

La propuesta hermenéutica como crítica y como criterio del problema del método*

The hermeneutical proposal as criticism and as a criterion for the problem of method

Por: Darío Alberto Ángel Pérez

Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud del CINDE
Grupo de investigación *Jóvenes, culturas y poderes*
Universidad Autónoma de Manizales
Grupo de investigación: Ética y Política
Caldas, Colombia
darangelus@gmail.com

Por: José Darío Herrera

Centro de Investigaciones en Educación y Pedagogía
Universidad de la Salle
Bogotá, Colombia
josedarioh@yahoo.com

Fecha de recepción: 9 de diciembre de 2010

Fecha de aprobación: 14 de enero de 2011

Resumen: En este artículo se hace un seguimiento a la tradición hermenéutica como propuesta crítica y criteriología para comprender las ciencias sociales y sus posibilidades metodológicas, el papel que juega el investigador en la construcción de sus objetos de estudio, y la dinámica de la historia como fenómeno que exige una aproximación interpretativa.

Palabras clave: Hermenéutica, Ciencias Sociales, metodologías de investigación.

Abstract: This article presents a follow-up of the hermeneutic tradition as a criticism proposal as well as a critique proposal to understand the Social Sciences and their methodological possibilities, a follow-up of the researcher's role in the construction of his objects of study, and the dynamics of History as a phenomenon that requires to be approached with comprehension and not by means of explanation.

Keywords: Hermeneutics, Social Sciences, Research Methodologies.

* El artículo proviene de una investigación en curso como tesis de doctorado cuyo título es "Participación juvenil en procesos de comunicación ciudadana-popular". Este es el proyecto de tesis para optar al título de Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud en el Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud, CINDE - Universidad de Manizales.

Introducción

La filosofía hermenéutica se desarrolló como una crítica y como un criterio. Una crítica a la aproximación positivista al mundo de la vida y a la facticidad de la existencia, al dualismo cartesiano y al racionalismo y al trascendentalismo de la modernidad. En su origen, el pensamiento hermenéutico se aproxima a las ciencias sociales, en la medida en que dicha facticidad parece constituir lo propiamente humano, conduciendo entonces a la necesidad de pensar un estatuto metodológico propio para las ciencias del espíritu. Lo que descubre la hermenéutica del romanticismo es que el objeto de las ciencias del espíritu es diferente al de las ciencias naturales, porque la historia posee, como fenómeno, un carácter particular e irreductible que no puede ser asumido a través de la búsqueda de leyes universales o de constantes transhistóricas. En este sentido Dilthey afirma que lo propio de las ciencias del espíritu es precisamente la comprensión de la especificidad de una *Epoché*, y no el establecimiento de relaciones causales entre hechos (Dilthey, 1980). La historia no se repite y los procesos humanos son siempre únicos. No se trata sólo de que los factores que convergen en cada acontecimiento humano, con infinita complejidad, sean inconmensurables, sino fundamentalmente, de que el mundo de la vida no se puede aislar en términos de variables o elementos, pues con ello se pierde la especificidad de lo humano.

La primera hermenéutica, previa a Heidegger, comprendió que las ciencias del espíritu no pueden simplemente plegarse al modelo metodológico de las ciencias naturales y encontró que la interpretación de los textos es su vía metodológica (Gadamer, 1990). Schleiermacher, preocupado por la interpretación de los textos bíblicos, que había iniciado Lutero (él era calvinista y fue el primero en ingresar como profesor a la universidad luterana de Halle, aborda el problema de la interpretación (Vattimo, 1968) como método de abordaje del texto que debía ser interpretado según el círculo hermenéutico, que se daba entre el todo y las partes y entre el texto y el contexto (Schleiermacher, 2000). Por este motivo, Schleiermacher inaugura el pensamiento hermenéutico. No obstante, su interés no consiste en un saber teórico sino en un uso práctico de la interpretación de los textos, pues, considera que *“el arte y la literatura, cuando se nos transmiten desde el pasado, nos llegan desarraigados de su mundo original”* (Lugo, 2010). De ahí que sea necesario para él comprender el texto en todas sus dimensiones, no sólo intelectuales sino afectivas y da origen, de igual manera, al concepto de *comprensión* como objeto del conocimiento en las ciencias del espíritu, que será desarrollado posteriormente por Dilthey. El primer Schleiermacher, cuya obra fue publicada hacia 1950 a expensas de Gadamer, se planteó principalmente el problema del lenguaje, pero después dio

un viraje atraído por la interpretación del canon bíblico que era su interés vital. Y es precisamente ese primer pensador el que hoy se rescata con mayor ahínco, según los intereses de la filosofía hermenéutica actual (Maceiras y Treballe, 1990). Por su parte, la filosofía hermenéutica que surge con Heidegger comprende la hermenéutica no como un método de *interpretación de algo* sino como la constitución ontológica de lo humano. En este sentido, para Heidegger, la facticidad del *Dasein* tiene que ver con el hecho mismo de que el mundo se encuentra abierto para él en la forma de la comprensión. La comprensión, no se equipara entonces, para él, con una mirada reflexiva sobre el mundo, sino que tiene que ver con el hecho de que el estar en el mundo es ya un comprender.

Esta hermenéutica deriva, con Gadamer, en una perspectiva del conocimiento de la historia y en un criterio para abordar el conocimiento en las ciencias sociales que supera el empirismo, el dualismo y el universalismo. Por eso, la filosofía hermenéutica no presupone que lo propio de las ciencias sociales sea la aproximación metodológica al objeto, sino la apertura de un espacio de diálogo entre el investigador y el fenómeno abordado. En este sentido, en ciencias sociales no se afirma la existencia de *un* método, como si hubiera *uno único*, para enfrentar *cualquier fenómeno* humano, histórico, social y para *cualquier disciplina*. Se afirma, más bien, la pluralidad de métodos que convergen en torno al diálogo como posibilidad de aproximación a lo humano (Gadamer, 1990).

En este contexto, José Darío Herrera afirma, en el *Horizonte hermenéutico de las ciencias sociales* (2009), que las ciencias sociales, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, a partir de la reflexión sobre su *quehacer* y el abordaje de sus objetos se han aproximado de manera muy profunda a los planteamientos de la filosofía hermenéutica.

