

GRADO EN FILOSOFÍA

CURSO: 2016-17

**El problema de la reflexión en la
hermenéutica filosófica.**

Alumna: Melody C. Rodríguez Brito

Tutor: Ciro Mesa Moreno

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	3
2. ANTECEDENTES Y ESTADO ACTUAL	4
3. DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO	5
3.1 Giro ontoexistencial y analítica existencial del Dasein	5
3.2 La preestructura de la comprensión	12
3.3 Los prejuicios como realidad histórica	17
3.4 Historia efectual	22
3.5 El debate con Habermas	25
3.6 El concepto de reflexión en Gadamer	28
4. CONCLUSIÓN Y VÍAS ABIERTAS	32
5. BIBLIOGRAFÍA	35

“Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica.”¹

1. INTRODUCCIÓN

El primer motivo de este trabajo fue el estudio del debate entre Habermas y Gadamer en torno a la dialéctica entre la reflexión y el influjo de la tradición. El estudio de tal controversia me permitió ver que lo discutido iba más allá de una diferencia de actitud (crítica-transformadora por parte de uno, conservadora por parte de otro) frente a lo establecido. Los límites de la reflexión tienen fundamento en una cuestión ontológica que complejiza lo discutido entre ambos autores. Así pues, comprendí que la crítica en la hermenéutica filosófica al modelo reflexivo moderno se funda en los presupuestos ontológicos fundamentales desarrollados desde la analítica existencial de Heidegger. El modelo reflexivo que defiende Habermas continúa con la filosofía moderna de la conciencia que la hermenéutica se ocupa de destruir. De esta forma, la investigación me llevó más allá del debate Habermas-Gadamer al estudio de los presupuestos ontológicos desde los que la hermenéutica destruye la filosofía moderna de la conciencia, así como el concepto de reflexión en el que ésta se asienta. En mi trabajo, por tanto, aludo principalmente a dos cuestiones fundamentales que se han ido haciendo explícitas a lo largo del estudio de esta cuestión: 1. Cómo los límites de la

¹ GADAMER, H-G., (1988) *Verdad y Método*. Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 344

reflexión no radican en una decisión a favor de la conservación frente a la revolución, sino que conforman límites ontológicos: se trata del ser de la propia vida fáctica. 2. De qué manera la propuesta filosófica de una reflexión capaz de transformar completamente nuestra conciencia (tal y como propone Habermas) es un ideal que choca rotundamente con la realidad de nuestro propio ser.

2. ANTECEDENTES Y ESTADO ACTUAL

Desde la vuelta del exilio de Adorno a la actividad docente en Alemania, comenzó a exponer reiteradamente críticas a la filosofía de Heidegger. Sus argumentos aparecen expuestos en dos de sus obras: *La jerga de la autenticidad* (1964) y *Dialéctica negativa* (1966). En sus obras, Adorno plantea una oposición fundamental entre la filosofía crítica y la “ontología” de Heidegger. Estas críticas son un antecedente muy significativo de las críticas posteriores a la posición de la hermenéutica respecto a la reflexión.

En 1970 se publicaron dos volúmenes colectivos (*Hermeneutik und Dialektik* y *Hermeneutik und Ideologiekritik*) en el que se recogen importantes contribuciones al debate del papel de la reflexión en la hermenéutica, entre ellas, las de Habermas y Gadamer. También destacan las contribuciones respecto a esta cuestión de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur. Las implicaciones totales de este debate respecto al marxismo y la teoría crítica no han sido expuestas del todo, un intento de ello se puede encontrar en Jack Mendelson². Después de esa fecha, el debate ha continuado incluso en contextos diferentes como, por ejemplo, la discusión en torno a la modernidad y la posmodernidad.

En las últimas décadas se ha dado, por una parte, intentos de resaltar la dimensión crítica de la hermenéutica (Vattimo, especialmente). Igualmente, por otra parte, se ha dado la asimilación de conceptos y visiones

² MENDELSON, J. (1979) The Habermas-Gadamer debate. *New German Critique*, No. 18, pp. 44-73

de la hermenéutica filosófica a discursos propios de la teoría crítica de la sociedad (A. Wellmer, A. Honneth...).

3. DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO

3.1 Giro ontoexistencial y analítica existencial del Dasein

En *Ser y Tiempo*, Heidegger propone la analítica existencial del Dasein, del estar-ahí³. Ahora bien, ¿qué significa el estar-ahí? ¿no sería lo mismo referirnos de forma más simple a un “sujeto”? Lo cierto es que se trataría de un error simplificar de esa forma los conceptos utilizados por Heidegger, ya que romperíamos con el carácter originario de su filosofía y nos desviaríamos hacia una interpretación errónea. Es más, al acercarnos a la filosofía heideggeriana debemos tener en cuenta que su propósito fundamental es superar el cartesianismo. Descartes representa un punto culminante en el olvido de la pregunta por el ser, ya que para él la sustancia es el *cogito* y de ahí se deriva el posterior desarrollo de la modernidad —que pondrá el foco en la conciencia—. Es decir, el *cogito* es la sustancia ya que supone un autoaparecer, siempre aparece clara y distintamente, incluso cuando estemos negando algo el pensamiento aparece. El acto de pensar es transparente a sí mismo, ya que todo pensar es un darse cuenta de estar pensando. Lo que existe de forma clara y distinta se concibe como algo fuera de lo real, el *cogito* no se concibe de forma inmanente al cuerpo, de ahí el dualismo cartesiano de *res cogitans* y *res extensa*. Aunque el pensar implica siempre un sujeto, ya que las *cogitaciones* brotan internamente de la razón y de esta forma el sujeto se hace manifiesto. Existimos en tanto que pensamos. En otras palabras, se trata de una evidencia como sujeto que halla Descartes en la autoaparición, es decir, en el acto del pensamiento. El acto de pensar sería por tanto un saberse presente a sí, un autoaparecer que en última instancia interpreta el ser como algo actual y presente. Con esta evidencia,

³ “Estar-ahí” es la traducción propuesta por J. Gaos —una alternativa a la de “ser-ahí”—. Decido usarla ya que concuerdo con Gaos en que produce menos extrañeza en el español.

resulta inmediatamente la unidad entre el *cogito* y el *sum*, entre ser y pensar. El *sum* se ve reducido al *cogito* y el *cogito* al *ego*.⁴

“Con el *cogito sum*, Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que en este comienzo “radical” Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, *el sentido del ser del sum*.”⁵

El planteamiento de Heidegger radicaré por tanto en cuestionar desde el origen la metafísica del *cogito* o de la subjetividad. De manera que desmonta el principio cartesiano de la autoconciencia y en su lugar pone el foco en el acontecer de la verdad del ser. Se trata de problematizar lo que Descartes dio por hecho, esto es, el sentido del *sum*. La autoconciencia es un ideal que se disuelve si se piensa consecuentemente la facticidad de la vida. El Dasein existe realmente ya abierto y vinculado con los entes, a los cuales hace frente en el mundo, el cual es un mundo compartido. La facticidad como forma de ser señala un límite ontológico, un no-poder-ser, el Dasein no puede dejar de estar-ahí, de estar arrojado al mundo y de ser para la muerte. La finitud no se puede esquivar, no podemos dejar de ser finitos, por mucho que nuestros pensamientos y nuestros deseos empujen más allá de ese límite que nos pone la facticidad misma. Así, según el argumento de Heidegger, Descartes no acierta al situar el lugar de la verdad en el *cogito*, en la conciencia. Nuestra existencia no nos pertenece por entero, no somos el fundamento de todo lo que ocurre, solo nos pertenecemos en tanto que en nosotros mismos va nuestro ser. No hay una autopresencia donde se sitúa la certeza cartesiana, de lo que se trata es de posibilidades que se nos abren en nuestra existencia. En esas posibilidades proyectadas no hay para el Dasein autoposición sino un proyecto de autoconstitución de sí mismo. Ahora bien, en tanto que el Dasein está abierto al mundo, no puede lograr un sí mismo aislado sino que esta tarea le va en su ser. Es decir, solo halla el sí mismo — temporalmente— en la medida en que se apropia de su posibilidad fáctica de

⁴ CERESO GALÁN, P. (1999). La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito. *Enrahonar: quaderns de filosofia*, vol. Especial, pp. 217-230

⁵ HEIDEGGER, M. (2003) *Ser y Tiempo*. Madrid, Trotta, pp. 47 y s.

ser. El sí mismo seguro y estable que reconocía Descartes se desvanece en cuanto tenemos en cuenta el tiempo (y con ello la muerte), ante lo que nada podemos que hacer. Se trata de un ideal incompatible con nuestro modo de ser.

