

Actitud fenomenológica y actitud hermenéutica en la racionalidad dialógica y ecuménica de Hans-Georg Gadamer¹

Cecilia Monteagudo
Pontificia Universidad Católica del Perú

Palabras clave: hermenéutica, Husserl, lenguaje, pluralidad, pensamiento ecuménico, diálogo

Resumen:

El presente trabajo se propone mostrar de qué modo la influencia de Husserl en la hermenéutica de Gadamer no solamente tiene que ver con la deuda conceptual y metodológica que este último reconoce tener con diversas temáticas fenomenológicas, sino que también ella es fuente de inspiración en la caracterización que la obra gadameriana tardía hace de la hermenéutica como el *arte de poder escuchar y estar dispuesto a no tener la razón*. En tal sentido, la presentación que haremos de los temas gadamerianos en torno a la pluralidad lingüística que caracteriza nuestra *vida en el lenguaje* y la necesidad de desarrollar un pensamiento ecuménico y dialógico para enfrentar los desafíos de este nuevo siglo darán cuenta dicha recepción.

Anotaciones preliminares

El presente trabajo tiene como marco la atención que a partir de los últimos años se viene dando a la impronta de la filosofía de E. Husserl en la hermenéutica dialógica de Hans-Georg Gadamer y se propone mostrar de qué modo, esta no solo tiene que ver con la deuda conceptual y metodológica que el propio Gadamer reconoce tener con diversas temáticas fenomenológicas,² sino que también ella es fuente de inspiración en la caracterización que la obra gadameriana tardía hace de la hermenéutica como el “arte de poder escuchar y estar dispuesto a no tener la razón”.³ Dicha caracterización —presente ya desde su obra principal de 1960, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Gadamer, 1977a [1960])—⁴ es desarrollada por Gadamer a partir de la década de los ochenta en conexión con sus ensayos sobre filosofía práctica y los límites del lenguaje. Estos ensayos en continuidad con su obra precedente fueron, sin duda, también escritos de cara a la situación geopolítica mundial que Gadamer analizó y comentó hasta su muerte.

En conexión con lo anterior, asumimos en este trabajo que, si bien Gadamer no suscribe el proyecto de una fenomenología trascendental como lo sostiene en diversos textos, sí es plenamente receptivo al talante vital y a la exigencia ética que anima a la actitud fenomenológica propuesta por Husserl, fundamentalmente en lo relativo a sus reflexiones sobre el futuro de las ciencias y de la *humanidad europea*. En este sentido, tal como lo hace con otros autores, Gadamer es capaz de destacar temáticas husserlianas

fuera de sus contextos sistemáticos y hacer evidente la afinidad que tiene con las mismas. De este modo, la presentación que haremos de los temas gadamerianos que sostienen su definición tardía de la hermenéutica pretenden dar cuenta de esta singular recepción. Nos referimos a las temáticas de la pluralidad lingüística que caracteriza a nuestra *vida en el lenguaje* y a la necesidad de desarrollar un pensamiento ecuménico y dialógico para enfrentar los desafíos de este nuevo siglo.

En esta línea de interpretación, cabe aclarar entonces que nuestro trabajo tampoco intentará un contraste sistemático entre las perspectivas de Husserl y Gadamer en torno al lenguaje y a la filosofía práctica. Nos proponemos más bien, comprender las temáticas antes señaladas en conexión con aquellas referencias a la fenomenología husserliana, que aparecen en la obra de Gadamer en momentos medulares en los que este busca esclarecer su propia propuesta filosófica. Todo ello tomando en cuenta que Gadamer recusó siempre la denominación de *filosofía hermenéutica* para su planteamiento, y prefirió más bien la expresión de *hermenéutica filosófica*, por considerar que esta lograba hacer justicia al carácter cuestionador y dialogante de su reflexión filosófica.⁵ En esta perspectiva, resulta pues destacable la manera como Gadamer a lo largo de su itinerario intelectual reactiva una y otra vez su diálogo con la fenomenología de Husserl.

