a la que remite todo sentido constituido y desde donde se reactiva toda metodología objetivante de la ciencia. La clave en esta proposición, es lo que es la hermenéutica: un *camino* hacia la comprensión, una búsqueda interpretativa de ella, pues “comprender e interpretar textos no es solamente una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo. En su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico. No se interesa por un método de la comprensión que permita someter los textos, igual que cualquier otro objeto de la experiencia, al conocimiento científico [...] Cuando se comprende la tradición, no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades” (Gadamer 2005: 23).

Aquello de que el hombre puede aspirar a la experimentación, puede incluirse en lo que abarca el fenómeno de la comprensión: un contenido de verdad que penetra y actúa en el ámbito de nuestra existencia. La comprensión no es un modo o aspecto meramente gnoseológico, sino elemento ontológico constitutivo del ser del hombre, ya que rebasa la radical finitud de comprender toda fundamentación última y, asimismo, toda pretensión de irrefutabilidad absoluta, siendo, el comprender, pura posibilidad de ser como rasgo ontológico de un ser que es, pues, puro proyecto de ser. Además, toda comprensión es mediata, puesto que se encuentra en medio de conformaciones históricas, prejuicios, valoraciones que la delimitan y que, a su vez, es la estructura previa de toda interpretación como despliegue de esta misma estructura comprensiva.

Comprender es estar siempre pendiente del *hacer de la historia y de la tradición* que determinan al sujeto en el aquí y el ahora, y que provocan la apertura hacia el *diálogo* (Gadamer 2004: 203-210) –o estructura conversacional del len-

guaje— en que ha surgido el enunciado en que se presenta la primacía hermenéutica de la pregunta: es esencial a toda pregunta tener el sentido de una orientación. Con la pregunta, lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva; el que surja una pregunta supone siempre introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado. El *Logos* que desarrolla este ser quebrantado es en esta medida siempre ya respuesta, y sólo tiene sentido en el sentido de la pregunta. La apertura limitada de la pregunta está en la base de la estructura de la experiencia hermenéutica: la latencia de una respuesta implica a su vez que el que pregunta es alcanzado e interpelado por la misma corriente de la tradición en que habita ese texto. El diálogo funde los horizontes del lenguaje como estructura del círculo hermenéutico y el mundo. El modelo dialógico manifiesta la apertura dada por la alteridad en cuanto proceso de apropiación comprensiva y horizonte de sentido a manera de régimen de expresión de su potencial crítico-reflexivo.

Un diálogo que acontece en la co-pertenencia entre dos sujetos, a *lo que* acontece en aquello que es la experiencia humana de mundo cuando comprendemos e interpretamos:

“Mientras se defina la hermenéutica como arte de la comprensión y se entienda el ejercicio de este arte, como en el caso del arte de hablar y de escribir, a modo de una destreza o competencia, ese saber disciplinar podrá utilizar conscientemente las reglas y se podrá llamar arte. Así concebían aún Schleiermacher y sus seguidores la hermenéutica como un ‘arte’ (*Kunstlehre*). Pero no es eso la hermenéutica ‘filosófica’. Esta no pretende elevar una competencia a la condición de un conocimiento de ciertas reglas. Esa ‘elevación’, es un hecho extrañamente ambivalente porque el conocimiento de las reglas se ‘eleva’, también, a la inversa, a competencia ‘automática’. La hermenéutica filosófica, en cambio, reflexiona sobre esa competencia y sobre el saber en que descansa. No sirve, pues, para superar ciertas dificultades de comprensión como las que se presentan ante los textos o en la conversación con otras personas, sino que aspira, como dice Habermas, a un ‘saber de reflexión crítica’. Pero ¿qué significa esto?

“Tratemos de exponerlo de un modo concreto. La reflexión que plantea una hermenéutica filosófica sería crítica, por ejemplo, en sentido de que descubre el objetivismo ingenuo en el que está prisionera una autocomprensión de las ciencias históricas orientada en las ciencias de la naturaleza. La crítica de la ideología utiliza aquí la reflexión hermenéutica al presentar los prejuicios inherentes a toda comprensión como una crítica de la sociedad [...]. Pero la

hermenéutica filosófica amplía más su pretensión. Reivindica una universalidad. La fundamenta diciendo que la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formado metodológicamente, sino que son la forma efectiva de realización de la vida social, que en una última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo. Ni la especialización de las ciencias modernas con su creciente esoterismo ni las instituciones de poder y administración políticas que conforman la sociedad se encuentran fuera de este medio universal de la razón (y la sinrazón) práctica” (Gadamer 2004: 245-246).

