




EN TORNO AL MUNDO DE LA VIDA Y SU FACTICIDAD: UNA REVISIÓN DE LA LECTURA DE GADAMER DE LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA HUSSERLIANA

ABOUT THE LIFE-WORLD AND ITS FACTICITY: AN OVERHAUL OF GADAMER'S READING OF THE HUSSERLIAN GENETIC PHENOMENOLOGY

Jorge Benito Torres
 Universidad de Valladolid

 <https://orcid.org/0000-0002-8684-7880>, e-mail: jbenitorres@gmail.com

Recepción: 26 de mayo de 2024 – Aceptación: 11 de Agosto de 2024

Resumen

Las conexiones entre la fenomenología y la ontología hermenéutica han sido ampliamente formuladas. Así lo refleja la sentencia gadameriana que reza que «la hermenéutica, la fenomenología y la metafísica no son tres cosas distintas, sino el mismo filosofar». El pensador da cuenta de este modo de la herencia fenomenológica que se hace presente en las distintas dimensiones de su propio planteamiento. Pese a eso, desde la tradición fenomenológica se han señalado las debilidades de la perspectiva del autor mentando precisamente la torpe lectura que este elabora de la denominada *fenomenología genética* de Husserl. El presente estudio tiene, por ende, un doble objetivo: en primer lugar, busca mostrar las deficiencias y fortunas de la lectura gadameriana del proyecto husserliano y, en un segundo momento, atiende a las conexiones implícitas dadas entre la ontología hermenéutica y la fenomenología genética en torno a la noción de «mundo de la vida». Como veremos, todo este planteamiento demarcará un horizonte de racionalidad práctica y vital donde la historicidad, el mundo de la vida y la facticidad serán los pilares fundamentales.

Palabras clave: Husserl, Gadamer, hermenéutica, fenomenología genética, mundo de la vida.

Abstract

The connexions between phenomenology and the ontological hermeneutics have been deeply drew up. This is reflected in the Gadamerian sentence that states that “hermeneutics, phenomenology and metaphysics are not three different things, but the same philosophizing”. The thinker seeks to account in this way for his phenomenological heritage that is present in different dimensions of his own hermeneutical thought. Despite this, from the phenomenological tradition the weaknesses of the author's perspective have been pointed out, precisely mentioning the rough reading that he elaborates of Husserl's so-called genetic phenomenology. The present study has, finally, a double objective: firstly, it seeks to address the deficiencies and the fortunes of the Gadamerian reading of the Husserlian project and secondly, it addresses the implicit connections given between his own ontological hermeneutics and the genetic phenomenology around the notion of «life-world». As we will see, this entire approach will demarcate a horizon of practical and vital rationality where historicity, the world of life and facticity will be the mainstay.

Keywords: Husserl, Gadamer, hermeneutics, genetic phenomenology, life-world.

1. Introducción

Las conexiones entre la fenomenología husserliana y la ontología hermenéutica inaugurada por Heidegger y urbanizada por Gadamer han sido un foco de interés para ambas tradiciones (Gadamer, *El movimiento fenomenológico*; Monteagudo, *Mundo de la vida*; García-Baró, *Husserl y Gadamer*; Expósito Roper, *Límites de la comprensión*). Estas conexiones no sólo conformaron el nacimiento del proyecto hermenéutico de Heidegger, sino que también en el corazón mismo de la hermenéutica filosófica se encuentran planteados de algún modo los problemas esenciales de la fenomenología. De igual modo, se ha valorado en qué medida el nacimiento de obras como *Ser y Tiempo* supusieron un nuevo desafío para Husserl, en tanto estas le hicieron tomar consciencia de los focos problemáticos de su propia propuesta. Sin duda alguna, en este sentido podemos esbozar un debate que gire en torno a la originalidad del planteamiento heideggeriano y a su herencia y diálogo constante con la fenomenología, sin embargo, lo que aquí nos ocupa es una tarea ulterior: encontrar estas interconexiones y fricciones en la lectura que Gadamer hace del pensamiento de Husserl. Como veremos, esta interpretación va a ser un tanto ambivalente, pues si bien a lo largo de casi toda su producción el hermeneuta va a rechazar un cierto tipo de fenomenología, va a ser él mismo quien reconozca las convergencias entre esta y su ontología hermenéutica. Tal es el punto que Gadamer en su célebre texto *Fenomenología, hermenéutica, metafísica* comienza afirmando “no hay duda de que la fenomenología constituye una de las corrientes principales de la filosofía de nuestro siglo” (27) y concluye posteriormente con la siguiente sentencia: “la fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo” (37). Es, por lo tanto, una pregunta legítima el cuestionarse qué comprende Gadamer por fenomenología y de qué modo está incluyendo o no dicha tradición en su propia perspectiva.

