

MOTIVOS HEIDEGGERIANOS EN EL DEVENIR DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE H-G GADAMER¹

Cecilia Monteagudo

“A mi manera he intentado ayudarme del pensamiento de Heidegger para seguir mi propio camino”. *Mis años de aprendizaje* (1977)².

“Por lo demás el escribir representó para mí durante mucho tiempo una verdadera tortura. Siempre tenía la impresión de que Heidegger me miraba por encima del hombro”. *Autopresentación de H-G Gadamer* (1977)³.

Hans Georg Gadamer, padre de la hermenéutica contemporánea, murió el 13 de marzo del 2002 con 102 años de edad. La circunstancia de una vida tan longeva nos ha dado a los estudiosos de la filosofía el privilegio de poder abordar su pensamiento ayudados de múltiples textos autobiográficos y autopresentaciones, que Gadamer empezó a escribir a los 70 años y que continuó produciendo 3 décadas después. En todos estos escritos la mención a Heidegger es permanente, aunque con acentos muy diversos. En este sentido, si además tomamos en cuenta los textos que dedicó a diversos aspectos de la filosofía heideggeriana es evidente que esclarecer la recepción que tiene Gadamer del pensamiento de Heidegger resulta relevante para entender la propia propuesta hermenéutica.

Para tal efecto, nuestro trabajo estará dividido en tres partes. La primera aborda la singularidad de la hermenéutica filosófica de Gadamer en su ‘diálogo con la tradición’⁴. La segunda presenta brevemente algunas interpretaciones que existen en torno a la recepción gadameriana de Heidegger y finalmente la tercera se ocupa de presentar la manera como son retomados ciertos ‘motivos heideggerianos’ en la reflexión hermenéutica de Gadamer.

I. LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER Y SU DIÁLOGO CON LA TRADICIÓN

Es conocida la manera cómo Gadamer va construyendo los pilares de su propia propuesta filosófica en diálogo con ciertos hitos de lo que él llama 'la tradición'⁵. Término que en este contexto refiere tanto a la historia de la filosofía, como a la conceptualidad filosófica que le ha precedido y la que se está forjando en el presente⁶. En este sentido, la reconstrucción de este diálogo, que Gadamer renovó continuamente a lo largo de sus 102 años, se convierte en un imperativo para la comprensión de su propia propuesta filosófica. Hecho de lo que da cuenta la conformación de sus obras completas compuestas por 10 tomos⁷. El primer tomo corresponde a *Verdad y Método* (1960)⁸, su obra más sistemática y donde se encuentra el núcleo de su propuesta hermenéutica y sus categorías centrales. Los otros 10 tomos exhiben en su mayor parte precisamente ese diálogo que Gadamer lleva a cabo con la tradición y su propia contemporaneidad. Diálogo al interior del cual veremos la continua revisión y defensa de sus conceptos, al mismo tiempo que el sano ejercicio de la autocrítica⁹.

Ahora bien, buscando precisar mejor lo que pueda significar este 'diálogo con la tradición'¹⁰ Gadamer también lo explica como el escuchar las voces de la tradición que nos interpelan respecto de nuestra finitud. En este sentido, se trataría de un diálogo que parte del reconocimiento de nuestra radical 'facticidad' y de una concepción de la verdad como revelación y ocultación al mismo tiempo. Es decir, de un horizonte teórico marcado por los debates de la época y la interpretación que se tiene de los mismos¹¹.

En este sentido, si se quisiera caracterizar de manera sucinta la situación teórica de *VM* (1960), ésta estaría marcada por los siguientes rasgos: 'la crisis de la metafísica'¹², la irrupción de la conciencia histórica, a la que Gadamer juzga '*como una de las revoluciones más importantes de las que hemos experimentado tras la llegada de la época moderna*'¹³ y la presencia todavía persistente del positivismo y metodologismo, así como por la reacción romántico- historicista a los mismos¹⁴.

De los temas señalados, la problemática de la conciencia histórica se presenta, sin duda, con una relevancia que Gadamer afirma hasta sus últimos escritos¹⁵. No en vano el texto que se considera como el antecedente más importante de *VM* lleva el título *El problema de la conciencia histórica*. Es decir, se trata de la pregunta, no resuelta por el historicismo, de cómo sea posible pensar la verdad dentro del flujo cambiante de lo histórico. Pregunta que precisamente a juicio de Gadamer, Heidegger

ayudó a plantear adecuadamente, llamándonos a comprender que el preguntar filosófico debe estar arraigado en la existencia humana fáctica¹⁶. Más adelante volveremos a este punto.

Ahora bien, junto a esta situación teórica de la que parte Gadamer hay que considerar además las opciones metodológicas que adopta y que lo vinculan con la tradición retórico humanista, la de la hermenéutica que le precede y con su formación en la filología clásica¹⁷. Por todo lo anterior, queda entonces claro la ineludible presencia de presupuestos hermenéuticos en 'el diálogo con la tradición', los que por cierto no permanecieron estáticos, sino que se fueron redefiniendo en el curso del filosofar gadameriano.

Así, desde el horizonte de estos presupuestos Gadamer no sólo ha sido capaz de leer a los autores fuera de sus contextos sistemáticos (casos paradigmáticos Hegel y Husserl), sino que también ha sabido interpretar en estas 'voces de la tradición', tanto lúcidas intuiciones para las tareas del pensar en el horizonte de nuestra radical temporalidad, como limitaciones que hay que superar. En suma, Gadamer reactualiza diversos momentos de la historia de la filosofía a la luz del devenir de su propia reflexión hermenéutica y los problemas teóricos que enfrenta su época¹⁸.

Sobre esto último, la recepción gadameriana de Platón y Hegel resulta muy ilustrativa. Por ejemplo, en *Verdad y Método* (1960), Platón es objeto de críticas respecto del 'olvido del lenguaje' en la tradición filosófica¹⁹, pero al mismo tiempo en esa misma obra y en otros escritos vemos articularse la interpretación de Platón como uno de los más importantes precursores de la conciencia histórica y de una *hermenéutica dialéctica y de la escucha*, tal como Gadamer prefiere llamar a su filosofía en sus últimos escritos²⁰.

En el caso de Hegel, el propio Gadamer habla de una 'tensa cercanía' con su pensamiento²¹. Pero la recepción gadameriana que hay en *VM* del concepto de 'experiencia' es fundamental para entender el fenómeno de la comprensión que se propone en esa obra. Así como también vemos aquí una reafirmación radical de la contingencia frente al absoluto hegeliano.