A su vez, el fin del diálogo, el *Telos* dialógico gadameriano no es otro que la comprensión, en el sentido del entendimiento entre quienes dialogan genuinamente sobre aquello en que se funda la conversación, es decir, el entendimiento viene dado por una orientación compartida, recíproca hacia y sobre el asunto de la conversación, apareciendo complementarios en el marco de la comprensión dialógica (Gadamer 2005: 461-478). La apertura del proceso de apropiación comprensiva, no habla de una hermenéutica como praxis humana, sino que concibe a su *Telos* en el entendimiento desde la comunicación dialógica, que en su despliegue deviene un quehacer práctico, correspondiente a un cierto *ethos* (Gadamer 2004: 293-308).

HORIZONTE HISTÓRICO DE LA CONSCIENCIA: LA TRADICIÓN.

El núcleo de la hermenéutica filosófica gadameriana se encuentra en la ‘experiencia’, más aún, en la experiencia de la comprensión y en la comprensión experiencial de un sujeto bajo determinaciones históricas en un proceso de apropiación comprensiva: “La filosofía ‘hermenéutica’ se entiende, no como una posición ‘absoluta’, sino como un camino de experiencia” (Gadamer 2005: 399).

El significado que se otorga a esta forma de experiencia se entiende como un acontecer. La auténtica experiencia, entonces, es el encuentro que es confirmación de ella en cuanto tal, es decir, como un acontecer de mediación recíproca y no dominio del sujeto sobre el objeto:

“Por paradójico que suene, el concepto de la experiencia me parece uno de los menos ilustrados y aclarados. Debido al papel dominante que desempeña en la lógica de la inducción de las ciencias naturales, se ha visto sometido a una esquematización epistemológica que me parece recortar ampliamente su

contenido originario. Quisiera recordar que ya Dilthey reprochaba al empirismo inglés una cierta falta de formación histórica. Para nosotros, que hemos detectado en Dilthey una vacilación no explicitada entre el motivo de la 'filosofía de la vida' y el de la teoría de la ciencia, ésta nos parece sólo una crítica a medias. De hecho, 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. Algo parecido ha ocurrido también en el método histórico y crítico de las ciencias del espíritu. En uno y otro caso la objetividad quedaría garantizada por el hecho de que las experiencias subyacentes podrían ser repetidas por cualquiera. Igual que en la ciencia natural los experimentos tienen que ser revisables, también en las ciencias del espíritu el procedimiento completo tiene que estar sometido a control. En la ciencia no puede quedar lugar para la historicidad de la experiencia.

“En esto la ciencia moderna no hace sino continuar con sus propios métodos lo que de un modo u otro es siempre objetivo de cualquier experiencia. Una experiencia sólo es válida en la medida en que se confirma; en este sentido su dignidad reposa por principio en su reproductibilidad. Pero esto significa que por su propia esencia la experiencia cancela en sí misma su propia historia y la deja desconectada. Esto vale desde luego para la experiencia cotidiana, y en tanta mayor medida para cualquier organización científica de la misma” (Gadamer 2005: 421).

Entramos así de lleno al terreno de la hermenéutica, a la heredad de lo simbólico y representacional, al 'taller' de manufactura de las significaciones, a la dimensión semiótica del significado y del sentido, en fin, a la provincia heideggeriana (Habermas 2000: 346-354) de la reflexión sobre la hermenéutica del ser: el ser humano capaz de preguntar y preguntarse sobre sí mismo, que es, justamente, aquello que caracteriza su *modo de ser*. De esa forma el *Dasein*, el ser aquí y ahora, existe comprendiéndose, sabiéndose, pues la “comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del *Dasein*” (Heidegger 1998: 35). La comprensión de este modo de ser, es aquello que también levanta los límites del ser del *Dasein*; la comprensión se arraiga en este ser-en-el-mundo y, de esta forma, el comprender halla arraigo en el mundo que habitamos, conformamos, configuramos y al cual pertenecemos, y desde el cual proyectamos la historicidad de nuestro modo constitutivo de ser.

