

¿Quién soy yo y quién eres tú?

La reformulación gadameriana de la aperturidad de la existencia.

Andrés-Francisco Contreras
andres.contreras@udea.edu.co

Para citar:

Contreras, Andrés-Francisco. "¿Quién soy yo y quién eres tú? La reformulación gadameriana de la aperturidad de la existencia." En: *ALEA Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, no. 12 (2015), pp. 39-63.

Nota: La numeración entre corchetes corresponde a la paginación del documento publicado.

[41] Resumen

Por medio de un contraste con el pensamiento heideggeriano, el estudio desarrolla la concepción gadameriana de la alteridad, el lugar que ocupa este tema en la propuesta hermenéutica de *Verdad y Método* y la reformulación que ello supone de la manera como Heidegger concibe la aperturidad de la existencia humana y el acontecimiento mismo del ser. El trabajo inicia planteando la crítica de Gadamer al reconocimiento ontológico del otro por parte de Heidegger; muestra enseguida la oposición que se presenta entre el “ser-para-la-muerte” y el “ser-para-la-historia”, la relevancia que tiene en Gadamer la vida práctica y la idea de diálogo como modelo de la comprensión. Se concluye mostrando la oposición que se da entre ambos autores en la manera de considerar el modo de ser del lenguaje y el acontecimiento del ser que en éste tiene lugar.

Palabras claves

Alteridad, negatividad, Heidegger, diálogo, dialéctica, conversación, experiencia, lenguaje.

Abstract

In permanent contrast with Heidegger's thought, this study develops Gadamer's conception of otherness, its place in the hermeneutic project of *Truth and Method* and the reformulation that all this entails of human existence disclosedness and the event of being itself. Work starts raising Gadamer's critique to the ontological [42] recognition of the

others by Heidegger; it shows then the opposition between the “being-towards-death” and “being-for-history”, and the relevance of practical life and the idea of dialogue as a model of understanding in Gadamer’s philosophy. It concludes by showing the opposition between both authors regarding language’s essence and the event of being that takes place on it.

Key words

Otherness, negativity, Heidegger, dialogue, dialectic, conversation, experience, language.

La caracterización heideggeriana del otro como co-ser-en-el-mundo, que encontramos en *Ser y Tiempo* y en los escritos que le anteceden, ha desatado una intensa polémica acerca de los logros y límites de este reconocimiento ontológico de la alteridad. Más allá de la inmensa cercanía del pensamiento de Gadamer con el de Heidegger y a la presencia indudable de muchas de las tesis de este último en *Verdad y Método*, en esta obra se presenta implícitamente una toma de distancia frente a la concepción heideggeriana del otro y del estar ahí de los unos con los otros en un mundo de comprensión compartida. Frente a la tendencia generalizada a considerar la filosofía de Gadamer como un mero desarrollo continuo y sin fisuras de las ideas de Heidegger, *Verdad y Método* representa más bien una completa reformulación de la manera como se concibe la comprensión y el acontecimiento mismo del ser.

En el presente estudio, me propongo señalar algunos de los elementos más importantes de la discusión sostenida por Gadamer con su antiguo maestro, con el ánimo de mostrar el peso que tiene en su proyecto hermenéutico la escucha efectiva del otro y la toma en consideración de las pretensiones de verdad de lo dicho por él. Como se verá aquí, la negatividad que supone el encuentro con el otro y con lo otro aparece considerada en *Verdad y Método* como un elemento constitutivo del sí-mismo y de la realización de toda experiencia hermenéutica en general. Mediada por la idea central del diálogo, por el vínculo moral de toda comprensión y por el reconocimiento concreto de lo dicho por el otro y por las tradiciones, la tesis de Gadamer sobre el ser constituye una auténtica respuesta a Heidegger y una alternativa a la manera como éste concibe el encuentro con el otro y la relación de los seres humanos entre sí.

1. El otro y la palabra de la tradición

[43] De acuerdo con Gadamer, aunque Heidegger no desconoce que el ser-ahí es en forma co-originaria un ser-con (*Mitsein*) el otro en un mundo común (*Mitwelt*) y que el otro es a su vez un co-ser-ahí (*Mit-Dasein*), el modo como Heidegger desarrolla el tema del otro en su analítica existencial no es una manera idónea de hacerlo.¹ El asunto del otro en *Ser y Tiempo* se muestra principalmente a la luz del arrojamiento (*Geworfenheit*) del ser-ahí en el mundo del que éste se ocupa. El mundo compartido de la cotidianidad aparece considerado allí desde la dictadura del *se* (*Man*) impersonal y de la habladuría, los cuales ocultan el carácter de posibilidad actual e individual de la muerte y de aquello que se hace manifiesto a través de ella. Entendido desde la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) que caracteriza esta cotidianidad promedio, el otro no representa aquí —piensa Gadamer— más que una limitación, respecto de la formulación explícita de la pregunta por el ser, que se espera llevar a cabo.

Algo semejante ocurre cuando se tematiza el sí-mismo propio. Aquella solicitud anticipadora y liberadora (*vorspringend-befreienden Fürsorge*), desde la que se da la convivencia propia (*eigentliche Miteinander*),² no apunta hacia el reconocimiento del otro en cuanto puede decirnos y aportarnos algo fuera de lo que somos y sabemos, sino que apunta hacia la libertad del otro para su propia esencia y, en consecuencia, hacia aquello que permite plantear —según Heidegger— la cuestión del ser. En realidad, el *Mit-sein* heideggeriano no es una afirmación acerca del otro ni revela un interés por el otro, sino que se limita a constituir un enunciado ontológico acerca del ser del ser-ahí. Pero ¿queda suficientemente caracterizada de esta manera la pregunta acerca de *quién* es ese otro que nos sale al encuentro? ¿Qué significa para el sí-mismo la permanente relación que se tiene con el otro y con la palabra que el otro le dirige? ¿Quién soy yo y quién eres tú? A los ojos de Gadamer, Heidegger no prestó suficiente atención a este tema, el cual no constituye más que una cuestión marginal en *Ser y Tiempo*, planteada desde una perspectiva unilateral, bajo la cual —dice Gadamer— “el otro ni siquiera puede llegar a constituirse en un problema”.³

[44] Aunque el tema del otro solo aparecerá explícitamente tratado en la obra de Gadamer más tarde, ya durante el periodo de redacción de *Ser y Tiempo* en Marburgo, éste habría tenido la oportunidad de plantearle a Heidegger sus reservas al respecto. Su propósito era

¹ Gadamer (1998c), 19, 22; (1999a), 94, 96s; Gadamer y Dottori (2000), 25.

² Heidegger (2006), 288; (2003), 316.