La propuesta hermenéutica

El problema del método

Dice Heidegger, respecto al método, que éste se instauró en el pensamiento como un tratado previo a cualquier discurso sobre el pensar, como en el caso de Descartes con su *Discours de la methode y las Regulae ad directionem ingenii*. A ello agrega Heidegger que “...en la época de la consumación y remate de este pensar –en la parte final de la Ciencia de la lógica de Hegel– el método del pensar y su asunto se vuelven aun expresamente idénticos”. Pero se pregunta a continuación: “¿método y camino del pensar son lo mismo?” (Heidegger, 1974).

El proceder a través del método era, para el pensamiento moderno, el ejercicio de la legalidad de la razón en su pretensión de pensar el mundo (Berlin, 2000: 50). El razonamiento era el siguiente: para que la naturaleza (que es una sustancia separada del pensamiento desde Descartes) pueda ser pensada, debe ser en sí misma racional, lo cual garantiza que el pensamiento se pueda adecuar a ella. En esta forma, para que el sujeto no se equivoque en la busca de la verdad sobre la naturaleza, debe seguir un método que está dictado por la racionalidad que reside tanto en la naturaleza como en el pensamiento. Se trata, así de una razón que existe sin sujetos y que sólo operando metódicamente puede llegar a representar a través de leyes y verdades inmutables la racionalidad intrínseca al mundo natural. El método adopta así la connotación de un procedimiento, de una ruta trazada. En palabras de Heidegger:

Procedimiento quiere decir el dispositivo del pensante, proceder contra..., ir tras una cosa en tanto objeto, perseguirla, acecharla con el fin de volverla disponible para la intervención del concepto (Heidegger, 1974).

En el camino allanado por Heidegger, Gadamer se pregunta por el método en relación con la autocomprensión de las ciencias sociales encontrando que en éstas no hay un criterio externo y universal de verdad. No hay un punto de apoyo externo a la historia y a los fenómenos humanos que tenga un valor absoluto, que dependa de un procedimiento. No hay un baremo externo a las realidades humanas que permita discernir la verdad de las afirmaciones que realizan las ciencias sociales. Es decir, no hay un método como criterio de verdad. Los métodos cobran entonces otro sentido y dejan de ser considerados en las ciencias sociales como garantes de la racionalidad plenamente objetiva del conocimiento que se produce sobre el mundo de la vida para ser considerados como dispositivos que permiten poner en juego una aproximación dialógica con la realidad social que es estudiada.

El camino de la hermenéutica

Heidegger establece una distinción entre método y camino en estas palabras:

Justamente en la era tecnológica ¿no es tiempo de meditar sobre la peculiaridad del camino a diferencia del método? En efecto, conviene examinar este estado de cosas. En griego puede denominárselo con mayor claridad, aunque la proposición siguiente no se encuentra por ninguna parte en el pensar de los griegos:

“El camino jamás [es] un procedimiento” (Ibíd.)

La filosofía hermenéutica introduce, desde el fondo de esa diferenciación entre método y camino, un cuestionamiento radical del método de las ciencias de la naturaleza o *Naturwissenschaften* como forma universalmente válida de acceso

al conocimiento. En este sentido, la filosofía hermenéutica no sólo busca una vía metodológica alternativa a la de las ciencias naturales, sino que se pregunta por la posibilidad de una aproximación a lo social que reconozca la especificidad de los fenómenos propiamente humanos. El pensamiento hermenéutico ofrece así unas claves para hacer lectura del problema metodológico de las ciencias sociales, no como un problema de procedimiento sobre un objeto, sino como una cuestión de aproximación al carácter fáctico del mundo de la vida. Esta tradición hermenéutica desemboca, según Gadamer, en la “*aparición de la conciencia histórica*” (Gadamer, 2007 y 1977) que contiene ideas fecundas para trabajar la inclusión del investigador en la realidad social que estudia.

La comprensión

En los intentos por desmarcarse de las *Naturwissenschaften*, los románticos encontraron que el objeto de las *Geisteswissenschaften*, o ciencias del espíritu, es radicalmente distinto al de las primeras y, por tanto, no se puede considerar la existencia de un método que pueda ser usado de manera consistente frente a cualquier objeto de estudio. De esta forma los románticos muestran que el método es indisociable del fenómeno estudiado y que los fenómenos sociales tienen un estatuto distinto a los fenómenos naturales.

La finalidad de las ciencias del espíritu no es *explicar* el objeto en arreglo al descubrimiento de las leyes universales. Se trata, en las ciencias del espíritu, de *comprender* el objeto, y esto implica asumir que los fenómenos sociales son eventos de significado, es decir, que el significado no es un simple epifenómeno que habría que abstraer para llegar a una realidad social enmarcable en leyes y regularidades, sino que constituye la propia facticidad de lo social. Por esta razón, para los románticos, la aproximación a la historia es fundamentalmente una labor hermenéutica.

No obstante, en este pensamiento subsiste aún un remanente, un rasgo del pensamiento que había constituido la física de Newton como el modelo de ciencia: el ideal de precisión, la universalidad de las leyes, se traduce en la razón histórica propuesta por Dilthey en la postulación de la hermenéutica aún como un procedimiento (1986). Sólo con la filosofía hermenéutica de Heidegger, que se desprende de la fenomenología, se superan los rezagos positivistas en el pensamiento hermenéutico, como veremos a continuación.

La estructura del comprender en Heidegger

Al señalar los temas que permiten aproximarse a una comprensión del *existente*, Heidegger advierte que este existente es siempre un ser en el mundo. Es decir, el ser humano, como *existente (Dasein)* es primordialmente historicidad. La historicidad, en este sentido, no es un atributo del *Dasein*, sino el *Dasein* mismo.

La facticidad del *Dasein* no es primordialmente una circunstancia casual sino el modo en que el *Dasein* se encuentra consigo mismo en lo que Heidegger llama “*estado de abierto*”. Al *Dasein* le es propio, en esta forma, una comprensión de su ser-en-el-mundo, no como un acto reflexivo, sino como la condición de su ser-ahí.