Es decir, se *es*, se *existe*, *comprendiéndose* y *sabiéndose* y, por tanto, es *auto-comprensión* que configura a la existencia misma, o dicho de otra forma, se existe en actitud comprensiva, en actitud hermenéutica. Así, la más clara e indicativa manera de ser es preguntarse por el mismo ser, por el *sí mismo*: “El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que él se pregunta –por el ser” (Heidegger 1998: 30).

Lo que hemos venido tratando, en otras palabras, es si el existir supone ser; entonces, estamos hablando sobre la *identidad* y ésta sólo puede hallarse en la comprensión del sí mismo, pues allí se estaría definiendo quién soy, quiénes somos, es decir, cómo nos representamos o interpretamos. La hermenéutica es una herramienta de comprensión y análisis de las representaciones de identidad: pensarse, representarse, se realizan en el horizonte de una hermenéutica de la identidad en cuanto forma-molde y hondura-moldura del existir, es decir, en cuanto *cultura*; el sentido de las representaciones de identidad que llegan a producirse en una comunidad viene determinado, entonces, por un universo simbólico llamado cultura, que es anterior a nosotros mismos: cuando hablamos de realidad, lo hacemos siempre desde un sentido que busca nuestra comprensión, lo que se explica porque nuestro modo de estar en la realidad es bajo la forma del comprender, forma preconceptual y prediscursiva en la que se sustenta la captación lógico-conceptual.

Todo sentido es tal en el contexto de un mundo que es red de sentido, un mundo que en cuanto proceso es historia, donde el intérprete resulta central, pues entenderemos –textos, tradición, cultura, conceptos, y a uno mismo y a los otros–, haciendo transparente su génesis, en la tradición histórica, de recíproco esclarecimiento. Así como nuestra propia realidad se constituye bajo la forma de comprensión, de comprensión contextual –histórica–, nuestra forma de existir es precisamente la historicidad: sólo de este modo somos sentido, esto es, realidad, historia significativa inserta en el tiempo y en el espacio, es decir, en la cultura.

No hay realidad independiente de un contexto y en este sentido “absoluta”. La absolutez u objetividad se da en lo real, en su sentido a partir de un contexto histórico-cultural. Toda percepción y afirmación de realidad es posible desde un contexto. No hay afirmaciones supraconceptuales que permitan confrontar contextos y decir “todo es relativo”, afirmación que se refiere a un todo abstracto y no a realidad alguna. Por otra parte, desde un contexto, tal afirmación tampoco es posible, del mismo modo que no lo es aquella que sostiene que la realidad –la verdad– es “absoluta”, independientemente de todo contexto. La cultura, como

horizonte de sentido, supone la autorreferencia a nuestra propia vida como una estructura de significado: vivir siempre abiertos al significado es la condición misma de la hermenéutica.

Gadamer, como Heidegger, considera a la comprensión como el modo de ser del ser humano y asume por estructura de la comprensión al “círculo hermenéutico” o “círculo del comprender”, que hace referencia a una, así llamada, metodología gadameriana de la comprensión, la que surge en el momento de requerir la comprensión de un texto, cuando es necesario anticipar el sentido de su totalidad, a partir de sus partes, cual si se tratase de piezas que encajan en el modelo de sentido anticipado –comprender la totalidad desde las partes, es la condición de posibilidad para la comprensión del contexto global que, a su vez, es resultado de la totalidad de partes textuales individuales–; de esta forma, Gadamer enriquece el planteamiento heideggeriano a través del concepto de *historia efectual* (debe entenderse una cierta relación de circularidad entre el pasado y el presente: el presente es, al mismo tiempo, efecto y causa del pasado, y viceversa), remitiéndonos con él a la apropiación semiótica que ejerce la historia a través del proceso de la comprensión:

“El objetivismo histórico que se remite a su propio método crítico oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica. Es verdad que gracias a su método crítico se sustrae a la arbitrariedad y capricho de ciertas actualizaciones del pasado, pero con esto se crea una buena conciencia desde la que niega aquellos presupuestos que no son arbitrarios ni caprichosos, sino sustentadores de todo su propio comprender; de esta forma se yerra al mismo tiempo la verdad que sería asequible a la finitud de nuestra comprensión [...] Pero en su conjunto 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” (Gadamer 2005: 371).

En fin, esta idea fundamental de la hermenéutica gadameriana se refiere al hecho de que:

“En verdad no es la historia la que nos pertenece, somos nosotros los que pertenecemos a ella” (Gadamer 2005: 344). En otras palabras: “La comprensión misma debe ser considerada menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición” (Gadamer 2005: 344).