³ Gadamer (1998c), 22; (1999a), 96.

mostrarle a su maestro que el auténtico sentido del arrojamiento se encuentra en darse cuenta, no solamente de la propia historicidad, sino del “condicionamiento a través del otro”.⁴ Así, será en un pequeño ensayo de 1943, que llegará a formar parte del volumen complementario de *Verdad y Método* (1986), el lugar en donde Gadamer, justo después de haber resaltado el significado del giro hermenéutico de su maestro, introduce la experiencia ética, propia de la relación entre el yo y el tú, como aspecto central de la cuestión del comprender:

“No es la comprensión soberana la que otorga una verdadera ampliación de nuestro yo prisionero en la estrechez de la vivencia, como supone Dilthey, sino el encuentro de lo incomprensible. Quizá nunca conocemos tanto de nuestro propio ser histórico como cuando nos llega el hálito de mundos históricos totalmente extraños. El carácter fundamental del ente histórico es ser revelador [*offenbar*], ser significativo, en el sentido activo de la palabra; y ser para la historia [*Sein zur Geschichte*] es dejarse que algo signifique. Sólo así surge [la] auténtica vinculación entre el yo y el tú; sólo así se construye entre nosotros y la historia lo vinculante del destino histórico.”⁵

De acuerdo con Gadamer, cuando Heidegger conoció este ensayo, lo aplaudió, aunque sin dejar de preguntar enseguida: “¿Y qué hay del «arrojamiento»?”.⁶ Para él, aquello en lo que su antiguo alumno hacía hincapié se encontraba ya adecuadamente tratado en esta idea: el arrojamiento como instancia en contra del ideal de plena autoconciencia y autoposesión. Pensar que el elemento contrario (*gegen*) que el otro plantea y que se opone a todo proyecto hacía ya parte de dicho concepto, le causó a Gadamer en ese momento cierta perplejidad. A diferencia de su maestro, éste tenía presente la fuerza reveladora que surge en el encuentro con el otro que participa en una auténtica *conversación*; un fenómeno distinto de la habladuría (*Gerede*) que va más allá del mero encontrarse entregado a sí mismo en una determinación histórica que no ha sido elegida. Gadamer hará notar muchos años después que en *Verdad y Método* no se habla “arrojamiento”, concepto que llegará a [45] considerar “periférico”, sino de *tradición*.⁷ En realidad, este pequeño escrito de 1943 contiene ya varios de los elementos centrales, desde los cuales se realiza la profunda transformación de la fenomenología heideggeriana que supone *Verdad y Método*.

⁴ Gadamer y Dottori (2000), 26, 33.

⁵ Gadamer (1994b), 40; (1999d), 35.

⁶ Gadamer (1998c), 22; (1998b), 145; (1999a), 97, 198; (1994c), 17; (1999d), 9.

⁷ Gadamer y Grieder (2001), 111s.

Aunque también en *Ser y Tiempo* se encuentra presente la idea de *dejar* que el asunto del pasado se dé a entender desde sí mismo en su significado, Heidegger rechaza el carácter público del “ahí” humano, por considerar que éste constituye primordialmente un mero oír-decir (*Hörensagen*) desarraigado de algo que se transmite y repite de un lado a otro, y en el cual aquello que alguna vez era visto y mostrado de manera genuina se ha perdido y ocultado de nuevo, al verse transformado en mera habladuría.⁸ Ya desde el comienzo de *Ser y Tiempo*, Heidegger sugiere que la tradición, en lugar de hacer accesible lo transmitido en ella, tiende a encubrir inmediatamente lo dicho, convirtiéndolo en algo obvio y sobreentendido, que insensibiliza al intérprete obstaculizando una genuina apropiación del pasado.⁹ Aunque Heidegger destaca la “positiva posibilidad del conocimiento más originario” que hace parte del carácter histórico y circular de la comprensión,¹⁰ el estado interpretativo (*Ausgelegtheit*) cotidiano en el cual el ser-ahí ha crecido no representa para él —como en el caso de Gadamer— un auténtico conocimiento, sino más bien una barrera en contra de la cual debe luchar quien quiera desvelar el asunto que se oculta en medio de aquello que se muestra y se transmite.¹¹ Para Heidegger, el conocimiento es algo así como un “robo” en el que el ente mismo es arrebatado una y otra vez al encubrimiento de la tradición, para que pueda mostrarse de nuevo al descubierto en su verdad.

En cambio, cuando Gadamer habla de *tradición*, la historia es pensada en su fluidez como una compañera de *diálogo*, que transmite y ofrece al presente una *verdad* cuya pretensión debe ser atendida. Si bien la historia determina al intérprete ejerciendo constantemente su acción (*Wirkung*) sobre él, ésta no constituye necesariamente para el ser-ahí humano una instalación férrea y endurecida contra la cual habría que luchar. Resulta significativo en este contexto que el capítulo de *Verdad y Método* en el que Gadamer recupera la estructura circular y pre-judicial del comprender —tematizada por Heidegger— contenga [46] también una “rehabilitación de autoridad y tradición”, seguida de un apartado sobre el “modelo de lo clásico” y de otro sobre el “significado hermenéutico de la distancia en el tiempo”.¹² En cierta forma, el interlocutor de Gadamer en este lugar, frente al cual desea hacer valer el derecho de la tradición y el carácter de verdad de aquello que en ella se transmite, no es solo la época de la Ilustración y su prejuicio generalizado en contra de

⁸ Heidegger (2003), 179, 244; (2006), 155, 224.

⁹ Heidegger (2003), 45; (2006), 21.

¹⁰ Heidegger (2003), 176; (2006), 153; cf. Gadamer (1996b), 332; Gadamer (1999c), 270s.

¹¹ Cf. Heidegger (2003), 192, 242; (2006), 169, 222.

¹² Gadamer (1996b), 344-370; (1999c), 281-305.

todo prejuicio, sino también el propio Heidegger, a quien habría entonces que dirigir, del mismo modo, esta frase: “Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto de prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos.”¹³

Si para Heidegger, el peso se encuentra en el encubrimiento y en la retirada de la verdad (“ser en la verdad y en la no verdad”),¹⁴ para Gadamer, la verdad no es solamente aquello en lo cual vivimos y aquello que necesitamos recuperar de su auto-olvido, sino también aquello en medio de lo cual nos encontramos con el otro o con lo otro, cuya “voz” determina lo que somos y posee un *contenido concreto de verdad*, vinculante para la praxis humana y la comunidad de vida. Gadamer deja de lado el profundo sentido negativo que tiene para su maestro la ineludible participación del ser-ahí en la historia, orientándose en cambio hacia el reconocimiento de aquello que se transmite en las tradiciones. Aquí no se trata de una escucha o recepción pasiva de lo otro, que asumiera acríticamente lo que le ha sido legado, sino de la *participación* en un sentido comunitario, decisivo para la vida práctica (Vico),¹⁵ cuyo contenido de verdad se renueva o se revoca, pero también se reafirma y se transforma constantemente, en el diálogo infinito de las tradiciones y de las sociedades entre sí.

