

HANS-GEORG GADAMER

**HERMENÉUTICA,
ESTÉTICA E HISTORIA**

ANTOLOGÍA

TERCERA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2022

Tradujeron Constantino Ruiz-Garrido (Prefacio y capítulos 5-8 y 10-16)
y Manuel Olasagasti (capítulos 1-4 y 9) del original alemán *Lesebuch*

© J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2001

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tlf.: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1838-0

Depósito legal: S. 6-2022

Impreso en España / Unión Europea

Imprenta Kadmos, Salamanca

CONTENIDO

<i>Prefacio</i> , de Jean Grondin	9
1. Autopresentación de Hans-Georg Gadamer (1975)	21
I. SOBRE LA HERMENÉUTICA	
2. Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica (1968)	57
3. La universalidad del problema hermenéutico (1966)	85
4. Lenguaje y comprensión (1970)	99
5. Sobre la posibilidad de una ética filosófica (1963)	115
6. De la palabra al concepto (1995)	133
II. SOBRE LA ESTÉTICA	
7. La estética y la hermenéutica (1964)	149
8. Sobre la verdad de la palabra (1971)	159
9. Texto e interpretación (1983)	185
10. Palabra e imagen: «así de verdadero, así de óptico» (1992) ...	219
III. SOBRE LA FILOSOFÍA Y SU HISTORIA	
11. La filosofía griega y el pensamiento moderno (1978)	255
12. Platón como retratista (1988)	263
13. La herencia de Hegel (1980)	299
14. Heidegger y el lenguaje de la metafísica (1968)	325
15. Hermenéutica y diferencia ontológica (1989)	337
IV. DIÁLOGO	
Conversación con Hans-Georg Gadamer sobre la recepción histórica de su obra (1996)	353
<i>Índice de nombres</i>	375
<i>Índice de materias</i>	379

PREFACIO

JEAN GRONDIN

El pensamiento de Hans-Georg Gadamer ha quedado expresado definitivamente por escrito el año 1995 con la finalización de la edición de sus *Obras completas*, en diez volúmenes.

La obra de Gadamer aparece principalmente en dos formas: primero, en su extensa obra –compuesta tardíamente (1960) y en verdad magnífica– titulada *Wahrheit und Methode (Verdad y método I*, Salamanca ¹²2012), que constituye el primer libro de sus *Obras completas*; y después, en nueve volúmenes con escritos de menor extensión, todos los cuales hacen referencia al proyecto de pensamiento del *magnum opus*, aunque se ocupan de estudiar problemas tan diversos como las ciencias del espíritu, la poética, la estética, la filosofía práctica y la historia de la filosofía en la época antigua y en la más reciente.

La diversidad de estos ámbitos de temas fue precisamente la que sugirió a Gadamer que reclamara universalidad para la experiencia de una verdad hermenéutica que no se diluye por completo en la objetividad o en la objetivización construida por la ciencia metódica. La verdad ¿es realmente algo que se pueda objetivizar y verificar definitivamente?, ¿es algo que pueda codificarse y encerrarse –por decirlo así– exhaustivamente en la forma de un enunciado? Por la experiencia adquirida con el arte, las ciencias históricas del espíritu, la filosofía y el lenguaje, Gadamer entendió que la concepción de la verdad, sugerida por la prometeica metodología científica, podría acarrear, quizás como consecuencia, una mengua de la libertad humana. Pues su confianza no crítica en la técnica paraliza de manera inaudita la capacidad humana de juicio, la responsabilidad humana y también la solidaridad creada por la familiaridad que brota de ellas y que nos promete obligatoriedad.

Con la fe en los métodos ¿no se olvidó que la praxis humana no se diluye en pura técnica, es decir, en la mera aplicación de reglas, que, después de todo, una máquina o un ordenador es capaz de realizar mejor? Esta reconquista de los espacios libres para la responsabilidad humana es

lo que ha propuesto Hans-Georg Gadamer con su hermenéutica. El hecho de que se obtuviera con ello poca seguridad apodíctica y no excesivas normas fundamentadas últimamente, es lo que habría de infundir inseguridad en muchas cabezas seducidas precisamente por la pretensión de exclusividad con que se alza la idea moderna de la verdad.