A este respecto, es difícil no reconocer el trasfondo husserliano en las páginas introductorias de *VM*, cuando afirma que su investigación toma pie en una actitud de resistencia frente a la pretensión de universalidad de la metodología científica, o cuando sostiene en el epílogo que en su planteamiento no es solo el papel de la hermenéutica lo que está en cuestión, sino toda la comprensión del hombre en la moderna era de la ciencia.⁶ Así también, en el prólogo a la segunda edición de *VM* de 1965, vemos que Gadamer, al mismo tiempo que intenta responder a la primera recepción crítica de su obra, no duda en afirmar que su libro se asienta en una base fenomenológica y en una intención filosófica que interpela al conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital.⁷

Tomando algunas referencias posteriores a *VM*, en un texto de la década de 1980 que concluye con la afirmación de que “la fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos sino el filosofar mismo”, Gadamer nos recuerda de qué modo, con la radicalización del lema “hacia las cosas mismas”, el Husserl tardío hizo acertadamente de la experiencia vital el tema universal de la reflexión filosófica (Gadamer, 1983: 27-37). Alusión a la fenomenología husserliana que Gadamer retoma, tanto en la autocrítica sobre el conjunto de su obra que publicó en 1985 bajo la denominación “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” *VM II* (11-29),⁸

como en los ensayos en torno al tema *la diversidad de Europa, herencia y futuro*.⁹ Todos ellos textos que dan cuenta de una creciente afinidad con preocupaciones husserlianas, referidas fundamentalmente al compromiso del filósofo con la sociedad.

A lo anterior cabe añadir que la mención recurrente a la fenomenología en la obra de Gadamer ciertamente también alcanza al pensamiento de Heidegger, pero como ya lo señalamos, nosotros atenderemos selectivamente a aquellas menciones que sintonizan claramente con temas propiamente husserlianos y que más bien redundan en favor de interpretaciones actuales, que relativizan la supuesta hegemonía de la influencia de Heidegger sobre la filosofía gadameriana, tema que, sin embargo, no desarrollaremos aquí.¹⁰

Bajo la inspiración de estas observaciones preliminares, nuestra exposición abordará los tópicos de la *vida en el lenguaje* y de la *lingüística dialógica* que caracterizan los temas de Gadamer. Concluiremos nuestro trabajo con unas reflexiones finales sobre la presencia de algunos rasgos de la actitud fenomenológica frente a los cuales el Gadamer tardío siguió siendo significativamente receptivo.

La vida en el lenguaje y la lingüística dialógica que caracteriza a la existencia humana

Comprender lo que alguien dice es, como ya hemos visto, ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias. Ya hemos destacado también cómo la experiencia de sentido que tiene lugar en la comprensión encierra siempre un momento de aplicación. Ahora consideramos que todo este proceso es lingüístico. No en vano la verdadera problemática de la comprensión y el intento de dominarla por arte —el tema de la hermenéutica— pertenecen tradicionalmente al ámbito de la gramática y de la retórica. El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo en los interlocutores y el consenso sobre la cosa (VM, 461-462).

El tema del lenguaje, asumido como el tema de la lingüística (*Sprachlichkeit*) de la existencia, es quizá uno de los aspectos más malentendidos de la hermenéutica gadameriana, cuando no criticado por la retórica, a juicio de muchos, difusa y ambigua con la que se expone en VM. En esta ocasión, no entraremos en ese debate, pero podemos afirmar que la obra posterior de Gadamer ha contribuido, sin duda, a un mayor esclarecimiento del mismo y, sobre todo, a destacar la relevancia que dicho tema tiene al interior de su proyecto filosófico. En este sentido, la lingüística de toda experiencia hermenéutica se muestra como una temática central para cumplir con el proyecto filosófico que da inicio a VM: repensar el *fenómeno de la comprensión* haciendo justicia a la historicidad y finitud de la existencia.

En el marco de este proyecto, que pasa por emancipar al *fenómeno de la comprensión* de un enfoque meramente epistemológico, Gadamer nos presenta a la comprensión como el *fenómeno del gestarse histórico de la existencia*, pero donde dicho gestarse es pensado al interior de un lenguaje y un conjunto de tradiciones que determinan nuestra comprensión de la realidad, su continua renovación, así como nuestra capacidad de entrar en relación con otras lenguas y culturas.