2. El otro y la experiencia de la propia finitud

Al igual que ocurre con Heidegger, para Gadamer, la sucesión temporal y la cronología histórica representan fenómenos secundarios respecto de la temporalidad originaria de la comprensión, la cual se caracteriza fundamentalmente por una *mediación constante de pasado y presente*, [47] que configura cada vez de nuevo la situación hermenéutica actual y el correspondiente horizonte de expectativas del intérprete, determinando, de este modo, la apertura hacia experiencias futuras. Si bien podría decirse que frente a la primacía que Heidegger otorga al futuro en su analítica existencial, Gadamer enfatiza la acción del pasado, el punto común entre ambos autores se encuentra sin duda en la simultaneidad o contemporaneidad que tienen para ellos las tres dimensiones del tiempo.

Vattimo ha intentado mostrar que también en Gadamer puede encontrarse algo semejante al “ser para la muerte” y a la “resolución precursora” de las que trata *Ser y Tiempo*; sin dejar de mencionar, en todo caso, las diferencias que esta “lectura «urbanizada» del «ser

¹³ Gadamer (1996b), 344; (1999c), 282.

¹⁴ Cf. Heidegger (2003), 243; (2006), 223.

¹⁵ Cf. Gadamer (1996b), 48ss; (1999c), 24ss; Vico (2002), 75-126.

para la muerte»” —que, según él, habría llevado a cabo Gadamer— tendría con respecto a las verdaderas intenciones de Heidegger.¹⁶ En efecto, se trata en buena medida, para ambos autores, de asumir explícitamente la propia historicidad y de insertarse de una manera “adecuada” en la situación histórica en la que uno se encuentra y desde la cual se realiza toda comprensión. Con todo, frente a la lectura de Vattimo, me parece importante destacar que Gadamer no sigue a su maestro en su empeño de trazar la temática de la temporalidad desde la muerte plenamente asumida ni mucho menos retoma la distinción heideggeriana entre comprender propio e impropio; lo que significa, de hecho, que *en ambos autores se presenta una manera radicalmente diferente de entender el concepto mismo de comprender (Verstehen)*.

Ya en el pasaje antes citado de 1943, se sugiere tácitamente que la historicidad humana no consiste tanto en el “ser para la muerte”, como en el “ser para la historia” o, lo que viene a ser lo mismo, en el “ser para el otro”.¹⁷ La posibilidad de comprensión está dada por la exigencia que plantea el otro y por las propias limitaciones que ello hace patente: “Ahí está el otro, que rompe mi egocentrismo dándome a entender algo.”¹⁸ De este modo, el aspecto fundamental de la comprensión no es, como piensa Heidegger, el estar volcado hacia la propia muerte, que permite hacer la experiencia de la finitud y que constituye el lugar en el que se da la “verdad más originaria” del ser-ahí alcanzada en la resolución,¹⁹ sino *la verdad del otro*, en la cual se vuelve [48] a configurar el propio “ahí” y en la que se asienta el genuino compromiso (*Bindung*) con los demás y el vínculo (*Verbindung*) moral originario que tenemos con ellos y con el acontecer de la historia que se nos transmite por tradición. Dicho de otra manera, aquello que Gadamer considera importante no es la voz de la conciencia moral (*Gewissen*) o la llamada del ser mismo en medio de un determinado destino, sino la voz del otro y su apelación en las tradiciones históricas y en los mundos desconocidos que nos salen al encuentro. Esto representa un completo *giro* con respecto a Heidegger, pues la temática hermenéutica no se orienta ya a la cuestión del ser en general, sino que se ocupa de las condiciones bajo las cuales se da la genuina escucha de la alteridad. Aquí ya no se trata del simple reconocimiento ontológico del otro presente en el *Mitsein* heideggeriano, sino del mutuo comprenderse entre el yo y el tú, y el efectivo ser los unos con los otros (*Miteinander*) en el diálogo de las tradiciones.

¹⁶ Vattimo (2005), 54; cf. Vattimo (2003), 65ss.

¹⁷ Cf. Gadamer (1994b), 40; (1999d), 35.

¹⁸ Gadamer (1994c), 17; (1999d), 9.

¹⁹ Heidegger (2003), 315; (2006), 297.

Aunque Gadamer confiesa haber partido en su proyecto de “la idea heideggeriana de la relevancia central de la finitud”, reconoce también que el “ser para el texto”, que le ha servido de orientación, no puede competir en radicalidad con el “ser para la muerte”.²⁰ Ciertamente, la pregunta por el sentido de la obra de arte, de la historia o de lo dicho en general no constituye un fenómeno tan originario como el de la finitud que se le plantea al ser-ahí en la experiencia límite del adelantarse o pre-cursar (*Vorlaufen*) su muerte. De acuerdo con Heidegger, la representación pública impropia según la cual el tiempo es infinito, se basa en el olvido de sí mismo que caracteriza al ser-ahí cotidiano. Perdido en el dominio del *se* (*Man*) impersonal, éste huye constantemente de su propia muerte, convencido de que siempre “tiene todavía tiempo”.²¹ Sin embargo, esta incapacidad de hacerse cargo de su ser muriente es prueba de lo contrario: “Tan finitos somos, que precisamente no somos capaces de trasladarnos originariamente delante de la nada mediante una decisión y voluntad propias.”²² En cambio, libre para su muerte gracias a la angustia, el ser-ahí propio se sustrae de las posibilidades fortuitas que se le ofrecen inmediatamente, mostrándose a sí mismo como limitado y finito.²³ [49] Con ello, sostiene Heidegger, el ser-ahí “conjura el peligro de desconocer, en virtud de su comprensión finita de la existencia, las posibilidades de existencia de los otros que lo superan, o bien de forzarlas, malinterpretándolas, a entrar en la propia existencia —renunciando así a su más propia existencia fáctica.”²⁴ Pero ¿es el “ser para la muerte” el único modo de hacerse consciente de la propia finitud? ¿Es el sí-mismo propio el único que cuenta con el privilegio de alcanzar un conocimiento adecuado de las cosas y de *dejar ser* a los otros sin forzarlos o malinterpretarlos? Aunque el “ser para el texto” o el “ser para el otro” no puedan equipararse en radicalidad con el “ser para la muerte”, éstos no dejan de ser decisivos para el desarrollo de la existencia humana.