La tradición aparece como el horizonte de la subjetividad moderna y como posibilidad para la comprensión del sujeto de sí mismo. Tomar conciencia del hecho de que la historia o la tradición actúan en nosotros, alude a la alteridad como la acción recíproca entre *efecto y saber*, como la mediación entre *historia y verdad*:

“Lo que quiero decir con esto es, ante todo, que nosotros no nos podemos sustraer del devenir histórico, que no podemos distanciamos del pasado para que pueda convertirse para nosotros en objeto [...] Con esto yo quiero decir, por una parte, que nuestra conciencia está determinada históricamente por un efecto, es decir, está determinada por un acontecer real, de la suerte que no deja que nuestra conciencia se encuentre en libertad de situarse frente al pasado. Por otra parte, comprendo también que es importante reproducir siempre en nosotros una conciencia de la acción que se ejerce en nosotros, de tal manera que todo pasado, que llega a nuestra experiencia, nos obliga a hacemos cargo de ella y, en cierto modo, a asumir su verdad” (Gadamer 2005: 141).

Ahora bien, el efecto de la condicionalidad histórica, a su vez, supera nuestra propia conciencia y determina radicalmente la finitud de toda autoconciencia y autoconocimiento del sujeto:

“Pensemos una vez más en la interpretación de un texto. El intérprete, tan pronto como descubre algunos elementos comprensibles, esboza un proyecto de significado para la alteridad de éste. Los primeros elementos significativos se perciben cuando se ha puesto en la lectura un interés más o menos determinado. Comprender la cosa que surge ahí ante mí, no es más que elaborar un primer proyecto que se corregirá después, en la medida en que poco a poco se vaya descifrando. Descripción que no es evidentemente más que un tipo de abreviatura ya que el proceso es cada vez más complicado: en primer lugar, sin la revisión del primer proyecto, no hay allí nada para constituir las bases de un nuevo significado. Seguidamente, pero también al mismo tiempo, los proyectos discordantes ambicionan formar una unidad de significado hasta que la ‘primera’ interpretación se bosqueja para reemplazar los conceptos esbozados por otros más adecuados.

“Es esta oscilación perpetua de perspectivas interpretativas la que Heidegger nos describe, es decir, la comprensión como el continuo proceso de formación de un proyecto nuevo. Quien así procede se arriesga siempre a

caer bajo la sugestión de sus propias ofuscaciones; corre el riesgo de que la anticipación que ha preparado no esté conforme con lo que la cosa es. La tarea constante de la comprensión reside en la elaboración de proyectos auténticos y proporcionados al objeto de la comprensión. En otros términos, se trata ahí de un golpe de audacia que espera ser recompensado para una afirmación que viene del objeto. Lo que se puede calificar aquí de objetividad sería únicamente la confirmación de una anticipación en el curso mismo de la elaboración de esta última. Así pues, ¿cómo damos cuenta de que una anticipación es arbitraria y no es proporcionada a su tarea, de no ser colocándola en presencia de la cosa que le pueda permitir mostrar su debilidad? Toda interpretación de un texto debe comenzar por una reflexión del intérprete sobre las ideas preconcebidas que resultan de la situación hermenéutica donde él se encuentra. Debe legitimarlas, es decir, preguntarse por su origen y valor” (Gadamer 1993: 101).

Gadamer y su concepto de *historia efectual*, clarifica esta consideración hermenéutica de la cultura como horizonte de identidad, y lo hace sobre la base de una particular manera de comprender el modo en que la historicidad de la cultura se apropia de los individuos hasta condicionar su proceso de comprensión: la conciencia, como determinación, es un producto histórico, pues “la comprensión pertenece al ser de aquello que se comprende” (Gadamer 2005: 14); por ello, el verdadero sujeto de la comprensión es la *tradición* o el ser de la humanidad –transmisión histórica de sentido– y su acción determina un horizonte en el que nos movemos y existimos, somos-*en-la-tradición*: “Nuestra tradición histórica, si bien es convertida en todas sus formas en *objeto* de investigación, habla también de lleno desde su propia verdad. La experiencia de la tradición histórica va fundamentalmente más allá de lo que en ella es investigable. Ella no es sólo verdad o no verdad en el sentido en el que decide la crítica histórica; ella proporciona siempre verdad, una verdad en la que hay que lograr *participar*” (Gadamer 2005: 25).