En este sentido, puede decirse que el giro ontológico en dirección al lenguaje que la propia obra enuncia en su parte final es una consecuencia de la radicalización de la actitud hermenéutica que la anima. Es decir, la lingüisticidad de toda experiencia hermenéutica ha estado presupuesta desde el inicio de la obra, pero solo en la tercera parte Gadamer se ocupa de tematizar su sentido ontológico y la estructura dialógica universal que la caracteriza. Tematización que, como ya señalamos, Gadamer prolonga hasta su obra tardía, en particular en sus ensayos sobre los límites del lenguaje. Pasamos entonces ahora a destacar aquellos aspectos de la concepción gadameriana del lenguaje que se conectan con su interpretación de la hermenéutica como el *arte de poder escuchar*.

Lo primero que hay que señalar es que Gadamer se inscribe de partida en una concepción ontológica de la lingüisticidad de la existencia y del lenguaje, pero entendido este último, no prioritariamente como un conjunto lógico de enunciados, sino como el lenguaje vivido en el contexto del “mundo de la vida”; es decir, el lenguaje entendido fundamentalmente como habla y, por ello, como el horizonte y “el *medium* en el que se puede realizar el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre las cosas”. De lo que se sigue, asimismo, que si la comprensión es algo que ocurre siempre de forma lingüística, entonces el lenguaje es, él mismo, comprensión e interpretación.

Ahora bien, este abordar el lenguaje desde el modelo de la conversación de ningún modo hace del lenguaje, ni el objeto, ni el sujeto de la experiencia hermenéutica, sino precisamente el lugar, *medium*, donde se conectan el hombre y el mundo o, en otros términos, donde se da la apertura del hombre a la verdad y al sentido de las cosas y de los otros. Por ello, puede afirmarse que el lenguaje nos rodea como lo hablado y el *vivir en el lenguaje* significa siempre moverse en el lenguaje sobre algo y en el lenguaje encontrarse con alguien.¹¹

Con esta posición que destaca el carácter intersubjetivo y dialógico del lenguaje, Gadamer también intenta desde el inicio revertir el predominio de la visión apofántica y

proposicional del lenguaje que ha dominado a la tradición filosófica occidental y donde, a su juicio, se ha privilegiado al enunciado ('palabra externa') en menoscabo de la *palabra interior* que alude precisamente al ámbito de lo que 'queremos decir' y que nunca se agota en la palabra externa. Es decir, para Gadamer se tratará aquí de curarnos del *olvido del lenguaje* que funda el *Cratilo* de Platón y que la ciencia moderna lleva hasta su máxima expresión al consolidar una visión fundamentalmente instrumental del lenguaje.

En este sentido, desde la perspectiva gadameriana hay que ser capaz de distinguir los límites de la lógica del juicio y el enunciado precisamente en su separación del contexto viviente del diálogo. Por ello, aun cuando el lenguaje pueda encontrar una relativa fijación en la gramática y la literatura, su propia vitalidad, envejecimiento y renovación solo viven del intercambio dinámico entre los interlocutores. De tal modo que para Gadamer, no solo la vida del lenguaje dependerá del diálogo que seamos capaces de promover en nuestra cultura contemporánea, sino que la capacidad misma de entrar en diálogo constituye en última instancia la verdadera humanidad del hombre.¹²

En esta misma perspectiva Gadamer afirma:

El lenguaje es así el verdadero centro del ser humano si se contempla en el ámbito que sólo él llena: el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor, que es tan imprescindible para la vida humana como el aire que respiramos. El hombre es realmente, como dijo Aristóteles, el ser dotado del lenguaje. Todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje (Gadamer, 1965b: 152).

Con relación a la cita anterior, Gadamer no solo encuentra los antecedentes de esta concepción dialógica del lenguaje en la concepción aristotélica del hombre como un ser vivo dotado de *logos*, sino que también nos remite al relato veterotestamentario de la creación de Dios, como al relato de la Torre de Babel. En su concepto, en ambos relatos también se encuentran los gérmenes del carácter dialógico del lenguaje, así como su condición de medio universal en el que se realiza la comprensión misma.