La filosofía hermenéutica en Heidegger no trata de una teoría del conocimiento, encaminada a la elaboración de una teoría de la ciencia, como disciplina del conocer. No es su intención pensar un camino para la ciencia, sino una comprensión de la existencia humana en su historicidad. De esta manera, advierte que se trata de una “*determinada unidad en la realización del Ermeniv (del comunicar), es decir, del interpretar que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad*” (Heidegger, 2008: 33). La facticidad del *Dasein* no es pues, un objeto para un sujeto que permanece en la tras escena de esa facticidad, sino el carácter de abierto del *Dasein* para sí mismo. Esto es, la facticidad del *Dasein* es ese ser en el mundo de la comprensión. Por esta razón, Heidegger señala que la facticidad del *Dasein*, como *objeto* de la hermenéutica descansa en la capacidad de esa facticidad para comprender, por decirlo así, su propia comprensión. Toda comprensión de la facticidad es, por tanto, un volver a comprender, que no *añade* una comprensión a un objeto carente de ella, sino que *explicita* la facticidad de esa comprensión que es ya ser-en-el-mundo. La hermenéutica, en este sentido, es la forma de acceso a la facticidad del *Dasein* porque es un poner en obra la comprensión que es en sí misma esa facticidad. Por eso, de alguna manera es inherente a la constitución ontológica del *Dasein* el ser *ya-interpretado*. De este modo, continúa Heidegger:

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender (Heidegger, 2008: 33).

La hermenéutica no es, pues, una forma artificiosa y adosada de manera arbitraria y externa al existir, es decir, no es un método sino que es la explicitación de esa comprensión que el *Dasein* ya es en cuanto existente. Y esto hace pensar de nuevo que Heidegger no se está refiriendo a la hermenéutica como a una ciencia

o un método, sino como una forma en que el Dasein se apropia de su estado de abierto. Por ello, Heidegger concibe el comprender como esencia misma, como el existir mismo, como “*el estar despierto del existir y de ser ese entender*” (Heidegger, 208: 33).

En este horizonte, se puede pensar que las ciencias referidas a lo humano, la *selbstbeutsein* (autoconciencia) de Hegel en la cual “*lo interior mira a lo interior*”, y donde “*la vida sólo se experimenta en esta forma de sentirse a sí misma, en este hacerse cargo de la propia vitalidad*” (Gadamer, 1977: 317), constituyen una hermenéutica en la medida en que su objeto es ya una comprensión y como tal, se acercan a esa comprensión interpretándola. Se entiende así que Heidegger afirme que los conceptos no tienen por función desagregar analíticamente la existencia, sino explicitar esa comprensión que ya es la existencia misma. A la luz de los conceptos, la existencia es interpretada, pero estos conceptos no se hallan separados de la existencia. Y en cuanto se refieren a ella y nacen de ella, Heidegger los llama *existenciarios* (Heidegger, 2008: 34). Los conceptos no son, pues, el producto artificial de una ciencia contemplativa sino que sirven a la existencia y derivan en ella: “*tienen a su manera el existir en sus manos*” (Heidegger, 2008: 35).

El comprender, dice Heidegger, es una de las estructuras existenciales del “interpelante”¹ o de la existencia (*Dasein*), como el encontrarse, que hace alusión a su ubicación en el mundo. Y “*el comprender es siempre afectivo*” (Heidegger, 1988: 160). Como vimos, ya el romanticismo había postulado que las ciencias del espíritu buscaban *comprender* las realidades del hombre, que no podían ser *explicadas*, como eran explicados por Newton los fenómenos naturales. Para Heidegger, la comprensión, que siempre es afectiva, pertenece a *la estructura ontológica de la existencia*. Por esta razón, la aproximación de la comprensión a la facticidad del mundo de la vida no es la aproximación que realiza un sujeto hacia un objeto, sino ese carácter de elaboración permanente y de recomprender constante que realiza la existencia consigo misma.

No hay, para Heidegger, una especie de conocimiento objetivo ausente de elementos afectivos, en el cual lo afectivo irrumpe como condición inevitable que es preciso saber discriminar para lograr la comprensión objetiva, como es el caso de algunas posturas que conservan rasgos positivistas. Heidegger, al incorporar lo afectivo como estructura constitutiva del existente y el comprender como siempre afectivo, está proponiendo que lo afectivo hace posible la *apertura* del fenómeno y

1 Este término ha servido también para traducir el Dasein, lo que le da un carácter activo en el proceso de comunicación al que alude el término *comprensión*.

del existente. Es decir, lo afectivo es el carácter de abierto del Dasein y, por tanto, la comprensión en cuanto existencia. Dice Heidegger que:

El comprender es siempre afectivo. Si nuestra exégesis hace de él un existencial fundamental, con ello indicamos que concebimos el fenómeno como un modo fundamental del ser del existente [*Dasein*]. Por el contrario, el “comprender” en el sentido de una forma posible del conocimiento entre otras v. gr. a diferencia del “explicar”, ha de haber la exégesis, lo mismo que de este último, un derivado existencial del comprender primario que contribuye a constituir el ser del ahí [su ubicación] en general (Heidegger, 1998: 160).

A esta afectividad alude Heidegger con la *estructura primaria del encontrarse*, es decir, con el estado de ánimo, que es, para él, nada despreciable. Se resalta, entonces la presencia de una existencia completa, y se supera definitivamente el trascendentalismo de la modernidad y del romanticismo. Aquellos obstáculos que Descartes había establecido para poder confiar en la pureza del conocimiento y de los cuales todo el racionalismo posterior quiere prescindir, son incorporados por Heidegger como condiciones del conocimiento mismo. De ahí que Gadamer acude a la *virtud dianoética* de la *racionalidad práctica* de Aristóteles o *phronesis* –fronesis– como forma de participación en el mundo de las cosas. La filosofía es, para él, filosofía de las cosas en tanto forman parte de un mundo, superando así la racionalidad trascendental que se origina en el romanticismo y que Kant lleva a su grado más abstracto. La *racionalidad práctica* es razón situada, es comprensión histórica de las cosas en tanto situadas en un mundo que les es constitutivo (Volpi, 1994).

Fichte establece una estructura de la existencia del yo relacionada con el yo psicológico, frente al cual el otro, el no yo, tiene sentido:

En la resistencia se ponen de manifiesto el yo y el no yo. Sin el no yo, el yo carece de sentido. Sin el yo, el no yo carece de sentido. Este es un dato primario, más radical y más básico que todo lo que habrá de sobrevenirle o que podrá deducirse de él (Berlin, 2000: 130).