Partiendo de sus presupuestos metodológicos (analizados a fondo por Gadamer), ellos no eran capaces de hacer otra cosa que no fuera señalar, alzando su dedo índice, el fantasma del relativismo, que al parecer acechaba aquí. Pero para Gadamer era más importante distanciarse un poco de esa arrogancia técnica, que quizás se basaba en un olvido de la finitud humana (Heidegger hablaba en este caso, como es bien sabido, de «olvido del ser»), para volver a honrar la virtud del diálogo, de la capacidad de escucharse unos a otros. El único principio metodológico de Gadamer es que quizás sea el otro el que pudiera tener razón.

Por eso, la fuerza de Gadamer consiste en que él es capaz de escuchar; su fuerza es el diálogo. Partiendo de esta situación fundamental desarrolló consecuentemente su hermenéutica. Es bien sabido que tuvo maestros muy famosos, creativos y por ende también porfiados, procedentes de las más diversas escuelas, entre los cuales se convirtió en mediador: neokantianos como Richard Höningwald o Paul Natorp, kantianos –más realistas– del valor como Nicolai Hartmann o Max Scheler, fenomenólogos como Edmund Husserl o Martin Heidegger, científicos del arte y de la literatura como Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Richard Hamann y Max Kommerell, teólogos como Rudolf Bultmann o Rudolf Otto, filólogos de la Antigüedad clásica como Paul Friedländer y Werner Jaeger. ¿Fue la pura verdad metodológica la que brotó de todos esos geniales proyectos? Entonces, los enfoques –tan distintos– de esos maestros ¿eran tan incompatibles? Por eso, Gadamer se atuvo durante su vida a aquella máxima de Leibniz: apruebo casi todo lo que leo. Esto en realidad suena a relativismo. Pero tan sólo hoy día. Porque las palabras fueron pronunciadas por un genio tan universal como Leibniz, que fue con seguridad el más elocuente exponente de la Ilustración, y debe considerarse sin duda alguna como uno de los más decididos defensores del racionalismo. Pues la razón es la facultad del hombre para comunicarse de manera universal. Leibniz lo practicó también, cuando él mismo estableció una ejemplar reconciliación entre la idea moderna de la ciencia y la metafísica antigua. De Leibniz procede también aquel principio: *nihil est sine ratione* («todo tiene su razón»). Es consecuente con este principio el hecho de que su inventor introdujera en la filoso-

fía el concepto de la perspectiva. Todo tiene su razón, si lo contemplamos desde su correspondiente punto de vista. Esto no significa, ni mucho menos, que todo esté igualmente justificado. Eso no es más que una falacia del racionalismo miope que olvida la función mediadora de la razón. Tan sólo cuando alguien reflexiona sobre una pretensión de verdad desde su perspectiva, desde la cual algo quiere hablarle, entonces uno se pone en condiciones de poder juzgar acerca de su legitimación objetiva. Esto no es relativismo, sino –si queremos llamarlo así– un racionalismo nacido del espíritu de Leibniz. Haríamos bien en entender la pretensión de universalidad de la hermenéutica a partir de Leibniz, y no desde el concepto popular y trivial del perspectivismo relativista, al que por no saber qué hacer se atribuye a Nietzsche.

Este arte del diálogo, del saber escuchar, del reconocimiento del otro, lo practicó también Gadamer como maestro y como autor. Su obra principal –en estas circunstancias podría haber sido únicamente una hermenéutica general– se compuso a instancias de sus discípulos e interlocutores, que querían enseñar algo de él. Había algo en su interior que se había rebelado siempre contra el carácter de monólogo que tiene el escribir. Y, así, confesaba Gadamer en la «Autopresentación» del año 1975, con la que comienza la presente antología: «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». Tal vez la obra *Verdad y método* llegó a ser tan voluminosa, porque Gadamer tenía que dar testimonio de la diversidad de sus interlocutores y de sus fuentes de experiencia. Él no aprobaba todo lo que había leído, pero aprendía de todo ello. Con esto propugnó una teoría del comprender, es decir, una hermenéutica, que no proclamaba –segura de sí misma– reglas fijas para la interpretación en una sola dirección, sino que cultivaba la virtud del saber escuchar¹, del diálogo y de la búsqueda común de la verdad.