En esta línea de interpretación, Gadamer sostiene en diversos textos que la confusión babélica entre las lenguas no puede aludir solo a que la variedad de lenguas sea producto del orgullo humano —como lo supone preferentemente la tradición bíblica—, sino que esta variedad precisamente singulariza al lenguaje humano como un lenguaje que expresa toda la distancia que media entre un ser humano y otro y que crea permanentemente la confusión, pero al mismo tiempo la posibilidad de su superación. Porque el lenguaje para Gadamer, como hemos visto, es fundamentalmente diálogo,

capacidad de buscar la palabra que alcance al otro, capacidad de emigrar al lenguaje del otro.¹³

En este mismo sentido, Gadamer sostiene que la diversidad de familias lingüísticas y culturas que han adquirido voz propia en las últimas décadas del siglo XX debe interpretarse como las condiciones culturales de una *nueva Babel*, cuyas tareas no consisten tanto en la programación y planificación racionalizadoras, como en salvaguardar los espacios libres de la convivencia humana, incluso por encima de lo extraño. Es decir, el imperativo aquí es más bien captar el significado verdaderamente productivo que radica en el pluralismo en el que vivimos, donde no cabe eliminar la diversidad de las lenguas en una nueva *ars combinatoria*, sino liberar las posibilidades más creadoras del lenguaje.

El lenguaje, pues, en último término, para Gadamer no es otra cosa que “un estar de camino a lo común de unos con otros” (*ein Unterwegs zum Miteinander*), pero no como una comunicación de hechos y estados de cosas a nuestra disposición, sino como un lenguaje que solamente llega a ser tal, si porta tentativas de entendimiento, de apertura y escucha al otro.¹⁴ De este modo, desde el punto de vista gadameriano, el tema del lenguaje y de la solidaridad entre la diversidad de culturas lingüísticas y de las tradiciones se convierte en nuestro tiempo en el tema político y moral por excelencia.¹⁵

Ciertamente estas últimas afirmaciones de ningún modo llevan a Gadamer a desconocer las grandes dificultades que se presentan para este *vivir en el diálogo*. A pesar de ellas, él insiste una y otra vez en lo imprescindible de dicha tarea y precisa lo siguiente:

Quando el entendimiento parece imposible porque se hablan lenguajes distintos, la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún. Ahí se plantea esta justamente en su pleno sentido, como la tarea de encontrar el lenguaje común. Pero el lenguaje común nunca es algo ya dado definitivamente. Es un lenguaje que juega entre los hablantes, que debe permitir el inicio de un entendimiento, aunque las diversas opiniones se opongan frontalmente. Nunca se puede negar la posibilidad de entendimiento entre seres racionales. Ni el relativismo que parece haber en la variedad de los lenguajes humanos constituye una barrera para la razón, cuya palabra es común a todos como ya sabía Heráclito (Gadamer, 1977b: 392).

A lo anterior debemos añadir que, también desde la perspectiva de Gadamer, no intentamos únicamente el diálogo para entender mejor al otro, sino que nosotros mismos nos hallamos amenazados por la rigidez de nuestros conceptos cuando queremos decir algo y el otro ha de percibir lo que decimos. En este sentido, nos dice, hay que luchar contra aquello que en el siglo XVIII se llamaba *amor de sí mismo* y hoy denominamos *narcisismo*. Pues, cuando tratamos de entender a otro, tenemos la experiencia hermenéutica de que

tenemos que romper en nosotros una resistencia, si es que queremos escuchar al otro como otro que es. Esto, concluye Gadamer, “es realmente una radical nota básica de todo existir humano, y es algo que domina incluso lo que solemos llamar nuestra autocomprensión” (Gadamer, 1989: 359).