No obstante, para Fichte (1984) el mundo interpretado a partir de la ciencia es una construcción artificial que se refiere ya no a la experiencia del yo sino al ser en su totalidad y, por tanto, requiere una perspectiva de un yo abstracto². Kant sale entonces en defensa del sujeto, que en la *crítica* era ya sujeto trascendental y

2 En 1794, cuando Fichte le entrega a Kant su manuscrito sobre el *Fundamento de la doctrina de la ciencia*, avergonzado por considerar insulso su raciocinio frente a la monumentalidad de la *Crítica de la razón pura* del maestro, que acababa de leer y que ya llevaba cinco años de su primera edición, Kant lo insta a que publique su escrito. Fichte lo hace con un seudónimo y cunde la idea entre los filósofos de que es un escrito del propio Kant. Cuando éste aclara el malentendido, Fichte cobra gran prestigio entre el movimiento romántico.

que dista, de algún modo, de la doctrina del yo de Fichte que se convierte, según Berlin, en la posición oficial del romanticismo.

... la doctrina fichteana —que más tarde se convertirá en la doctrina autorizada del movimiento romántico, y además, de muchas doctrinas psicológicas— establece que “el yo”, “el sujeto” no equivale a “la particularidad de mí mismo”. “La particularidad de mí mismo” es algo que, sin duda, puede analizarse, algo que estudian los psicólogos, algo sobre lo que se pueden escribir tratados científicos, un objeto de inspección y de estudio, un objeto de psicología, la sociología y demás. Pero hay un “yo” no acusativo, el nominativo básico, del que somos conscientes ya no en un acto cognitivo sino, simplemente, cuando somos conmovidos por algo. Fichte lo llamó el *Anstoss*, “el impacto”, y entendía que era una categoría fundamental que dominaba la existencia (Berlin, 2000: 130).

Se trataba, de alguna manera, de desprenderse de la duda cartesiana sobre la manera como el sujeto particular aborda el mundo y en ese abordaje es engañado de modo permanente. Al separar Descartes sujeto y objeto apunta a diferenciar al yo del pensamiento, al encontrar que el primero es engañado por los sentidos, lo que da pie a la confianza sólo en el camino del sujeto especulativo que parte de un principio del cual no existe duda. Al respecto plantea Berlin:

... cuando nos preguntamos qué razón tenemos para suponer que el mundo existe, que no nos estamos engañando, que el solipsismo no es una realidad, y que el mundo no es un producto de la imaginación o que la realidad no está engañando o mintiendo de algún otro modo, la respuesta es que es imposible dudar de que se da una conmoción, un impacto entre nosotros y lo que deseamos, entre nosotros y lo que queremos ser, entre nosotros y la materia sobre la que queremos imponer nuestra personalidad, y que, por tanto, se resiste. En la resistencia se ponen de manifiesto el yo y el no yo (Berlin, 2000: 131).

Este, por supuesto, no es el existente de Heidegger, este no es el ser—ahí que es en el modo de la comprensión. Por eso, es clave traer a colación que la estructura afectiva de la comprensión implica la *proyección* (Heidegger, 1998: 162 y ss.), es decir, las condiciones de posibilidad de la existencia, su apertura a devenir de un modo determinado, limitado, pero, en todo caso, posible, el “*poder ser*” que constituye ontológicamente la existencia.

Al asumir como un rasgo constitutivo de la facticidad del Dasein el “proyectarse” sobre sus posibilidades, la comprensión, necesariamente es siempre un volver a comprenderse. Es decir, la comprensión no implica la representación plenamente conjurada de la facticidad de la existencia. La existencia, en este sentido, siempre tiene que volver a comprenderse y ello no tiene que ver con una “debilidad” del conocimiento de lo social, sino que atañe a la consistencia misma de lo humano.

Por ello, puede decirse que la *racionalidad práctica* para Heidegger no deriva principalmente en un conocimiento útil que produzca o que aborde cosas que sirvan para algo, sino que tiene que ver con la explicitación de las estructuras ontológicas de la facticidad. Es decir, en términos de Herrera (2009: 113), “... en la *racionalidad práctica* se revela el ser de las cosas, no como una presencia estable sino en el modo de la *significatividad según el cual el ser de las cosas se encuentra determinado por la situación a la cual están referidas*”. En esta forma, la *racionalidad práctica* aborda el mundo como un asunto de interpretación, y ésta como autocomprensión de la acción en el mundo. Herrera señala que es aquí, en la referencia a la acción, donde Heidegger se distancia de Aristóteles, puesto que para Heidegger “*la pregunta por el ser debe comenzar en el ámbito de la verdad práctica de la vida cotidiana en el que el “ser de las cosas” aparece primero como significatividad y no en el ámbito de un “acceso” contemplativo u observacional*” (Herrera, 2009: 113).

La radicalidad de la *racionalidad práctica* en Heidegger conduce a desechar un pensamiento hiperformalizado que tiene su ideal en la matemática como forma abstracta de la física. Heidegger señala que en la medida en que subsiste el ideal matemático de las ciencias naturales para las ciencias del espíritu, la aproximación comprensiva a los objetos históricos es, de algún modo, una resignación a una forma imperfecta del conocimiento. La matemática como ideal de universalidad, para Heidegger, subsiste en Dilthey y en Husserl, y nosotros podemos agregar que sucede también en Foucault (2004: 150), como ideal de formalización, frente a lo cual el propio Heidegger es radical:

...para Husserl existe un ideal determinado de ciencia, y es el que se encuentra prefigurado en las matemáticas y en las ciencias naturales de carácter matemático. Al fin y al cabo, las matemáticas constituyen el modelo de todas las ciencias. Este ideal científico tuvo su efecto en el hecho de que se procurara dotar a la descripción de rigor matemático (Heidegger, 2007: 95).

Por supuesto, recuerda Heidegger que este pensamiento no es nuevo, puesto que los griegos encuentran en el ideal matemático el conocimiento que atañe a lo universal, es decir, a lo válido universalmente. Y frente a este deslumbramiento de formalidad perfecta de las matemáticas que ocurre en estos autores, Heidegger afirma:

...Las matemáticas son la ciencia menos rigurosa de todas, pues en ellas el acceso es el más sencillo. Las ciencias del espíritu presuponen mucha más existencia [existenz] científica de la que un matemático pueda lograr jamás. No debe verse la ciencia como un sistema de enunciados y contextos de justificación, sino en cuanto algo en lo que el existir fáctico viene a entenderse consigo mismo. La imposición de un modelo es antifenomenológica; antes bien, es del tipo de objeto y del correspondiente modo de acceso a él de donde debe extraerse el sentido del rigor de la ciencia (Heidegger, 2007: 96).