A continuación, pongo de relieve algunos rasgos del Dasein que Heidegger explicita en su analítica existencial. El estar-ahí se caracteriza por estar-en-el-mundo. No se encuentra en el mundo como quien está “dentro” de algo sino que el “ser-en” se trata de un modo de ser esencial, que implica un estar situado y hacerse manifiesto por medio del lenguaje. Este estar-en es fundamental para que el ente abra espacialidad, en otras palabras, todo ente que está-en-el-mundo es siempre su ahí. Luego el aquí y el allí solo son posibles porque hay un ahí. Este ahí del ente significa en última instancia que es un ente no-cerrado, hay en él una aperturidad que le permite existir, estar abierto al mundo y *ser* ese mundo. El propio Heidegger dirá que el Dasein *es* su aperturidad.⁶ A este ente le va en su propio ser el ser su ahí, ya que su esencia no es otra cosa que la existencia (tener-que-ser). No obstante, ¿qué significa ser el Ahí? Las dos formas constitutivas de este Ahí son las siguientes: la disposición afectiva y el comprender. Trataré a continuación en qué consisten ambos “existenciales” y el fenómeno de “la caída”, recogidos en los párrafos 28, 29, 31, 32 y 38 de *Ser y Tiempo*.

Con *disposición afectiva* se refiere al estado de ánimo, pero no debemos entenderlo en clave psicológica, sino como existencial, como forma de ser. La disposición afectiva es el modo en que el Dasein se entrega constantemente al mundo y se deja afectar. Ninguna afección tendría lugar si no se diera, de la mano de la disposición afectiva, esta apertura al mundo. Una intuición sin más no podría percibir un ente a la mano como -por ejemplo- amenazante, esta posibilidad de que algo se vuelva susceptible de amenazar solo es posible en la medida en que el mundo se nos ha abierto en carácter de algo (en este caso, de amenazante). Si bien a menudo se le reclama a la filosofía el haber olvidado las emociones, dándole una primacía a la razón, cabe reconocer que Heidegger pone de relieve el papel fundamental que

⁶ *Ibidem*, p. 157

juegan las disposiciones afectivas en nuestro modo de ser:

“Que un Dasein pueda, deba y tenga que enseñorearse fácticamente con el saber y el querer de su estado de ánimo, puede significar, en ciertas posibilidades de existir una primacía de la voluntad y el conocimiento. Pero esto no puede inducir a negar (...) que el estado originario modo de ser del Dasein, en el que éste queda abierto para sí mismo *antes* de todo conocer y querer”.⁷

En nuestra cotidianidad, sabemos que los estados de ánimo son susceptibles de cambiar, no representan algo fijo. Para que sea posible que los estados de ánimo varíen, el Dasein tiene que estar siempre anímicamente templado. Esto es, no existe un estado existencial donde no sintamos nada, donde no tengamos rastro de un estado de ánimo, por eso estamos siempre templados. El Dasein se encuentra siempre afectivamente abierto, es un ser que solo puede ser existiendo. Ello trae consigo que no lleguemos nunca a poder desprendernos de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo. Los estados de ánimo hacen posible nuestra aperturidad al mundo, indicando cómo uno está y cómo a uno le va⁸. De esta forma, el estado de ánimo pone al Dasein, según Heidegger, ante su propio ser que es el Ahí, revelándose así el “qué es” mientras el “de dónde” y “adónde” permanecen ocultos. Aunque la disposición afectiva se da antes de todo conocer o querer, el Dasein no se deja llevar por el estado de ánimo que le revela su “qué es”, no se mueve en lo abierto de la disposición afectiva. El Dasein esquiva ese ser que le ha sido abierto, pero ello no quiere decir que los estados de ánimo y su dejar ante lo abierto desaparezcan. Es más, en el propio esquivar está abierto ese Ahí. Esta forma de ser del Dasein, que es el estar siempre abierto a su “qué es” mientras su “de dónde” y “adónde” no se revela en ningún momento, pone de manifiesto la *condición de arrojado* de este ente. Conviene que veamos más detalladamente en qué consiste este carácter de arrojado.

La condición de arrojado o el fenómeno de la caída: *Ser y Tiempo* concede un lugar especial a la disposición efectiva como indicación del carácter

⁷ Ibidem, p. 160

⁸ Ibidem, pp. 158-164

arrojado del Dasein. Con este existencial se hace muy patente la diferencia con el “cogito” cartesiano. Hemos visto que el Dasein queda abierto a su Ahí, a su qué es, y con ello las posibilidades que se abren existencialmente. Este estar-ahí ha caído en un mundo que forma parte de él y del que se ocupa, por ello a menudo huye de su existencia más propia. No venimos al mundo preparados y siendo dueños por entero de nuestra existencia sino que somos arrojados y de ahí que nuestra tendencia más originaria sea, según Heidegger, la aversión esquivadora. No obstante, normalmente el Dasein queda absorbido por el mundo y no se constituye como un sí-mismo propio, lo cual no significa un no-estar sino un estar absorto en el mundo que implica un no-ser-propio. El carácter de caída en Heidegger no tiene una función valorativa, sino que describe una estructura existencial. El Dasein “caído” se encuentra continuamente ocupado. Este estado de ocupación constituye un modo de ser cotidiano del estar-ahí. La forma en la que el Dasein se absorbe en el mundo, tal y como expone *Ser y Tiempo*, está regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. La habladuría permite la comprensión hacia el mundo, hacia sí mismo y hacia los otros, supone un “estar vuelto hacia...”. Por otro lado, la curiosidad abre todas las cosas de tal manera que el estar-en está en todas partes y en ninguna. Y por último, la ambigüedad, que mientras no oculta nada a la comprensión, mantiene al Dasein en ese estar-en-el-mundo desarraigado, es decir, en todas partes y en ninguna.⁹ La caída implica en última instancia un poder-estar-en-el-mundo pero de forma impropia.

Ahora bien, cuando hablamos de existencia propia e impropia, ¿qué queremos decir realmente? La impropiedad resulta cuando el Dasein en su ajetreo cotidiano se sale de sí mismo, vive ocupado por el mundo en el que está. No obstante, podríamos pensar que de esta forma el Dasein se convierte en un ente más, porque al caer en el mundo vive absorto y no piensa. Pensar esto sería un error, ya que el estar-ahí no es esencia sino existencia y la cotidianidad es impropia pero es el modo más inmediato de estar-en-el-mundo. La propiedad sería salir de ese ajetreo cotidiano y pensar, un pensar discursivo que contemple los significados y los entes en cuanto esto o en cuanto aquello. Lo complicado de esta tarea es que la habladuría hace creer que está todo dicho y pensado, que

⁹ *Ibidem*, p. 199

no desconocemos nada, donde todo es obvio y hay certeza. Ahora bien, la habladuría es inevitable ya que es como el atrezzo de nuestro mundo, pero también es necesario traspasarlo para poder decir que hay pensamiento.

Anteriormente he explicado la disposición afectiva, como estructura existencial del estar-ahí. A partir de ahí, hice un breve resumen acerca de qué es el fenómeno de la caída y expuse nuevos aspectos de la condición de arrojado del Dasein. Ahora, queda por explicar la otra forma constitutiva del estar-ahí, es decir, *el comprender*. Conviene que aclare que aunque lo explique por separado, estas estructuras existenciales operan conjuntamente. Es decir, toda disposición afectiva implica un comprender, independientemente de que se reprima esa comprensión o no. Dicho de forma inversa, todo comprender parte de un estar afectivamente templado. La apertura al mundo en el que estamos implica no solo una disposición afectiva sino que también un comprender, nuestra cotidianidad está llena de significatividades.

Ahora bien, esta comprensión no se debe entender como un *etwas verstehen*, es decir, como un comprender *algo* que implica en última instancia una capacidad, esto es, un poder-hacer de un sujeto. En este comprender más originario se da el modo de ser del Dasein que es el poder-ser, el estar-ahí es siempre aquello que puede ser porque es ante todo un ser-posible. El Dasein no es “el Dasein y sus posibilidades” sino que él mismo es posibilidad, un poder-ser, una proyección. Según Heidegger, no se debe confundir esto con el fenómeno de la contingencia de algo que está-ahí sino que se debe entender en un sentido de “aquello que es posible”. Posibilidad es algo que aun no es real pero tampoco necesario, es algo que no está ahí, pero desde la existencia, va en el ser del Dasein.

Además, ya que está afectivamente dispuesto, al Dasein se le abren unas determinadas posibilidades (y no otras). Algunas de ellas las dejará pasar, renunciará a ellas o simplemente no las verá como tales, mientras que otras las tomará. Ello confirma que el Dasein es un ser que está entregado a sí mismo, en el que le va su propio ser. En este sentido, el estar-ahí es, en definitiva para Heidegger, *posibilidad arrojada*.

En definitiva, el estar-ahí está afectivamente dispuesto en el comprender y es así como existencialmente es su Ahí. En el mundo este poder-ser es un

poder-estar-en-el-mundo, según Heidegger, el mundo se nos abre como una posible significatividad. Para él, esta es una caracterización fundamental del mundo. Por ejemplo, los entes a la mano son descubiertos en su para-qué, es decir, de la manera en que pueden ser utilizados. Al utilizar “los entes a la mano” los comprendemos, ya que en todo manejo de los mismos hay comprensión. Si utilizo una herramienta es porque la comprendo, aunque no sea en un sentido epistemológico explícito. Quizás no sepa nada acerca de los materiales, de las condiciones de producción o del inventor. No obstante, al usar un útil estaré comprendiendo en un sentido originario. Este es el comprender esencial del estar-ahí que sirve de modelo para la teoría de Heidegger. Así pues, el comprender abarca todas las posibilidades que nos son abiertas, y esto es posible gracias a la estructura existencial del proyecto. En el proyecto se mueve el poder-ser. Este no debe ser entendido como un afán de planificar sino que significa que el Dasein siempre se ha proyectado y es proyectante durante toda su existencia. Es en la facticidad donde se da el poder-ser, está claro que en la analítica existencial la categoría de “posibilidad” no se encuentra en oposición a la de “realidad”. Como ya vimos, el Dasein es también un ser-proyectado. Así, en definitiva, Heidegger gana para el Dasein la caracterización de proyecto-proyectado. Por otra parte, en la comprensión del mundo se da también la comprensión del estar-en. De manera que el Dasein es transparente o no en la medida en que conoce o desconoce el mundo. La falta de claridad no proviene de autoilusiones sino de un desconocimiento del mundo, lo cual significa lo siguiente: Cuando comprendemos algo nos estamos comprendiendo simultáneamente a nosotros mismos. Y viceversa, cuando comprendemos nuestra existencia también estamos comprendiendo el mundo ya que nuestro estar-ahí está-en-el-mundo.