Ahora bien, este “giro hermenéutico hacia la conversación”¹⁶ en la reflexión gadameriana sobre el lenguaje de ningún modo puede interpretarse como un intento de fijación terminológica mediante el diálogo. Por el contrario, para Gadamer, en su condición de discípulo permanente de Platón —por cierto del Platón de la *doctrina no escrita*—, el intento de analizar el lenguaje partiendo del diálogo significa la superación misma de cualquier fijación y más bien la aceptación de que, al mismo tiempo que “somos una conversación”, también estamos afectados por una penuria lingüística constitutiva de nuestro ser en el mundo. Condición, sin duda, paradójica, la del Babel humano, pero que Gadamer interpreta como aquello que debiera motivarnos a la búsqueda permanente de la palabra adecuada, capaz de iluminar y dinamizar el horizonte del entendimiento mutuo.¹⁷

Por todo lo anterior, puede verse que, para Gadamer, el “vivir en un lenguaje” tampoco nos condena a una lengua concreta, como lo prueba el aprendizaje de idiomas extranjeros y el mismo ejemplo singular de la traducción. Por el contrario, en su concepto, toda lengua en la que se vive es inagotable y es un craso error concluir de la existencia de diversas lenguas que la razón está escindida. Más bien, es precisamente por la vía de la particularidad de nuestro ser, visible también en la diversidad de las lenguas, que se abre el diálogo infinito en dirección a la verdad que somos.¹⁸ Así también, Gadamer entiende que la crítica es un producto de la virtualidad lingüística de nuestra razón, porque la lingüisticidad de nuestra existencia en el mundo se muestra como una apertura ilimitada a una formación continua y las lenguas naturales viviendo permanentemente en vías de transformación. De lo que se sigue también que las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como una orientación hacia el infinito y, por lo tanto, el lenguaje vive también en una tensión irresuelta entre la palabra interior y la palabra exterior.

Es decir, en la perspectiva de esta hermenéutica filosófica, donde la historicidad y la lingüisticidad de la existencia se presentan como sus dos rostros fundamentales, Gadamer también sostiene que el lenguaje inevitablemente, en tanto que “huella de nuestra finitud”, posee una fuerza desocultadora y ocultadora a la vez o, en otros términos, la desocultación como la ocultación son momentos estructurales del ser y su representarse en el lenguaje.

En este sentido, Gadamer nos invoca a desarrollar una conciencia de la lingüística de la existencia, pero en el horizonte de nuestra historicidad y finitud radical. Por ello, insiste en su obra tardía que aun cuando en la conversación aspiremos a un acuerdo, las limitaciones de nuestra temporalidad y de nuestros prejuicios son las que nos impiden realmente concluir una conversación. Por lo tanto, quizá la vida del lenguaje se caracterice más por ese insatisfecho deseo de la palabra pertinente, que por la comprensibilidad del ser a la que también nos abre.¹⁹

Ahora bien, de los planteamientos gadamerianos precedentes, se siguen consecuencias para su propia comprensión de la hermenéutica que —como ya señalamos— Gadamer asociará cada vez más con una filosofía de la escucha al otro y a su diferencia. En tal sentido, en uno de sus textos tardíos llega a afirmar que, si es verdad que el *concepto* es la característica propia de la filosofía —por lo menos tal como llegó por primera vez al mundo en nuestra cultura occidental—, hoy, ante los retos del presente imbricados en la tarea de llegar al *otro*, el camino de la filosofía ya no puede ser solamente el camino de la palabra al concepto, sino también el camino de retorno del concepto a la palabra, pero donde la palabra no existe sino en el otro y con el otro.²⁰ Así también la tarea de la hermenéutica como filosofía no puede ser otra que dinamizar con su reflexión el horizonte del entendimiento mutuo.

Reflexiones finales

Como hemos visto, el propósito que anima a toda la obra gadameriana de entender el *fenómeno de la comprensión* mejor de lo que parece posible bajo el concepto de conocimiento de la ciencia moderna, vuelca a Gadamer al fenómeno de la diversidad de las lenguas y a la necesidad de aprender a pensar de manera ecuménica. En este sentido, el giro hacia el lenguaje se presenta entonces en su planteamiento también como un giro hacia la dimensión ético-política de la existencia.