Por ello, si bien la relación entre filosofía e historia de la filosofía, tan propia del pensamiento alemán, es atribuible a Gadamer, debe reconocerse también el esfuerzo conceptual que hace en *VM* por emanciparse de toda resonancia hegeliana, al introducir la noción de 'conciencia de la historia efectiva'²². Incluso en un texto de 1943, bajo el título 'El problema de la historia en la filosofía alemana reciente', encontramos que Gadamer ya se había preocupado por aclarar que el talante

histórico inherente a la filosofía alemana y tan poco comprendido, a su juicio, por los observadores anglosajones, no puede desligarse de la problemática filosófica de la historicidad de la existencia y de todo conocimiento posible²³. Problemática que, sin duda, se articula con el enfoque de la filosofía gadameriana tardía, en el sentido de que no hay interpretaciones últimas ni de textos, ni de autores, sino tan sólo un diálogo en el que siempre nos encontramos y que contribuimos a prolongar²⁴.

A lo anterior, cabe añadir, que esta manera gadameriana de 'dialogar con la tradición'. también pretende sustraerse a la crítica nietzscheana al conocimiento histórico en la que todavía habría quedado atrapado Dilthey y su preocupación por la objetividad en el conocimiento histórico. El propio Gadamer al referirse a dicha crítica sostiene precisamente que la conciencia histórica aludida por él ha erigido, contra todas las posibilidades de un conocimiento seguro en el ámbito del acontecer histórico, una especie de reserva crítica que previene contra todo dogmatismo²⁵.

En suma, para la hermenéutica filosófica el diálogo es el horizonte existencial inherente a toda experiencia hermenéutica y desde el que se hace inteligible la comunicación humana y sus realizaciones culturales, incluida la relación con el pasado. Pero este horizonte dialógico-lingüístico que funciona, entre diversos individuos, entre diversas lenguas o entre pasado y presente, si bien presupone la aspiración al entendimiento común, nunca es 'algo ya dado definitivamente' y tampoco excluye la diversidad, sino que al contrario la presupone²⁶.

En este sentido, así como en *VM* Gadamer nos dice que "*el que quiere comprender un texto tiene que estar dispuesto en principio a dejarse decir algo por él*"²⁷, del mismo modo, al referirse al diálogo, presupone que debemos aprender a controlar nuestra parcialidad, es decir, la plétora de deseos, impulsos, esperanzas e intereses, a fin de que el 'otro' no nos sea invisible, precisamente como 'otro'. O lo que es lo mismo en una expresión más radical, "... *tenemos que aprender a no tener razón...*"²⁸. Esto significa entonces que, en el diálogo, en ningún caso se trata de la imposición del propio punto de vista, ni de la adaptación de unos a otros, sino de un proceso integrativo abierto que Gadamer entiende como transformación hacia lo común, o reunión de los interlocutores en una nueva comunidad²⁹.

Incluso refiriéndose particularmente al diálogo con las ideas de un pensador, Gadamer es enfático en afirmar que se trata siempre de un diálogo interminable, que, como ocurre en la experiencia de la vida, desemboca, más que en el mucho saber, en el aprendizaje de la modestia. Así también su propia hermenéutica filosófica

no debe entenderse como una posición absoluta, sino como un camino de experiencia que no admite un principio superior al de abrirse al diálogo³⁰.

Lo anterior entonces configura una perspectiva desde la que hay que entender la práctica hermenéutica en general, así como, entre otras, las reactualizaciones gadamerianas de Platón, Hegel, y la que hace del propio Heidegger. En este sentido, por lo señalado anteriormente, Gadamer prefiere dar cuenta de la productividad que hay en seguir dialogando con estos autores a la luz de las tareas del presente, antes que constituirse en una autoridad sobre los mismos.

Ciertamente esto último no puede evitar el malentendido de interpretar en este propósito la idea de una apertura ilimitada que abre las puertas a la arbitrariedad de las interpretaciones antojadizas. Sin embargo, hay que señalar que si bien dicho enfoque hermenéutico lo ha llevado en muchos casos a resultados polémicos, Gadamer se ha hecho cargo de los debates que en cada caso ha suscitado. Es el caso por ejemplo de la lectura socrática que hace del pensamiento de Platón y que lo ha enfrentado a posiciones canónicas dentro de los estudios platónicos. Sin embargo, para Gadamer dicha confrontación ha sido tremendamente enriquecedora, puesto que le ha permitido poner en juego toda la solvencia de su formación en la filología clásica y retomar una y otra vez sus investigaciones sobre la filosofía de Platón que hoy podemos leer en tres tomos de sus obras reunidas en alemán.

De otro lado, cabe añadir que este ‘diálogo con la tradición’ siempre ha estado articulado con el esfuerzo permanente de esclarecer el fenómeno de la comprensión imbricado en él. En este sentido, siendo fiel a su lema de que, “*lo sustancial de la reflexión hermenéutica consiste precisamente en tener que derivar de la praxis hermenéutica*”³¹, Gadamer también ha sacado provecho de este ‘diálogo’, y en particular del que tiene a lo largo de su vida con Platón, para el esclarecimiento de su propio proyecto filosófico³².

Finalmente para concluir con estas consideraciones, creemos que con lo anterior queda justificada la expresión de ‘motivos heideggerianos’ utilizada en el título de nuestro trabajo, pues no se trata aquí de la influencia del pensamiento de Heidegger en su conjunto sobre la filosofía gadameriana, ni siquiera de la de sus planteamientos centrales, sino de temas que obran como impulsos o motivaciones profundas y que selectivamente fueron elegidos por Gadamer en el diálogo que estableció con Heidegger desde 1922.

2. EN TORNO A LA RECEPCIÓN GADAMERIANA DE 'LOS CAMINOS DE HEIDEGGER'

“Las épocas de cercanía y lejanía a Heidegger van alternándose, tal y como sucede tratándose de astros de primera magnitud y determinantes para la época”³³.

La relación que Gadamer establece con el pensamiento heideggeriano es todavía un tema insuficientemente esclarecido y sobre el cual se han intentado diversas interpretaciones. Algo que, sin duda, se justifica por las múltiples referencias a Heidegger que atraviesan de forma permanente la obra de Gadamer, pero que no ofrecen en su conjunto una visión completamente consistente. Sin embargo, atendiendo al prólogo que escribe para sus escritos publicados bajo el título ‘Heideggers Wege’³⁴ (*Los caminos de Heidegger*) encontramos una declaración que tomaremos como hilo conductor para aproximarnos a la singularidad de esta recepción.

“El hecho de que estos trabajos sean de fechas más bien recientes no quiere decir que no haya seguido desde un principio los impulsos del pensar de Heidegger dentro de los límites de mis posibilidades y en la medida que estaba de acuerdo con ellos. Hacía falta una distancia, y esta presuponía que llegara a un punto de vista propio que me permitiera desvincular mi seguimiento de los caminos de Heidegger lo bastante de mi propia búsqueda de caminos y senderos como para poder describir por separado el camino del pensar de Heidegger”³⁵.

Sobre esta declaración, tómesese en cuenta que aunque antecede a un conjunto de artículos sobre Heidegger escritos desde la década del 60, el prólogo citado se escribe para la publicación del libro en 1983³⁶ y luego sería incluido en el tercer tomo de sus obras reunidas publicadas en 1987. En este sentido, es desde una mirada retrospectiva que Gadamer identifica a 1960 como el año en el que al mismo tiempo que se publica *VM*, también escribe su primer escrito sobre Heidegger³⁷. Sin embargo, si bien en dicho prólogo vemos con insistencia la necesidad de hacer explícita la distancia con el pensamiento heideggeriano, no es el caso de varios de los artículos redactados a lo largo de un cuarto de siglo.