Queda planteada en esta forma la distancia con la idea de método propuesta por las ciencias naturales, que se funda en la experimentación como forma de acceso al ente y a la elaboración de leyes que cobijan a todos los elementos de una clase, y que pueden ser expresados mediante la formulación matemática como forma explicativa. La inclusión de un elemento particular en una clase requiere, para Kant, *capacidad de juicio*, puesto que pertenece a una dimensión experimental, no racional, de procedimiento que se demuestra por un método no propiamente lógico. Ese salto que implica asumir un elemento particular como perteneciente a una clase o a una ley general ha significado en la tradición positivista dejar abierta la posibilidad de la no inclusión o, aún más, la invalidez de la ley general mediante la demostración de su no universalidad por el hallazgo de algún caso particular que la invalide.

Si la primera hermenéutica, antes de Heidegger, no se distancia aún respecto del ideal de las ciencias naturales se debe a su afán de universalidad respecto a la historia que había concebido especialmente Hegel, bajo el influjo de la totalidad de Spinoza. Pero el pensamiento hermenéutico se hace cada vez más aristotélico y menos platónico, y adopta la idea de *racionalidad práctica* como principio de la autocomprensión de los fenómenos sociales.

En todo caso, las preguntas que surgen de esta reflexión no se dirigen a una sustentación metodológica de las ciencias humanas ni tampoco apuntan a una crítica de ellas, como sí ocurre posteriormente en Gadamer, mediante un recorrido detallado por el pensamiento elaborado especialmente por el romanticismo alemán y sus desarrollos posteriores.

La historicidad de la comprensión en Gadamer

Gadamer introduce su texto *Verdad y método* con la reflexión sobre el problema de las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales, y establece la gran diferencia que consiste en que el conocimiento de lo humano “*no busca ni pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una regla general*” (Gadamer, 2000: 33). Gadamer, con ello, aborda el problema de las ciencias humanas planteándose la posibilidad de un conocimiento que haga justicia a la historicidad de lo humano. Pues bien, si las ciencias del espíritu en Gadamer no son legales ni predictivas, como lo había establecido Newton, tienen, por supuesto, otro propósito: “*comprender cómo es tal hombre, tal pueblo, tal Estado, qué se ha hecho de él, o, formulado muy generalmente, cómo ha podido ocurrir que sea así*” (Gadamer, 2000: 33).

El modo alemán de pensar históricamente, es decir, de buscar los antecedentes de un pensamiento como tradición o como *escuela*, conduce a Gadamer a situar lo que llama la *experiencia hermenéutica* en el sistema de continuidades y rupturas, de guiños y desdén, de pasiones y desventuras, de hallazgos y fracasos del pensamiento alemán que nace en la gran resistencia al dominio de la iglesia de Roma, de la ilustración francesa, y del pensamiento sistemático alemán, que significó La Reforma de Lutero. Este fue el suelo fértil del romanticismo que se va distanciando del canon protestante y restaura, a la manera del renacimiento, un interés por el pensamiento griego.

Según Gadamer (1977: 230), en la hermenéutica desarrollada a partir del esfuerzo de La Reforma por interpretar los textos bíblicos, Semler y Ernesti le dieron importancia al reconocimiento de su diversidad de autores y, en consecuencia, a la necesidad de abandonar la unidad dogmática del canon como criterio interpretativo. El *comprender*, por tanto, debía remitirse a una interpretación del texto y de la historia. La relación parte-todo, como principio hermenéutico, se relaciona desde entonces con la historia como totalidad que le da sentido a los textos, pero al mismo tiempo con los textos como forma de acceso a la historia. Se hace manifiesta allí, entonces, la idea de Spinoza de totalidad, que en los románticos significa la *historia universal* como *todo* que explica las *partes*, que a su vez explican el todo. No obstante, al abandonarse el modelo canónico de interpretación dogmática de la Biblia, se abraza una perspectiva de la ilustración histórica, como en el caso de Dilthey, con lo cual cambia el dogma establecido por la iglesia de Roma por otro dogma, el de la antigüedad clásica, como criterio de interpretación histórica.

La comprensión, hasta Schleiermacher, como es el caso de Chladenius, se precisaba cuando había ocasión de malentendido, es decir, tenía una intención pedagógica, no de metodología histórica (Gadamer, 1977: 236), de tal modo que:

Comprender significa entenderse unos con otros. Comprensión es, para empezar, acuerdo. En general, los hombres se entienden entre sí inmediatamente, esto es, se van poniendo de acuerdo hasta llegar a un acuerdo. Por lo tanto, acuerdo es siempre acuerdo sobre algo. Comprenderse es comprenderse respecto a algo” (Gadamer, 1977: 233).

Es decir, la comprensión del objeto conduce a un acuerdo: “*El verdadero problema de la comprensión aparece cuando en el esfuerzo por comprender un contenido se plantea la pregunta reflexiva de cómo ha llegado el otro a su opinión*” (Gadamer, 1977: 233). En este sentido, la comprensión reconoce de entrada el principio de alteridad, de extrañeza, de individualidad del interlocutor. Por este principio, en la hermenéutica inicial, la interpretación requiere del abandono de cualquier *actitud previa* y de todo *prejuicio* para lograr la comprensión de *lo otro*.

Frente a esta perspectiva de la comprensión, que siempre tiene un *objeto* y un *acuerdo*, Schleiermacher plantea que en la experiencia de lo ajeno la posibilidad del malentendido es algo constitutivo. De ahí, salta al vaciamiento del objeto de la hermenéutica, puesto que se erige en principio la necesidad de deshacerse de la opacidad de lo otro, que es universal. El siguiente salto, por tanto, es la separación del método de su objeto, de modo que la hermenéutica adquiere en él un carácter meramente instrumental. Gadamer señala que Schleiermacher concibe la hermenéutica sin objeto porque su pretensión es una interpretación de la Biblia desde el canon protestante. Por eso, su teoría hermenéutica estaba aún muy lejos de una historiografía que pudiese servir de *organon metodológico* a las ciencias del espíritu (Gadamer, 1977: 252).