La presente antología ofrece una selección de los escritos breves más importantes de Gadamer, que son representativos de toda su obra. Creí-

1. Cf., a propósito, el reciente estudio de H.-G. Gadamer, representativo de sus obras posteriores: *Über das Hören*, en Thomas Vogel (ed.), *Über das Hören. Einem Phänomen auf der Spur*, Tübingen 1996, 197-205. El 1 de febrero de 1996 Gadamer dio una conferencia en Mannheim, exponiendo sus ideas sobre este tema, con el título «Entre la idea y la palabra. Una filosofía del escuchar». Como una filosofía del escuchar se sintetizaría de hecho la idea básica universal de la hermenéutica, pero una idea también difícil por estar cargada de tensiones, más aún, se sintetizaría en ella la ética de la hermenéutica.

mos que había que resistir a la tentación de elegir extractos de su obra principal *Verdad y método*, porque esa tentación infringe el principio hermenéutico de que las diversas partes de un escrito sólo deben entenderse y leerse en conexión con el conjunto de la obra. Los criterios para la selección de los escritos breves fueron la posibilidad de que todos los lean, y la importancia y el carácter representativo de los textos.

Por «la posibilidad de que todos los lean» no nos referimos aquí tanto a unos textos dirigidos a un público amplio en el sentido de que aborden temas de interés para el gran público. Esos textos, nacidos casi siempre de conferencias, los expone Gadamer en la serie de sus obras que se publicaron en la Biblioteca Suhrkamp. Se interesan, por ejemplo, por cuestiones relativas a la salud humana, al futuro de Europa y a las consecuencias tangibles de la revolución técnica e industrial. Esa sección de la obra de Gadamer, que no se recogió en buena parte en la edición de sus *Obras completas*, puede considerarse –digámoslo así– la «hermenéutica aplicada» de Gadamer. Aquí se seleccionan más bien los textos que tienen un carácter lo menos técnico posible y que nos permiten penetrar principalmente en la autocomprensión teórica e histórica de la hermenéutica. La «Autopresentación» de 1975 ofrece un imprescindible informe biográfico-filosófico, mientras que la «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica» perfila y explica el nuevo proyecto de Gadamer, en contraste con la autocomprensión tradicional de la hermenéutica. Tan sólo a partir de este movimiento de eliminación puede entenderse la pretensión de universalidad que se expone en los demás textos de esta primera parte (bajo el título de «Hermenéutica»). El estudio sobre «La universalidad del problema hermenéutico» (1966), completado aquí con el estudio «Lenguaje y comprensión» (1970), desencadenó por sí mismo la famosa controversia con la crítica de la ideología de Jürgen Habermas, cimentada todavía por aquel entonces sobre base psicoanalítica, mientras que el ensayo de 1963 «Sobre la posibilidad de una ética filosófica», con su magistral concisión, contribuyó como ningún otro enfoque a la extensa rehabilitación de la filosofía práctica en Alemania. En los textos de 1963 y de 1966 se explicaron no sólo las consecuencias éticas sino también las raíces éticas del enfoque hermenéutico. Fueron las que fascinaron a la filosofía social de Habermas, cuyos méritos a este respecto consisten quizás en haber dado cabida a la hermenéutica entre las ciencias sociales. Por aquel entonces Habermas creía tener que hacer valer el carácter dilucidatorio y científico del psicoanálisis emancipador y de la crítica de la ideología marxista en contra de la hermenéutica. Pe-

ro, a consecuencia de su controversia con Gadamer, que quedó documentada en el volumen de miscelánea titulado *Hermeneutik und Ideologiekritik* («Hermenéutica y crítica de la ideología», 1971), Habermas abandonó en buena parte el enfoque psicoanalítico y las consignas dimanadas de la crítica de la ideología y trató de ajustar sus ideas en una teoría amplia de la acción comunicativa. En la medida en que esta teoría parte de una autocomprensión concebida según el modelo de la comprensión interhumana, podrá considerarse como una renovación implícita de la pretensión de universalidad de la hermenéutica.