Por su parte el caso de *VM* es también bastante ilustrativo de la compleja relación que desarrolla Gadamer respecto del pensamiento de Heidegger. Pues si bien puede verse en la introducción de esta obra que Gadamer, al tratar de insertar su reflexión

en la tradición filosófica que le precede, no duda en reconocer su deuda con W. Dilthey y la fenomenología husserliana, también es enfático en afirmar que sigue en primer lugar a Heidegger³⁸. Sin embargo, esta declaración, que de manera reiterada se presenta en textos autobiográficos tempranos, no es del todo consistente con aquellos aspectos de *VM* que discrepan abiertamente con temas centrales del pensamiento de Heidegger. Nos referimos a tres temas emblemáticos que Gadamer se ocupa de rehabilitar frente a la crítica heideggeriana: la tradición humanista, la dialéctica platónica y la historia de la filosofía³⁹.

Ahora bien, pese a estas discrepancias de fondo destacadas hoy por estudiosos de la obra gadameriana y de la hermenéutica contemporánea⁴⁰, dicha declaración dio pie a toda una línea de interpretación del pensamiento de Gadamer que lo presenta como mero epígono de la filosofía de Heidegger. Asimismo creemos que también ha justificado en gran parte la popularidad que alcanzó una de las expresiones más provocadoras y polémicas sobre la relación entre estos dos pensadores.

'Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana'. Esta es una afirmación que J. Habermas, gran crítico e interlocutor de la hermenéutica gadameriana, acuña con ocasión de un discurso en honor a Gadamer a fines de la década del 70. Desde su perspectiva, Heidegger fue esa clase de pensadores radicales que abren en torno a sí un abismo y, frente a él, la aportación filosófica de Gadamer radica precisamente en haber tendido un puente sobre ese abismo. Es decir, el Heidegger tardío, para Habermas, cae en una marginalidad de la que lo saca Gadamer de una manera muy productiva. En este sentido, la 'urbanización' llevada a cabo habría logrado atenuar la impenetrabilidad lingüística y teórica de la filosofía heideggeriana y con ello integrarla al diálogo de nuestro tiempo⁴¹.

No es nuestro propósito discutir aquí la legitimidad de dicha interpretación, que sin duda Habermas puede sustentar en parte con afirmaciones del propio Gadamer en muy diversos textos. Por ejemplo en el mismo prólogo antes aludido, Gadamer no duda en confesar que todos sus trabajos han perseguido en el fondo un mismo y único propósito:

"...introducir en el carácter peculiar del pensamiento de Heidegger, que se sitúa lejos de todos los hábitos de pensar y hablar existentes hasta el momento. Esto significa, sobre todo prevenir al lector del error de sospechar que el distanciamiento de lo acostumbrado implique en Heidegger una mitología o un gnosticismo poetizante"⁴².

Sin embargo, pese a lo anterior, consideramos que hoy ya se está en condiciones de escrutar en las complejidades del diálogo que Gadamer establece con Heidegger y sacar a la luz, junto con las afinidades, las críticas y tomas de distancia que la hermenéutica filosófica de Gadamer en su esfuerzo de aclararse a sí misma tendrá frente a este pensador tan controversial.

En este sentido adscribimos la posición del español Manuel Cruz, quien en su reciente publicación sobre filosofía contemporánea sostiene que la relación que mantiene la propuesta gadameriana con el contexto filosófico en el que surge no queda satisfactoriamente dibujada por referencia a una sola línea de problemas y mucho menos de un autor. Es decir, para Cruz, Gadamer parece más bien instalado en la encrucijada de conflictos que atraviesan al pensamiento del siglo XX y, en su concepto, ha contribuido decididamente a configurar el debate que nos concierne⁴³.

En esta misma perspectiva, encontramos en la crítica italiana, donde Gadamer ha tenido una recepción muy extendida, a un autor como Mauricio Ferraris, quien interpreta la expresión de Habermas en una dirección muy sugerente. En su concepto, la urbanización llevada a cabo por Gadamer no estuvo orientada a remontar la supuesta marginalidad de Heidegger, pues éste en los hechos nunca perdió popularidad, como lo muestra la recepción mundial que tuvo su filosofía en el siglo XX. En realidad para Ferraris, si Gadamer ayuda a establecer un puente no es entre Heidegger y su presente, sino entre su filosofía y la tradición a la que había sometido a una destrucción radical⁴⁴.

Es decir, para él la 'urbanización' de la herencia heideggeriana responde a una tarea que impone la época: la de reanudar los lazos con la tradición, no sólo golpeada por la deconstrucción heideggeriana de la historia del ser, sino también por el influjo del positivismo en las ciencias humanas y la filosofía. En este sentido, reanudar los lazos con la tradición pasará obligatoriamente, como lo muestra la filosofía de Gadamer, por una rehabilitación de la tradición humanista, tan denostada por Heidegger, y consecuentemente por una rehabilitación de la historia de la filosofía de Platón a Hegel en provecho precisamente de las demandas teóricas del presente.

Cabe también añadir que en una línea de interpretación muy afín se encuentran dos importantes estudiosos de la obra gadameriana. Por un lado tenemos a J. Grondin, discípulo canadiense y biógrafo de Gadamer, además de autor de numerosos libros sobre su pensamiento. En la introducción a una obra dedicada precisamente a la relación entre Heidegger y Gadamer, Grondin se plantea la pregunta si la obra de Gadamer es la mera continuación del proyecto heideggeriano, o por el

contrario se trata de un desarrollo en confrontación con él. La respuesta a esta interrogante es categórica. Para Grondin, después de la publicación de la totalidad de las obras reunidas de Gadamer en 1995 es posible visualizar por primera vez a *VM* como una respuesta cerrada a Heidegger que inaugura un nuevo acento⁴⁵.

Ciertamente Grondin también reconoce una suerte de timidez de parte de Gadamer para confrontarse directamente con Heidegger, de modo que éste siempre se siente como una sombra a lo largo de *VM*, pero sólo como una sombra⁴⁶. Es decir, para Grondin esto se hace evidente en la manera como Gadamer silencia textos heideggerianos claramente alusivos a las diferentes partes de *VM*. Como ejemplo nos indica que en toda la sección dedicada a la verdad desde la experiencia del arte, no hay una sola mención al famoso texto de Heidegger 'El origen de la obra de arte', que Gadamer conoció desde la década del 30 e incluso prologó para una edición de bolsillo en 1960. Tampoco en la última sección de la obra bajo el título 'El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica' se encontraría alguna mención a los tópicos heideggerianos sobre el tema.