En definitiva, la disposición afectiva y el comprender son, en *Ser y Tiempo*, los existenciales del Dasein, que permiten la aperturidad originaria al mundo. El estar-ahí está en el mundo no como algo cerrado en sí mismo que está “dentro” de este, sino como abierto. En definitiva, la condición de arrojado lo pone frente a su Ahí, a su qué es. Con el arrojamiento se le abren al Dasein unas posibilidades que a menudo rechaza o toma, pero que siempre se abren existencialmente. Por ello el Dasein es posibilidad, es un proyecto proyectado. Este proyecto es un poder-ser que se da en la condición de

arrojado en el Ahí. Que los existenciales sean la forma en la que nos abrimos al mundo, implica que todo lo que se nos abre a nuestro paso es desde un temple anímico y un comprender. Se trata de dos estructuras existenciales que se dan conjuntamente: solo porque las disposiciones afectivas pueden ser comprendidas podemos hablar de un poder-ser. Las elecciones que hagamos serán siempre desde el sido que ya soy, por ello la posibilidad remite a que somos sido y somos futuro. En nuestra existencia se nos abren por tanto una serie de posibilidades pero no todas, somos sido [*gewesen*] y futuro [*Zukunft*], aunque nuestra posibilidad más propia es la muerte. Con todo esto queda claro que Heidegger realmente ha desplazado y destruido los presupuestos fundamentales de la filosofía de la conciencia, que había constituido el horizonte metafísico de la modernidad. La analítica existencial no abre tanto “otra filosofía” cuanto otra época en la filosofía.

Una vez explicados algunos presupuestos desglosados en la analítica existencial, podemos decir que el giro ontoexistencial de la hermenéutica se inicia con Heidegger, siendo el primero en transformar la hermenéutica en una filosofía. En los siglos anteriores a él, la hermenéutica se había entendido como una interpretación de textos en general y luego como un método propio de las ciencias del espíritu. El comprender como existencial del Dasein (que fue explicado anteriormente) es un comprender hermenéutico, no un método para alcanzar la interpretación correcta de un texto. La comprensión es inherente al existir mismo, se trata de una manera de ser del Dasein, la forma de ser del estar-ahí. Antes de Heidegger, la hermenéutica conserva el carácter ilustrado de la filosofía de la conciencia, tanto Dilthey como Droysen mantenían el ideal de que el ser humano fuera totalmente autoconsciente de sí mismo. Heidegger romperá con esto. No se trata de que nos aproximemos a un sentido único, sino que, en la medida que los sentidos acontecen, la hermenéutica filosófica concibe el comprender como un proceso abierto e inacabable.

3.2 La preestructura de la comprensión

Como hemos visto, para Heidegger el comprender es un existencial del Dasein, es decir, que es una de las estructuras existenciales que permiten

la apertura al mundo. En esta comprensión existencial se basan las experiencias hermenéuticas explícitas, la interpretación. Cuando el comprender se proyecta, tiene su propia posibilidad de desarrollo, que no es otra cosa que la interpretación. En este desarrollo interpretativo, el comprender se apropia de lo comprendido de tal forma que elabora las posibilidades que se han proyectado. Anteriormente mencionaba que al utilizar una herramienta la hemos comprendido en un sentido de empleabilidad, es decir, el para-qué se vuelve explícito. Esta comprensión originaria permite también que algo se nos muestre en cuanto algo, y será este “en cuanto” lo que constituye la interpretación. Cuando *vemos algo en cuanto martillo* ya hay un comprender. Esta interpretación es previa a cualquier consideración teórica de un ente. El ver algo en cuanto algo lleva consigo el “en cuanto” en tanto que expresado y de esta forma se articula la interpretación, anterior a todo enunciado acerca de la cosa. Ahora bien, no se trata de que este comprender interpretante le de sentido a lo que simplemente está ahí, de lo que se trata más bien es que lo “a la mano” muestra la condición de ser susceptible de comprensión, y con ello queda abierta la comprensión del mundo. Según Heidegger, en toda comprensión actúa una comprensión que la hace posible. Es como si, por así decirlo, para comprender ya hubiéramos tenido que haber “comprendido” previamente. Así, toda interpretación se da desde un haber previo [*Vorhabe*] ya que al apropiarnos de algo comprendido, de fondo está la totalidad ya comprendida. Además de esto, la interpretación se da también en una manera previa de ver [*Vorsicht*] que permite acotar lo que se da en el haber previo en pos de ser interpretado. De la misma manera, la interpretación es posible gracias a unos determinados conceptos (sean definitivos o no) que se dan en una manera previa de entender [*Vorgriff*]. Es decir, lo que se tiene en el haber previo se recorta mediante la manera de ver previa y esto es entendible gracias a la interpretación. No obstante, el ente se hace entendible mediante una conceptualidad que puede ser certera o forzada, pero que se da en toda interpretación. Es lo que llamamos *la pre-estructura de la comprensión*, que está en toda interpretación y discurso. Que toda interpretación parta de este *vor-habe*, *vor-sicht* y *vor-griff* implica —según los criterios de la lógica— un círculo vicioso. Ahora bien, según Heidegger, dar a esto un sentido negativo

surge de no entender el comprender mismo. No se trata, según él y sus presupuestos existenciales, de resignarse a este círculo, ni de intentar evitarlo; se trata de entrar en este círculo de la manera correcta.

Ya en la hermenéutica del siglo XIX se hablaba de la estructura circular de la comprensión, Schleiermacher lo planteó como un problema que surge de la relación formal entre el todo y las partes. Para él, la circularidad propia de la hermenéutica es que todo movimiento interpretativo es un movimiento entre el todo y la parte. Por ejemplo, entendemos un verso en el contexto de un poema, un poema en el contexto de la obra... Así como sin partes no hay todo, sin todo no hay partes, y esta lógica entre el todo y la parte no se puede disolver. Para Heidegger, el círculo hermenéutico no sería un círculo vicioso, sino que entiende la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del estar-ahí. Con ello pretende poner de manifiesto que el círculo tiene un sentido ontológico positivo. De lo que se trataría finalmente es de asumir con toda consciencia la circularidad para intentar acceder a la cosa misma, es decir, de elaborar el proyectar necesario para la comprensión y que se vaya adecuando a la cosa misma. Es un proceso que implica un constante re proyectar.

Gadamer tomará como punto de partida este descubrimiento de Heidegger —el de la preestructura de la comprensión— para fundamentar su hermenéutica de la experiencia. De esta forma, pondrá de relieve la historicidad de la comprensión. Anteriormente señalábamos que en todo conocer el mundo está un concerse a sí mismo, pero lo importante de esto no son los tintes psicológicos que se podrían ver implicados. Lo que cabe destacar es lo siguiente: sabemos que el intérprete y lo interpretado participan del mismo modo de ser de la historicidad. Si la historia es posible, se debe a que nosotros mismos somos históricos, en nosotros va la historicidad. Gracias a esta historicidad es que hablar del pasado tiene sentido, es una posibilidad. No podemos desentendernos de nuestra condición de arrojados, es algo que nos constituye y que no podemos “quitar” cuando queremos interpretar un texto. En palabras de Gadamer:

“La pertenencia del intérprete a su objeto, que no lograba encontrar una legitimación correcta en la reflexión de la escuela histórica, obtiene ahora

por fin un sentido concreto y perceptible, y es tarea de la hermenéutica mostrar este sentido.”¹⁰

