

CECILIA MONTEAGUDO / FIDEL TUBINO, editores

HERMENÉUTICA EN DIÁLOGO

**Ensayos sobre alteridad, lenguaje
e interculturalidad**



Capítulo 3



Organización
de Estados
Iberoamericanos

Para la Educación,
la Ciencia
y la Cultura



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Hermenéutica en diálogo
Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad
Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (editores)

© Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (editores), 2009

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2009

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-14658

ISBN: 978-9972-42-909-5

Registro del Proyecto Editorial: 31501360900731

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

ESCUCHA Y DIÁLOGO EN EL PENSAMIENTO DE HANS-GEORG GADAMER

Cecilia Monteagudo V.
Pontificia Universidad Católica del Perú

En la tradición del pensamiento latinoamericano puede decirse que la hermenéutica filosófica no ha estado entre sus principales marcos teóricos, y, sin embargo, el reconocimiento de la pluriculturalidad y del multilingüismo de nuestras sociedades parece conducirnos hoy a un encuentro con ella y con sus múltiples voces. Entre estas, la hermenéutica de Gadamer es quizá la de más difícil recepción, no solo por las características de su obra, sino porque recusa desde el principio constituirse en una suerte de preceptiva del comprender o del arte de la interpretación, y, con ello, parece alejar toda expectativa de encontrar en su planteamiento pautas de carácter procedimental. Tal posición se explica porque, para Gadamer, el problema del «fenómeno de la comprensión/interpretación», objeto de su obra principal *Verdad y Método* (1960)¹, no es prioritariamente un problema metódico, sino algo que atañe a toda nuestra experiencia vital y en última instancia refiere a la totalidad de nuestra «vida en el lenguaje». Por ello, según su planteamiento, en la pretensión de entender el «fenómeno de la interpretación» mejor de lo que parece posible bajo el concepto de conocimiento de

¹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977. En adelante, *VM*.

la ciencia moderna, se juega en realidad toda la autocomprensión del hombre en la era de la ciencia y la información.

En este sentido, si bien no puede hablarse en estricto de una filosofía política en Gadamer, su insistencia en la capacidad de comprensión y *escucha* al otro como rasgo constituyente de lo humano lo coloca sin duda en el horizonte de un planteamiento válido tanto para la praxis epistemológica como para la ético-política. Incluso, según algunos de sus intérpretes, bien puede decirse que la hermenéutica no sería otra cosa que el arte de comprender la opinión del otro o, en términos más existenciales, el arte de conversar que consiste en ir abandonando poco a poco el *propio* punto de vista a favor de la búsqueda común de lo bueno y lo verdadero². Así también, en esta misma perspectiva habría que entender por qué el Gadamer tardío afirma que el tema de la diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo es el tema político por excelencia por el que deberemos responder ante la historia de la humanidad³. Todo lo cual termina asignando a la filosofía la tarea de despertar a los hombres a un sentido positivo de la diversidad y a las potencialidades de la *escucha*, como una estructura fundamental de nuestra vida interpretante.

Dicho lo anterior, nuestro texto se ocupará de mostrar algunos rasgos de la antropología subyacente al proyecto hermenéutico de Gadamer, que no son los más frecuentemente atendidos en la discusión sobre la praxis política, en comparación, por ejemplo, con el tema del lenguaje, cuyas explícitas connotaciones ético-políticas son abordadas en la bibliografía más reciente sobre el pensador alemán. Así, nos centraremos fundamentalmente en dos temas: «escucha y diálogo en la interpretación de textos» y «diversidad y ciencias del espíritu».

² Cfr. Acero, J. J., J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez y J. F. Zúñiga, «Presentación», en: Acero, J. J., J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez y J. F. Zúñiga (eds.), *El Legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004, p. 7.

³ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, «La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo» (1990), en: *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 111.