Asimismo, cuando en la segunda parte de la obra se aborda el tema del círculo hermenéutico, Gadamer lo vincula con la problemática de las ciencias del espíritu y, en opinión de Grondin, prescinde de todo compromiso con la pregunta heideggeriana por el ser. En suma para él las diferencias entre las empresas intelectuales de Gadamer y Heidegger son innegables y sin embargo muy fructíferas para el desarrollo de la conciencia hermenéutica en el siglo XX⁴⁷.

Por su parte, desde una posición, en mi concepto, más radical que la anterior, Carlos B. Gutiérrez, también discípulo de Gadamer, comienza poniendo en cuestión lo que para él es una tendencia generalizada: el ver en la filosofía hermenéutica alemana un acervo monolítico, congenial y acumulativo que se da sin fisura alguna en la continuidad de Heidegger a Gadamer. En discrepancia con esta posición y apoyándose en otros críticos alemanes como R. Bubner y M. Riedel, Gutiérrez buscará demostrar en sus textos que Gadamer desde el inicio de su camino se separa de Heidegger, precisamente animado por su entusiasta receptividad de la dialéctica platónica que lo acompañará toda su vida⁴⁸.

Platón habría actuado entonces como un catalizador frente a la radicalidad de la reflexión heideggeriana. O en términos más precisos como lo expresa Gutiérrez.

“en aquel momento le permitió apartarse de la rigidez de la pregunta heideggeriana por el ser y poner en el centro de su proyecto hermenéutico

no sólo el contrajuego de lo uno y lo múltiple del sentido, sino también, y ante todo, la experiencia del diálogo, ajena en principio a la analítica existencial”⁴⁹.

Es decir, desde la perspectiva de este autor, pese a que Gadamer recibe de Heidegger el impulso de volver a los griegos, en realidad disiente desde el comienzo de la lectura que éste tiene de los mismos. Así como también, ahí donde Heidegger esperaba un nuevo comienzo radical de la historia del ser para contrarrestar el olvido del que había sido objeto, Gadamer buscó una salida en la reactualización de las nociones tradicionales del diálogo, la razón práctica y la capacidad del juicio. En último término para Gutiérrez, Gadamer desde el inicio sintió la necesidad de pasar de una analítica existencial a una dialéctica existencial, donde los impulsos del proyecto hermenéutico quedan envueltos en la disciplina de profundizar en el otro y del ‘ser arrojado’ se deriva la pertenencia efectiva a la historia⁵⁰.

En suma, los textos de Gutiérrez dedicados a esta problemática buscarán en la dimensión dialogante de la propuesta hermenéutica, el punto de quiebre con el pensar heideggeriano y el lugar desde el cual deberán evaluarse las diferencias entre el pensamiento de Gadamer y el del Heidegger tanto temprano como tardío. Dejando momentáneamente la discusión de estas interpretaciones que retomaremos en la parte final de nuestra exposición volvemos sobre un aspecto importante del tema que nos ocupa.

La alusión al Heidegger temprano nos permite en este punto discutir también una idea muy generalizada sobre la influencia de Heidegger en el pensamiento de Gadamer. Se sabe que Gadamer, bajo la tutela de Natorp, escribe su tesis doctoral sobre Platón y al término de su trabajo conoce en 1922 un texto de Heidegger en torno a Aristóteles, con el título ‘El informe Natorp’⁵¹. Dicho texto junto con las lecciones heideggerianas a las que asiste Gadamer en 1923 y que hoy conocemos como *Ontología y hermenéutica de la facticidad*⁵², constituyen sin duda los antecedentes más importantes de la génesis de *Ser y tiempo*⁵³. Pero también suele considerarse que dichos textos son los más representativos del Heidegger temprano y la influencia más relevante en la formación del pensamiento hermenéutico de Gadamer.

Esta línea de interpretación parece encontrar apoyo en expresiones del propio Heidegger, quién después del supuesto ‘viraje’ que experimenta su pensamiento, evita en lo posible la utilización misma de la palabra hermenéutica. Lo que a su vez se concilia con la indiferencia intelectual que de hecho tuvo frente a la publicación de *VM* en 1960. Incluso para reforzar esta posición, suele citarse con frecuencia

una carta que Heidegger escribe en la década del 70 a O. Pöggeler donde caracteriza a la 'hermenéutica' como un asunto de Gadamer ("die Sache von Gadamer"), expresando al mismo tiempo con ello una despedida de su propio pasado hermenéutico⁵⁴.

Pese a lo antes señalado, hay dos hechos que cuestionan esta interpretación que asocia preferentemente el pensamiento temprano de Heidegger con la hermenéutica filosófica de Gadamer. Por un lado, aun valorando Gadamer en sus escritos la importancia que en su momento tuvo la 'Hermenéutica de la facticidad' heideggeriana y su reactualización en *Ser y tiempo* para su propio itinerario intelectual, él es más bien del punto de vista de que su "*hermenéutica filosófica intenta justamente seguir la orientación del Heidegger tardío y hacerla accesible de un modo nuevo*"⁵⁵.

De otro lado, encontramos que si bien son escasas las referencias a la hermenéutica en el pensamiento tardío de Heidegger, sin embargo, en la obra *De camino al habla* publicada en 1959, reaparece la palabra hermenéutica en un contexto dialógico y con la acepción de 'prestar oído a un mensaje'⁵⁶. En este sentido, dicha acepción, ligada además a una reflexión en torno a los límites del habla, se integrará fácilmente en la lógica del pensar gadameriano y en particular en la de sus últimos escritos donde la hermenéutica se define como una 'filosofía del oír'.

A lo anterior, además, cabría añadir que Gadamer forma parte de aquellos que interpretan el pensamiento heideggeriano desde una visión unitaria y por lo tanto relativizan la idea misma del 'viraje' y la de una separación radical entre el Heidegger temprano y el tardío⁵⁷. En este sentido, también sostiene que cuando Heidegger dejó atrás el lenguaje conceptual de la metafísica y al verse en un vacío terminológico buscó ayuda en Hölderlin, ello no significó de ningún modo una caída en la poesía, sino la continuación de una línea de pensamiento que lo guió a él mismo a sus propias cuestiones⁵⁸.

Asimismo, desde la perspectiva de Gadamer, el pensar heideggeriano surgió ante todo del deseo de clarificar su propia vocación por lo religioso y de responder a la pregunta de cómo esta existencia humana finita, consciente de su muerte, podía comprenderse en su ser a pesar de su temporalidad⁵⁹. En este sentido, nos exhorta a entender que el pensar de Heidegger responde a una pregunta mantenida con perseverancia, pero a la que siempre le faltó el lenguaje⁶⁰. Y respecto al tema del 'viraje', sostiene que éste fue para Heidegger un seguir caminando al que entenderíamos mejor bajo la analogía del círculo hermenéutico, pues en él se trata

siempre de nuevos intentos del pensar que retornan a lo mismo⁶¹. De este modo, para Gadamer, no sería contradictorio afirmar que el Heidegger tardío en realidad retornó a sus reflexiones tempranas.