Ahora bien, este derrotero que sigue la filosofía gadameriana de ningún modo puede interpretarse como un cambio de rumbo, sino como una consecuencia natural de una lucha que, del mismo modo que Husserl, Gadamer también libra durante toda su vida contra las pretensiones de universalidad y unificación de la racionalidad técnico-científica.

De este modo, en esta lucha que supone un radical cuestionamiento al objetivismo y metodologismo de las ciencias, y la reivindicación del *mundo de la vida* y del *lenguaje como*

horizonte de toda experiencia vital, el diálogo de Gadamer con la fenomenología husserliana se reactiva una vez más. Diálogo que, sin duda, también puede verse en la manera como ambas filosofías tematizan la singularidad de las *ciencias del espíritu* (ciencias del hombre y la sociedad), así como su función frente a la cultura. En tal sentido, puede afirmarse que las reflexiones husserlianas en torno a la actitud científico-espiritual, como actitud que desarrolla el ser personal y comunitario, son asumidas por Gadamer en su propia versión de las ciencias del espíritu. Es decir, para este autor, dichas ciencias se mostrarán claramente como ciencias capaces de fomentar prácticas ecuménicas y una conciencia sobre la diversidad de lo humano y del lenguaje.

En esta misma perspectiva, consideramos que cuando Gadamer afirma que se ha convertido en tarea vital de la humanidad encontrar un nuevo equilibrio entre el carácter unilateral de la ciencia y la coexistencia de culturas con su correspondiente variedad lingüística (Gadamer, 1995: 234), sin duda, reactualiza el llamado husserliano a no desviarnos de las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica (Husserl, 1991: 6).

Para terminar, solamente me cabe agregar que el desafío que plantea el llamado gadameriano de desarrollar una racionalidad dialógica y ecuménica no puede ser más propicio para una realidad como la nuestra, atravesada por el pluralismo cultural y una variedad lingüística que no hemos terminado de asumir en toda su dimensión. Asimismo, estamos persuadidos de que, en particular en nuestro país y en nuestro continente, la exigencia ética que tanto Husserl como Gadamer le atribuyen a la filosofía y a las ciencias del espíritu es sumamente decisiva para fomentar una cultura democrática y de respeto a las diferencias.

Notas

1. El presente texto es una reelaboración en español de un artículo que publicaré próximamente (Monteagudo, 2007).
2. Con anterioridad nos hemos ocupado de la influencia de Husserl en la hermenéutica gadameriana. Véanse Monteagudo (2001, 2003 y 2004).
3. Cfr. Gadamer (1993: 227).

4. Cada vez que mencionemos esta obra, emplearemos las siglas *VM* y las páginas de la edición que indicamos en la bibliografía.
5. La autodenominación de *hermenéutica filosófica* a su pensamiento también tuvo para Gadamer el objetivo de marcar la diferencia con la hermenéutica romántica y diltheyana, dando cuenta asimismo de la naturaleza socrática de su reflexión. En nuestro trabajo seguiremos la indicación de Gadamer salvo en las referencias bibliográficas. Cfr. al respecto, Gadamer (1991: 147).
6. Cfr. Gadamer, “Introducción”, en *VM* (23-24) y “Epílogo”, en *VM* (647).
7. Cfr. Gadamer, “Prólogo a la segunda edición”, en *VM* (9-21).
8. Ensayo recogido en *Verdad y método II* (Gadamer, 1998b). Cada vez que mencionemos esta obra, lo haremos con las siglas *VM II* y entre paréntesis las páginas de la edición que indicamos en la bibliografía.
9. Una parte de estos ensayos se encuentra en el libro *La herencia de Europa* (Gadamer, 1999) y otro grupo en el libro *El giro hermenéutico* (Gadamer, 1998a).
10. Entre los autores que cuestionan la tesis de que en la filosofía hermenéutica alemana haya una línea de continuidad de Heidegger a Gadamer se encuentran Jean Grondin —su biógrafo y uno de sus intérpretes más importantes— también Rüdiger Bubner, Manfred Riedel y Carlos B. Gutiérrez, entre otros.
11. Cfr. Gadamer (1980: 316-317).
12. Cfr. Gadamer (1965a: 209).
13. Cfr. Gadamer (1986: 352).
14. Cfr. Gadamer (1990: 111-130).
15. Cfr. Gadamer (1990: 111).
16. Cfr. Gadamer (1986: 356).