1. ESCUCHA Y DIÁLOGO EN LA INTERPRETACIÓN DE TEXTOS

En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía

HANS-GEORG GADAMER⁴

Resulta recurrente en la obra tardía de Gadamer, preferentemente dedicada a los temas del lenguaje y de filosofía práctica, las menciones sobre la hermenéutica asociada con la «actitud de escucha». En este sentido, encontraremos también definiciones de la misma en términos de una «filosofía del oír»⁵ que al mismo tiempo debe ejercitarse como el «arte de estar dispuesto a no tener la razón»⁶. Sin duda, dichas definiciones se hicieron más frecuentes en los últimos años de su vida y a la luz de los acontecimientos de fines del siglo XX que como testigo privilegiado le tocó vivir. Sin embargo, el propósito de este trabajo es mostrar que la «escucha» se presenta como estructura fundamental de toda auténtica experiencia hermenéutica desde la publicación de *VM*.

En este sentido, consideramos que el ejemplo de la interpretación de textos (uno de sus modelos paradigmáticos⁷) es uno de los más

⁴ Gadamer, Hans-Georg, «La misión de la filosofía» (1983), en: *La herencia de Europa*, Barcelona: Península, 2000, p. 156.

⁵ Gadamer, Hans-Georg, «Sobre el oír», en: *Anotaciones hermenéuticas*, Madrid: Trotta, 2002, pp. 67-75.

⁶ Cf. Gadamer, Hans-Georg, «La diversidad de Europa», en: *La herencia de Europa*, p. 37.

⁷ Tómese en cuenta que Gadamer hace uso de varios modelos en su intento de esclarecer tanto la historicidad como la estructura dialógica de toda experiencia hermenéutica. Entre estos modelos están «el diálogo socrático», la «experiencia del tú», «la *phronesis* aristotélica», el «juego» y la «fiesta». Sin embargo, el modelo de «la interpretación de textos» cobra una especial relevancia, porque, además de iluminar lo que acontece en toda comprensión, le permite el debate con la tradición hermenéutica que le precede y a la que busca transformar con sus propios planteamientos.

ilustrativos del lugar que la *escucha* desempeña en el acto interpretativo. Pero es además particularmente significativo porque está también dirigido a desmontar el objetivismo todavía imperante en la práctica científica y en el conjunto de nuestras prácticas culturales. En este sentido, pretendo sostener que la filosofía práctica de Gadamer pierde fondo si no se la articula con su crítica al metodologismo monológico y a la unilateralidad que le es inherente. Detengámonos entonces un momento en atisbar el aporte de este modelo para la caracterización del concepto de «escucha» en el planteamiento de Gadamer.

En el marco de una exposición amplia que Gadamer desarrolla en el noveno capítulo de *Verdad y Método* sobre el círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios, introduce el «modelo de la interpretación de textos» para abordar lo que en realidad acontece con toda experiencia interpretativa. En los límites de este texto no podremos abordar toda la complejidad de esta problemática, pero sí nos interesa mostrar las particularidades de la dialéctica puesta en marcha en este modelo de interpretación. Así, tenemos que todo proceso interpretativo parte siempre de una pre-comprensión, pero no debemos dejarnos ganar completamente por ella, pues hace falta también dejarnos orientar por «la cosa misma» (llámese el texto o el otro al que queremos comprender). Singular dialéctica de familiaridad y extrañeza que, según Gadamer, no presupone como dato general que lo que se nos dice desde un texto tiene que poder integrarse sin problemas en las propias opiniones y expectativas, pero tampoco puede este resultarnos completamente ininteligible. Por ello, la exigencia fundamental aquí es que el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a *dejarse decir algo* por él.

En toda interpretación de textos *debemos, pues, dejar que se nos diga algo*, es decir, tener una actitud receptiva a la alteridad del texto, sin que ello signifique neutralidad frente al texto o autocancelación del propio horizonte de comprensión. En consecuencia, el «movimiento de la comprensión» presente en toda interpretación de textos revela un constante

proyectar o rediseño, donde vemos a las opiniones previas transformándose de cara a la alteridad del texto que reclama poner en juego su verdad frente a ellas⁸. Por eso, es posible que diversos proyectos de sentido rivalicen entre sí hasta que pueda establecerse la univocidad de sentido, aunque la única objetividad posible que puede obtener el «movimiento de la comprensión» no sea otra que la convalidación que obtienen las opiniones previas o prejuicios a lo largo de su elaboración.