Cabe añadir que lo anterior no impide distinguir, como lo hace Grondin y otros autores, varios sentidos de hermenéutica en el pensamiento de Heidegger⁶². Así desde la perspectiva de este autor, es posible hablar en primer lugar de la 'temprana hermenéutica de la facticidad', en conexión con la tarea del autoesclarecimiento de la existencia. En segundo lugar se destaca la 'hermenéutica ontológica de *Ser y tiempo*' ligada a la pregunta por el ser y en tercer lugar se puede hablar de una 'hermenéutica tardía' vinculada con la 'historia del ser' o 'historia de la metafísica'⁶³.

Sin embargo, respecto de estos tres sentidos de hermenéutica en el pensamiento de Heidegger, Grondin sostiene asimismo que no es posible la identificación de Gadamer con ninguno de los tres, pues las diferencias saltan muy rápidamente a la vista. Aunque sí se puede hablar de afinidad con los temas que despliega cada sentido.

Es decir, los proyectos que motivan tanto a la temprana hermenéutica heideggeriana de la facticidad, que se anuncia como una lucha contra la alineación del *Dasein*, como su desarrollo en la tardía, que pretende un nuevo comienzo de la historia de la metafísica, no son plenamente compartidos por Gadamer. En este sentido, la hermenéutica filosófica de Gadamer procede más bien de la problemática de las ciencias del espíritu y de la historicidad y lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo⁶⁴.

De este modo, si la diferencia entre las empresas intelectuales que animan a estos dos pensadores lleva a Gadamer, por la propia lógica interna de su proyecto filosófico, a acentuar el carácter dialógico de su filosofía frente al estilo cada vez más enigmático de Heidegger, sin embargo, ello no le impidió sacar provecho de las ideas heideggerianas sobre el arrojamiento del *Dasein*, la penuria del lenguaje que sufre toda filosofía que decide volver a las experiencias originarias, así como el llamado a volver a los griegos en la búsqueda de recursos conceptuales para desmontar el paradigma científico moderno. Todos ellos temas que atraviesan la obra heideggeriana y de cuya acentuación en la obra tardía Gadamer se sintió muy interesado.

3. MOTIVOS HEIDEGGERIANOS EN LA PREGUNTA HERMENÉUTICA

Cuando Gadamer se propone en *VM* el proyecto de volver a pensar el fenómeno de la comprensión, que “*atañe a la experiencia humana del mundo, más allá de toda instancia científica*”⁶⁵, él sostiene que su hermenéutica filosófica se inserta en un movimiento del siglo XX que ha sido capaz de emanciparse de la orientación unilateral hacia el ‘*factum* de la ciencia’⁶⁶. Con esta afirmación, Gadamer ciertamente alude a los aportes que han dado para el giro de la filosofía hacia la ‘facticidad’ de la existencia tanto la fenomenología husserliana, en particular la problemática del ‘mundo de la vida’, como la filosofía de la vida diltheyana con sus conceptos de vivencia y pre-comprensión⁶⁷. Sin embargo, la herencia heideggeriana cobra un lugar de influencia mayor en vistas de su propio proyecto filosófico.

En este sentido, siguiendo el hilo argumentativo de *VM*, recién con el llamado heideggeriano a una ‘hermenéutica de la facticidad de la existencia’ nos encontramos con una perspectiva radicalmente emancipada del ‘enfoque epistemológico sobre la comprensión’, que todavía tiene algunos remanentes en las filosofías antes mencionadas. Pero, cabe precisar que aquí se trata de un impulso que Gadamer asume y que él integra con varios otros recibidos de la tradición como Platón, Aristóteles, San Agustín, Hegel, Kierkegaard, por mencionar algunos referidos al tema en cuestión.

Desde esta perspectiva, no resulta extraño que al iniciar el capítulo central de *VM*, bajo el título ‘La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico’, Gadamer afirme que Heidegger sólo entra en la problemática de la hermenéutica con el fin de desarrollar desde el punto de vista ontológico la pre-estructura de la comprensión. Por el contrario, él más bien se plantea la cuestión de cómo la hermenéutica, una vez liberada del enfoque epistemológico, pueda hacer justicia a la historicidad de la comprensión, en tanto modo de existir del *Dasein* en el mundo, con los otros, y en el horizonte de un lenguaje y una tradición⁶⁸.

De aquí entonces parte el proyecto de una hermenéutica filosófica que busca sacar todas las consecuencias especulativas del ‘arrojamiento’ del *Dasein* que, como se plantea en Gadamer, no sólo implica el cuestionamiento al ideal de la plena autoconciencia y autoposesión del sujeto, sino también la atención al fenómeno de la relación con el otro y al de la lingüisticidad de nuestra orientación en el mundo que vivimos como diálogo’.

Ciertamente la relevancia que cada vez más tendrá la dimensión del otro para la hermenéutica filosófica y que el propio Gadamer reconoce insuficientemente tematizada en Heidegger, no le impide, sin embargo, valorar sus reflexiones en torno a la facticidad de la existencia⁷⁰. Por el contrario, son numerosos los textos donde destaca las descripciones heideggerianas en torno a la ‘brumosa de la vida’ (“*Das Leben ist diesig*”), es decir, de su incapacidad para abrirse a un esclarecimiento pleno en la autoconciencia. Del mismo modo, concuerda con Heidegger en que la facticidad de la existencia es una resistencia inamovible, que no se resuelve en el sentido diltheyano con la tensión entre el oscuro impulso de la vida y la claridad del espíritu consciente⁷¹.

En este sentido, Gadamer no duda en afirmar que una de las lecciones fundamentales de Heidegger ha sido precisamente interpretar esta brumosa de la vida como parte de la constitución misma de la vida. Por lo tanto, si bien ella contiene momentos de desocultamiento, éstos nunca podrán ser plenos, puesto que la vida vuelve a rodearse de niebla. Es decir, se trata de no olvidar la radical historicidad de la existencia que precisamente la metafísica quiso soslayar⁷². Y aceptar que por mucho que lleguemos a poner delante de nosotros, siempre quedará algo a espaldas de uno, porque ser históricamente significa que la reflexión no está nunca fuera del acontecer⁷³.

Así pues, pese a la afinidad que tiene Gadamer con la temática heideggeriana tardía de la dialéctica entre ocultamiento y desocultamiento, él confiesa que muchas veces no pudo seguir los forzamientos del lenguaje de las interpretaciones de Heidegger y, sin embargo, sí fue capaz de seguir desarrollando el impulso hermenéutico que había recibido de él. Es decir, para Gadamer, precisamente porque tanto nuestro pensamiento, como nuestras presuposiciones están amenazadas por el anquilosamiento del lenguaje y el ocultamiento que esto trae como consecuencia, es que no debemos prescindir de vivir en el diálogo⁷⁴.