Gadamer nunca consideró convincente el poder ser-entero (*Ganzseinkönnen*) del ser-ahí, como argumento para introducir el problema de la muerte en *Ser y Tiempo*.²⁵ En relación con esto, cuestionando el concepto heideggeriano de finitud y la idea de la *culpa* que se manifiesta en la resolución dice:

²⁰ Gadamer (1994j), 321s, 323; (1999d), 333, 335. Gadamer retoma aquí la expresión acuñada por Odo Marquard en el congreso de filosofía de Heidelberg en 1966. Cf. Gadamer (1994h), 263; (1999d), 273; Marquard (1981), 130.

²¹ Heidegger (2003), 438; (2006), 424s; cf. Heidegger (2000b), 328; (1975), 386s.

²² Heidegger (2000c), 105; (1976), 118.

²³ Heidegger (2003), 346, 399; (2006), 329, 383.

²⁴ Heidegger (2003), 283; (2006), 264.

²⁵ Gadamer (2003b), 186; (1999b), 338; cf. Heidegger (2003), 257ss (§§46ss); Heidegger (2006), 235ss.

“¿Acaso no me sirve constantemente la experiencia de la temporalidad y del escapar de todo lo ente en cualquier «ya pasó» y su irrevocabilidad? Es cierto que este avanzar hacia la muerte confronta con este «ya pasó». Pero la historicidad y finitud de la existencia se confirma en cada instante, puesto que el tiempo que pasa no es reversible. Nada se puede revocar. Ni siquiera un dios está en condiciones de hacer que lo sucedido no haya acontecido, como ya dice Aristóteles. ¿No es la esencia de la culpa el estar confrontada con esta experiencia?”²⁶

De acuerdo con Gadamer, no solamente la experiencia de la muerte pone de manifiesto el *carácter-de-no* (*Charakter des Nicht*) o de *nihilidad* (*Nichtigkeit*) ínsito en el ser-ahí,²⁷ a decir verdad, nuestra propia finitud se encuentra implicada en la realización de toda comprensión. Siguiendo la tematización hegeliana de la dialéctica, Gadamer destaca el componente negativo (*negativ*) que se presenta en la realización de toda auténtica *experiencia*.²⁸ En relación con este problema, Heidegger sugiere en *Ser y Tiempo* que la negatividad de la dialéctica requeriría de una aclaración ontológica desde la nihilidad del ser-ahí y, más aún, desde el [50] planteamiento mismo de la cuestión del ser.²⁹ Desde luego, la experiencia negativa de la muerte, que Heidegger tiene en mente, no equivale a la negatividad de la experiencia humana en general, desde la cual piensa Gadamer el comprender. Sin embargo, en el caso de Gadamer, se trata de mucho más que del simple “paso” lógico-dialéctico al que Heidegger alude críticamente allí.

A diferencia de Hegel, para quien la experiencia se consume en el “saber absoluto” de la “ciencia”, para Gadamer, la formación de la conciencia no termina nunca. En este sentido, el hombre experimentado no suele ser dogmático, pues ha aprendido a través de experiencias —es decir, a través del cuestionamiento y enriquecimiento que suponen el encuentro del otro y de lo otro— que no puede pretender conocerlo ni dominarlo todo. Toda genuina experiencia trata de la finitud, ya que ésta solo se adquiere una vez que se han defraudado las propias expectativas. Gadamer recuerda, en este contexto, la fórmula de Esquilo acerca de la tragedia: “aprender del padecer” (πάθει μάθος).³⁰ Según ella, el dolor humano enseña a percibir los límites del hombre y aquello que lo separa de lo divino. Frente a la ficción según la cual “siempre hay tiempo para todo”, la experiencia

²⁶ Gadamer (2003b), 186; (1999b), 338.

²⁷ Heidegger (2003), 302ss; (2006), 283ss.

²⁸ Cf. Gadamer (1996b), 428ss; (1999c), 359ss.

²⁹ Heidegger (2003), 304; (2006), 285s. En este punto, sería necesario profundizar en la relación entre Hegel y Heidegger, de la que tanto se ocupó Gadamer en su enseñanza universitaria. Véase al respecto el escrito de Heidegger sobre el concepto de experiencia ((1995), 110-189; (1977), 115-208), citado por el propio Gadamer en *Verdad y Método* ((1996b), 430; (1999c), 360).

³⁰ Gadamer (1996b), 432s, cf. 176ss; (1999c), 362s, cf. 135ss.

enseña a reconocer “lo que es real” o —para decirlo con Ranke— “lo que ya no puede ser revocado”:

“Reconocer lo que es no quiere decir aquí conocer lo que hay en un momento, sino percibir los límites dentro de los cuales hay todavía posibilidad de futuro para las expectativas y los planes; o más fundamentalmente 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.”³¹

De acuerdo con lo anterior, no es necesario retroceder hasta la auténtica experiencia de la muerte para hacerse consciente de las limitaciones del propio saber y de la historicidad de todo acontecer. La finitud se nos muestra continuamente en aquello que aprendemos de otros; se impone en lo que hicimos o dejamos de hacer, en lo que queda todavía pendiente o frente a lo cual nos vemos llevados a renunciar.

3. Mutua pertenencia y reconocimiento

[51] Lo anterior nos remite al tema de la *aplicación* que opera en toda comprensión y de la mediación o “fusión de horizontes” que se da en ella entre pasado y presente, entre lo extraño y lo propio, entre el tú y el yo.³² La experiencia involucra siempre para el que la realiza un momento de *autoconocimiento*. Aquello que nos sale al encuentro y que exige de nosotros una adecuada comprensión implica ya la puesta en cuestión del propio ser histórico y de los prejuicios que a uno lo determinan. El otro o lo otro que viene del pasado tiene algo que decirle a uno; más aún, tiene algo que decir *sobre uno*. El carácter vinculante de las tradiciones se encuentra en que aquello que en ellas se transmite nos *interpela*.³³ Pertenecer (*gehören*) a la tradición significa haber *escuchado* (*hören*) y tener todavía que escuchar lo que en ella se dice.³⁴ Toda genuina crítica o *respuesta* frente a lo transmitido por las tradiciones exige, no sólo la recepción, sino más bien la atenta escucha de lo dicho —y esto quiere decir: el reconocimiento de su alteridad y de sus pretensiones de sentido. Como manifiesta Gadamer: “Perteneerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros.”³⁵ Estas frases sobre la escucha, en las que se hace eco de los planteamientos del Heidegger tardío acerca de la historia y la historicidad, constituyen al mismo tiempo una respuesta a éste: El diálogo en el que participamos no

³¹ Gadamer (1996b), 434; (1999c), 363; cf. Gadamer (1993), 36s; (1991), 46.

³² Cf. Gadamer (1996b), 377ss; (1999c), 311ss.

³³ Gadamer (1996b), 350; (1999c), 287.

³⁴ Gadamer (1996b), 553s; (1999c), 466s.