Después de finalizada la publicación de sus *Obras completas*, Gadamer encontró nueva libertad para dedicarse renovadamente a las cuestiones de la hermenéutica y de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit* o capacidad que el hombre tiene para el lenguaje), que estudió bajo el tema general de investigación titulado «De la palabra al concepto». Le interesaba, entre otras cosas, la cuestión de si el concepto universal no representa quizás una abstracción nominalista que induzca a error, es decir, una abstracción instrumental, cuando se lo contempla aislado del horizonte del diálogo, por el cual cada palabra adquiere su sentido. El texto de este ciclo que lleva por título: «De la palabra al concepto» (1995), no es seguramente tan clásico como los textos más antiguos, pero fue seleccionado en la presente sección porque permite que nuestra mirada penetre con frescor en la última etapa de las reflexiones de Gadamer sobre la hermenéutica.

La segunda parte principal ofrece una selección de los escritos de Gadamer sobre la estética y la poética. Pero tan sólo una separación artificial puede hacerlos aparecer junto a –o después de– los textos sobre la hermenéutica, pues no hay nada más erróneo que pretender ver en ellos, por decirlo así, la hermenéutica aplicada de Gadamer, tal y como se ha hecho con frecuencia. Más bien habría que ver en ellos la primerísima inspiración de la hermenéutica de Gadamer, ya que en el poder enunciativo de la palabra poética, donde se experimenta la verdad, vio siempre Gadamer un oportuno correctivo contra el juego puro de palabras, a menudo estéril, de la filosofía.

La temática «De la palabra al concepto» señala también hoy hacia esa pérdida que la palabra experimenta, cuando se desliga de su contexto del diálogo y se convierte en el concepto universal nominalista. La estética de Gadamer, que naturalmente constituye también la primera parte de la obra *Verdad y método*, se esfuerza en deducir consecuencias de esta función de verdad de la palabra poética. Su primera consecuen-

cia se halla en la decidida problematización de la denominada conciencia estética, que quiere enjuiciar las obras de arte según criterios puramente «estéticos» y les arrebató, por tanto, su dimensión de verdad y su situación vital (*Sitz im Leben*). La estética de Gadamer tiene al principio el aspecto de una antiestética, porque pone de manifiesto que la distinción estética es una abstracción impuesta por el monopolio de la verdad que la moderna metodología científica pretende tener.

El estudio de 1964, titulado «Estética y hermenéutica», que aquí constituye el prelude para ese descubrimiento de la cuestión de la verdad en la experiencia del arte, expresa así el cometido del pensamiento: la estética tiene que reconvertirse en hermenéutica. No se trata de una «supresión transformadora» (*Aufhebung*) de la exigencia estética en el *medium* de la inteligibilidad, según dice la crítica, repetida sin cesar, lanzada por la Escuela de la «De-construcción», sino que se trata de la reelaboración de una experiencia de la verdad, que hace justicia a esa exigencia, pero también a los límites del entender fijados con ella.

En esta situación, el estudio «Acerca de la verdad de la palabra» adquiere una función clave. Gadamer lo presentó por primera vez en una conferencia en 1971, y desde entonces se ha referido constantemente a él como a un texto que señala hacia el futuro². Pero no lo entregó a la imprenta hasta el año 1993³, como si hubiera querido o tenido que reflexionar durante más tiempo sobre esta temática.

El desarrollo de esta temática de la verdad, tal como se encuentra en el enunciado sobre el arte, halló seguramente su forma más explícita en el ensayo «Texto e interpretación», que surgió con ocasión de que Gadamer quisiera entablar diálogo con Derrida, y que encontró su forma definitiva en el texto posterior: «Palabra e imagen: 'así de verdadero, así de óntico'». Por ser quizás las formas más maduras de la «estética», en la que Gadamer trabajó intensamente después de terminada su obra *Verdad y método*, estos ensayos se eligieron para la presente antología.