Varias obras nos pueden servir como puntos de acceso a dicha cuestión. En primer lugar, en una etapa temprana es destacable la lectura que el autor hace de la fenomenología husserliana en *Verdad y Método I*, pues estas interpretaciones marcarán la senda que él mismo recorrerá prácticamente hasta el final de su vida. Tres artículos fundamentales para atender a esta cuestión son *El movimiento fenomenológico* (*Die Phanomenologische Bewegung*) (1963), *La ciencia del mundo de la vida* (*Die Wissenschaft von der Lebenswelt*) (1972) y *Sobre la actualidad de la fenomenología de Husserl* (*Zur Aktualität der Husserlschen Phanomenologie*) (1974). Con posterioridad a esta obra Gadamer publicará varias obras de interés como lo son *Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona* (1975), *Fenomenología, hermenéutica, metafísica* (1983), *Ciudadano de dos mundos* (1985) o *La hermenéutica y la escuela de Dilthey* (1991), todas recogidas en *El giro hermenéutico*.

La raíz de este distanciamiento entre Gadamer y la fenomenología husserliana tiene su razón de ser, a mi juicio, en el tipo de giro ontológico que Heidegger procura en sus obras y en la lectura que el hermeneuta hace de este nuevo tipo de filosofía. Desde el punto de vista de estos dos autores, la fenomenología de su antecesor se apoya en una perspectiva teórica que impedirá a la filosofía hacerse cargo de la vida fácticamente vivida, aquella vida habitada por el ser humano y en la que él mismo se ve arrojado. La imposibilidad de la fenomenología de atender de este modo a la vivencia y de perfilar una filosofía de la vida se convierte en manos de ambos autores en motivo de rechazo de la perspectiva de Husserl. Toda esta lectura debe responder consecuentemente a si también la última etapa de la fenomenología husserliana, la fenomenología genética, no tiene que ver precisamente con esta facticidad inmanente a la vivencia y con lo dado a la experiencia, aquel núcleo interno ontológico más allá del cual no es posible ir en términos filosóficos. La pregunta atañe directamente al problema del tipo de hermenéutica de la facticidad y de la historicidad que es posible que se nos habilite desde la fenomenología genética.

Sin embargo, tal y como procuraré mostrar en el presente análisis son de los últimos estudios en fenomenología, las lecturas más contemporáneas de la obra de Husserl, los que ponen de relieve que el interés de la denominada fenomenología genética no debe entenderse como una última y parcelada etapa de su vida, sino que las raíces de esta, sus inquietudes y el sentido de su despliegue deben buscarse desde los orígenes del planteamiento general de la fenomenología. Tal y como han mostrado distintos especialistas (véase Expósito Roper), si atendemos a esta hermenéutica, la lectura gadameriana de la fenomenología no sólo se tornará torpe, sino que ello nos habilitará a rastrear el sentido del mundo de la vida a lo largo del desarrollo de la hermenéutica. Pero de igual modo, como también se ha señalado (Walton, *Horizontalidad e historicidad*) esta nueva orientación abrirá un diálogo muy enriquecedor entre ambos planteamientos en torno a sus matrices fundamentales y un horizonte especulativo común.