En suma, se trata de entrar en un movimiento dialógico con el texto, movimiento que será al mismo tiempo acceso a un nuevo contenido, el del texto, pero también autoconocimiento y ampliación de nuestro horizonte de comprensión. Por ello, la interpretación para Gadamer no es un acto reproductivo, sino eminentemente productivo. La consideración de todos estos elementos implicados en el movimiento de la comprensión se expresa también en la compleja afirmación gadame-riana de que en todo proceso interpretativo acontece una «fusión de horizontes», pero donde ni desaparece la alteridad del texto, ni el intérprete sigue siendo el mismo después del proceso de la interpretación. Lo que ha ocurrido, en realidad, es una transformación hacia lo común, de la que somos capaces en tanto seres que «vivimos en el lenguaje» y en él nos comunicamos y nos entendemos sobre algo.

Tenemos entonces que lo decisivo es *dejar que se nos diga algo* para ser capaces de ingresar en un movimiento dialógico de interpretación. Así también, dejarnos orientar por la «cosa misma» significa iniciar un movimiento de penetración del sentido que siempre queda abierto, porque en última instancia la «cosa misma» es siempre, como lo formula Gadamer en una entrevista tardía, una «cosa debatida»⁹.

⁸ Algunos autores han llamado a este movimiento un «movimiento de vaivén» que va de la precomprensión del intérprete a lo que el texto dice y así sucesivamente. Por su parte, Gadamer trata de graficar este movimiento como un avanzar en círculos concéntricos articulados por una exigencia de coherencia.

⁹ La definición de «cosa misma» en términos de «cosa debatida» aparece en una entrevista que J. Grondin le hace a Gadamer en 1996, hoy publicada como Gadamer,

La expresión «cosa debatida» surge a propósito de la pregunta que se le plantea a Gadamer respecto de cómo es posible compaginar la precedencia estructural de una pre-comprensión y la justificación por las «cosas mismas». Ante esto, Gadamer responde que si fuera posible descartar por completo nuestros juicios pre-concebidos o prejuicios, la exigencia de compaginar ambas cosas no sería necesaria. El problema radica en que, precisamente, los juicios pre-concebidos en virtud de los cuales uno juzga no son siempre conscientes para nosotros. Por eso dice Gadamer, «la cosa es siempre una cosa debatida. Aquello sobre lo que se disputa cuando uno se refiere a la cosa es el pensamiento imaginado y de lo que se trata es de defender la alteridad»¹⁰. En otros términos, se trata de no querer seguir teniendo la razón y ser capaces de detenernos frente al otro y su diferencia.

Así pues, entender el objeto de la interpretación desde el punto de vista de la «cosa debatida» no solo radicaliza aún más la centralidad de la «escucha» en el movimiento de la interpretación, sino que la convierte en una tarea primera, permanente y última. Por ello, la interpretación de un texto consiste siempre en la elaboración de un proyecto sujeto a revisión como resultado de una profundización del sentido¹¹. Del mismo modo, esto último le permite a Gadamer afirmar, en claro deslinde con la hermenéutica romántica, que la interpretación de ningún modo se presenta como una comunicación misteriosa de almas, sino

Hans-Georg, «Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica», en: *Antología*, Salamanca: Sígueme, pp. 363-382.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 369-370.