Insistamos, esta pertenencia a la historia se entiende desde el concepto de tradición, pues es la que “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 sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y nuestro comportamiento” (Gadamer 2005: 348). Asimismo, se entiende además desde una capacidad de comprensión de nuestro entorno y de nuestra condición humana, dada por la posesión de un lenguaje, una experiencia vivida y la pertenencia a un mundo histórico y sociocultural. El empalme entre la com-

prensión obtenida desde la tradición, o dicho en otras palabras, la tradición como elemento comprensivo y comprensor, y la experiencia vital como seres humanos racionales y sociales, abre la posibilidad no sólo de comprender nuestro mundo, sino también de transformarlo, cuestionarlo, criticarlo, reorientarlo:

“La comprensión de una tradición histórica traerá consigo, ella también, y necesariamente, la huella de esta estructura existencial del estar-ahí. El problema se plantea, entonces para saber cómo reconocer esta huella en la hermenéutica de las ciencias humanas. Pues, para las ciencias humanas, no puede ser cuestión de oponerse al proceso de la tradición, él mismo histórico, al cual ellas deben su acceso a la historia. Distanciarse, liberarse de la tradición, no puede ser la primera preocupación en nuestros comportamientos cara a cara del pasado en el cual nosotros –seres históricos– participamos constantemente.

“Por el contrario, la actitud auténtica es aquella que interpela a una ‘cultura’ de la tradición en el sentido literal de la palabra, un desarrollo y una continuación de aquello que reconocemos como siendo el lugar concreto entre todos nosotros. Ella no se asimila evidentemente hasta que miramos en un espíritu objetivista lo que nos ha sido entregado por nuestros antepasados, es decir, como el objeto de un método científico o como si fuese algo profundamente diferente, completamente extraño. Aquello con lo que preparamos la acogida tiene alguna resonancia en nosotros y es el espejo donde cada uno de nosotros se reconocía. La realidad de la tradición no constituye, de hecho, un problema de conocimiento, sino un fenómeno de apropiación espontánea y productiva de contenidos transmitidos.

“Dicho esto, es hora de preguntarnos si la aparición de la conciencia histórica ha abierto un abismo infranqueable entre nuestra actitud científica y nuestro comportamiento natural y espontáneo en la consideración de la historia. Dicho de otra forma, la llamada conciencia histórica ¿no se equivoca cuando califica la totalidad de su historicidad como un simple prejuicio del que debe liberarse? La ‘ciencia sin prejuicio’, ¿no participa ella misma, y aunque no lo piense, en la actitud de la recepción y de la reflexión ingenuas por las cuales el pasado se nos hace presente en tanto que tradición viva? ¿Sin otras actitudes –científicas o cotidianas– que ve únicamente por las exigencias que le llegan de

una tradición? ¿No será preciso admitir que el significado de los objetos de investigación que recibe de una tradición está formado exclusivamente por una tradición? Incluso si un objeto histórico dado no respondía a ningún interés histórico actual, pues entonces en este caso verdaderamente extremo de la investigación histórica se confirmaría todavía que no hay objeto histórico que no se impusiera siempre con la obligación de ser interrogado originalmente como fenómeno histórico, es decir, aprehendido en un significado que no tiene nada de inmutable, sino que nunca estará determinado definitivamente.

“Para proceder a una hermenéutica histórica es preciso consecuentemente comenzar sacando a la luz la oposición abstracta que yace entre tradición e investigación histórica, entre historia y saber. Aquello que aporta la tradición viva, por una parte, y las investigaciones históricas, de otra, forma finalmente una unidad efectiva que no sabrá ser analizada más que como red de acciones recíprocas. Sería más justo no tomar la conciencia histórica como fenómeno radicalmente nuevo, caso verdaderamente extremo de la investigación histórica, sino como una transformación relativa, aunque revolucionaria, en el interior de aquello que constituye desde siempre el comportamiento del hombre cara a cara con su pasado. Se trata, en otros términos, de familiarizarse con el papel que desempeña la tradición en el interior del comportamiento histórico, y de preguntarse por su productividad hermenéutica”. (Gadamer 1993: 78-80).