17. Cfr. Gadamer (1977b: 400-401).
18. Cfr. Gadamer (1966: 223). Ciertamente sobre esta tesis del “vivir en el lenguaje” se asienta también la crítica gadameriana a la visión instrumentalista del mismo y la que desarrolla contra las filosofías del lenguaje que la sustentan. Dichos temas no serán abordados en este trabajo.
19. Cfr. Gadamer (1985b: 144-149).
20. Cfr. Gadamer (1995: 135-147).

Bibliografía

Gadamer, Hans-Georg, 2001, Antología, Salamanca, Sígueme.

_____, 1999, La herencia de Europa, Barcelona, Península.

_____, 1998a, El giro hermenéutico, Arturo Parada (traductor), Madrid, Cátedra.

_____, 1998b, Verdad y método II, Manuel Olasagasti (traductor), Salamanca, Sígueme. [Citamos en el presente artículo como *VM II*]

_____, 1998c, Arte y verdad de la palabra, Barcelona, Paidós.

_____, 1995, “De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía”, en Gadamer (2001).

_____, 1993, “Europa y la *oikoumene*”, en Gadamer (1998a).

_____, 1991, “La hermenéutica y la escuela de Dilthey”, en Gadamer (1998a).

_____, 1990, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en Gadamer (1998c).

_____, 1989, “Hermenéutica y diferencia ontológica”, en Gadamer (2001).

- _____, 1986, "Destrucción y deconstrucción", en Gadamer (1998b).
- _____, 1985a, "Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica", en Gadamer (1998b).
- _____, 1985b, "Los límites del lenguaje", en Gadamer (1998c).
- _____, 1983, "Fenomenología, hermenéutica y metafísica", en Gadamer (1998a).
- _____, 1980, "La herencia de Hegel", en Gadamer (2001).
- _____, 1977a [1960], Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica, Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (traductores), Salamanca, Sígueme. [Citamos en el presente artículo como VM]
- _____, 1977b, "Autopresentación de Hans-Georg Gadamer", en Gadamer (1998b).
- _____, 1966, "La universalidad del problema hermenéutico", en Gadamer (1998b).
- _____, 1965a, "La incapacidad para el diálogo", en Gadamer (1998b).
- _____, 1965b, "Hombre y lenguaje", en Gadamer (1998b).
- Gutiérrez, Carlos B., 2004, No hay hechos, sólo interpretaciones, Bogotá, Universidad de los Andes.
- Husserl, E., 1991, Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica, J. Muñoz y S. Mas (traductores), Barcelona, Crítica.
- Monteagudo, Cecilia, 2007, "Phenomenological Attitude and Hermeneutical Attitude in the Philosophy of Hans-Georg Gadamer" por publicarse próximamente en Zeljko Loparic y Roberto Walton (eds.), Phenomenology 2005. Volume II: Selected Essays from Latin America, Bucarest, Zeta Books.
- _____, 2004, "El movimiento de la interpretación dentro del horizonte husserliano de la experiencia", en Gutiérrez (2004: 125-150).

_____, 2003, “La influencia husserliana en la noción de ‘horizonte’ de Hans-Georg Gadamer”, en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. 1, Lima, pp. 91-108.

_____, 2001, “‘Mundo de la Vida’ en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer”, en *Areté*, vol. XVIII, núm. 1, Lima, pp. 37-57.

Usted puede copiar, distribuir, exhibir y comunicar este trabajo bajo las siguientes condiciones:

Reconocimientos:

Al autor: citar, reconocer y dar crédito al autor original.

A la revista *Summa Humanitatis*: citarla bibliográficamente.

No Comercial. No puede utilizar este trabajo para fines comerciales.

No Derivados. No puede alterar, transformar, o añadir nada a este trabajo.