¹¹ En el contexto de su comentario a la temática gadameriana del círculo hermenéutico, Grondin nos recuerda que en alemán la palabra «Sache» (cosa) tiene siempre el sentido enfático de una cosa o asunto sobre el que hay que tratar o discutir. Por lo tanto, «la cosa» se encuentra siempre ya en un horizonte de comprensión, pero, al mismo tiempo, la elaboración de una anticipación adecuada presupone que la cosa nos concierne, que nos interpela y, por lo tanto, no sería posible elaborar proyecciones adecuadas si no entramos a dialogar con ella expuestos a la novedad que trae todo diálogo auténtico y consecuentemente a la revisión de nuestras anticipaciones (*cf.* Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003, p. 139).

como una participación en el significado común que se revela en el movimiento de la comprensión¹².

Por otro lado, la acepción de «cosa debatida» hace imposible confundir la noción de «cosa misma» con la acepción objetivista de «lo dado». Por el contrario, aquí puede verse cómo Gadamer acusa recibo de la herencia fenomenológica en su pensamiento, al concebir dicha expresión en términos de todo objeto intencional que tiene múltiples modos de darse a una conciencia arraigada en el «mundo de la vida» (histórico, lingüístico e intersubjetivo). A lo que hay que agregar que, desde la perspectiva gadameriana, al darse además «la cosa misma» siempre desde un lenguaje, con sus sentidos latentes y manifiestos, con sus ocultamientos y desocultamientos, nunca será posible una determinación definitiva de su significado y por ello la *escucha* es en esencia una tarea que no tiene término.

En esta misma perspectiva, para Gadamer, concebir «la cosa misma» como «cosa debatida» es una forma de recordarnos que somos seres finitos, sujetos al error, pero también incapaces de contentarnos con los juicios pre-concebidos cuando estamos animados por un auténtico deseo de *dejarnos decir algo*. Esto quiere decir, entonces, que lo dicho por Gadamer sobre la interpretación de textos vale para toda experiencia hermenéutica, porque en realidad, lejos de la norma según la cual para *escuchar* a alguien o hacer una lectura no se puede acceder con prejuicios sobre el contenido y es preciso olvidar todas las opiniones previas, por el contrario, desde la perspectiva hermenéutica, la apertura a la opinión del otro o del texto implicará siempre ponerla en relación con el conjunto de las propias opiniones¹³.

Por otro lado, también resulta relevante destacar un concepto que Gadamer introduce para precisar mejor el dinamismo del «movimiento

¹² Cfr. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992, p. 64. En adelante, *VM II*.

¹³ Cf. Gadamer, Hans-Georg, «Sobre el círculo de la comprensión», en: *VM II*, p. 66.

de la comprensión» y donde la *escucha* juega asimismo un rol fundamental. Se trata de un presupuesto que, según Gadamer, preside a toda interpretación y que puede denominarse «anticipo del sentido cabal»¹⁴. Es decir, en su concepto, cada vez que leemos un texto presuponemos en él una unidad de sentido que nos lo muestra en primera instancia como comprensible y como portador de una verdad, aunque esta no pueda determinarse nunca del todo¹⁵.

Sobre este punto, Grondin, connotado intérprete de la obra de Gadamer, hace notar que no parece haber mucha diferencia entre aquello que presupone el «anticipo del sentido cabal» (es decir, que solo es comprensible lo que representa una unidad de sentido) y el «principio de caridad» anglosajón, que también asume que lo que se trata de entender tiene que constituir un todo coherente¹⁶. Sin embargo, pese a estas similitudes que saltan a la vista, cabe aclarar que, desde el punto de vista gadameriano, este presuponer una unidad de sentido de ningún modo puede entenderse como un presupuesto meramente formal, sino que el «anticipo del sentido cabal» expresa tanto nuestra pertenencia a la verdad del texto, esto quiere decir, a una tradición compartida que lo hace inteligible, como nuestra condición ontológica de seres dialógicos que en principio podemos «dejarnos decir algo» por el texto, o por la otra lengua, como lo muestra la experiencia hermenéutica de la traducción.

Ahora bien, ciertamente Gadamer no desconoce que este llamado a la *escucha* va a contracorriente de la manera como nuestra cultura ha sido organizada por la racionalidad tecnológica, más bien monológica, e indiferente al sentido de la pluralidad y la alteridad del otro.