³⁵ „Zueinandergehören heißt immer zugleich Auf-ein-ander-Hören-können.“ Gadamer (1996b), 438; (1999c), 367.

es tanto un diálogo con el ser, que habla solitario consigo mismo y que interpela al ser humano para que corresponda a él,³⁶ sino más bien la conversación con los seres humanos finitos, cuya voz nos interpela en la palabra que llega hasta nosotros por medio de la tradición.

De este modo, no se trata solamente —como ocurre en *Ser y Tiempo*— de dejar ser a los otros libremente para su poder-ser más propio —o incluso para su poder-ser impropio—,³⁷ sino de *escuchar* lo que ellos dicen, sin sustraerse del *diálogo* con ellos, del cual hacemos parte. Para ello, es fundamental abrirse a las pretensiones del otro y tomarlas seriamente en consideración: “La apertura [52] 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.”³⁸ Aquello que se comprende, aunque provenga de una cultura extraña y lejana, busca ser reconocido en sus propias *pretensiones* y ser tenido en cuenta *en lo que dice*, como una posible *verdad*: “El arte de comprender consiste seguramente y ante todo en el arte de escuchar. Sin embargo, a ello hay que añadir la posibilidad de que el otro pueda tener razón.”³⁹ Solo cuando se concede esta posibilidad, el intérprete se coloca en situación alcanzar una adecuada comprensión de lo dicho, pues no hacerlo supone alterar el vínculo moral que se establece necesariamente con aquello que se comprende.

La verdadera comprensión no se produce en una relación indiferente y lejana en la que el otro del texto, el otro de la tradición o aquel con quien hablamos se convierten en *objetos* de nuestro conocimiento. Aquello que nos sale al encuentro en la experiencia hermenéutica no es algo que pudiera ser dominado y comprendido en forma completa y definitiva, sino que tiene, más bien, el carácter de *persona*.⁴⁰ Esto pone de presente, nuevamente, el hecho de que toda experiencia hermenéutica constituye, en realidad, un “fenómeno moral”. Para Gadamer, la experiencia del tú, propia de la genuina conversación, en la que éste es asumido como tal y no como objeto, representa el correlato de la experiencia hermenéutica. Pero no porque aquello que se comprende sea expresión vital de alguno, sino porque en nuestro encuentro con lo otro se presenta el mismo tipo de vínculo *moral* que se tiene con un tú. En efecto, aquello que se nos transmite en las tradiciones constituye un verdadero compañero de diálogo, esto es, se comporta por sí

³⁶ Cf. Heidegger (2002a), 179ss; (1985), 229ss.

³⁷ Cf. Heidegger (2003), 316; (2006), 298.

³⁸ Gadamer (1996b), 438; (1999c), 367.

³⁹ Gadamer (1998a), 227; (1999a), 274.

⁴⁰ Cf. Gadamer (1996b), 434ss; (1999c), 364ss.

mismo de una o de otra manera y se hace valer autónomamente en su sentido, tal como lo haría un *tú*. El *tú* manifiesta algo que quiere ser oído, resistiéndose con ello a ser tratado como un objeto. El texto que nos llega del pasado y el contenido de sentido que nos habla a través de él, pese a que se encuentra desvinculado de su autor, se comporta por sí mismo igual que lo haría un *tú*.

Experimentar al otro o a lo otro como un *tú* difiere, por ejemplo, de asumir sobre él una cierta capacidad de previsión; como en el caso del “conocimiento de gentes”. Una actitud semejante en el trato con las personas correspondería, según Gadamer, a la fe ingenua en el método presente en el [53] ideal cognoscitivo del siglo XVIII, tal como aparece formulado por Hume en la *Introducción* de su *Tratado*.⁴¹ El genuino comprender tampoco se presenta cuando el intérprete se anticipa al otro oponiendo a toda pretensión suya una contrapretensión, mientras guarda secretamente su distancia en una “apariencia dialéctica”. Este tipo de conducta es la que asume, por ejemplo, la conciencia histórica del historicismo, pues ella termina sustrayéndose a sí misma de la relación con el pasado, al hacer de éste un objeto histórico que aspira ser conocido completamente en su carácter único e irrepetible.⁴² Bajo estas y otras modalidades, la conciencia se sale reflexivamente de la relación moral originaria que se tiene con el otro o con la palabra del otro que le llega a través de las tradiciones, lo que representa para ella no solamente una pérdida del otro, sino también, en cierto sentido, de sí misma.

A diferencia de Schleiermacher, para quien el malentendido constituye la norma de toda comprensión, Gadamer insiste constantemente en que el punto de partida de la misma es, por el contrario, el mutuo entendimiento (*Einverständnis*) en el asunto común del cual se trata: “Hay que reconocer que el entendimiento es más originario que el malentendido, de suerte que la comprensión desemboca siempre en el entendimiento restablecido.”⁴³ Si entre los seres humanos el supuesto de la comprensión es aquella interpretación común del mundo, sobre la cual se asienta la solidaridad moral y toda la riqueza de la vida social, en la comprensión de un texto del pasado, por muy lejano que éste pueda resultar, aquello que se comprende es puesto siempre en relación con la experiencia previa que se tiene del asunto del cual se trata. También en este último caso, se establece o restablece una suerte de “comunidad” con aquello que nos sale al encuentro.

⁴¹ Cf. Hume (1960), xvii-xxiii; Gadamer (1996b), 32, 435; (1999c), 9, 364.

⁴² Cf. Gadamer (1996b), 437; (1999c), 366.

⁴³ Gadamer (1994g), 184; (1999d), 187s; cf. Gadamer (1996b), 362s, 364, 357; (1999c), 297ss, 299, 384.

Así como en *Ser y Tiempo* se consideraba que la comprensión explícita de algo, solo surge en forma secundaria y derivada en el momento en que la continuidad de sentido en el trato con los útiles experimenta alguna ruptura, Gadamer considera que aquello que se comprende solo se hace explícito como una opinión ajena, diferente de la propia, cuando se ha alterado el acuerdo básico en el que se mueve la comprensión: “Sólo el fracaso del intento de considerar verdadero lo dicho conduce al esfuerzo de «comprender» el texto como la [54] opinión de otro, psicológica o históricamente.”⁴⁴ En condiciones normales, el comprender parte de la expectativa de que aquello que se dice, por un lado, representa una unidad perfecta y coherente de sentido y, por otro lado, que lo dicho constituye una perfecta verdad. Esta “anticipación de la perfección” (*Vorgriff der Vollkommenheit*) no solamente da cuenta de nuestras expectativas de sentido sobre lo que nos es dicho, en ella se manifiesta igualmente una suerte de confianza inicial, sobre la cual se asienta la comprensión y la solidaridad humana. El modelo de la *conversación* permite representarnos adecuadamente este vínculo moral entre el yo y el tú, así como la mutua transformación que se produce en esta relación: “estar-en-conversación significa salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro.”⁴⁵