Es Dilthey quien avanza hacia la concepción actual de la experiencia hermenéutica mediante una crítica a su maestro Droysen, y a su antecesor Ranke, teniendo en cuenta que hizo una biografía de Schleiermacher y conoce profundamente el romanticismo y el idealismo especulativo alemanes. Tanto Droysen como Ranke habían continuado adheridos a la idea de una historia universal, pese a que habían encontrado razones para oponerse tanto al sujeto trascendental como a un horizonte puramente especulativo para la historia. Dilthey comprende el escollo y elabora la perspectiva de la *conciencia histórica* y de *la vida* como principios epistemológicos para el abordaje de la historia. No obstante, tanto la *conciencia histórica* como *la vida* siguen siendo principios universales de los cuales participa cualquier ser humano y cualquier cultura. Dilthey, pese a la aproximación aguda a la hermenéutica del romanticismo, que se refería a una metodología de interpretación de algo no claro, que eran principalmente los textos bíblicos, según la tradición luterana, no da el paso radical hacia la comprensión de las ciencias del espíritu como problema hermenéutico, es decir, como problema interpretativo.

Para el efecto de nuestro tema, la *comprensión*, baste decir que Dilthey establece como propósito de las ciencias del espíritu el comprender y no el explicar, y de ahí su preocupación por la *conciencia histórica*. Para él, cada momento es irrepetible, y por eso no puede ser abordado sino desde sí mismo, no desde los parámetros de otro momento histórico. La crítica de Gadamer a su perspectiva consiste en que la actualidad histórica es, para Dilthey, universal, lo que corresponde a la perspectiva del idealismo especulativo alemán, del cual el propio Dilthey intenta desprenderse. En él subsiste la idea de espíritu absoluto de la historia en su idea de conciencia histórica.

Por otro lado, Dilthey plantea la *sensibilidad* como forma de aproximarse a la *comprensión* de un momento histórico. Con este planteamiento, queda abierto el

camino de una comprensión histórica que no es solamente racional o conceptual, puesto que dicha sensibilidad hace alusión al amor y a la afectividad como modos de conocimiento.

La experiencia hermenéutica

De la misma manera como Heidegger encuentra las estructuras ontológicas del existente en el *encontrarse* y en la *proyección*, como constituyentes de la facticidad o del existente que se interpreta a sí mismo, y establece la categoría de *existenciaríos* a esas estructuras que constituyen al existente en su propio ser, todo lo cual para Gadamer son las “*preestructuras de la comprensión*”, el propio Gadamer declara que su propósito es perseguir la manera como la hermenéutica puede “*hacer justicia a la historicidad de la comprensión*” (Gadamer, 1977: 331). En esta forma, elabora los “*fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*”, como una propuesta que hace avanzar el pensamiento frente al problema del método, de las ciencias del espíritu y del abordaje de la historia. En la perspectiva de *hacer justicia a la historicidad de la comprensión*, Gadamer llega a cuatro conceptos que sirven de base para precisar la especificidad de las ciencias del espíritu. Estos conceptos son *la formación*, *el sentido común*, *la capacidad de juicio* y *el gusto*. El primero, *la formación*, hace alusión a la manera como una cultura se va apropiando, en un proceso vivo, de los significados y las prácticas para enfrentar el propio ser histórico. En este sentido, señala Herrera (2009: 105), “*la relación del científico con su objeto depende más del despliegue de la propia historicidad, que de la mediación del método*”. La formación, es, pues, una relación con la cultura, un ir enfrentando la propia historicidad de manera viva, a lo cual hace alusión la *racionalidad práctica* reivindicada por Heidegger. Con este primer concepto, Gadamer encuentra que *el método* como criterio suprahistórico y externo al proceso de conocimiento es sustituido en las ciencias del espíritu por *la formación* como proceso cultural puesto que es ella la que permite todo saber humano y la construcción de ese saber.

El segundo concepto, *la capacidad de juicio*, pretende restablecer lo que Kant había descartado como elemento constitutivo de la razón práctica. Este concepto, junto con el tercero, *el sentido común*, hacen volver la mirada hacia aquellas cosas que el trascendentalismo moderno había descartado justamente porque no permitían concebir un pensamiento universal para el conocimiento ni para el comportamiento humano. Es decir, había que descartar la capacidad de juicio con el elemento constitutivo de la razón práctica y el sentido común para la razón pura. Pero un pensamiento que pretende abordar justamente lo humano que

siempre es singular y que se resiste a la regularidad, debe acudir precisamente a lo que se había descartado, con una nueva mirada. Herrera permite comprender este retorno al observar que...

...Gadamer va a mostrar que la generalidad de la capacidad de juicio no es algo despreciable. Según él, la capacidad de juicio “es menos una aptitud que una exigencia que se debe plantear a todos. Todo el mundo tiene tanto “sentido común”, es decir, capacidad de juzgar, como para que se le pueda pedir muestra de su “sentido comunitario”, de una auténtica solidaridad ética y ciudadana, lo que quiere decir tanto como que se le pueda atribuir la capacidad de juzgar sobre justo e injusto, y la preocupación por el provecho común” (Herrera, 2009: 109).

El cuarto concepto, el *gusto*, es una especie de sensibilidad artística para conocer, para pensar algo, y es orientado igualmente por la cultura, puesto que no puede aislarse del espacio concreto en el que se desarrolla ni puede ser reducido a reglas particulares o conceptos específicos. El gusto es restituido por Gadamer como elemento clave del conocimiento porque el pensamiento que separó sujeto y objeto, pensamiento y método, sociedad y naturaleza, separó igualmente ética y estética, y el gusto, que inicialmente fue una cualidad ética, se convirtió en una categoría estética y, por tanto, expulsada del ámbito del conocimiento. En ese pensamiento, la estética se convirtió en una actividad superflua y, por tanto, el gusto en una cualidad prescindible.

Al reunir las cuatro categorías como elementos constitutivos del saber sobre lo humano, Herrera dice que:

... el saber de lo humano no se construye por fuera del devenir sociohistórico de las sociedades humanas; se produce en el propio hacerse de la historia, es el resultado de los procesos de formación, y toma forma en el sentido común, se explicita en la capacidad de juicio y se hace evidente en los gustos” (Herrera, 2009: 111).