¹⁴ En la traducción al español de *VM* se utiliza la expresión «anticipo de perfección», mientras que en la traducción de *VM II* se utiliza el término «anticipo de la compleción». Nosotros usamos la traducción sugerida por Carlos B. Gutiérrez, «anticipo del sentido cabal».

¹⁵ Cf. *VM*, p. 363.

¹⁶ Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, p. 133.

Por el contrario, como lo afirma en una entrevista tardía, la tarea que precisamente tiene pendiente la humanidad para evitar su autodestrucción es ponerle límites a dicha racionalidad. En este sentido, desde su perspectiva, solo a través del cultivo de otras fuerzas que nos permitan recuperar la dimensión dialógica de la existencia podremos desmontar esa aproximación unidimensional de la «voluntad de dominio» y del «poder hacer» que le es inherente a dicha racionalidad¹⁷.

En esta línea de interpretación serán pues fundamentales las reflexiones gadamerianas en torno al lenguaje y al rol que les toca desempeñar hoy más que nunca a las «ciencias del espíritu». Por el lado del lenguaje, su carácter dialógico y marcado por la apertura hará posible que la diversidad cultural devenga una distancia histórica, pero nunca ontológica, pues todas las culturas están conectadas por la función que cumple el lenguaje en la apertura de mundo. Así también, será en el horizonte del lenguaje que pueda iniciarse el proceso de mutua interpretación y diálogo entre las lenguas históricas y las culturas. Respecto de las «ciencias del espíritu», nos ocuparemos de su aclaración en los siguientes párrafos.

2. DIVERSIDAD Y CIENCIAS DEL ESPÍRITU

En esta última parte de nuestra exposición, queremos mostrar brevemente en qué medida la hermenéutica gadameriana, siguiendo una tradición alemana que viene desde Dilthey, hace hincapié en la tarea práctica y no meramente epistémica que tienen las «ciencias del espíritu» en lo concerniente a promover la solidaridad y el respeto a la pluralidad de las formas de vida. En este contexto, la actitud de *escucha* también aparece como una característica que singulariza a estas ciencias como ciencias humanas en el más amplio sentido.

¹⁷ Cfr. Safranski, R. y K. Brill, *Die Kunst des Verstehens. Hans Georg Gadamer*, entrevista televisiva por la Westdeutscher Rundfunk Köln, 1996.

Cito un texto de Gadamer:

Pero ante la pluralidad de ciencias existentes en las lenguas civilizadas y en las culturas lingüísticas de todos los pueblos con tradiciones y patrimonios propios, es precisamente la diversidad, el reencuentro con nosotros mismos, el reencuentro con el Otro en la lengua, el arte, la religión, el derecho y la historia lo que nos permite formar verdaderas comunidades. Nosotros llamamos ciencias filosóficas a aquellas que se basan en esta pluralidad de tradiciones lingüísticas, transmitidas por la lengua. Están especialmente próximas a la vida de las culturas, a su devenir histórico y no solo a su conocimiento, sino a su reconocimiento de una exigente diversidad, más próximas que la magnífica y clara construcción que en las ciencias naturales lleva el proceso de investigación¹⁸.

En el marco de la tradición hermenéutica alemana, la problemática de las ciencias que se ocupan del hombre y la sociedad, cuya traducción literal del alemán (*Geisteswissenschaften*) es «ciencias del espíritu»¹⁹, deviene en un asunto central de la filosofía. En particular, desde la hermenéutica filosófica de Gadamer, las «ciencias del espíritu» constituyen un modelo ejemplar para ilustrar la historicidad de nuestro modo de existir en el lenguaje y en tradiciones que nos abren constantemente a un horizonte dialógico de sentido. De otro lado, también ellas se revelan como formas de autoconocimiento del hombre cuya meta no consiste simplemente en constatar lo que es, sino fundamentalmente en orientar la acción humana, y posibilitar la tarea moral de construir un futuro posible²⁰.