La tradición establece una suerte de comunidad de sentido metatemporal, en la que el sujeto recibe el saber acumulado en el tiempo y queda constituido como sujeto de esta percepción, pues “la comprensión de la tradición incluye siempre la tarea de una histórica automediación del presente con esa tradición” (Gadamer 2005: 355). Es imposible alcanzar la autocomprensión si no es en la comprensión de la historia en la que se está inmerso. El problema hermenéutico de comprensión, en este momento, estribaría en cómo se establece la conexión entre el horizonte del presente y el horizonte del pasado, para que pueda realizarse la comprensión. Es necesario que uno y otro horizonte se “mezclen” o se “fundan”, produciéndose una tensión radical entre lo transmitido por la tradición y la situación hermenéutica. El comprender se basaría en un proceso de fusión de dos presuntos “horizontes para sí mismos”: presente y tradición en tensión horizontal. O en palabras de Gadamer:

“Todo encuentro con la tradición realizado con conciencia histórica experimenta por sí mismo la relación de tensión entre texto y presente. La tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación ingenua, sino en desarrollarla conscientemente. Esta es la razón por la que el comportamiento hermenéutico está obligado a proyectar un horizonte histórico que se distinga del presente. La conciencia histórica es consciente de su propia alteridad y por eso destaca el horizonte de la tradición respecto al suyo propio. Pero por otra parte ella misma no es, como hemos intentado mostrar, sino una especie de superposición sobre una tradición que pervive, y por eso está abocada a recoger enseguida lo que acaba de destacar, con el fin de medirse consigo misma en la unidad del horizonte histórico que alcanza de esta manera” (Gadamer 2005: 377).

Un análisis fenomenológico de la conciencia históricamente determinada, permite a Gadamer definir con claridad los límites de dicha conciencia frente a las pretensiones del subjetivismo. Es el hecho de que en la comprensión siempre nos encontramos ya en una situación determinada y que, por tanto, representa una posición que limita las posibilidades de ver; pero la posibilidad de poder ver queda supeditada a un punto de vista, ya que no nos es dado un punto absoluto desde el que pudiéramos contemplar todo de manera absoluta, y es este ámbito de visión que encierra todo lo que es visible desde ese punto de vista determinado lo que Gadamer llama horizonte.

Heidegger fundaba, como ya hemos visto, el “círculo de la comprensión” en una estructura de anticipación que constituía el modo de ser del *Dasein*; Gadamer, por su parte, interpreta esa estructura como una preestructura de la comprensión bajo la forma de prejuicios o estructuras previas de sentido, los que determinan nuestra comprensión y configuran la realidad histórica de nuestro ser, desafiando a la razón ilustrada y a la hegemonía de la subjetividad, otorgándoles la condición de posibilidad de toda comprensión: “Los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (Gadamer 2005: 343).

Aquí cabe preguntarse, entonces, ¿qué valor tienen los prejuicios y cuál es el sentido de su relación con la idea de objetividad en la comprensión?, pues no basta con afirmar que nos acercamos a un texto instalados en unos determinados juicios previos, como tampoco se trata de la condición de posibilidad para ver algo *desde* un determinado conjunto de prejuicios. Lo importante a considerar, es

que el intérprete contrasta ese horizonte de prejuicios en el acontecer mismo de la interpretación; al contrastarlos con el texto, al hacer valer la alteridad del texto, pone a prueba aquel horizonte. Este reconocimiento no implica que el intérprete desaparezca o que su realidad se oprima y neutralice bajo la primacía del texto, sino que supone una exigencia: la apropiación selectiva o el control crítico de los propios prejuicios, que permita realizar la comprensión desde la conciencia histórica. De este modo, toda anticipación de sentido determina la comprensión de la tradición, así como también dicha anticipación es determinada desde la tradición. Aquí tenemos una nueva formulación del “círculo hermenéutico”, a partir de la cual se justifica la finitud e historicidad de nuestro comprender; la historicidad de nuestra existencia implica que los prejuicios se conviertan en los hilos conductores que hagan posible nuestra experiencia, nuestra apertura al mundo y que las cosas accedan a su sentido. Gadamer se refiere a esto de la siguiente manera:

“El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo ‘metodológico’, sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión” (Gadamer 2005: 363).

El lenguaje es el “mundo intermedio” que sirve de eje para entender la experiencia hermenéutica en vistas del horizonte histórico consensuado entre dos personas; y el medio universal en el que se realiza la comprensión misma, y la forma de realización de ella, es la interpretación. Todo comprender es interpretar y toda interpretación se desarrolla en medio de un lenguaje cuya pretensión es dejar hablar al objeto y es, al mismo tiempo, el lenguaje propio del intérprete. El lenguaje de la razón, es el lenguaje que puede ser comprendido: la interpretación no es un medio para alcanzar la comprensión, sino que aquélla se introduce por sí misma en el contenido cuando se comprenden los efectos y la determinación de la historia en nosotros.