Se perfila de esta manera un pensamiento sobre el conocimiento de lo humano muy diferente al del dualismo kantiano y al del positivismo aplicado a las ciencias sociales, que permiten superar los dos problemas planteados al principio de esta reflexión, el participante que investiga aquello en lo que participa y el estudio de un fenómeno cambiante por su propia condición de historicidad.

El participante que investiga en el tiempo

El problema que plantea la participación del investigador en su *objeto* de estudio tiene su origen en Dilthey al plantear la conciencia histórica que Gadamer formula de la siguiente manera en un intento de interpretación del conjunto de su propuesta:

La conciencia histórica no es tanto un apegarse a sí mismo como una progresiva posesión de sí mismo, y es esto lo que distingue a la conciencia histórica de todas las demás formas del espíritu. Por indisoluble que sea el fundamento de la vida histórica sobre la cual se eleva, la conciencia histórica es capaz de comprender históricamente su propia posibilidad de comportarse históricamente (Gadamer, 1977: 296).

Esta autointerpretación del ser histórico como hecho que constituye la conciencia histórica, recoge la proposición de Vico al considerar que la posibilidad de una ciencia de la historia se base en que quien investiga históricamente es él mismo un ser histórico: el investigador de la historia es el mismo que la hace. Y de esta manera, hay en la ciencia de la historia una copertenencia entre el sujeto y el objeto de estudio (Gadamer, 1977: 281 – 282).

Gadamer inscribe su pensamiento en la herencia de Heidegger justamente en la radicalidad que le asigna al comprender como modo de ser en el mundo del Dasein: “*toda comprensión es un comprenderse*” (Gadamer, 1977: 326). Y aquí cobra su pleno sentido la comprensión como propósito del pensar histórico, puesto que se refiere...

...no sólo a la captación inmediata de lo que contiene la expresión, sino también al descubrimiento de la interioridad oculta que la comprensión permite realizar, de manera que finalmente se llega a conocer también lo oculto. Pero esto significa que uno se entiende con ello. En este sentido vale para todos los casos que el que comprende se comprende, se proyecta a sí mismo hacia posibilidades de sí mismo (Gadamer, 1977: 326).

Según Gadamer, sólo en Heidegger la pertenencia del intérprete a su objeto adquiere una dimensión nueva cuyo sentido se convierte en un programa de estudio para la hermenéutica. Esta pertenencia tiene su condición ontológica en la temporalidad, de tal modo que no hay ningún lugar externo a la historia en el cual pueda ubicarse el investigador para pensarla:

El que todo comportarse libremente respecto a su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser, tal es el quid de la hermenéutica de la constitución en la fenomenología de Husserl. El estar ahí encuentra como un presupuesto irrebalsable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar. Esta estructura existencial del estar ahí tiene que hallar su expresión también en la comprensión de la tradición histórica (Gadamer, 1977: 328).

Los prejuicios

Sobre esta conciencia de la participación del investigador en su objeto de estudio, se plantea Gadamer el problema de los prejuicios como respuesta a la posición positivista que asume la necesidad de la distancia del sujeto que estudia

y el objeto estudiado en función de la *objetividad*, y en respuesta también a la postura de Husserl de poner entre paréntesis (*Epokhé*) la carga del yo para abordar el fenómeno. Esa necesidad de distancia no busca otra cosa que la estabilidad del objeto que permita la observación, es decir, supone que el objeto que cambia lo hace en función de la oscilación de la subjetividad que lo estudia. Y en esta postura es evidente la subsistencia del ideal positivista del método experimental y de la búsqueda de leyes universales que permitan explicar los fenómenos particulares y la pervivencia de la distancia entre sujeto y objeto.

Pero si no se trata del hallazgo de regularidades o de leyes universales, si no se trata de incluir lo singular como particularidad de una ley universal, si se ha desechado el principio de una historia universal que pueda ser abordada desde algún lugar extrahistórico, si lo que importa es comprender una cultura que existe en su propia facticidad e historicidad, y dicha comprensión es una interpretación de esa facticidad, ¿cómo lograr que los prejuicios propios sean los que se emplacen en el lugar de la comprensión, puesto que, según Heidegger, se trata de “*asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma*”? (Heidegger, 1988)

La pretendida objetividad no se logra mediante la ubicación en algún lugar por fuera de la sociedad o de la historia, no existe ningún baremo en el cual ubicarse para abordar la historia o una cultura y que permita una especie de juicio *objetivo*. En eso consiste, para Bernstein (1985), la ansiedad cartesiana, como la necesidad de encontrar un punto de apoyo arquimediano que permita aferrarse a algo como criterio de verdad. De lo contrario, todo es relativo y no es posible hablar de nada con la más mínima certidumbre. El hecho es que el investigador cuenta con una carga ineludible que no puede ponerse entre paréntesis, porque la pretensión de *dejar que la cosa hable* sólo es posible para unos oídos que escuchan, y esos oídos escuchan según lo que ya han escuchado. En todo caso, lo que realmente importa es mantener la atención en la cosa, “*aún a través de las desviaciones a que se ve constantemente sometido el intérprete en virtud de sus propias ocurrencias*” (Gadamer, 1997: 333).

La dificultad que intenta resolver la hermenéutica consiste justamente en que al descartar la existencia de algún principio externo a la historia y al reconocer la inmersión ontológica universal del intérprete en el tiempo y en su historicidad, se descarta cualquier órgano metodológico que permita hablar de objetividad. Sin embargo, ello no puede conducir a un relativismo que estaría muy lejos de la pretensión de *hablar desde la cosa misma*, esto es, de la pretensión de acceder a la facticidad del mundo histórico. No se puede, pues, decir cualquier cosa de la facticidad del mundo de la vida y cualquier cosa es válida, habida cuenta de la

historicidad del intérprete. Pero la cuestión planteada por el pensamiento positivo es, entonces, cómo hablar de la cosa si no existe ningún método externo, ningún baremo universal, ninguna instancia suprahistórica que lo garantice. En palabras de Gadamer:

...es todo este constante re proyectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar, lo que constituye el proceso que describe Heidegger. El que intenta comprender está expuesto a los errores de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas. Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse “*en las cosas*”, tal es la tarea constante de la comprensión (Gadamer, 1997: 333).