2. Gadamer y la recepción de la fenomenología

La fenomenología de Husserl ha influido notablemente a la hermenéutica filosófica. Esta es, como es sabido, una cuestión fundamental para comprender el pensamiento de Heidegger (véase *Prolegómenos*), quien a pesar de ello plantea en algunas de sus obras un distanciamiento con su maestro. De igual modo, la presencia de la fenomenología en el proyecto hermenéutico gadameriano es incuestionable. En distintas obras podemos estimar el interés de Gadamer por la fenomenología y en la gran mayoría de estas constataciones podemos apreciar la idea que va a perfilar el sentido del presente análisis: el pensador va a compren-

der que el planteamiento hermenéutico trasciende los marcos de la fenomenología, que va a ser comprendida prácticamente en su totalidad como una ciencia teórica. Sin embargo, como mostraré más adelante, Gadamer también entenderá que algunas nociones fundamentales de la fenomenología genética servirán de alimento para la ontología hermenéutica.

Esta cuestión relativa a la comprensión de la filosofía de Husserl como una ciencia teórica ya venía anunciada de algún modo desde la publicación de su *obra magna* en 1960. En *Verdad y Método I*, Gadamer dibuja una aproximación notablemente crítica a la fenomenología desde diversos ángulos. Uno de ellos nace directamente del supuesto error de la fenomenología por no haber atendido correctamente a la comprensión de la vivencia, llegando a afirmar que “tanto en Dilthey como en Husserl, tanto en la filosofía de la vida como en la fenomenología, el concepto de vivencia se muestra así en principio como un concepto puramente epistemológico” (103). En este punto Gadamer vincula la estrechez del planteamiento diltheyano —perspectiva que él mismo va a criticar severamente— con el fallo cometido por Husserl. Esta primera crítica, no obstante, no señala la imposibilidad interna de la fenomenología de desplegar una comprensión de la vivencia, sino que indica únicamente un error contingente, esto es, la tematización epistemológica que Husserl ha elaborado de la vivencia a lo largo de toda su obra. Tal relación dada entre la filosofía de Dilthey y la de Husserl, sin embargo, va a ser quebrada en esta misma obra. Precisamente en el epígrafe titulado “Superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica” vamos a encontrar una lectura más atenta de dicha filosofía. En este punto, Gadamer demarcará una distancia clara entre la fenomenología husserliana y el planteamiento diltheyano, en la medida en que Husserl desarrollará la noción de intencionalidad a modo de crítica frente al “objetivismo’ de la filosofía anterior” (*Verdad y método I* 306).

Es de este modo como Gadamer llega a vislumbrar en la fenomenología un modo de superación del dualismo histórico de la tradición filosófica, que ciertamente se ha fundado en la polaridad de la subjetividad y la objetividad. Así pues, la “fenomenología trascendental pretende ser en cambio una ‘investigación de correlaciones’” (313). Ello significa que, en última instancia, la fenomenología sí supera el ideal objetivista en la medida en que es capaz de atender a las correlaciones entre la conciencia y a la síntesis pasiva que sustenta todo proceso de objetivación, más allá del dualismo sujeto/objeto. Pese a ello, poco más adelante se anuncia una crítica que va a ser continuamente elaborada por Gadamer en obras posteriores:

.....
1 En última instancia, el sentido de este rechazo no se alejará de la crítica que el hermeneuta también elabora contra Husserl. En última instancia, Gadamer acusa un cierto positivismo en el planteamiento diltheyano (*Verdad y método I* 103), cuestión que lo aleja notablemente de la ontología hermenéutica en la medida en que continúa cayendo en los prejuicios epistémicos del positivismo (218). La raíz del problema puede resumirse en la idea de que, para Gadamer, ni la filosofía diltheyana ni la husserliana son capaces de desplegar correctamente la hermenéutica de la facticidad a causa de seguir ancladas en un modelo positivista o teórico.

Sin embargo, queda la duda de si ambos llegan a hacer justicia a las exigencias especulativas contenidas en el concepto de la vida. Dilthey pretende derivar la construcción del mundo histórico a partir de la reflexividad que es inherente a la vida, mientras Husserl intenta derivar la constitución del mundo histórico a partir de la «vida de la conciencia». Y habría que preguntarse si en ambos casos el auténtico contenido del concepto de vida no queda ignorado al asumir el esquema epistemológico de una derivación a partir de los datos últimos de la conciencia. Lo que suscita esta cuestión es sobre todo las dificultades que plantean el problema de la intersubjetividad y la comprensión del yo extraño. En esto aparece una misma dificultad tanto en Husserl como en Dilthey. Los datos inmanentes de la conciencia examinada reflexivamente no contienen el tú de manera directa y originaria (...) En realidad el contenido especulativo del concepto de vida en ambos autores queda sin desarrollar (*Verdad y método I* 313-314).