La importancia de la historicidad en todo comprender se pone de manifiesto en la analítica existencial. El comprender como existencial del estar-ahí y la condición de arrojado, permiten justificar la preestructura de la comprensión. La filosofía gadameriana pondrá de manifiesto la importancia de esta preestructura en todo intento hermenéutico, mostrando así la relevancia de las tradiciones frente al *solus ipse*. Aquí se muestra de nuevo cómo la hermenéutica liquida la metafísica moderna de la consciencia. La separación sujeto-objeto se desvanece en cuanto nos damos cuenta de que en la comprensión vamos formando parte de aquello que queremos conocer. Conviene aclarar que este intento de poner de relieve el peso de la tradición, no significa apostar por la falsa aseveración “todas las opiniones son válidas”. Si bien Gadamer rompe con la verdad como adecuación a la que se llega mediante el método, no niega que exista “la verdad”, siempre hay una perspectiva más adecuada que otra. No pretende abolir el método sino aceptar otras verdades a las que llegamos mediante la experiencia hermenéutica y el diálogo. La pregunta, el hacerse las preguntas adecuadas, será de especial relevancia para ganar una comprensión efectiva¹¹. Lo que trata de advertir su propuesta es que cuando queremos comprender algo (ya se trate de un texto, una conversación...) no partimos de un punto cero. Para entender al otro/lo otro no eliminamos nuestras opiniones sino que se da una aperturidad propia de cuando queremos comprender, de ahí que la comprensión sea posible. Es más, Gadamer advertirá que la hermenéutica cuenta con un planteamiento objetivo, a saber, que aquel que quiera comprender un texto tiene que tener la disposición de dejar decirse algo por él. Ahora bien, sería ingenuo pensar que esta receptividad respecto al texto es en última instancia neutralidad. No se trata de que intentemos ser neutros, sino de responsabilizarnos de nuestras opiniones previas o prejuicios [*Vor-urteile*], de tal forma que la verdad del texto se confronte con esas opiniones. Se trata de hacer consciente la

¹⁰ GADAMER, H-G., (1988) *Verdad y Método*. Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 329

¹¹ El preguntar es un motivo central en toda comprensión, de manera que para Gadamer hemos comprendido un texto cuando sabemos a qué pregunta responde.

preestructura de la comprensión o prejuicios para lograr una mayor comprensión correcta de las propias cosas, es decir, dejar que las cosas nos hablen, que los prejuicios que tenemos no cobren apariencia de que ya está todo dicho, todo pensado. El principal objetivo de la comprensión radica en hacer que surja el consenso en la cosa misma.

Gadamer reconoce en la comprensión una crítica que le es inherente. Las opiniones previas son también las habladurías del mundo que mientras se alimentan unas a otras generan una repetición de lo mismo y así las cosas se vuelven cada vez más silenciosas, no nos dicen nada. La auténtica comprensión hace que nuestros pre-juicios se contrasten con las cosas. De lo contrario, estaríamos poniendo a los entes significados que no son y manteniendo lo siempre-igual que aparece en nuestro mundo. Si perdemos de vista lo que nos dice la cosa llegará un punto en que nada nos habla, ya que no estamos permitiendo que la otredad nos interpele y nos saque de la rutina de las habladurías. Ahora bien, lo cierto es que sería ingenuo pensar que esto es una tarea fácil. Gadamer es consciente de que los prejuicios no están presentes ante nosotros como tales, nosotros mismos no podemos discernir a priori qué son prejuicios y qué aseveraciones adecuadas. Esta distinción se da en la propia comprensión, por ello es tan importante la apertura hacia aquello que nos quiere decir la cosa, sin ello nunca podremos distinguir qué son nuestras opiniones previas y qué no. Por eso para Gadamer la interpretación es la condición hermenéutica suprema.

“Una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término sus anticipaciones sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas.”¹²

No cabe entender por tanto la filosofía gadameriana como un “todo vale”, como un movimiento reaccionario que quiere perpetuar los prejuicios en pos de una repetición de lo mismo. Los prejuicios son inevitables ya que siempre partimos de un determinado sentido previo, nuestra forma de

¹² *Ibidem*, p.336

acercarnos a un texto o a una conversación no es neutra, es por ello que los malentendidos se dan continuamente. Desde el principio hemos proyectado un sentido que nos marca un horizonte, éste puede chocar con el sentido que hay en *lo otro*, y nuestra tarea hermenéutica es resolver ese choque de sentidos dejando que la cosa nos interpele. Ahora bien, que no todas las interpretaciones sean válidas —y de ahí la necesidad de hacernos conscientes de la preestructura de la comprensión— no significa que Gadamer dé un matiz negativo a los prejuicios. Es más, si su crítica se erige a la hermenéutica del romanticismo lo hace también al proyecto ilustrado, ya que la Ilustración contiene *el prejuicio contra todo prejuicio*, desvirtuando de esta forma la tradición. La connotación negativa que tienen los prejuicios a día de hoy y que asumimos como obvia, es resultado del proyecto de la Ilustración, lo novedoso de *Verdad y Método* (1960) será devolver a los prejuicios la posibilidad de una valoración positiva o negativa, pero no determinada a priori (como paradójicamente hace la Ilustración). Conviene por tanto que realice una explicación más detallada de la teoría de los prejuicios que se recoge en la obra cumbre de Gadamer, con el fin de ir dilucidando cuál es el lugar que ocupa la reflexión en esta hermenéutica filosófica.

3.3 Los prejuicios como realidad histórica

Un aspecto central del argumento de Gadamer contra la modernidad está en la rehabilitación de los prejuicios. Con su cientificismo, la Ilustración considera que todo prejuicio sería un juicio sin fundamento, solo el método es la garantía de una auténtica fundamentación. El proyecto ilustrado no deja espacio para otras formas de certeza que no provengan de la fundamentación que proporciona el conocimiento metódico. No es de extrañar por tanto que persiga la eliminación de todo prejuicio, esto es, de todo juicio que no haya confirmado, por tanto, experimentalmente. Las certezas que se pueden hallar fuera de este esquema son consideradas por tanto como inválidas. Tematizamos los entes e intentamos fijar verdades para que no se nos escapen

de las manos, para prevenir lo desconocido, lo extraño. El proyecto de la Ilustración quiso construir un refugio definitivo con los materiales que le proporcionaba la ciencia, pero Gadamer nos mostrará cómo ese refugio no representa la firmeza que a priori puede aparentar. Considerando la verdad de esta forma unívoca no resulta extraño que los prejuicios serán negativos para los ilustrados y el propósito último será eliminarlos, creando así una neutralidad a la hora de comprender. No obstante, la pregunta que cabe hacerse es la siguiente: ¿es posible deshacernos de los prejuicios y por tanto conseguir neutralidad a la hora de comprender?

Para la Ilustración, la tradición no es fuente alguna de validez y debe comprenderse de forma racional, dejando fuera todo tipo de prejuicios. En el tratamiento ilustrado de los prejuicios se da una distinción básica: 1. Los prejuicios por respeto humano y 2. Los prejuicios por anticipación.¹³ El error que subyace a todo prejuicio radica por tanto en el respeto al otro (dicho de otra forma, la autoridad que nos suscita) o la precipitación por parte nuestra a la hora de elaborar juicios. Kant enunciaba la sed de autonomía con su famoso *ten el valor de servirte de tu propio entendimiento*, y pensaba la mayoría de edad como resultado de deshacernos de la autoridad, que no es otra cosa que fuente de prejuicios. La autoridad se debe hacer a un lado para dar paso a la razón, que es la única fuente de la que deben emanar los juicios

La exigencia de acabar con todo prejuicio constituye, según Gadamer, otro espejismo de la Ilustración que debe ser revisado, de la misma forma que se ha repensado el paso del mitos al *logos* y se ha mostrado en su falsedad, ya que todo conocimiento mítico es también saber. La filosofía gadameriana, partiendo de la analítica existencial de Heidegger, pone de relieve la importancia del tiempo en nuestra constitución, hace hincapié en nuestra condición de seres finitos e históricos, somos seres inmersos en tradiciones. La razón es por tanto, para él, también histórica y no se puede emancipar de la tradición, no es dueña de sí misma como quiere defender la Ilustración, sino que por el contrario está siempre referida a lo ya dado, a la historia. Si llevamos la aseveración de que somos seres históricos a sus últimas

¹³ *Ibidem*, p.338

consecuencias, veremos que lo que está latente es que la historia no nos pertenece, sino que nosotros le pertenecemos a ella.¹⁴ No hay un “yo” que sea capaz de pensar al margen del tiempo y de la historia, que encuentre certezas en la autorreflexión o que pueda desprenderse de la tradición en la que está inmerso. Ello es lo que quiere mostrar Heidegger cuando dice que al comprender el mundo estamos comprendiendo nuestra existencia y viceversa. En la filosofía de Gadamer se verá la continuación de esta idea que permite desarrollar el por qué de la relevancia de las tradiciones en todo comprender. Ya que no nos podemos disociar de la historia sino que nuestro ser mismo es histórico, los prejuicios no son simplemente juicios previos sin fundamento, lo cierto es, según él, que conforman la realidad histórica de nuestro ser¹⁵. De esta forma, los prejuicios se muestran como condición de posibilidad de la comprensión. Teniendo en cuenta nuestro modo de ser finito e histórico, Gadamer quiere llevar a término una rehabilitación de los prejuicios, mostrando que hay prejuicios legítimos. Para ello, se pregunta en qué se basa la legitimidad de los prejuicios y qué diferencia hay entre los que son legítimos y los que deben ser superados.