4. Diálogo y apertura de sentido

Tomando como base la dialéctica platónica, Gadamer desarrolla la experiencia hermenéutica desde la estructura lógica de la *pregunta*, que se presenta en la negatividad radical del “saber que no se sabe”, propia del diálogo socrático que describe Platón.⁴⁶ Con ello, como él mismo reconoce numerosas veces, se llega al punto de su “auténtica desviación respecto al pensamiento de Heidegger”,⁴⁷ para quien este autor constituye el inicio de la tradición metafísica y, con ello, el comienzo de lo que será la dominación técnico-científica de lo existente.⁴⁸ Si bien es cierto que Platón abre el camino hacia la ciencia y la lógica, éste sabe también —piensa Gadamer— que no se puede esperar todo de ello.⁴⁹

La negatividad de la experiencia, que he destacado antes, se presenta en los diálogos socráticos en forma ejemplar. Su aspecto hermenéutico fundamental se encuentra en la

⁴⁴ Gadamer (1996b), 364; (1999c), 299; cf. Gadamer (1996a), 85; (1994i), 67s; (1999d), 62.

⁴⁵ Gadamer (1994a), 356; (1999d), 369.

⁴⁶ Cf. Gadamer (1996b), 439-447; (1999c), 368-375.

⁴⁷ Gadamer (1994c), 19; (1999d), 12.

⁴⁸ Cf. Heidegger (2000a), 173-198; (1976), 203-239.

⁴⁹ Gadamer (2003a), 268, 276; (1999b), 409, 415.

primacía que tiene en ellos la *pregunta* sobre la respuesta. Preguntar es más difícil que responder. Quien cree saberlo todo no puede preguntar ni puede aprender nada. Preguntar no consiste en hacer meras [55] formulaciones vacías, sino en *abrir* las posibilidades de ser de aquello por lo cual se pregunta. Para saber, es necesario poner en cuestión lo que uno cree o piensa: “Saber quiere decir entrar al mismo tiempo en lo contrario.”⁵⁰ La experiencia se adquiere mediante la *pregunta* y preguntar es genuinamente un *padecer*. Aquí, nuevamente, resuenan las enseñanzas de Heidegger, para quien —salvo alguna mención— el auténtico preguntar caracteriza el conjunto de su filosofía.⁵¹ Sin embargo, en este contexto no se trata, como en *Ser y Tiempo*, del olvido y planteamiento de la pregunta por el ser o por el sentido del ser (las más olvidadas de todas las preguntas), sino de la puesta en cuestión de nosotros mismos, por parte de la pregunta que nos plantea constantemente el otro o el texto, y que transforma el conjunto de nuestra vida y la perspectiva que tenemos sobre las cosas.

De acuerdo con Gadamer, en los diálogos de Platón es fácil descubrir la distinción crítica entre discurso propio e impropio (*eigentlicher und uneigentlicher Rede*). Solo mediante la pregunta se quebranta la opinión reinante de la δόξα y se suscita el “verdadero recuerdo de lo originario” (ἀνάμνησις), que para Gadamer no es otra cosa sino el pensamiento que rememora las vidas humanas, que han ido quedando plasmadas en las diversas formas de expresión que llegan hasta nosotros.⁵² A través de su propia literatura dialogada, Platón intenta proteger la palabra de cualquier abuso dogmático y superar así la debilidad e indefensión propia de la escritura, remitiendo lo dicho de esta manera al movimiento originario de la conversación. Para él, el conocimiento de la *idea* no se encuentra separado del ejercicio mismo del *diálogo* ni de la sabiduría religiosa y poética del mundo.

En una conversación lograda, el yo y el tú se muestran fundamentalmente abiertos para aprender el uno del otro; ninguno de los dos se sustrae de esta relación ni intenta imponer al otro sus propias pretensiones y anticipaciones. De este modo, *se abre* entre ellos un espacio en el cual la *cosa misma* se va haciendo manifiesta en su sentido, a medida que se avanza en el discurrir de las intervenciones. Ambos se colocan así bajo la dirección de *lo dicho*, en un juego que no pertenece a ninguno, sino que hace parte del mundo mismo: “Lo que sale en su verdad es el logos, que no es ni mío ni tuyo, y que por eso rebasa tan

⁵⁰ Gadamer (1996b), 442s; (1999c), 370s.

⁵¹ Cf. Heidegger (2003), 28ss; (2006), 5ss.

⁵² Gadamer (1996b), 158s, 446; (1999c), 119s, 374; (1994a), 356s; (1999d), 369s; (2003d), 330; (1999a), 36.

[56] ampliamente la opinión subjetiva de los compañeros de diálogo que incluso el que lo conduce queda como el que no sabía.”⁵³ El diálogo conoce un asunto, el cual, sin embargo, jamás queda con ello completamente tratado ni decidido para siempre. Aquello que surge como verdad no puede ser abarcado por los interlocutores, sino que queda siempre referido a una nueva conversación. En este sentido, como ha afirmado con acierto Grondin, más que el responsable del olvido del ser, Platón es quizá “el gran pensador de la ἀλήθεια”.⁵⁴

5. Diálogo y acontecimiento del ser

Esto nos remite a la cuestión del ser, cuyo tratamiento en el pensamiento de Gadamer podemos resumir del modo siguiente: Igual que ocurre en el caso de Heidegger, también para Gadamer el ser mismo es a la vez *tiempo y lenguaje*. Pero a diferencia de su maestro, el lenguaje es entendido por este último como un *diálogo* que acontece históricamente por encima de nosotros, que inició mucho antes de nosotros y que se concreta en cada encuentro real con el otro y con la “verdad de la palabra” que se nos transmite en las tradiciones, continuando de esta manera mucho después de nosotros.⁵⁵ Desde el punto de vista ontológico, esto significa que el *ser mismo* se manifiesta *en el diálogo*, acontece *como diálogo*, se dirige a nosotros *en la palabra de las tradiciones* y sostiene, de este modo, nuestro mutuo hablar. Expresado de otra manera, el ser mismo se pone de manifiesto en el juego de lo dicho y de lo no-dicho en el que constantemente participamos. Para Gadamer, de modo semejante a como ocurre en Platón, el *diálogo real* entre seres humanos es el lugar en donde cada vez acontece y *se da* el ser, cuya palabra y escucha Heidegger solamente encuentra allende todo hablar y discurrir humano concreto. Desarrollando su crítica acerca de la ausencia en la filosofía de Heidegger de un verdadero interés por el otro y por la palabra que el otro le dirige a cada uno, Gadamer comenta lo siguiente:

[57] En *Ser y tiempo*, Heidegger ya destacó la importancia del lenguaje para el análisis existencial. Pero cuando trata la significación del lenguaje y del discurso, en el fondo todo esto es la explicación de un monólogo, incluso cuando Heidegger mismo es consciente de ello y subraya que el discurso se dirige a alguien. Lo que queda al margen es que sólo el diálogo es el lenguaje que irradia su propia luz.⁵⁶

⁵³ Gadamer (1996b), 445s; (1999c), 373s.