La problemática que Gadamer detecta en la fenomenología radica en si el tipo de perspectiva propia de esta es realmente capaz de llegar a elaborar una *comprensión de la vivencia*. Este punto es sumamente relevante en la medida en que el hermeneuta hace explícita su crítica al modelo histórico de la epistemología, siguiendo así la estela de Heidegger (véase Chillón, *El modo metafísico*). Este modelo duramente criticado viene a representar un tipo de disposición científicista ante lo real, una actitud ingenuamente teórica. Dicha actitud se funda, como he señalado, en la defensa de un hiato entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, reforzando de este modo un tipo de dualismo. Para Gadamer esta caída de la fenomenología en el científicismo es un grave error, en la medida en que todas las tradiciones que se postulan como filosofías de la vida deben dar cuenta de la historicidad y la intersubjetividad que sustentan las dinámicas y procesos de la facticidad. Tal es la razón por la que la tradición de la ontología hermenéutica ha sido pionera en señalar los límites, tanto de la hermenéutica moderna —Schleiermacher, Dilthey— como de la fenomenología husserliana. Esto es así hasta tal punto que, para Gadamer, la filosofía no pudo hacerse cargo del problema de la vivencia en su totalidad hasta el despliegue de la analítica existencial heideggeriana y, consecuentemente, de la asunción del tipo de perspectiva ontológica que ello conllevaba no sólo en relación a la fenomenología sino también a toda la historia de la metafísica y de la teoría del conocimiento:

Pues es la falta de una base ontológica propia de la subjetividad trascendental, que ya Heidegger había reprochado a la fenomenología de Husserl, lo que parece quedar superado en la resurrección del problema del ser. Lo que el ser significa debe ahora determinarse desde el horizonte del tiempo. La estructura de la temporalidad aparece así como la determinación ontológica de la subjetividad. Pero es algo más. La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo. Con esto se rompe todo el subjetivismo de la nueva filosofía, incluso, como se verá más tarde, todo el horizonte de problemas de la metafísica, encerrado en el ser como lo presente (*Verdad y método I* 322).

Podemos señalar, *grosso modo*, las tres grandes críticas que Gadamer ya anuncia tímidamente en *Verdad y Método I*:

En primer lugar, *grosso modo*, podemos resumir que la crítica de Gadamer a Husserl se centra en señalar la pretensión teórica del planteamiento fenomenológico. Esta acusación hunde sus raíces en la lectura que Gadamer elabora del planteamiento fenomenológico vinculado al ego trascendental en el que, para Husserl, el mundo puede ser suspendido en el análisis de la vivencia (*Ideas* §31-32). Pese a que esta suerte de epojé fenomenológica no procure aniquilar como tal al mundo, sí pretende focalizar la inmanencia de la conciencia y la atención al *darse* de los fenómenos (*Ideas* 174). Ello rompe la perspectiva vital en la que Gadamer quiere introducirse, entendiendo así el mundo como el horizonte bajo el cual se despliega cualquier forma de conciencia y cualquier experiencia de manera intersubjetiva. Para Gadamer esta perspectiva teórica no es sino un error, una suerte de ilusión que también fue duramente criticada por Heidegger:

Tenemos aquí una ilusión fenomenológica fundamental, de hecho frecuente y persistente, que consiste en que el tema viene determinado por el modo de investigación fenomenológica. El que de hecho la investigación fenomenológica por su parte sea teórica lleva con facilidad a que el investigador haga de la actitud específicamente teórica para con el mundo también el tema de su investigación, de tal modo que la aprehensión específicamente teórica de una cosa se convierte en el modelo de lo que es estar-siendo-en-el-mundo; en vez de situarse el investigador, de un modo más fenomenológico, en el movimiento y en el contexto de acceso al trato cotidiano con las cosas —que no llama nada la atención—, para así establecer fenoménicamente lo que comparece. Precisamente es este no llamar la atención de la actuación y el correspondiente tener aquí el mundo lo que hay que alcanzar para de ese modo ver la presencia específica del mundo (*Prolegómenos* 234).