Pero el diálogo es para el enfoque hermenéutico la vida del lenguaje y la comunicación. Por ello, aun cuando Gadamer sostiene que el habla como la vida se vuelve a rodear de brumosa de la vida, ningún lenguaje, ni siquiera el que Heidegger llamó el lenguaje de la metafísica, es un hechizo irremediable para el pensamiento y menos aún algo que podamos sobrepasar de forma radical. Por el contrario debemos aprender a confiar en el lenguaje, y esto significa al mismo tiempo no perder la esperanza en nuestra capacidad de ponernos en cuestión a nosotros mismos o a aprender a no tener la razón frente al otro.

En este sentido, es esta vocación por el diálogo que aprendió en su particular 'retorno a los griegos' lo que termina distanciándolo de Heidegger y le impide recorrer los pasos del pensamiento occidental como un camino previamente trazado por alguna determinación. Por el contrario, como él mismo lo confiesa, "... puse todos los esfuerzos hermenéuticos para entrar en diálogo con Platón, Plotino, Agustín Tomás y con quien fuera, para conseguir la participación de todos ellos en nuestra aspiración de encontrar el lenguaje adecuado para lo buscado"⁷⁵.

Es decir, Gadamer ciertamente valora en Heidegger el gesto de retornar a los griegos, para avivar nuestra imaginación lingüística y redescubrir el camino de vuelta del concepto a la palabra, de manera de otorgar nuevamente al pensar su fuerza expresiva⁷⁶. Sin embargo, él retoma este trabajo con el lenguaje desde una perspectiva dialógica y con consecuencias ético-políticas fundamentales que ya no son tan claramente identificables en Heidegger.

De este modo, encontramos en los últimos artículos de Gadamer un compromiso militante por la preservación de la diversidad de las lenguas y las culturas en nuestro mundo globalizado, concluyendo casi de manera dramática que la supervivencia de la humanidad dependerá de nuestra capacidad de detenernos ante el otro y su diferencia⁷⁷.

En este sentido para Gadamer, si bien la filosofía a diferencia de las ciencias y de la praxis vital se ve envuelta en una penuria lingüística constitutiva, precisamente la misión del filósofo consistiría en reanimar la fuerza intuitiva del lenguaje. Y esto quiere decir que las audacias y violencias lingüísticas sólo son pertinentes si dinamizan, extienden e iluminan el entendimiento común⁷⁸. □

Notas

- 1 *El presente trabajo corresponde a la conferencia dada en el Departamento de Humanidades de la PUC con ocasión del Coloquio Interdisciplinario de Humanidades 2003.*
- 2 *Gadamer H-G., Mis años de aprendizaje. Herder, 1996. p. 209. Philosophische Lehrjahre. Frankfurt aM.: Klostermann, 1977.*
- 3 *Gadamer H-G., Verdad y Método II. Barcelona: Ediciones Sígueme, 1998. p.387. Gesammelte Werke 2. Tübingen: Mohr Siebeck UTB, 1987. p. 491. Al referirnos a esta obra la citaremos con las siglas VM II en el caso de la edición castellana y GW y el tomo correspondiente de la edición alemana de las obras reunidas.*

- 4 *Gadamer manifiesta en diversos textos su preferencia por la denominación de 'hermenéutica filosófica' que acuño deliberadamente para marcar la diferencia con la hermenéutica romántica, además de resaltar con esta denominación la naturaleza socrática de su pensamiento. Sin embargo, el nombre de filosofía hermenéutica es la denominación habitual que se ha dado a su pensamiento. En nuestro trabajo seguiremos la indicación de Gadamer salvo en las referencias bibliográficas. Ver al respecto, Gadamer H-G., "La hermenéutica y la escuela de Dilthey (1991)", en: El giro hermenéutico. Madrid: Cátedra, 1998, p. 147 y GW 10, pp.199-200.*
- 5 *En el contexto de este trabajo no abordaremos la recepción crítica que ha tenido el concepto gadameriano de tradición, pero sí cabe destacar la valoración positiva que tiene el propio Gadamer de la polémica con J. Habermas para la ampliación de su propio horizonte de comprensión sobre este tema. Gadamer H-G., "La misión de la filosofía (1983)", en. La herencia de Europa. Barcelona: Editorial Península, p. 156.*
- 6 *Al respecto, recuérdese aquella mención en Verdad y Método: "Se trata de una conciencia crítica que desde entonces debe acompañar a todo filosofar responsable y que coloca a los hábitos del lenguaje y pensamiento, que cristalizan en el individuo a través de su comunicación con el entorno, ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente". Gadamer H-G., Verdad y Método. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, p. 27 y GW 1, p. 5. Nos referiremos a la obra en español cada vez con las siglas VM.*
- 7 *La edición que reúne la mayor parte de sus obras fue apareciendo de 1985 a 1995 en 10 tomos. En 1999 apareció una edición de bolsillo sin modificaciones, que en este trabajo es utilizada como fuente bibliográfica.*
- 8 *Cabe precisar, que en consonancia con lo señalado en la introducción de VM, Gadamer también introduce recién su propia propuesta filosófica en el capítulo 9, luego de hacer una reconstrucción crítica de la tradición hermenéutica con la que dialoga y que incluye un repaso por la fenomenología y la filosofía de Heidegger.*
- 9 *A este respecto resulta ejemplar la autocrítica que hace Gadamer de su crítica radical a Dilthey, a quien en VM define atrapado en las aporías del historicismo. "En términos generales estaría dispuesto a admitir que al igual que en el caso de Schleiermacher también respecto a Dilthey pequé de unilateral con el fin de resaltar mis propias ideas" "La hermenéutica y la escuela de Dilthey (1991)", en: El giro hermenéutico. Madrid: Cátedra, 1998, p. 147 y GW 10, p.199-200.*
- 10 *El carácter metafórico de esta expresión traerá no pocos problemas y malentendidos. En uno de sus esfuerzos por aclarar la expresión Gadamer señala "Creo que es un claro error el convertir en un super sujeto el papel que yo he reconocido a la tradición en la formulación de las preguntas y en la sugerencia de las respuestas y el reducir luego la experiencia hermenéutica a una parole vide como hacen Manfred Frank y Forget. Eso no encuentra en Verdad y Método base alguna. Cuando se habla en esta obra de tradición y de diálogo con ella, no se trata de ningún sujeto colectivo, sino que esa tradición es el nombre común para designar cada texto concreto (en el sentido más amplio de la palabra texto, incluyendo una obra plástica, una construcción, un proceso natural)", en: "Destrucción y deconstrucción" (1986), en: VM II, p. 357 y GW 2, p. 370.*
- 11 *Sin duda, en la interpretación gadameriana de este horizonte teórico Heidegger representa una influencia decisiva, pero no la única.*