Descartes puso de manifiesto el uso metódico de la razón como fuente de certidumbre. De la misma manera la Ilustración hace suya esta idea y de ahí su confianza en el método. Ahora bien, veremos que lo que en último término consiguen es hallar la certeza en un error, el cual detestan. Anteriormente decíamos que hay prejuicios por precipitación y prejuicios por autoridad. Según la Ilustración, cuando nos precipitamos, no usamos correctamente la razón y cuando reconocemos autoridad nuestra razón directamente se anula, no la utilizamos. Así, por ejemplo, la reforma de Lutero fue posible gracias a que la autoridad de las figuras religiosas se vieron debilitadas, de lo que se trataría por tanto es de supeditar toda autoridad a la razón. No obstante, la autoridad se problematiza cuando hablamos de prejuicios justificados que tienen relevancia en el conocimiento, es decir, la oposición razón y autoridad deja de estar tan clara cuando no todos los prejuicios adquieren connotación negativa. En el proyecto ilustrado la razón se asocia directamente con la autonomía, con la libertad, con la capacidad de

¹⁴ *Ibidem*, p.344

¹⁵ *Ibidem*, p. 344

hacer uso de nuestra razón para elaborar juicios fundamentados racionalmente. La Ilustración apuesta por la autonomía de la razón pero encuentra sus límites y contradicciones ella misma, cuando la razón pretende abarcarlo todo la autoridad se muestra como lo diametralmente opuesto a la libertad y, por tanto, susceptible de ser rechazada. Al igual que sucede con los prejuicios, el concepto de autoridad queda denostado, entendiéndose como un ejercicio de poder irracional al que obedecemos ciegamente. Gadamer se decantará por dar otra connotación a la autoridad, desmontando la concepción de ésta predominante en la Ilustración. Autoridad no significa, según él, otra cosa que reconocimiento y conocimiento. Uno reconoce que alguien está por encima respecto a un tema, que sus juicios son más certeros, de forma que le concedemos más importancia a sus juicios. La autoridad es aquello que el otro ha conseguido porque sus juicios son reconocidos como más elaborados y mejores, no porque nosotros en un acto de sumisión se la hayamos otorgado. La razón, consciente de sus límites, concede a los otros el reconocimiento de su conocimiento, negarse a esto sería lo irracional y absurdo. Donde la Ilustración ponía la obediencia como razón de ser de la autoridad, Gadamer pone el conocimiento y el reconocimiento mismo. Ahora bien, afirma también —sería una ingenuidad no hacerlo— que la autoridad puede suscitar obediencia y que de ella se derivan órdenes, pero las órdenes no tendrían ningún efecto si no reconociéramos al que las suscita como figura de autoridad. La autoridad verdadera se sirve del reconocimiento, no necesita ser autoritaria para instalarse. Por otro lado, para Gadamer, la tradición es aquello que se conserva, aquello que nos constituye de forma anónima y que no hemos elegido pero forma parte de nosotros. Tradición es transmisión, aquello que se transmite en la historia y en lo cual estamos inmersos como seres finitos e históricos.

Por mucho que el conocimiento y la voluntad nos impulse a enseñorearnos, no todo lo que define nuestras acciones lo hemos elegido o pensado, la tradición y el pasado forman parte de nosotros inevitablemente. Las costumbres en las que somos socializados y que no elegimos son validadas por la continuidad en el tiempo. La tradición sigue incidiendo en nuestra constitución como individuos y en la forma en la que está administrada nuestra sociedad (instituciones, comportamientos...). Es decir,

de la tradición surge todo (diría que incluso lo que hemos pensado o elegido, en contraposición a ella). Resulta imposible salir de ella, porque incluso en medio de los cambios, nuestro ser es un ser en tradiciones.

“La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí. Ésta es la razón de que sean las innovaciones, los nuevos planes, lo que aparece como única acción y resultado de la razón.”¹⁶

La filosofía de Gadamer ha sido criticada como conservadora (vid., por ej., Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*), no es de extrañar que la defensa de la tradición suscite la pregunta: ¿qué sucede con la revolución o con el cambio? Según Gadamer, sin la tradición no podríamos pensar la revolución. Cualquier movimiento cuyo empeño sea cambiar todo por completo acaba fracasando. Si bien Habermas se centra en acusar a Gadamer de conservador e intentar refutarlo planteando el modelo del psicoanálisis, no parece evidente que sus argumentos tomen pie de lo que realmente plantea Gadamer. La conservación, de la que éste trata, no es una posición política, sino un hecho que se da en la facticidad de la existencia humana, de forma que “incluso cuando la vida sufre sus transformaciones más tumultosas, como ocurre en los tiempos revolucionarios, en medio del aparente cambio de todas las cosas se conserva mucho más legado antiguo de lo que nadie creería, integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez”.¹⁷ Intentando explicar esto con un ejemplo actual: los feminismos, que surgen para rebelarse de la tradición patriarcal, muchas veces acaban cayendo en la propia tradición (en lo ya dado) usando conceptos o actitudes de la misma. De tal forma, que hay un tipo de feminismo neoliberal que fomenta el ser-para-los-hombres llamando a la autocosificación empoderamiento, planteando modelos relacionales que mayoritariamente benefician al patriarcado (poliamor, anarquía relacional...) y defendiendo la prostitución como “un trabajo cualquiera”, sin pensar en las relaciones de poder que se dan en la

¹⁶ *Ibidem*, pp. 349-350

¹⁷ *Ibidem*, p. 350

sexualidad.¹⁸ En mi opinión, en la filosofía gadameriana hay una dimensión crítica en tanto que muestra los prejuicios como realidad histórica y la tradición como inevitable, mostrando así las debilidades del proyecto ilustrado (y con ello las debilidades de las alternativas). Los prejuicios son una realidad histórica ya que es la forma en la que habla la tradición, es decir, donde ésta pasa a ser consciente¹⁹. De ahí que puedan existir prejuicios legítimos, aunque la verdadera tarea hermenéutica es dejar que la cosa hable y poner en diálogo con la cosa esos prejuicios. En definitiva, para Gadamer, estamos atravesados por la finitud y la historia de tal forma que “nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es más bien algo propio, ejemplar o aborrecible...”²⁰ El verdadero círculo problemático es en el que nos enreda la tradición, no el de la comprensión.

3.4 Historia efectual

Gadamer trae a colación la historia efectual como punto importante a tener en cuenta en toda investigación que incluya una conciencia histórica, ya que sus efectos se dan en toda comprensión. Si bien diversos autores han tratado esta cuestión anteriormente, en *Verdad y Método* se pone de manifiesto la historia efectual como una exigencia teórica, para que las ciencias del espíritu se comprendan mejor a sí mismas. De lo que se trata, es de mostrar la situación en la que nos encontramos a la hora de enfrentarnos a un texto. La conciencia de la historia efectual es, en realidad, conciencia de la situación hermenéutica, aunque nunca podemos ser conscientes por entero ya que estamos en ella, en esa situación. Al igual que sucede con la tradición, aunque la podamos comprender, no podemos “iluminarla” por entero. La

¹⁸ Utilizo el plural “feminismos” ya que no hay a día de hoy ningún feminismo que agrupe a todas las mujeres o minorías y donde haya un consenso claro en las diversas cuestiones que se plantea. Si bien uso de ejemplo el movimiento feminista no es para su deslegitimación, aunque considero que hay muchos puntos que revisar y criticar en él, es de necesidad social que exista con sus flaquezas.

¹⁹ Aunque normalmente los prejuicios no son conscientes, cuando los ponemos a prueba comprendiendo la alteridad pueden volverse conscientes y susceptibles de ser revisados. De esta forma, la tradición también se vuelve consciente y deja de atravesarnos como algo invisible.

²⁰ *Ibidem*, p.350

consciencia de la historia efectual consiste en asumir que toda realización hermenéutica, está en determinada conexión efectual con la tradición que interpreta. Esto pone de relieve nuestra finitud, ya que esta situación “determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación...”²¹ Pero ello no constituye algo negativo sino positivo, es decir, forma parte del ser histórico que somos, para Gadamer, “*ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*”²², ese saberse se da siempre desde una pre-determinación histórica.

Así pues, según Gadamer, partimos siempre de una determinada situación hermenéutica, lo que implica que se nos abren unas posibilidades de visión que serán siempre limitadas y es imposible abarcarlas. De ahí que cuando hablamos de situación sea oportuno traer consigo el concepto de horizonte. Si entiendo correctamente a Gadamer, un horizonte sería como un objetivo fotográfico, desde el que podemos ver aquello que abarca nuestra visión desde el punto determinado en el que estemos situados, pero sin que podamos verlo todo. Ahora bien, este punto desde el que vemos algo puede variar, por ello es por lo que podemos hablar de nuevos horizontes, de estrechez de horizontes, de horizontes amplios etc. El horizonte permite ver más allá de lo que tenemos cerca e integrarlo en lo lejano, rebasa la cercanía de tal forma que si alguien no tiene horizontes, solo se refiere a lo que le es cercano. La tarea hermenéutica, según Gadamer, sería por tanto situarnos con un horizonte adecuado para la comprensión de las tradiciones y del otro, así como también debemos estar abiertos a desplazar nuestros horizontes hacia el horizonte histórico desde el que nos interpela la tradición.