Así pues, la hermenéutica que se origina en manos de Heidegger es concebida como una suerte de superación de la fenomenología (*Verdad y método I* 625-626). Únicamente esta filosofía es capaz de gestar una comprensión acerca del sentido de ser de la presencia (*präsenz*) de lo que acontece en la experiencia del mundo más allá del ámbito de la teoría del conocimiento y de subsumirlo bajo el rótulo de objeto. Desde esta perspectiva la filosofía parecía retornar a su origen y hacerse cargo del sentido ontológico de la vivencia,

habilitando al pensar contemporáneo a saberse en los albores de la pregunta filosófica.² Esta cuestión es retomada por Gadamer y se explicita en *Ciudadano de dos mundos*, publicada en 1985, donde se afirma:

Uno de los problemas sin resolver que Husserl legó a la investigación fenomenológica consiste en saber si, y dado el caso, cómo puede justificarse la exigencia de la filosofía de ser una ciencia estricta teniendo en cuenta que el “eidos” mundo de la vida representa el horizonte *a priori*, la dimensión eidética, con lo cual es la evidencia apodíctica del ego transcendental la que “fundamenta” su función. La pregunta radical que plantea Heidegger sobre el sentido de ser, que buscaba en el horizonte del tiempo, arranca aquí, y fui yo mismo quien, partiendo de Heidegger, intenté desentrañar hasta donde pude la disposición hermenéutica fundamental que subyace al “mundo de la vida” (180).

La crítica de Gadamer en este sentido es, bajo su propia lectura, muy consecuente: la fenomenología husserliana ha procurado atender a la hermenéutica de la facticidad y del mundo de la vida bajo una óptica yerma, una actitud teórica que no logra realizar su comprensión. Esto no significa más que una mera quimera o ilusión filosófica. Cabría preguntarse, entonces, si cuestiones como la hermenéutica de la vivencia o de la subjetividad pueden realmente ser comprendidas bajo el dualismo propio de la teoría del conocimiento y bajo esa pretensión de rigurosidad de la fenomenología. ¿Cómo dar cuenta del fenómeno del lenguaje y de la intersubjetividad desde la noción husserliana de epojé? Más aún, podríamos cuestionarnos junto a Gadamer si realmente tanto Dilthey como Husserl no caen en esta actitud teórica o epistemológica en la medida en que:

Filosóficamente hablando las dos caras que hemos descubierto en el concepto de la vivencia significan que este concepto tampoco se agota en el papel que se le asignó, del ser el dato y el fundamento último de todo conocimiento. En el concepto de la vivencia hay algo más, algo completamente distinto que pide ser reconocido y que apunta a una problemática no dominada: su referencia a la vida (*Verdad y método* I 104).

.....
 2 “Lo que nos fascinó sobre todo fue la intensidad con que Heidegger hacía revivir la filosofía griega” (Gadamer, *Verdad y método* II 380). Este es uno de los mayores agradecimientos que Gadamer hace a Heidegger en sus obras, a saber: el haber actualizado el pensamiento griego y el haber mostrado el sentido original de la experiencia filosófica. Al compás de estas reflexiones, atendiendo a la filosofía platónica, Gadamer afirma poco más adelante: “los griegos nos enseñaban que el pensamiento de la filosofía no puede seguir la idea sistemática de una fundamentación última en un principio supremo para poder dar cuenta de la realidad, sino que lleva siempre una dirección: recapacitando sobre la experiencia originaria del mundo, pensar hasta el fin la virtualidad conceptual e intuitiva del lenguaje dentro del cual vivimos. Me pareció que el secreto del diálogo platónico consistía en esta enseñanza” (380).