CONCLUSIÓN: COMPRESIÓN E INTERPRETACIÓN.

La hermenéutica contemporánea considera que “todo entendimiento de algo es ya interpretación, de modo que la interpretación se eleva a categoría universal del humano conocer. Aquí se funda la universalidad de la hermenéutica, en la que la razón humana se convierte en razón interpretativa” (Ortiz-Osés 2003: 23), consideración que en la neohermenéutica de Gadamer encuentra su fundación y articulación y “cuya tesis fundacional [...] suena así: el modo de comprender típicamente humano consiste en la interpretación” (Ortiz-Osés 1995: 57-58), en la que ella “aparece así como el modo fundamental específico del humano entender, el cual, en cuanto *entendimiento interpretador*, es en su última intención *comprensión* [...] de la realidad” (Ortiz-Osés 1995: 79-80).

Ante el giro ontológico realizado por Heidegger a los conceptos de comprensión e interpretación –interpretación ligada a la facticidad, es decir, al hecho de estar arrojados a un mundo que posee un orden, relaciones, símbolos, costumbres y sistemas de funcionamiento que le otorgan sentido bajo la forma de acceso comprensivo/interpretativo, dependiente de la proyección que hace la existencia de ese sentido sobre el mundo– como horizontes de proyección y mediación hombre-mundo (‘hacia donde’, ‘desde el cual’ algo resulta comprensible ‘como algo’ (Heidegger 1998: 172-177) y adquiere un sentido como ese algo), Gadamer impulsa el giro hermenéutico de la filosofía contemporánea, enriqueciendo las intuiciones de su maestro respecto al proceso de comprensión e interpretación desarrollado por las ciencias del espíritu, ampliando su campo a partir de la categoría dialógica entendida como un saber peculiar que se hace cargo de “lo aún no dicho”, considerando ese ‘aún’ un ‘todavía no’ abierto, a saber, una suerte de fuente de significación por explorar y explotar, pues ambos pensadores definieron a la hermenéutica como autocomprensión, que no sería otra cosa que la comprensión del propio ser como ser-en-el-mundo. Si, para Heidegger, comprender –en cuanto existencial de la analítica existencial como comprender afectivo– se refiere al proyecto existencial o modo de entender el ser, para Gadamer, la hermenéutica es una “disciplina cognoscitiva generalizada como proceso crítico-explicativo de comprensión” (Ortiz-Osés 1975: 121) o formalización o teorización general del modo interpretativo y comprensor, comprensor y razonador del ser humano quien busca esclarecer el acontecimiento de la interpretación para una comparecencia y reposo del sentido desde la finitud humana hacia la infinitud de perspectivas en el horizonte de su necesidad de salvar aquel sentido de todo lo que es, frente a la mediación lingüística de los fenómenos experimentados en la vida, entendida ésta como venero de tal sentido: ser en la vida para el sentido, ser

sentido para la vida, pues el lenguaje se realiza en la “dicción de la realidad en su verdad” (Ortiz-Osés 1995: 61) y “representa una síntesis de perspectivas diversas y es el encargado de correlacionar nuestras visiones de la realidad a fin de lograr una interpretación correcta de nuestra unidimensionalidad” (Ortiz-Osés 1995: 61) y finitud antropológica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FERRARIS, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal.
- GADAMER, H-G.(1993). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- GADAMER, H-G. (2004). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H-G. (2005). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- GRONDIN, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- GRONDIN, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.
- HABERMAS, J. (2000). “Hans-Georg Gadamer. Urbanización de la provincia heideggeriana (1979)”, en *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- HEIDEGGER, M. (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria.
- MONTINARI, M. (2003). *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona: Salamandra.
- ORTIZ-OSÉS, A. (1975). *Mundo, hombre y lenguaje crítico*. Salamanca: Sígueme.
- ORTIZ-OSÉS, A. (1995). *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- ORTIZ-OSÉS, A. (2003). *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*. Barcelona: Anthropos.
- VATTIMO, G. (1991). *Ética de la Interpretación*. Barcelona: Paidós.

Copyright of UCMaule - Revista Académica de la Universidad Católica del Maule is the property of Ediciones Universidad Católica del Maule and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.