⁵⁴ Grondin (2002), 11.

⁵⁵ Gadamer (1994c), 20; (1994d), 114; (1994e), 133; (1994a), 357s; (1999d), 13, 113, 133, 370.

⁵⁶ Gadamer (2003c), 320; (1999a), 26.

El propio Heidegger reconoció en la historia de la metafísica y en el acontecer de la misma la realización de un diálogo que nos une a todos, a través de las distintas épocas del ser. Inspirado en aquel verso de Hölderlin según el cual “somos una conversación”, Heidegger llega a señalar, incluso, que la conversación constituye el “auténtico acontecer del lenguaje”.⁵⁷ Sin embargo, el reproche que le hace Gadamer al Heidegger temprano, de no haber sido capaz de reconocer que *solamente el diálogo es lenguaje*, puede extenderse también a su pensamiento tardío. En efecto, mientras que al considerar la misma frase de Hölderlin, Gadamer enfatiza el hecho de que *somos los seres humanos* quienes podemos oír —e incluso *aprender*— unos de otros,⁵⁸ Heidegger desconoce el decir de los otros y el contenido de sentido concreto de lo dicho por ellos, destacando en su lugar el carácter *unitario* de aquella conversación que se realiza a través de los tiempos y la orientación unívoca que tiene para él la historia de la metafísica: “Somos habla, y esto quiere decir que podemos oír los unos de los otros. Pero que somos habla también significa paralelamente que somos *un* habla.”⁵⁹ Así considerado, este hablar *único* no consiste en el diálogo real y diverso que realizan los seres humanos entre sí, sino en el “monólogo” que el propio “lenguaje” realiza secretamente consigo mismo y que dirige la historia de occidente en un *sentido* determinado: “Pero el habla *es* monólogo. Esto significa dos cosas: es *sólo* el habla el que propiamente habla. Y habla *solitariamente*.”⁶⁰ El “lenguaje” al que Heidegger se refiere no es, ciertamente, el habla humana individual y, sin embargo, constituye según él la *esencia* de los seres humanos y la posibilidad concreta de todo decir: “El hablar de los mortales reside en la relación al hablar del habla.”⁶¹ De ahí que lo único que le interese sea la atenta escucha del hablar silencioso de este “lenguaje” no [58] humano consigo mismo, en un “diálogo” que los mortales, a su vez, habrían de realizar, no entre sí, sino *con los dioses*, en aras de morar en cercanía de su propia —pero infinitamente *lejana*— esencia.⁶²

Sin duda Gadamer también considera que el lenguaje precede a cualquier hablante concreto y a todo lo mentado por él. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, no ubica el “lenguaje” ni la “lenguajicidad” en una esfera ajena al hablar humano concreto. Por el contrario, considera que el discurrir humano y el acontecimiento del ser mismo no se

⁵⁷ Heidegger (2005), 48; (1981), 42s.

⁵⁸ Gadamer y Dutt (1993), 12s; cf. Gadamer (1996b), 457; Gadamer (1999c), 383.

⁵⁹ Destacado por el autor. Heidegger (2005), 43; (1981), 38s.

⁶⁰ Heidegger (2002a), 197; (1985), 254.

⁶¹ Heidegger (2002b), 23; (1985), 28.

⁶² Dostal (2002), 257; Grondin (1997), 14.

encuentran separados, por lo que el darse del propio ser no es para él nada distinto del hablar humano. Así, frente a la estrechez del planteamiento lógico-lingüístico que ubica la esencia del lenguaje en el enunciado, pero también en contra de la manera como Heidegger mismo concibe el lenguaje, Gadamer afirma: “Naturalmente importa destacar frente a esto que el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo *entendimiento*.”⁶³ Mientras que para Heidegger el “diálogo del lenguaje” consigo mismo aparece caracterizado como una instancia radicalmente diferente de todo discursar óntico concreto, para Gadamer, la conversación *real* y efectiva de las tradiciones constituye la *realización viva* del lenguaje, así como la realización misma todo acontecimiento del ser y de toda experiencia hermenéutica del mundo en general. Con ello, Gadamer asume una perspectiva completamente diferente de la Heidegger, con profundas consecuencias ontológicas, cuya orientación podemos identificar en la respuesta explícita que éste diera hacia 1983 a la famosa frase de la *Carta sobre el humanismo*:

No obstante, me sigue pareciendo cierto que el lenguaje no es sólo la casa del ser, sino también la casa del ser humano, en la que vive, se instala, se encuentra consigo mismo, se encuentra en el Otro, y que la estancia más acogedora de esta casa es la estancia de la poesía, del arte. En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía.⁶⁴

[59] De acuerdo con esto, la esencia del ser humano no se encuentra en la escucha silenciosa del ser o en el “diálogo” con los dioses, sino en el en el reconocimiento de la voz del otro o de lo otro, en la que se dice una *verdad* que se manifiesta históricamente como *lenguaje* hablado y transmitido, en medio de la conversación que somos. Así pues, nos encontramos aquí ante una *actitud* diferente con respecto al otro y a las tradiciones, pero también ante una *dirección contraria* a la de Heidegger, si bien no completamente ajena a la diferencia que él establece entre ente y ser (diferencia ontológica): No es el hombre el que habita o el que tiene que lograr habitar en la “casa del ser”, es decir, en aquel otro “lugar” que se encuentra *más allá* de todo discurso humano, sino que es más bien el propio *ser* el que habita y se manifiesta *en la casa del hombre*, cada vez que se dirige la palabra a alguien o cada vez que se escucha y comprende la interpelación del

⁶³ Gadamer (1996b), 535; (1999c), 449.