- 12 Gadamer presenta claramente a su hermenéutica filosófica también como una crítica a la tradición metafísica negadora de la historicidad esencial del ser humano, pero al mismo tiempo afirma la imposibilidad de una superación total de la misma. VM II, p. 372 y GW 2, p. 435.
- 13 Gadamer H-G., El problema de la conciencia histórica. Madrid: Tecnos, 1993, p. 41. Esta obra presenta un conjunto de conferencias dictadas en la Universidad de Lovaina en 1958. A juicio de la mayoría de los intérpretes, dicha obra constituye el esbozo más importante de su obra capital Verdad y Método que recién se publicaría en 1960.
- 14 Al respecto, también en un texto bajo el título "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", en: Vatimo G., (compilador) La secularización de la filosofía. Barcelona: Gedisa, 1998, pp. 89-112. Gadamer es enfático en sostener que los fundamentos del siglo XX se construyeron de cara a los problemas teóricos gestados en el siglo XIX.
- 15 Respecto al imperativo de asumir una 'conciencia histórica' Gadamer señala en un texto de 1985: "Tenemos aquí, pues, todo lo que se ha convertido bajo el título de historia del siglo XX en uno de los temas principales de nuestro trabajo filosófico. Recordamos ante todo una de las mayores conmociones del siglo XIX, la formación del sentido histórico, el refinamiento de nuestras posibilidades de comprender el pasado. ..." en: "La diversidad de Europa" en: La herencia de Europa, op. cit., p. 33.
- 16 Ver Gadamer H-G., "Heidegger y los griegos (1989)", *Hermenéutica y diferencia ontológica (1995)*", en: Los caminos de Heidegger. Barcelona: Herder, 2002, pp. 325-340. pp. 355-368 y GW 10, pp. 31-45, pp. 58-70.
- 17 Tómese en consideración que Gadamer, defraudado por el poco reconocimiento que tenía Heidegger de sus aptitudes para la filosofía, decide abandonar dicha carrera e iniciar los estudios de filología en 1925. En este contexto fue discípulo de P. Friedländer y de él sacó las mejores lecciones sobre el diálogo platónico, a pesar del impulso inicial que Heidegger representó para Gadamer con el llamado a un retorno a los griegos. Incluso puede afirmarse que estas fuentes de inspiración son precisamente las que le dan los elementos a Gadamer para su toma de distancia respecto a la interpretación heideggeriana de Platón. Sin embargo, al término de sus estudios de filología fue llamado por Heidegger y se habitó con él con una tesis sobre el Filebo de Platón en 1929.
- 18 Respecto del propio Heidegger, Gadamer también afirmará que en sus textos posteriores a 1960 él trató de hacer perceptible desde sus propios presupuestos y posibilidades las tareas del pensar que Heidegger se había planteado. Propósito que lo lleva a conclusiones no poco polémicas y que veremos más adelante. Véase Gadamer H-G., Los caminos de Heidegger. Barcelona: Herder, 2002, p. 9 y GW 3, p. VI.
- 19 Gadamer H-G., "Acuña el concepto de lenguaje a lo largo de la historia del pensamiento occidental" En: VM, pp. 487-525 y GW 1, pp. 409-442.
- 20 En el texto bajo el título la "La misión de la filosofía" (1983), p. 156. Gadamer recuerda que dicha misión radica precisamente en la capacidad de 'escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga. Esto implica, sin duda, aprender a oír y a escuchar, para que como nos lo dice en un texto de 1998, "... no nos pasen inadvertidos los tonos más leves de lo que vale la pena saberse" También en el mismo texto encontramos explícitamente la denominación de 'filosofía del oír' para designar a su hermenéutica filosófica. Gadamer H-G., "Sobre el oír" en: Aclaraciones hermenéuticas. Madrid: Trotta, 2002, p. 75.

- 21 VM II, p. 16 y GW 2, p. 8.
- 22 *Al respecto, resulta sin embargo paradójico que este concepto también lleve a algunos críticos de Gadamer a ver en su pensamiento remanentes de la filosofía de la conciencia. Ibídem., p. 17. Ibídem., p. 10.*
- 23 *"El problema de la historia en la filosofía alemana reciente (1943)", en: VM II, p. 33 y GW 2, p. 27.*
- 24 *El giro hermenéutico hacia la conversación conlleva sin duda la idea del diálogo en términos de un 'pensar juntos' y en ese sentido Gadamer señala: "... Esta evocación tomada del mito pero tomada con plena racionalidad, no es sólo la del alma individual, sino siempre la del 'espíritu capaz de unirnos' a nosotros que 'somos una conversación'. Pero estar-en conversación significa salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí como otro" "Destrucción y deconstrucción" (1986), en: VM II p. 356 y GW 2 p. 369.*
- 25 *Gadamer H-G., "La diversidad de Europa" (1985), en: La herencia de Europa, op. cit., p. 33. Asimismo sobre la 'enfermedad histórica' denunciada por Nietzsche, Sánchez Meca señala que precisamente ésta se supera en el enfoque hermenéutico, al sustituir el modelo de la objetividad de la conciencia historiográfica por el modelo de la dialéctica-dialógica, que permite otorgar a la interpretación historiográfica misma el carácter de acontecimiento. Sánchez Meca D., La historia de la filosofía como hermenéutica. Madrid: UNED, 1998, p. 222.*
- 26 *Respecto a esta aspiración a un entendimiento común o lenguaje común, Gadamer hace una importante precisión. "Cuando el entendimiento parece imposible porque se hablan lenguajes distintos, la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún. Ahí se plantea ésta 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" "Autopresentación de H-G Gadamer" (1977), en: VM II, p. 392 y GW 2, p. 497.*
- 27 VM, p. 335 y GW 1, p. 273.
- 28 *Gadamer H-G., "La diversidad de Europa" (1985), op. cit., p.37.*
- 29 VM., p. 457-458. GW 1 p. 384.
- 30 VM II., p. 398 y GW 2, pp. 504-505.
- 31 VM II., p. 11 y GW 2, p. 3.
- 32 *Sobre la influencia de Platón en el pensamiento gadameriano cabe señalar en este punto, que Gadamer considera que la crítica a la metafísica que heredara de Heidegger hizo que precisamente en su condición de 'discípulo permanente de Platón' no lo obligara a abandonar el lenguaje conceptual, sino que lo condujera a analizar el lenguaje partiendo del diálogo y a neutralizar la fijación terminológica del pensamiento precisamente mediante su avance. Ver: VM II., p. 400 y GW 2, p. 506.*