En segundo lugar, consecuentemente en relación a esto, surge un problema capital que hace caer a la fenomenología trascendental en la crítica elaborada por la ontología hermenéutica a la comprensión de la temporalidad en la tradición metafísica. Habida cuenta de la gran cantidad de estudios acerca de este tema (Escudero, *Heidegger y la apropiación crítica*; Sánchez-Soberano, *Tres críticas*), basta con señalar que para Heidegger la temporalidad no es ni un *continuum* inmanente a la conciencia ni un *a priori* de la subjetividad, sino que más bien ella es la condición ontológica del existir. Esto permite al autor, en obras como *Ser y Tiempo*, criticar al presentismo propio de la tradición filosófica señalando la incompreensión que se genera sobre el sentido de la experiencia temporal e histórica. Por ello, la temporalidad es la expresión y el modo propio de darse del ser que es condición de posibilidad de la subjetividad, y no al revés. El análisis existencial de Heidegger, tematizado en torno al *Dasein*, mienta precisamente el *factum* que supone que en la vivencia nos encontramos un mundo *ya dado* a nuestra experiencia, esto es, un mundo ya habitado, ya significado mediante símbolos. Esto supone un nuevo reto hermenéutico relativo a la forma de comprensión de la subjetividad. La torsión aquí planteada del dualismo no refuerza, por ende, a dicha subjetividad bajo el manto de un ego trascendental, sino que desestructura y quiebra las cristalizaciones históricas que la propia historia ha procurado en su olvido del ser. Gadamer se acoge a esta lectura y desde ella no sólo critica a Husserl sino también a Dilthey, ampliando esta dimensión estética y ontológica vinculada al concepto heideggeriano de la *presencia* de aquello que *acontece* en la experiencia³. Para nuestro hermeneuta el error de Husserl es justamente el de no dar cuenta de manera precisamente de la temporalidad e historicidad que constituyen la dimensión fáctica del existir, esto es, la dimensión vital que el intérprete se encuentra ya dada a su experiencia en cada una de sus vivencias. Tal es el punto que Gadamer afirma que “el que todo comportase libremente respecto a su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser, tal es el quid de la hermenéutica de la facticidad y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl” (*Verdad y método I* 166).

En última instancia, esta crítica pone de relieve que no hay modo posible alguno de retroceder más allá de la facticidad que constituye nuestro modo de existir en cada caso y circunstancia concreta. En lugar de proponer una vía de acceso en términos epistémicos o descriptivos, pretendiendo dar con suerte con una especie de subjetividad superlativa, Gadamer va a insistir en que la tarea hermenéutica debe centrar sus esfuerzos en elaborar

.....
 3 “En la vivencia del arte se actualiza una plenitud de significado que no tiene que ver tan sólo con este o aquel contenido u objeto particular, sino que más bien representa el conjunto de sentido de la vida. Una vivencia estética contiene siempre la experiencia de todo un infinito. Y su significado es infinito precisamente porque no se integra con otras cosas en la unidad de un proceso abierto de experiencia, sino que representa inmediatamente el todo. En cuanto que, como ya hemos dicho, la vivencia estética representa paradigmáticamente el contenido del concepto de vivencia” (*Verdad y método I* 107).

una comprensión de esta facticidad y de su sentido histórico. Nuestro autor defenderá a lo largo de toda su vida que la hermenéutica no debe entenderse como una vía metodológica de fundamentación del comprender⁴ sino que, de una manera más vívida, la hermenéutica será el *cómo* propio del existir humano, esto es, una cuestión eminentemente ontológica. Tal facticidad, tal historicidad es lo que demarca un límite para la pretensión teórica de la fenomenología. En palabras de Gadamer:

¿La fenomenología del mundo de la vida elaborada en el tratado está realmente en el camino del autoconocimiento histórico? No parece así en absoluto. Cuando ahí el *eidós* “mundo de la vida” se describe de tal forma que “toma en consideración la totalidad de todas las posibilidades imaginables incluidas en el horizonte y en las cuales este puede encontrar su explicación”, nos encontramos metidos en “el problema de la idealización del mundo de la vida” (*Krisis*, 499). El “mundo de la vida” escapa a la “ciencia” en el sentido de la “ciencia objetiva” (*El movimiento fenomenológico* 108).