De este modo, Gadamer, siguiendo a W. Dilthey, no solo llamará a las «ciencias del espíritu» ciencias eminentemente morales, sino que

¹⁸ Gadamer Hans-Georg, «La diversidad de Europa», p. 39.

¹⁹ Cabe señalar que, sin desconocer el carácter polémico de la expresión «ciencias del espíritu», suscribimos la definición que da Dilthey de dichas ciencias como ciencias que se ocupan de la realidad histórico-social.

²⁰ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, «El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles», en: *El problema de la conciencia histórica*, Madrid: Tecnos, 1993, p. 85.

también reivindicará la singularidad que las caracteriza de cara a posibilitar la coexistencia pacífica entre los pueblos y disminuir los peligros de autodestrucción que se ciernen sobre nuestro planeta. Así, en un texto de la década del ochenta en donde aborda el futuro de las «ciencias del espíritu», concluye que el futuro mismo de la Europa políglota, y en último término de toda la humanidad, ya no puede estar desligado de la conciencia de la diversidad de lo humano que precisamente ofrece el trabajo de dichas ciencias²¹.

Ahora bien, dicha conciencia de la diversidad de lo humano, como se dijo antes, no debiera ser algo que simplemente constatamos, sino más bien una conciencia capaz de impulsar líneas de acción hacia la escucha y respeto a lo diverso. Por ello, lejos de cualquier dualismo ontológico, Gadamer seguirá insistiendo en la necesidad de distinguir las «ciencias del espíritu» de las «ciencias naturales». Pues, en su concepto, es el propio devenir histórico de la cultura occidental el que ha hecho de nosotros «ciudadanos de dos mundos»²². Esto quiere decir que no podemos sentirnos representados solo por una civilización técnica, sino también por una donde las «ciencias del espíritu» contribuyan al reconocimiento social de la diversidad como el suelo del que hay que partir para la construcción de un mundo común²³.

Así pues, la tarea de estas ciencias en nuestros días no debería ser otra que la de motivar con su saber «prácticas ecuménicas», donde la coexistencia de culturas fundamentalmente diferentes y su correspondiente variedad lingüística se convierte en cuestión vital para la humanidad. Frente a este desafío, Gadamer reconoce que dichas ciencias se encuentran ante límites muy difíciles de afrontar, pero precisamente nos exhorta a verlos, no solo como problemas que se plantean a nuestra razón, sino

²¹ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, «El futuro de las ciencias filosóficas europeas» (1983), en: *La herencia de Europa*, pp. 41-63.

²² Cf. Gadamer, Hans-Georg, «Historia del universo e historicidad del ser humano» (1988), en: *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998, p. 170.

²³ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, «El futuro de las ciencias filosóficas europeas».

tanto más a nuestra solidaridad²⁴. Esto último expresa, pues, en mi concepto, uno de los sentidos más profundos del carácter moral de toda ciencia que se ocupe del hombre y de la sociedad.

Por todo lo anterior, puede verse entonces que el carácter moral y formativo de las «ciencias del espíritu», ya anunciado por la filosofía de W. Dilthey, es reactualizado por Gadamer en el marco de condiciones culturales marcadas por la diversidad de las lenguas y las culturas, así como por los nuevos intentos de hegemonía y negación de las diferencias.

En este sentido, puede afirmarse que hoy, después del giro ontológico-lingüístico que representa Gadamer para la hermenéutica científico espiritual, la cultura y en particular las «ciencias del espíritu» siguen ante el desafío que implica la conciencia de que no existe para el ser humano un reconocimiento definitivo y vinculante de la realidad, sino más bien la tarea incesante de hacer viable la historia del planeta. En este horizonte, la misión de la filosofía como hermenéutica, ella misma «ciencia del espíritu», no puede ser otra que ser filosofía práctica, esto quiere decir, teoría y praxis del arte de escuchar al otro.

²⁴ Cf. Gadamer, Hans-Georg, «Europa y la 'oikoumene'» (1993), en: *El giro hermenéutico*, pp. 219-238.