- 33 Gadamer H-G., Mis años de aprendizaje. op. cit., p. 246.
- 34 Cabe precisar que los numerosos textos gadamerianos sobre Heidegger, escritos hasta la década del 90, hoy se encuentran agrupados en los tomos 3 y 10 de sus obras reunidas en alemán. Una selección de los mismos llevó el título en alemán de Heideggers Wege, título que también toma la edición española pero que reúne todos los textos de Gadamer existentes sobre Heidegger. Gadamer H-G., Los caminos de Heidegger. Barcelona: Herder, 2002.
- 35 Gadamer H-G., Los caminos de Heidegger op. cit., p. 9, GW 3, p. VI.
- 36 Gadamer H-G., Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 1983. 166S.
- 37 Se trata de la introducción que, a pedido de Heidegger, Gadamer escribe para la edición de su ensayo sobre la obra de arte publicado por la editorial Reclam y constituye el primer texto que escribe sobre el pensamiento de Heidegger.
- 38 VM p. 330 y GW., p. 269.
- 39 Para muchos de sus intérpretes, Gadamer todavía en VM se habría inhibido de entrar en una confrontación abierta con Heidegger.
- 40 Nos referimos a los estudios de: Ferraris M., Historia de la hermenéutica. Madrid: Ediciones Akral, 2000; J. Grondin, Introducción a la hermenéutica filosófica. Barcelona: Herder, 1999, C. B. Gutiérrez. Temas de filosofía hermenéutica. Colombia: Ediciones Uniandes, 2002; entre otros.
- 41 Dicha expresión y su aclaración aparecen en un artículo bajo el título "Urbanisierung des Heideggerschen Provinz. Laudatio auf Hans Georg Gadamer", en: Habermas J., Das Erbe Hegel. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1979, pp. 11-31. En dicho artículo, donde Habermas destaca la relevancia del pensamiento de Gadamer para la filosofía contemporánea, no escatima referencias a la compleja relación entre Gadamer y Heidegger. Una relación que él define en realidad marcada por la distancia y que se habría acentuado con el desarrollo de la propia filosofía hermenéutica. Sin embargo, no deja de expresar su desconcierto, de que a diferencia de otros connotados discípulos de Heidegger que tomaron muy tempranamente distancia del maestro como G. Krugger y en particular K. Löwith, quien tildó al pensamiento de Heidegger de mitología y poesía, Gadamer defendiera hasta el final lo que denominó la originalidad y profundidad del pensamiento heideggeriano.
- 42 Gadamer H-G., Los caminos de Heidegger. op. cit., p.10 y GW 3, p. VII.
- 43 Cruz M., "Gadamer, una razón hecha lenguaje", en: Filosofía contemporánea. Madrid: Santillana ediciones. 2002. pp. 217-248.
- 44 Ferraris M., Historia de la hermenéutica. op. cit., pp. 238-239
- 45 Grondin J., Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik. Darmstadt: WBG, 2001, p. 7.
- 46 Esta alusión de Grondin nos recuerda la famosa cita de Gadamer mencionada al inicio de este trabajo. "Por lo demás el escribir representó para mí durante mucho tiempo una

MOTIVOS HEIDEGGERIANOS EN EL DEVENIR DE LA HERMENÉUTICA...

verdadera tortura. Siempre tenía la impresión de que Heidegger me miraba por encima del hombro”

- 47 Grondin J., *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik* op. cit., pp. 7-10.
- 48 Gutiérrez Carlos B., “*Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a Gadamer*”, pp. 177-197, en: *Temas de filosofía hermenéutica*, op. cit., p. 177.
- 49 *Ibidem*.
- 50 Gutiérrez Carlos B., “*Ciento dos años de pertenencia*”, pp. 263-277, en: *Temas de filosofía hermenéutica*, op. cit.
- 51 Heidegger M., *Informe Natorp. Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Traducción Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.*
- 52 Heidegger M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad. Madrid: Alianza Editorial, 1999.*
- 53 Heidegger M., *Ser y tiempo. Traducción Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.*
- 54 Pöggeler O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie. München: Alber Verlag, 1983.* p. 395.
- 55 VM II, p. 18 y GW 2, p. 10
- 56 Heidegger M., “*De un diálogo acerca del habla. Entre un japonés y un inquiridor*” En: *De camino al habla. Barcelona: Ediciones del Serbal Guitál, 1987,* pp. 79-140.
- 57 *Al respecto en su artículo “El viraje del camino” (1985) es enfático al afirmar que “Sin duda resulta bastante plausible que el camino de pensar de Martin Heidegger se presente como uno, por muchas vueltas y giros que se hayan producido en él. Desde el comienzo no se puede perder de vista la dirección de este pensar, que es la superación de la subjetividad del pensamiento moderno” En. Los caminos de Heidegger. op. cit., p. 369. y GW 10, p. 71*
- 58 *Ibidem., p. 17 y Ibidem., p. 10.*
- 59 Gadamer H. G., “*Existencialismo y filosofía existencial*” (1981), en. *Los caminos de Heidegger. op. cit., p. 23.*
- 60 Gadamer H-G., “*Martin Heidegger a sus 75 años*” (1964), en: op. cit., pp. 35-36.
- 61 Gadamer H-G., “*Un Camino de Heidegger*” (1986), en: op. cit., p. 284.
- 62 Muricio Ferraris en el libro ya citado hace una distinción muy similar.
- 63 Grondin J., “*Einleitung*”, p. 12 y “*Zur Ortsbestimmung der Hermeneutik Gadamer von Heidegger her*”, pp. 81-92, en. *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik. op. cit.*
- 64 *Sobre este punto Grondin en otra obra dedicada a la hermenéutica, sostiene que la base del pensamiento de Gadamer es en primer lugar una hermenéutica científico-espiritual*

que luego evoluciona en dirección a una hermenéutica filosófica. En su concepto dicha interpretación puede refrendarse con la propia composición de VM. Grondin J., "Zur Komposition von Wahrheit und Methode", en: Der Sinn für Hermeneutik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pp. 1-23.

65 VM, p. 23 y GW 1, p. 1

66 VM, p. 642 y GW 1, p. 450.

67 Respecto a este punto, en otros textos también reconoce el aporte indiscutible de Kierkegaard al tema.

68 VM, p. 331 y GW 1, p. 270.

69 Cabe señalar que dicho interés también lo lleva a tomar contacto con filosofías como las de Kierkegaard, Friedrich Ebner y Martín Buber, entre otros. VM II, p. 17 y GW 2, pp. 9-10.

70 Al respecto véase: Gadamer H-G., "Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona" (1975), en: El giro hermenéutico. op. cit., pp. 11-25, GW 10 , pp. 87-99.

71 Gadamer H-G., "Kant y el giro hermenéutico" (1975), en: Los caminos de Heidegger. op. cit., pp. 57-66, GW 3, pp. 213-222.

72 Gadamer H-G., "El pensador Martin Heidegger" (1969), pp. 67-72. "Recuerdo de los comienzos" (1986), pp. 295-306, en: Los caminos de Heidegger. op. cit. y GW 3, pp. 224-228, GW 10, pp. 3-13.

73 Gadamer H-G., "Kant y el giro hermenéutico" (1975). en: Los caminos de Heidegger. op. cit., p. 66. y GW 3, p. 221.

74 Gadamer H-G., "Hermenéutica y diferencia ontológica" (1995), p. 367, en: Los caminos de Heidegger, op. cit. y GW 10, p. 69.

75 *Ibidem.*, *Ibidem.*

76 Gadamer H-G., "Acercas del comienzo del pensar" En: Los caminos de Heidegger. op. cit., p. 239. GW 3, p. 383.

77 Gadamer H-G., "La diversidad de Europa" en. La herencia de Europa. op. cit., p. 40.

78 VM II, p. 401 y GW 2, p. 507.