2. Cf. el epílogo a la tercera edición de *Wahrheit und Methode* (1972), en *Gesammelte Werke* II, Tübingen 1986, 475; en adelante citaremos *Obras completas* II (versión castellana: *Verdad y método* I, Sígueme, Salamanca 1998, 641). Allí se hizo referencia ya al tema de trabajo «Imagen y palabra».

3. En las *Obras completas* VIII, 37-57. Este texto no debe confundirse con el ensayo del mismo título que Gadamer publicó en 1988 en el anuario de la Martin-Heidegger-Gesellschaft y que hizo que se imprimiera en el vol. IX de las *Obras completas* con el nuevo título: *Dichten und Denken im Spiegel von Hölderlins Andenken*. Sin embargo, la identidad del título, que pasó tal vez inadvertida y que por eso mismo es mucho más seductora, señala la tenacidad del tema.

Mientras tanto Gadamer permaneció siempre en diálogo con los clásicos del pensamiento. En consonancia con esto, los estudios sobre la historia de la filosofía ocupan un lugar destacado en su obra. Pues, de acuerdo con su hermenéutica, no se puede cultivar la filosofía sin este diálogo que se prolonga durante milenios. En efecto, aquí es donde menos se podría hacer justicia a la riqueza de las diversas interpretaciones ofrecidas por Gadamer. Pero no por eso podemos ignorar el espíritu que fue su hilo conductor. Qué interpretaciones son aquí más clásicas o más importantes, es algo que sólo se puede decidir por la correspondiente problemática. Tendremos que limitarnos a tres autores: Platón, Hegel y Heidegger, que son sin duda los interlocutores más constantes del pensamiento de Gadamer, a quienes dedicó algunas publicaciones (*Platos dialektische Ethik, Plato im Dialog, Hegel Dialektik y Heideggers Wege*). En la selección de textos sobre estos pensadores, se han elegido los que parecían más adecuados para ilustrar la forma del proceder y del dialogar hermenéutico de Gadamer. Esta forma reside en la reflexión sobre la «eficacia histórica» (*Wirkungsgeschichte*), es decir, en la reflexión sobre la forma en que la historia influye en cada ensayo de pensamiento filosófico, incluso más allá de nuestra conciencia acerca de ella. Cada pensador se halla personalmente en un contexto de tradición que él mismo continúa y cuya percepción hace que sea posible. Platón nos explica quién y qué era Sócrates; Hegel nos hace ver intuitiva e ineludiblemente la historia de la filosofía, y Heidegger, el lenguaje de la metafísica. Este hilo conductor, que contempla la situación de la eficacia histórica en un contexto de diálogo, es el que decidió la elección de los textos.

Después del convincente texto inicial sobre «La filosofía griega y el pensamiento moderno», donde se pone de relieve que la idea de los límites de la objetivización es la que tanto fascina a Gadamer en el pensamiento de los griegos, el estudio posterior «Platón como retratista» (1986) muestra cómo Platón, el primer filósofo cuyo *corpus* se ha conservado, recurre al modelo de Sócrates y lo dibuja de manera que tenga eficacia para la posteridad. En él se manifiesta también cómo el motivo socrático del no saber (la «ignorancia») sigue siendo constitutivo no sólo para Platón, sino también para los empeños del pensamiento filosófico y para Gadamer. Este texto ilumina una interpretación socrática propia que Gadamer hace de Platón, interpretación que busca a Platón no tanto en la «doctrina de las ideas», tratada por él mismo, sino en la praxis de la dialéctica, es decir, en los diálogos. *Plato im Dialog* («Platón en el diálogo») es también el título de la última obra de Gadamer sobre Pla-

tón y la filosofía griega, que se publicó en 1991 incluyéndose en el volumen VII de sus *Obras completas*. Esta obra madura sobre Platón fue, junto a la estética y la poética, el segundo gran propósito que Gadamer llevó adelante después de terminar su obra *Verdad y método*.