“La conciencia histórica (...) se coloca en la situación de un pasado e intenta alcanzar así su verdadero horizonte histórico. E igual que en esta forma de diálogo [una conversación terapéutica] el otro se hace comprensible en sus opiniones desde el momento en que se ha reconocido su posición y horizonte, sin que esto implique sin embargo que uno llegue a entenderse con él, para el que piensa históricamente la tradición se hace comprensible en su sentido

²¹ GADAMER, H-G., (1988) *Verdad y Método*. Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 371

²² *Ibidem*, p.372

sin que uno se entienda con ella ni en ella.”²³

Ningún horizonte es cerrado ya que nunca estamos vinculados de forma absoluta a una determinada posición, la situación desde la que miramos el objetivo fotográfico es cambiante. El horizonte se mueve. Si nosotros nos desplazamos, este se desplaza con nosotros. También el horizonte histórico que conforma la tradición está en continuo movimiento. En la conciencia histórica, están conformados todos los horizontes como si fuera uno que está en contacto con el pasado, pero que se desplaza en el movimiento de la vida presente. El desplazamiento no es solo un quitar la mirada de nosotros mismos sino también un traerse a sí mismo (yo y el horizonte que soy) hasta la otra situación, de forma que lo otro se nos revela en su alteridad y vamos más allá tanto de nosotros mismos como de lo otro. No se trata de anular nuestro horizonte para acercarnos a otra tradición, la conciencia histórica no olvida su presente y establece relaciones con lo histórico. Lo que sí hay que evitar es imponer el sentido que nosotros traemos y aplicárselo al pasado, aquí entran en juego los prejuicios “ya que una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios que nosotros aportamos. Estos forman así el horizonte de un presente, pues representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver.”²⁴ Nuestros prejuicios tienen que cuestionarse confrontándolos con la cosa, de esta manera nuestro horizonte, según Gadamer, está en constante formación, solo tendríamos un horizonte fijo si fuéramos dogmáticos. Cuando comprendemos se da una *fusión de horizontes*, para Gadamer la comprensión se lleva a término cuando el horizonte del intérprete al ponerse en relación con el del autor, se ve ampliado y se incorpora al otro, conformando así un *nuevo* horizonte. Cuando el uno se desplaza a su situación, traspasa todas las particularidades (tanto la propia como la del otro) y es así como se gana un nuevo horizonte. La fusión de horizontes tiene lugar en el dominio de la tradición ya que es en ella donde lo nuevo y lo viejo se entrecruzan, buscando una nueva validez²⁵. Siempre habrá una tensión entre texto y presente, pero se trata de ser conscientes de esa

²³ *Ibidem*, p.373

²⁴ *Ibidem*, p. 376

²⁵ *Ibidem*, p. 377

tensión e intentar desarrollarla de forma consciente en el hacer interpretante.

En resumen, el Dasein es un ser *horizántico* ya que el “*Da*” es mundo y en tanto que estar-ahí hay un horizonte de cosas que se pueden ver o comprender, la perspectiva que alcanza su visión lo acompaña en la tarea hermenéutica. Los horizontes no son fijos sino que se mueven en el despliegue vital del Dasein, las cosas que puede comprender parten de un horizonte vital que está en un continuo hacerse. No se trata de abandonar nuestro horizonte (éste a la vez que nos limita, nos permite comprender) sino que se trata de crear otra cosa que no estaba en ninguno de tales horizontes, dando lugar a aquello que llamamos interpretación. Fundir horizontes implica en última instancia relativizar nuestro propio horizonte, haciendo posible la comprensión, pero sin llegar a abandonarlo. Para Gadamer, la comprensión no consiste en comprender cada vez mejor sino en comprender cada vez de forma diferente.

3.5 El debate con Habermas

Habermas advierte que existe una tensión en Gadamer entre un aspecto crítico y otro conservador. Por ello, rescatará muchos puntos de su filosofía pero se mostrará en confrontación de muchos otros. Un punto de divergencia explícito reside en lo que Habermas denomina “la pretensión de universalidad de la hermenéutica”. Gadamer insiste en que estamos insertos en la vida de forma que el diálogo y la comprensión son imprescindibles, se dan en todo momento. De esta forma, no hay ninguna experiencia del mundo que no tenga una dimensión hermenéutica, de ahí la pretensión de universalidad de la hermenéutica. Para Habermas, lo que hace Gadamer es urbanizar los conceptos heideggerianos²⁶, y se mostrará de acuerdo con él en que somos seres históricos y que por tanto nuestra comprensión no parte de un punto cero, la rigurosidad que prometen las ciencias nomotéticas no se puede generalizar. Ahora bien, la propuesta habermasiana busca —en teoría— una ciencia social crítica con el afán de emancipación. En ese sentido, busca criterios e ideales no sujetos a la relatividad de la experiencia

²⁶ HABERMAS, J. (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus Ediciones

hermenéutica, por eso rechaza la pretensión de universalidad que defiende la propuesta de Gadamer, ya que ello pone de manifiesto la dependencia con la tradición. Una ciencia social crítica, *la crítica de las ideologías*, requiere de un tipo de comprensión emancipatoria capaz de desmontar la tradición con la fuerza de la reflexión.

Por otra parte, Habermas se opone a la rehabilitación gadameriana de los prejuicios. Según él, Gadamer se conforma con criticar la pretensión de neutralidad de la Ilustración. La potencialidad de la reflexión queda a un lado en esta teoría de los prejuicios. Para Habermas, la reflexión es sumamente importante ya que, mediante ella, podemos desprendernos de la tradición, del dogmatismo con el que esta se impone. Los prejuicios son susceptibles de volverse conscientes y de eliminarse (aquí ambos están de acuerdo), no obstante, Habermas hace más hincapié en esta posibilidad otorgándole una mayor importancia. Ahora bien, como señala Matías Campos, la cuestión no es solo gradual sino que va más allá: Habermas reconoce el planteamiento de Gadamer y de alguna forma lo asume, pero a la vez rechaza la hermenéutica filosófica como planteamiento para la explicación de nuestro ser en el mundo.²⁷ El modelo de racionalidad comunicativa resulta, desde luego, incompatible con la analítica existencial en que se basa la hermenéutica. Sabemos que Gadamer concede una gran importancia al diálogo, llegando a afirmar que “no podemos trascender el diálogo que somos.”²⁸ En todo diálogo hay un acuerdo, pero Habermas le reprochará el no haber tenido en cuenta que muchas veces esos acuerdos están determinados por relaciones de poder. Además, siguiendo a Habermas, debemos reconocerle a la Ilustración el haber mostrado la tradición como tal gracias a la razón, de forma que la autoridad y el conocimiento también se separan y no suponen una misma cosa como arguye Gadamer. La tradición y los prejuicios deben ser superados, no podemos quedarnos en señalar su aspecto positivo e indicar que existe la posibilidad de volver los prejuicios conscientes. Habermas pone el ejemplo del psicoanálisis para indicar la posibilidad de que podemos elevar a conciencia aquello que nos influye y distorsiona inconscientemente, de la

²⁷ CAMPOS, M. (1999). *El debate Habermas-Gadamer. Hermenéutica y crítica de la ideología*. Edición digital: <http://www.uma.es/gadamer/resources/Campos-Habermas.pdf>

²⁸ HABERMAS, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, p.286

misma forma podemos romper con los prejuicios ilegítimos, con el pasado que nos constituye. La tradición puede ponerse en tela de juicio. En la réplica que realiza Gadamer a estas objeciones en *Verdad y Método II*, sostendrá que el mundo social no funciona como la relación terapéutica en el psicoanálisis. En este, hay un acuerdo paciente-psicoanalista donde el paciente acepta un sometimiento, de manera que el terapeuta hace lo oportuno para traer a la conciencia los elementos distorsionantes que permanecen inconscientes. Ahora bien, Habermas va a proponer como alternativa a la propuesta de Gadamer una *metahermenéutica* que va más allá de la tradición y que se sostiene en la teoría de la competencia comunicativa, que permite distinguir qué comunicación es distorsionada y cuál no. La teoría de la competencia comunicativa, plantea una situación ideal de habla donde se dan las condiciones a priori necesarias para un acuerdo en la comunicación. El propio Habermas reconoce que es algo utópico y para Gadamer se trata de un absurdo ya que en toda comunicación hay distorsión y malentendidos. De la misma forma que hay acuerdo en un diálogo, éste es susceptible de romperse. Gadamer escribe:

“No habría oradores ni retórica si no existieran el acuerdo y el consenso como soportes de las relaciones humanas; no habría una tarea hermenéutica si no estuviera roto el consenso de los que “son un diálogo” y no hubiera que buscar consenso.”²⁹

Hemos visto brevemente algunas divergencias entre la hermenéutica y la crítica de las ideologías. Habermas se niega a aceptar por entero el planteamiento de Gadamer ya que considera que incidir tanto en el peso de la tradición lleva inevitablemente al conservadurismo. Es cierto que Gadamer cae en alguna ingenuidad al no tener en cuenta las relaciones de poder, por ejemplo, cuando habla de la autoridad como reconocimiento del conocimiento, que aunque tiene razón en que hay perspectivas más acertadas a las que le damos autoridad conscientemente (de lo contrario caeríamos en el relativismo), las relaciones de poder influyen en quién representa una figura

²⁹ GADAMER, H-G. (1992) *Verdad y Método II*. Salamanca, Ediciones Sígueme, p.239

de autoridad y quién no. Ahora bien, desde mi punto de vista, la filosofía de Gadamer es crítica en cuanto que muestra hasta qué punto estamos limitados y condicionados. La posibilidad de que consideremos que tenemos que cambiar eso, depende de nuestros ideales políticos y, en el caso de Gadamer, manifiesta abiertamente que sus motivos y convicciones son conservadores. No obstante, hacer relucir el componente crítico y honesto con nuestras limitaciones que está en la hermenéutica filosófica de Gadamer, no tiene por qué considerarse una posición conservadora.