⁶⁴ La traducción ha sido cambiada. En este caso, traducir *Sprache* por “lengua” —y no por “lenguaje”— constituye un error de interpretación. Gadamer (1990), 156; (1989), 172; cf. Gadamer y Dutt (1993), 38s.

otro que se encuentra con nosotros en el diálogo infinito de las tradiciones. El ser y el ser humano habitan, pues, en la misma casa, esto es, *en el lenguaje*. Pero dicho lenguaje es, ante todo, entendimiento mutuo entre los seres humanos; palabra que éstos se dirigen entre sí; textos y obras que se transmiten de una época a otra y dicen algo a cada presente; dicho con brevedad: *diálogo, coloquio*. De esta manera, la verdadera esencia de los seres humanos y la misión misma de la filosofía no se encuentran, como en el caso de Heidegger, en el esfuerzo constante y renovado de prestar atención al simple hecho de que *se da* el ser y con él el mundo, sino más bien en la genuina *apertura* hacia el otro y hacia la verdad del otro.⁶⁵ Como manifiesta Gadamer: “El hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre.”⁶⁶ ¿Y de qué hablan los seres humanos en sus textos y obras? De ellos mismos y de todo a su alrededor, esto es, del propio *mundo*; no solamente del hecho de *que es* y del milagro de su *acontecer*, sino también de *cómo es* y de cómo tendría que ser.

Bibliografía

- Dostal, R. J.: “Gadamer's relation to Heidegger and Phenomenology”, en *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, págs 247-266.
- [60] Gadamer, H.-G.: *Das Erbe Europas: Beiträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Gadamer, H.-G.: “La misión de la filosofía” (1983), en *La herencia de Europa: Ensayos*. Barcelona: Península, 1990, págs 151-156.
- Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991. (Gesammelte Werke, 4).
- Gadamer, H.-G.: “Elogio de la teoría” (1980), en *Elogio de la teoría: discursos y artículos*. Barcelona: Península, 1993, págs 23-43.
- Gadamer, H.-G.: “Destrucción y deconstrucción” (1986), en *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994a, págs 349-359.
- Gadamer, H.-G.: “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana” (1943), en *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994b, págs 33-43.
- Gadamer, H.-G.: “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” (1985), en *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994c, págs 11-29.
- Gadamer, H.-G.: “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” (1968), en *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994d, págs 95-118.
- Gadamer, H.-G.: “La continuidad de la historia y el instante de la existencia” (1965), en *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994e, págs 133-143.
- Gadamer, H.-G.: “La incapacidad para el diálogo” (1971), en *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994f, págs 203-212.
- Gadamer, H.-G.: “Lenguaje y comprensión” (1970), en *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994g, págs 181-195.

⁶⁵ Cf. Gadamer (1996b), 438; (1999c), 367.

⁶⁶ Gadamer (1994f), 209; (1999d), 214.

- Gadamer, H.-G.: “Rétórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I” (1967), en *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994h, págs 225-241.
- Gadamer, H.-G.: “Sobre el círculo de la comprensión” (1959), en *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994i, págs 63-70.
- Gadamer, H.-G.: “Texto e interpretación” (1984), en *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994j, págs 319-347.
- Gadamer, H.-G.: *Le problème de la conscience historique* (1958). Paris: Éditions du Seuil, 1996a.
- [61] Gadamer, H.-G.: *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (1960). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996b.
- Gadamer, H.-G.: “Europa y la «oikoumene»” (1993), en *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998a, págs 219-238.
- Gadamer, H.-G.: “La hermenéutica y la escuela de Dilthey” (1991), en *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998b, págs 131-152.
- Gadamer, H.-G.: “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona” (1975), en *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998c, págs 11-25.
- Gadamer, H.-G.: *Hermeneutik im Rückblick* (1999). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999a. (Gesammelte Werke, 10).
- Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger* (1987). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999b. (Gesammelte Werke, 3).
- Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode I. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999c. (Gesammelte Werke, 1).
- Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode II. Ergänzungen Register* (1986). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999d. (Gesammelte Werke, 2).
- Gadamer, H.-G.: “El retorno al comienzo” (1986), en *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2003a, págs 253-276.
- Gadamer, H.-G.: “¿Hay una medida en la Tierra? (W. Marx)” (1984), en *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2003b, págs 181-200.
- Gadamer, H.-G.: “Heidegger y el lenguaje” (1990), en *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2003c, págs 307-324.
- Gadamer, H.-G.: “Heidegger y los griegos” (1989), en *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2003d, págs 325-340.
- Gadamer, H.-G., y Dottori, R.: *Die Lektion des Jahrhunderts: Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori* (1999-2000). Münster: LIT, 2000.
- Gadamer, H.-G., y Dutt, C.: *Hermeneutik - Ästhetik - Praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993.
- Gadamer, H.-G., y Grieder, A.: “On Phenomenology, with Alfons Grieder” (1992), en *Gadamer in conversation: reflections and commentary*. New Haven, London: Yale University Press, 2001, págs 103-114.
- [62] Grondin, J.: “Gadamer on Humanism”, en L. E. Hahn (ed.): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer. The Library of Living Philosophers* Open Court Publishing, 1997, págs 157-170.
- Grondin, J.: “Avant-propos”, en *Gadamer, Hans-Georg. Les chemins de Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, págs 7-15.
- Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927). F.-W. von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1975. (Gesamtausgabe, 24).

- Heidegger, M.: *Wegmarken* (1919-1961). F.-W. von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1976. (Gesamtausgabe, 9).
- Heidegger, M.: *Holzwege* (1935-1946). F.-W. von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1977. (Gesamtausgabe, 5).
- Heidegger, M.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968). F.-W. von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1981. (Gesamtausgabe, 4).
- Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache* (1959). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1985. (Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976), 12).
- Heidegger, M.: “El concepto de experiencia en Hegel” (1942/1943), en *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, págs 110-189.
- Heidegger, M.: “La doctrina platónica de la verdad” (1940), en *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000a, págs 173-198.
- Heidegger, M.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927). Madrid: Trotta, 2000b.
- Heidegger, M.: “¿Qué es metafísica?” (1929), en *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000c, págs 93-108.
- Heidegger, M.: “El camino al habla” (1959), en *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002a, págs 178-200.
- Heidegger, M.: “El Habla” (1950), en *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002b, págs 8-25.
- Heidegger, M.: *Ser y Tiempo* (1927). Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- Heidegger, M.: “Hölderlin y la esencia de la poesía” (1936), en *Aclaraciones de la poesía de Holderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, págs 37-53.
- [63] Heidegger, M.: *Sein und Zeit* (1927). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- Hume, D.: *A Treatise of Human Nature* (1739-1740). Oxford: Clarendon Press, 1960.
- Marquard, O.: *Abschied vom Principiellen*. Stuttgart: Reclam, 1981.
- Vattimo, G.: “Comprender el mundo-transformar el mundo” (2000), en «*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*». *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Síntesis, 2003, págs 59-69.
- Vattimo, G.: “Historia de una coma: Gadamer y el sentido del ser” (2000), *Item Éndoxa*, núm. 20 (2005), págs 45-62.
- Vico, G.: “Del método de estudios de nuestro tiempo” (1708), en *Obras: Oraciones inaugurales, La antiquísima sabiduría de los italianos*. Barcelona: Anthropos, 2002, págs 75-126.