«La herencia de Hegel» se escribió con ocasión del discurso pronunciado por Gadamer al ser galardonado con el premio «Hegel» en 1979. Estudia como tema no sólo el intento de Hegel por asimilarse la historia anterior de la filosofía –por cuyo resultado Hegel recomendó su propio sistema–, sino también la «eficacia histórica» (*Wirkungsgeschichte*) de Hegel, dentro de la cual se sitúa el mismo Gadamer.

El artículo se escogió, entre otras razones, porque en él se completa con éxito el cuarto texto sobre «Heidegger y el lenguaje de la metafísica» (1968) mediante la cita de cartas de Heidegger. En este artículo se aprecia dónde y cómo Gadamer, con su hermenéutica, se distancia de su maestro. Si el nuevo enfoque revolucionario de Heidegger se dedicaba a la destrucción de una conceptualidad metafísica que distanciaba, Gadamer se pregunta si, a pesar de todo, no habrá un lenguaje de la metafísica con el que se pueda salvar una enorme distancia. El hecho de hablarse de un lenguaje acabado de la metafísica, con su exigencia totalizadora, ¿no es ya en sí una secreta creación metafísica? ¿No explica también por qué Heidegger, en su pensamiento ulterior, puede esperar una salvación del olvido del ser únicamente por un lenguaje completamente nuevo que suspira por la poesía de Hölderlin? ¿No olvida así que el lenguaje no es tanto la casa del ser (que viene) sino más bien la articulación del humano «ser-uno-con-otro», que se mantiene siempre abierto a nuestras posibilidades de experiencia y enunciado? Esta cuestión acerca de la herencia metafísica o fenomenológica de nuestra conceptualidad aún mantiene en vilo el intento de autocomprensión de la filosofía actual.

El último estudio aquí recogido, «Hermenéutica y diferencia ontológica» (1989), marca una nueva etapa en el diálogo con Heidegger. En efecto, documenta la recepción extraordinariamente viva que Gadamer hizo de las antiguas lecciones, recientemente aparecidas, de su maestro, a las que él mismo había asistido en Friburgo y Marburgo entre los años 1923 y 1928. La lectura de estas lecciones fue para él un reencuentro con la propia juventud y el propio origen. Gadamer volvió a encontrarse con el fenomenológico hermeneuta Heidegger, quien llegó a ser decisivo para su vida, pero a quien nunca había reconocido correctamente en sus publicaciones. A pesar de su simpatía de fondo, le repelía un poco el estilo de los textos de Heidegger posteriores a la «vuelta» (*Kehre*), que pa-

ra él pecaba de exceso manierista. Pero Gadamer no había vuelto a oír las palabras de Heidegger, ni siquiera en *Sein und Zeit* («El ser y el tiempo»), obra que a él le resultaba una acomodación exterior a la filosofía trascendental de impronta neokantiana y husserleriana, que tal vez iban en contra de las intuiciones de Heidegger sobre la hermenéutica del existir humano (*Dasein* o «ser ahí») yerto en el puro «ahí» (*Da*). Pues Heidegger no era tanto para Gadamer el pensador del ser, sino el pensador del «ahí» (*Da*), de la temporal momentaneidad (*Weile*), a la que de hecho hemos sido traspuestos, es decir, entendiendo y no entendiendo. La aceptación del concepto metafísico del ser delataría ya algo de la búsqueda de lenguaje y de la necesidad de lenguaje en Heidegger.

En la hermenéutica de la facticidad no se trataba tanto del ser, sino más bien de la experiencia de ese «ahí» (*Da*) temporal, incomprensible, de que «en el hombre se abre el ‘ahí’ y, a pesar de toda su apertura, permanece oculto», según se lee en la p. 345s de la presente obra. Esta experiencia es la que el joven Heidegger inculcaba tan impresionantemente a sus oyentes, y en nombre de la cual él ejercitaba previamente ante ellos una destrucción de la tradición ontológica. Gadamer le entendió tan bien en aquel entonces, que la idea directriz de «una destrucción crítica de la tradición filosófica» la tomó ya como consigna en un escrito de 1924, cuando su maestro no había publicado aún ninguno de sus proyectos orientados en esta dirección⁴.