3.6 El concepto de reflexión en Gadamer

Hemos visto reiteradamente que Gadamer incide en mostrarnos como individuos inmersos en tradiciones y condicionados por éstas. El hecho de que seamos seres finitos e históricos influye totalmente en nuestra comprensión de las cosas. De esta forma, podemos decir que unos de los principales motivos de *Verdad y Método* es una *crítica a la filosofía de la reflexión*, mostrando las condiciones de posibilidad de la comprensión. Cabe preguntarse si acaso en esta filosofía hay algún lugar para la reflexión o si ésta queda anulada por la primacía de la tradición y los prejuicios. Diferentes autores, entre ellos Grondin, han comentado la obra de Gadamer en relación con la de Heidegger, considerando que la propuesta gadameriana es reaccionaria en tanto que se centra en el pasado, mientras que la heideggeriana tiene una mirada hacia el futuro.³⁰ Estoy de acuerdo con Leandro Catoggio en que esta interpretación de Gadamer no es acertada, ya que no tiene en cuenta el carácter ontológico y por tanto proyectivo de su filosofía. El empeño en el pasado, no es más que un intento de ver las posibilidades futuras tanto en la comprensión de un texto como en la propia vida. No se trata por tanto de anclarnos en el pasado como algo más importante que el presente y el futuro. Su filosofía no es tradicionalista, de lo que se trata es de describir nuestra conciencia determinada por la historia y así poner de manifiesto las condiciones de la comprensión a la hora de enfrentarnos a un texto o una conversación en su alteridad en el presente. Es por ello que Gadamer habla

³⁰ COTOGGIO, L. (2009). El papel de la reflexión en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIV, pp. 65-80

de proyecciones de sentidos, de fusión de horizontes, de conciencia histórico-efectual... En coherencia con esto, la aplicación es sumamente importante cuando hablamos de hermenéutica. En tanto que el presente es deudor del pasado, es importante hacer manifiestas las cuestiones que aún nos interpelan desde el pasado, pudiendo aplicarlas en el presente.

Si bien decíamos que la filosofía de Gadamer muestra las condiciones a priori de la comprensión, no podemos entender estas condiciones a priori al estilo kantiano. Los condicionantes que operan en toda comprensión son la historia y el lenguaje, pero están sometidos a cambios. Debido a la finitud, no podemos abarcar en su totalidad por medio del conocimiento ni a la historia ni al lenguaje. Tanto la historia como el lenguaje son para nosotros en cierta medida opacos, en medio de toda posible clarificación. Que sean opacos no quiere decir otra cosa que “tanto el trato con los entes intramundanos como el trato con los demás individuos que completan mi entorno se encuentran opacados por una limitación inherente a mi propia condición comprensiva.”³¹ De esta forma, la preestructura de la comprensión no se hace visible por entero cuando reflexionamos acerca de ella.

No obstante, si el acto de reflexionar es siempre incompleto, ya que no es capaz de hacer transparentes del todo los condicionantes que operan en toda comprensión y relación con el mundo, ¿dónde radica el potencial de la reflexión? El elemento crítico que permite emanciparnos de alguna forma de la tradición es el carácter especulativo del lenguaje. Lo especulativo es todo aquello que sale de la experiencia cotidiana en la que estamos inmersos, es un salirse de lo siempre igual. Anteriormente, cuando explicábamos a Heidegger, mencionábamos que para que haya pensamiento uno debe salirse de las hablaturías del mundo, esto implica un movimiento reflexivo. No obstante, Gadamer toma esta idea de Hegel, diciendo que se trata de reconocer los en-sí como un para-mí, de tal forma que no caigamos a ciegas en los fenómenos. Hay una relación entre lo especulativo y la reflexión, Tomás de Aquino desarrolla la relación entre el concepto de especulativo y el de *speculum*, algo que retomará Gadamer para explicar esa relación. La reflexión hace manifiesto que el en-sí es un *speculum* (una duplicación)³² de la

³¹ *Ibidem*, p. 72

³² GADAMER, H-G., (1988) *Verdad y Método*. Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 547

presencia del ente en el intérprete, un enunciado actúa como espejo, de forma que duplica los conceptos que están en el horizonte del que interpreta³³. Es decir, lo que yo digo solo es una representación (una forma de hacerse presente) de todo el conjunto discursivo que me constituye, y es anterior y posibilita todo lo que puedo llegar a decir. Este acto permite una actualización del significado en el presente, cuando la tradición habla por medio de enunciados, se está haciendo presente en el ahora, por lo que el significado es susceptible de ser actualizado. Ahora bien, Gadamer se distancia de Hegel, ya que la dialéctica hegeliana subsume el lenguaje a su enunciación. De esta forma, la filosofía gadameriana critica tanto la reflexión como algo externo que propone la filosofía de la reflexión, como la reflexión interna hegeliana, que se da solo en los enunciados. Y es que el lenguaje no es solo su dimensión enunciativa sino también tiene una dimensión expresiva, los enunciados se quedan en “lo dicho”, por lo que el significado solo logra actualizarse de acuerdo con las posibilidades que le permite el enunciado. En la dimensión expresiva estaría el “querer decir”, no siempre se corresponde lo que hemos dicho con aquello que queríamos decir, por lo que los enunciados deforman de alguna forma aquello que queríamos decir. Los enunciados no abarcan todos los sentidos posibles y limitan la productividad que tiene el lenguaje, al hablar mostramos que hay muchos sentidos posibles que se abren, por ello para Gadamer el hablar es un comportamiento especulativo. Cada cosa que expresamos remite por un lado a lo dicho y al querer decir, ya que cuando expresamos se da una referencia en el presente que no abarca la infinitud de nuestro querer decir.

En este sentido, la palabra es una vinculación de lo finito con el todo —donde lo dicho y lo no dicho se ponen en relación—, entendiéndose el todo como el horizonte de sentido. Se trata la teoría del todo y la parte de Schleiermacher que mencionábamos en el apartado 3.2 aplicado a las palabras, a la relación lo dicho y lo que se quiere decir, que es en última instancia un movimiento donde la finitud y lo infinito están en relación. Lo que se dice es algo finito entre las infinitas posibilidades de lo que se puede decir. La *dynamis* de la palabra es lo que permite comprender siempre de un modo

³³ COTOGGIO, L. (2009). El papel de la reflexión en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIV, p.73

distinto³⁴, que es en lo que consiste la comprensión. Si leemos hoy un libro, cuando lo volvamos a leer al cabo de unos años lo comprenderemos distinto, ya que en él hay un horizonte de significado proyectado del que extraemos nuevos significados. No estaríamos comprendiendo si comprendiéramos el libro exactamente de la misma forma. No obstante, ¿no tiene prioridad lo escrito en la hermenéutica? ¿por qué hablar entonces de la función expresiva del lenguaje? La forma de llevar a cabo la función expresiva del lenguaje es mediante la pregunta-respuesta, donde la pregunta tiene un papel muy relevante. Mediante la pregunta contemplamos también el querer decir, que había quedado en un segundo plano en el enunciado que se queda en lo dicho. Cuando nos preguntamos, nos movemos de forma especulativa entre lo dicho y lo no-dicho, por eso los enunciados son respuestas y entenderlos implica saber a qué pregunta responde.

La reflexión hermenéutica tendría lugar en la pregunta, donde el lenguaje se mueve de manera especulativa, entre la dimensión enunciativa y la dimensión expresiva del lenguaje. La pregunta abre espacio a distintas significaciones que pueden ser actualizadas, cuando dialogamos ya sea con otra persona o con un texto, la pregunta desoculta la opacidad de las condiciones de posibilidad de la comprensión, este proceso de desocultación no es de una vez y para siempre, sino que es interminable. El preguntar hace que los prejuicios se desoculten y que no afirmemos cosas dogmáticamente, contemplando que existen muchos significados posibles y no un significado unívoco. Por ello el diálogo es tan importante, conforma un espacio donde podemos llegar a acuerdos interpretativos, sometidos a la crítica que supone la pregunta. El preguntar no solo es relevante a la hora de comprender, sino también conforma un elemento crítico que nos separa de asumir la tradición de forma dogmática. La pregunta pone “en suspenso” aquello por lo que pregunta. Por ejemplo, si afirmo “la existencia no tiene sentido” y alguien lanza una pregunta en torno a esa aseveración, no puedo quedarme en lo dicho, sino que tengo que ir a lo que quiero decir, a lo no-dicho, con el fin de desocultar en mi horizonte de sentido por qué dije eso. Interrogo mis motivos y los pongo en tela de juicio, mis afirmaciones se aclaran en cada pregunta y

³⁴ GADAMER, H-G., (1988) *Verdad y Método*. Salamanca, Ediciones Sígueme

no representan algo fijo. La hermenéutica debería considerarse como una filosofía que permite el preguntar. En esto hay una dimensión crítico-reflexiva, diferente a la “crítica de las ideologías” que plantea Habermas, pero capaz de poner en suspenso lo existente y su validez.