La superación del objetivismo del ideal positivo y del relativismo que se descarga en el subjetivismo es precisamente la tarea de la hermenéutica. El filósofo norteamericano Richard Bernstein lo hace explícito en su texto *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis*. Según Bernstein, el relativismo se fundamenta en la perspectiva de la constatación permanente en la historia de la ausencia de verdades universales.

Se nos ha dicho que es una ilusión y una profunda decepción que haya algún marco de totalidad, algún lenguaje descriptivo neutral, algunos estándares permanentes de racionalidad a los cuales podamos apelar para entender y evaluar críticamente las afirmaciones contrarias que se plantean, y que estamos limitados a nuestro contexto histórico y a nuestras propias prácticas sociales. El sueño de muchos filósofos de aprehender el mundo *sub specie aeternitatis* es, se nos ha dicho, una ilusión engañosa que lleva al dogmatismo y al terror (Bernstein, 1985: 3 – 4. Traducción nuestra).

Frente a ese terror que denuncian aquellos a quienes alude el texto, surge otro terror que consiste en el vértigo de no tener ningún punto de apoyo, ninguna seguridad posible, y este terror de la incertidumbre suele conducir a aferrarse a los viejos esquemas que, al menos permiten contar con alguna verdad. La respuesta hermenéutica pretende ir más allá de la oposición de estas dos tendencias

Al partir de la constitución ontológica de la existencia como comprensión, del conocimiento como interpretación de esa comprensión y de la imposibilidad estructural de cualquier verdad suprahistórica y atemporal, la hermenéutica sugiere que la verdad es siempre interpretación.

Así, la hermenéutica puede comprender un pensamiento en su propia historicidad, sin entender la producción de nuevos resultados como una refutación o como el hallazgo de verdades eternas. Si Galileo *descubre* que la tierra gira alrededor del sol, esta nueva verdad no invalida la totalidad del pensamiento previo que creía

en el heliocentrismo y en la inmovilidad de la tierra. Uno y otro pensamiento se explican por su historicidad. La verdad de Galileo no es más universal o más eterna que la anterior *verdad*. Y esto es aún más plausible en relación con la historia y los fenómenos humanos. Lo que importa es, según Gadamer,

Estar abierto a la opinión del otro o a la del texto. Pero esta apertura implica siempre que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias, o que uno se pone en cierta relación con las del otro (Gadamer, 1997: 335).

La circularidad de este proceder que fue esbozado por Heidegger implica un ir y un retornar, un ir confrontándose en la conciencia de los prejuicios dictados por la tradición. Se trata, así de *“mantener alejado todo lo que pueda dificultar el comprenderla desde la cosa misma. Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición”* (Gadamer, 1997: 336). De tal modo que la primera exigencia es hacer explícitos los prejuicios, no ponerlos entre paréntesis. Saber que mi abordaje cuenta con esos juicios previos y que el trabajo de mi conocimiento de la cosa pone en juego tanto la cosa como mis prejuicios, es decir, mi tradición, y que toda interpretación se hace posible sólo a partir de ella, lo que no significa que se reduzca a la simple repetición o reproducción. Esto en cuanto que la razón no es independiente de la historia, *“la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce”* (Gadamer, 1997: 343). Nosotros le pertenecemos a la historia y la razón, nuestra razón, con la que pensamos el mundo, le pertenece igualmente a la historia.

El volver, el tratar con las cosas, con los hechos de la historia vivida, el abrirse a la escucha del otro, en poner en juego la tradición y toda la carga social, cultural del interpelante es el círculo de interpretación que hace alusión a las cosas de la historia y pone en juego los prejuicios de la tradición en un diálogo con la misma. En este sentido, se trata de un interpretar la historia como parte de esa comprensión que constituye nuestro Dasein, y no de una aproximación contemplativa a la historia.

Bibliografía

1. BERLIN, Isaiah (2000) *Las raíces del romanticismo*, Buenos Aires, Taurus.
2. BERNSTEIN, Richard (1985) *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press. (Traducción de la primera parte por Darío Ángel y Juan Esteban Ángel).

3. DILTHEY, Wilhelm (1980) *Historia de la filosofía*, México, FCE.
4. DILTHEY, Wilhelm (1986) *Introducción a las ciencias del espíritu* (2ª ed.), Madrid, Alianza.
5. FICHTE, Johann Gottlieb [1794] (1984) *Fundamento de la doctrina de la ciencia*, Barcelona, Herder.
6. FOUCAULT, Michel (2004) *Arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
7. GADAMER, Hans-Georg (1977) *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme,
8. GADAMER, Hans-Georg (1990) *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra,
9. GADAMER, Hans-Georg (2007) *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos.
10. HEIDEGGER, Martín (1941) *El recuerdo que se interna en la metafísica* (Die Erinnerung an die Metaphysik [En: GA 6.2.]
11. HEIDEGGER, Martín (1974) “La falta de nombres sagrados”. En: *Carta sobre el humanismo* (Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial; Martín Heidegger (FN). Versión digital: www.heideggeriana.com.ar
12. HEIDEGGER, Martín (1988) *Ser y Tiempo* (Sein und Zeit, 1962), Barcelona, Sígueme.
13. HEIDEGGER, Martín (2007) *Hermenéutica de la facticidad* [Hermeneutik der Faktizität, 1923], Madrid, Alianza.
14. HERRERA, José Darío (2009) *La comprensión de lo social. Horizonte hermenéutico de las ciencias sociales*, Bogotá, CINDE.
15. LUGO R., Gerardo Luis (2010) *Esbozos sobre la hermenéutica de Gadamer*. En: <http://www.monografias.com/trabajos11/gadamer/gadamer.shtml>.
16. MACEIRAS, Manuel & Treballe, Julio (1990) *La hermenéutica contemporánea*, Bogotá, Cíncel – Kapelusz.
17. SCHLEIERMACHER, Friedrich (2000) *Sobre los diferentes métodos de traducir*, Madrid, Gredos.

18. VATTIMO, Gianni (1968) *Schleiermacher, filósofo de la interpretación*, Milán, Mursia.
19. VOLPI, Franco (1994) “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y tiempo”. En: Vattimo, Gianni (compilador), *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma – literatura y ensayo, pp. 327 – 387.