Este concepto lo había desarrollado Heidegger en 1922 en un manuscrito no impreso que llevaba el título de «Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (indicación de la situación hermenéutica)», que él había remitido a Paul Natorp, para justificar su llamamiento a Marburgo. Cuando Gadamer pudo leer el manuscrito enviado a Natorp, se sintió tan impresionado por él como si hubiera recibido una descarga eléctrica⁵. Se decidió entonces a proseguir sus estudios en Friburgo, con Heidegger. Gadamer consideró siempre ese manuscrito como lo mejor que Heidegger había escrito jamás. Fue para él una dicha especial el hecho de que el manuscrito, que se creía perdido, reapareciera casualmente en 1989 y fuese publicado⁶. Hasta tal punto reconoció en él

4. Cf. H.-G. Gadamer, *Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann*, en «Logos» 12 (1923/1924) 350. Cf., a propósito, J. Grondin, *Gadamer vor Heidegger*, en «Internationale Zeitschrift für Philosophie» (1996).

5. Cf. H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt a. M. 1977, 212. Cf. *Obras completas* III, 263 y 309.

6. En «Dilthey-Jahrbuch» 6 (1989) 237-269.

el conflicto religioso de su maestro, que escribió a este propósito una introducción con el título «Escrito teológico de Heidegger durante su juventud». El estudio sobre «Hermenéutica y diferencia ontológica», compuesto en ese mismo año, da testimonio de esa dicha y del efecto de descarga eléctrica que produjeron las antiguas lecciones de Heidegger, en las que podemos sospechar que se encontraban las semillas que condujeron al desarrollo de la hermenéutica filosófica de Gadamer.

Por último, una entrevista nueva cierra el presente volumen, porque en la hermenéutica el final no es nunca un monólogo. Es verdad que Gadamer, en los últimos años, cuando se encontraba en el cenit de su fama, concedió muchas entrevistas. Pero en una persona como él, que era de natural dialógico y socrático, eso no es realmente un infortunio. Porque en esas entrevistas se ve en qué alto grado la hermenéutica de Gadamer nació de la práctica del diálogo.

Como existen ya muchas entrevistas que ofrecen una retrospectiva biográfica y que giran sin cesar en torno a la cuestión planteada acerca de la función social del filósofo, en este diálogo-antología lo único que interesaba era confrontar al maestro con algunos puntos críticos y recepciones críticas de su enfoque hermenéutico, que no se pueden abstraer ya de la propia eficacia histórica (*Wirkungsgeschichte*) de Gadamer. Estas respuestas surgieron en la visión retrospectiva de toda la obra y no se entendieron en absoluto como la última palabra. Si es que existe algo así como la última palabra, ésta —tratándose de una antología (en alemán, *Lesebuch*, «libro de lectura») — se hallará siempre en el lector (en alemán, *Leser*).

NOTA DEL TRADUCTOR SOBRE LOS CAPÍTULOS 5-8 Y 10-16

Es proverbial la productividad del alemán para crear términos abstractos, muy difíciles de traducir a las lenguas románicas y al inglés. Así sucede principalmente desde Heidegger. En nuestra traducción hemos seguido con bastante fidelidad las traducciones ofrecidas por J. Gaos en su versión de *El ser y el tiempo*, y por X. Zubiri en su versión de *¿Qué es metafísica?* Se han tenido también muy en cuenta las traducciones ofrecidas por la monumental obra de J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*.

Las excepciones más importantes, en cuanto a J. Gaos, son *eigentlich* y *uneigentlich*, que generalmente no se han traducido por «propio» e «impropio», sino por «auténtico» e «inauténtico», respectivamente (siguiendo a la mayoría de los traductores). En cuanto a las traducciones ofrecidas por los traductores de *Verdad y método*, no he aceptado la de «estar ahí», para traducir *Dasein*, sino la

de «ser ahí». Se trata de una determinación ontológica, no de un estado. Se ha respetado, como inevitable inconsecuencia, la traducción de *Destruktion* por «destrucción», a pesar de que el término alemán no significa propiamente «destrucción» (para ello existe el término *Zerstörung*), sino «desmontaje» (lo que en alemán se dice *Abbau*). Pero el juego de palabras con *Dekonstruktion* («deconstrucción») así lo exigía.