4. CONCLUSIÓN Y VÍAS ABIERTAS

A lo largo de mi trabajo he ido ganando la conclusión de que la hermenéutica filosófica no anula necesariamente la posibilidad y la necesidad de la reflexión crítica, como ha expuesto Habermas. Se trata de una concepción diferente de la reflexión que parte de una crítica radical a la filosofía moderna de la consciencia. A continuación, resumo los aspectos que he tratado en este trabajo para luego formular con más detalle la conclusión que acabo de formular. Esos aspectos han sido los siguientes:

1. El inicio de una nueva concepción de la hermenéutica que se inicia con Heidegger y que retomará Gadamer, el llamado giro ontoexistencial. Desde la analítica del Dasein, el comprender se muestra como un existencial, constituye nuestro modo de ser. Nuestra apertura al mundo se da, por tanto, mediante la comprensión y la disposición afectiva.
2. La preestructura de la comprensión (*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*) como algo irrebasable y que a su vez propicia toda comprensión. Esta preestructura no representa un círculo vicioso sino algo ontológicamente positivo, ya que es una condición de posibilidad de la comprensión. Gadamer se servirá de esto para poner de relieve la historicidad de la comprensión, no somos un *solus ipse* sino que las tradiciones nos atraviesan. Somos seres históricos y finitos.
3. La concepción gadameriana de los prejuicios como realidad histórica, frente a la crítica a los mismos desde la Ilustración. Aunque los prejuicios deben entrar en diálogo con las cosas, no representan algo negativo, sino que son legitimados por la tradición, conforman una realidad histórica. El contraponer

razón/autoridad y razón/prejuicios, propio de la Ilustración, es desmontado por Gadamer mostrando otra perspectiva de la autoridad y de los prejuicios. La razón no es soberana, es también histórica.

4. La conciencia histórico-efectual como una manera de mostrar nuestro carácter situado a la hora de comprender. Se trata de una predeterminación histórica que condiciona qué nos va a parecer cuestionable y qué va a resultar de nuestro interés. En última instancia, esto pone de manifiesto que no nos agotamos nunca en el saber, ya que la historia que somos lo subyace. Por ello, partimos de un horizonte de sentido en toda comprensión, pero este horizonte no es fijo, está en movimiento. Habremos comprendido cuando se da la fusión de horizontes, es decir, cuando damos lugar a otra cosa a partir de esa fusión.
5. Las objeciones que se suscitan a la filosofía gadameriana a raíz de su debate con Habermas. De tal forma, que la pretensión de universalidad de la hermenéutica se contrapone a una propuesta llamada crítica de las ideologías. La ontología de la que se sirve Gadamer para su proyecto hermenéutico es eliminada en el proyecto habermasiano, ocupando su lugar las ciencias sociales. A pesar de que Habermas toma muchos de los planteamientos gadamerianos, trata de distanciarse de él ya que considera que su proyecto insta al conservadurismo. No obstante, la propuesta habermasiana que pretende ser una alternativa a la de Gadamer, contempla más un deber-ser que lo que propiamente es la realidad de la vida fáctica.

A partir de esto, mi trabajo concluye revisando el lugar que ocupa la reflexión en la filosofía de Gadamer. ¿Dónde radica la reflexión si nuestro propio ser es histórico, vive inmerso en tradiciones y nuestro ser es un “sido”? En mi opinión, en lo especulativo que hay en el lenguaje, se abre la posibilidad de trascender lo dado, esto forma

parte del movimiento reflexivo. La historia y el lenguaje son dos condiciones de posibilidad que operan en todo comprender y relación con los otros, no obstante, son condicionantes que nunca terminan de ser transparentes a nosotros (por nuestra condición de finitos). Que estas condiciones de posibilidad sean opacas a nosotros mismos, supone un límite en la reflexión. Pero, por otra parte, este límite no supone negar la posibilidad de la reflexión, el preguntarse conforma un movimiento reflexivo. La pregunta nos lleva desde lo dicho a lo que queremos decir —lo no dicho—, poniendo así de manifiesto que no hay un sentido unívoco, como sucede cuando aceptamos las cosas de forma dogmática. Todo preguntar(se) es a la vez un replantear(se).

La filosofía de Gadamer nos muestra en nuestro carácter finito e histórico, poniendo de manifiesto la condición situada de nuestra comprensión. Nuestra forma de relacionarnos con el mundo, con los otros, es comprensiva. No obstante, esta comprensibilidad está mediada por el lenguaje y la historia (que conforman tanto posibilidad como límite), no nos abrimos al mundo desde una *tabula rasa*. Estamos inmersos en tradiciones de forma inevitable, no somos un *solus ipse*. Esto significa que nuestra vida se sostiene en la conservación de la tradición, incluso en los instantes de las más radicales transformaciones. No podemos “cortar de un tajo” con el pasado que somos, el cual no debe pensarse como pasado sino como procedencia. Ser conscientes de esto —como en todo conocimiento de los límites—, supone un elemento de crítica. La Ilustración, con el afán de auto-posesión, nos instaló en un vuelo del que pronto caeríamos. El porqué de la caída se muestra cuando tenemos en cuenta la historia y el tiempo.

Nuestra forma de conocernos a nosotros mismos y al mundo que nos rodea no sucede tanto en la reflexión como en el acontecer tradición. De esta forma, las instancias en las que primeramente nos relacionamos con *lo otro* y nos descubrimos a nosotros son la familia, la sociedad, la escuela... Y esto es posible mediante el lenguaje, que nunca es transparente del todo. Todo autoconocimiento, toda reflexión, surge de la vida fáctica. No podemos borrar lo que hemos aprendido

en la tradición (y no racionalmente), ya que este conocimiento es el que permite que podamos reflexionar, conocernos desde nosotros mismos. Estamos mediados de tal forma que no podemos apropiarnos mediante el saber de toda nuestra existencia, de nosotros mismos. Siempre hay cosas que permanecen ocultas o incomprensibles en nuestra existencia. La finitud supone un límite en todo conocer. Pero que esto sea así no es algo negativo, si comprendiéramos todo no habría acontecer, estaríamos en un bucle de lo siempre igual. La reflexión permite contemplar posibilidades, adentrarnos en los significados de las cosas, descubrir qué hay en nosotros de “auténtico” y hacerlo relucir. Hace ver qué hay en la tradición de injusto o sesgado, aquello que va contra el modo de ser de las cosas o de nosotros mismos. Sin embargo, todo este descubrir mediante la reflexión se da gracias a la tradición misma. Ahí reside lo que se nos escapa cuando queremos construir una tradición más fiel al modo de ser del mundo y de nosotros, es el límite al que nos enfrentamos. Somos islotes que aparentemente parecen comunicados, pero que sin embargo están conectados por el mar. El mar es la tradición, el límite y la posibilidad de todo lo que está a nuestro alcance.

En cuanto a las vías abiertas, la principal vía abierta sería continuar profundizando en los aspectos y conceptos que aquí no se han podido exponer sino de un modo esquemático. Esto permitiría señalar las condiciones para la continuación del diálogo entre la hermenéutica, por un lado, y la teoría crítica y la filosofía analítica por otro.

5. BIBLIOGRAFÍA

BERCIANO, M. (1992) ¿Qué es realmente el “Dasein” en la filosofía

- de Heidegger? *Thémata. Revista de filosofía*. Número 10, pp. 435-450
- CAMPOS, M. (1999) *El debate Habermas-Gadamer. Hermenéutica y crítica de la ideología*. Recuperado de: <http://www.uma.es/gadamer/resources/Campos-Habermas.pdf>
- CEREZO GALÁN, P. (1999) La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito. *Enrahonar: quaderns de filosofia*, vol. Especial, pp. 217-230
- CÍA LAMANA, D. (2002) La hermenéutica de la experiencia: Gadamer. *A parte rei*, 22
- COTOGGIO, L. (2009) El papel de la reflexión en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIV (número 14), pp. 65-80.
- GADAMER, H-G. (2002) *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder.
- GADAMER, H-G. (1988) *Verdad y Método*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- GADAMER, H-G. (1992) *Verdad y Método II*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- GARCÍA RUIZ, P. E. (2002) ¿Ontología fundamental o teoría del conocimiento? Heidegger crítico del Neokantismo. *Signos filosóficos*, vol. IV (número 7), pp. 125-150.
- GRONDIN, J. (2008) *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona, Herder.
- GRONDIN, J. (2003) *Introducción a Gadamer*. Barcelona, Herder.
- GRONDIN, J. (2000) *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona, Herder.
- HABERMAS, J. (1988) *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos.
- HABERMAS, J. (1975) *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus Ediciones.
- HEIDEGGER, M. (2003) *Ser y Tiempo*. Madrid, Trotta.
- KARCZMARCZYK, P. (2006) El pensamiento de Gadamer en el contexto de la historia de la hermenéutica. *Diálogos*, 88
- MENDELSON, J. (1979) The Habermas-Gadamer debate. *New German Critique*, No. 18, pp. 44-73

VATTIMO, G. (2006) *Introducción a Heidegger*. Barcelona, Gedisa.
XOLOCOTZI, A. (2004) *Fenomenología de la vida fáctica*.
Heidegger y su camino a Ser y tiempo. México, Plaza y Valdés.