Por último, en no pocas ocasiones se ha indicado conjuntamente el término alemán, porque algunas ediciones mencionan sin más (¿como intraducibles?) los términos alemanes. Así sucede frecuentísimamente, por ejemplo, con *Dasein*.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

1. *Autopresentación*, publicado en L. J. Pongratz (ed.), *Philosophie in Selbstdarstellungen* III, Hamburg 1977, 59-100. También aparece en *Gesammelten Werke* II, 479-508, cuya versión castellana es H.-G. Gadamer, *Verdad y método* II, Sígueme, Salamanca ⁸2010, 375-402.
2. *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica*, publicado en italiano con el título «Ermeneutica», en *Encyclopedia del Novecento* II, Roma 1977, 731-740. En alemán fue editado por J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, 1061-1073; también en *Gesammelte Werke* II, 92-117, cuya versión castellana es *Verdad y método* II, 95-118.
3. *La universalidad del problema hermenéutico*, publicado en «*Philosophisches Jahrbuch* 73 (1966) 215-225. También se encuentra en *Gesammelten Werke* II, 219-231, cuya versión castellana es *Verdad y método* II, 213-224.
4. *Lenguaje y comprensión*, publicado en «*Zeitwende. Die neue Furche*» 41 (1970) 364-377. También se encuentra en *Gesammelten Werke* II, 184-198, cuya versión castellana es *Verdad y método* II, 181-194.
5. *Sobre la posibilidad de una ética filosófica*, publicado en M. Engelhardt von Paulus (ed.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Mainz 1963. También se encuentra en *Gesammelten Werke* IV, 175-188.
6. *De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía*, publicado en *Menschliche Endlichkeit und Kompensation*, Bamberg 1995, 111-124.
7. *La estética y la hermenéutica*, publicado en «*Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*» 56 (1964) 240-246. También se encuentra en *Gesammelten Werke* VIII, 1-8.
8. *Sobre la verdad de la palabra*, publicado en *Gesammelten Werke* VIII, 37-57.
9. *Texto e interpretación*, publicado en P. von Forget (ed.), *Text und Interpretation*, München 1984, 24-55. También se encuentra en *Gesammelten Werke* II, 330-360, cuya versión castellana es *Verdad y método* II, 319-347.

10. *Palabra e imagen: «así de verdadero, así de óptico»*, publicado en *Gesammelten Werke* II, 373-399.
11. *La filosofía griega y el pensamiento moderno*, publicado en «Festschrift für Franz Wieacker zum 70. Geburtstag», Göttingen 1978, 361-365. Se encuentra también en *Gesammelten Werke* VI, 3-8.
12. *Platón como retratista*, publicado por «Verein der Freunde und Förderer der Glyptothek und der Antikensammlungen», München 1988. También en *Gesammelten Werke* VII, 228-257.
13. *La herencia de Hegel*, publicado en *Das Erbe Hegels*. «Zwei Reden aus Anlass der Verleihung des Hegel-Preises 1979 der Stadt Stuttgart an Hans-Georg Gadamer am 13. Juni 1979», Frankfurt 1980, 35-64. También en *Gesammelten Werke* IV, 463-483.
14. *Heidegger y el lenguaje de la metafísica*, publicado bajo el título *Anmerkungen zu dem Thema «Hegel und Heidegger»*, en H. von Braun-M. Riedel, *Natur und Geschichte*. «Karl Löwith zum 70. Geburtstag», Stuttgart 1967, 123-131. También en *Gesammelten Werke* III, 229-237.
15. *Hermenéutica y diferencia ontológica*, en *Gesammelten Werke* X, 58-70.
16. *Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de H.-G. Gadamer y se da fe de su recepción histórica*, conversación mantenida los días 3 y 24 de mayo de 1996, en Heidelberg. Texto completado y revisado por Gadamer.