Ello conduce al tercer problema, quizá el más agudo de todos. Para Gadamer la mayor aporía que se dibuja en manos de esta lectura de la fenomenología es justamente el hallar la forma de entender la intersubjetividad, en la medida en que el mundo y la existencia de lo extramental queda suspendido en la epojé fenomenológica. En última instancia, haciendo un resumen de lo anteriormente mencionado, para Gadamer el error de la fenomenología trascendental es el de no haber desplegado correctamente el sentido de la facticidad, que no sólo desvela que uno ya se encuentra *en* la vida y *en* la existencia sin poder suspenderla, sino que, además, en ellas la existencia de los otros también conforman el “ahí” de nuestras posibilidades existenciales.

La hermenéutica atiende, de este modo, a la intersubjetividad porque procura hacer constatar nuestra condición eminentemente social, simbólica y lingüística. Más allá del presentismo inherente a la epojé fenomenológica se halla, pues, otro tipo de conciencia temporal que trasciende los esquemas de dicha teoría del conocimiento. Bajo esta otra disposición nace la conciencia histórica, el reconocimiento táctico de nuestra vinculación

4 Salvando las distancias, esta será la crítica que Gadamer elabore a la hermenéutica jurídica de Betti, que orientará sus esfuerzos a elaborar una hermenéutica metodológica que dé cuenta de los procesos de objetivación del comprender. A este respecto, en *Verdad y Método I* se señala lo siguiente: “Pues bien, ¿qué responde Betti a esto? Que estoy restringiendo el problema hermenéutico a la *quaestio faci* (“fenomenológicamente”, “descriptivamente”), y que no llego a plantear la *quaestio inris*. Como si el planteamiento kantiano de la *quaestio inris* hubiese podido prescribir a la ciencia pura de la naturaleza lo que ésta debiera ser en realidad, y no intentase más bien justificar la posibilidad trascendental de ésta tal como era. En el sentido de esta distinción kantiana, el pensar más allá del concepto de método de las ciencias del espíritu, tal como intenta mi libro, plantea la cuestión de la “posibilidad” de las ciencias del espíritu (¡lo que en modo alguno significa cómo debieran ser ellas en realidad!). Lo que induce aquí a error a este meritorio investigador es un extraño resentimiento contra la fenomenología, que se manifiesta en el hecho de que no logra pensar el problema de la hermenéutica más que como un problema metodológico, sucumbiendo ampliamente al subjetivismo que se trata de superar” (324). Esta crítica vuelve a hacerla explícita en *Verdad y método II* 106 y ss.

a la comunidad y a la tradición. Únicamente desde esta perspectiva el reconocimiento ontológico de la alteridad tiene cabida más allá de cualquier epojé.

Así pues, Gadamer señala que no podemos entender nuestro ser en el mundo sin entender previamente que, *de facto*, somos seres interdependientes y comunicativos, cuestión que quiebra el ego trascendental. Más aún, podemos señalar que la fenomenología trascendental cae en una cierta ingenuidad al no preguntarse, desde el punto de vista de la epojé, cómo “la subjetividad que constituye el mundo —aunque sea una multiplicidad de tales subjetividades constitutivas— pertenece ella misma al mundo así constituido” (*El movimiento* 107). Esta perspectiva inaugurada por la hermenéutica no invita, entonces y como comúnmente mal se ha querido entender, a un relativismo epistémico. No se trata de averiguar cómo el sujeto interpreta el mundo o cómo lo aprehende idealmente, sino que la verdadera pregunta hermenéutica radica en cuestionarse el componente ontológico inherente a todo comprender. Así pues, el ego no puede suspender el mundo de la vida donde él mismo se halla arrojado, sino que ha de comprenderse desde el juego de correlaciones simbólico-lingüísticas que constituyen su subjetividad. El problema de la fenomenología trascendental, para Gadamer, es que su ideal objetivista no sólo conduce hacia una incompreensión de los procesos de constitución de la experiencia, sino que también arrastra consigo la total incapacidad para atender a la intersubjetividad:

¡Cuántas implicaciones misteriosas hay aquí! ¿En qué consiste esta subjetividad que constituye el mundo, pero que a su vez está integrada en el mundo mismo? Esta subjetividad consiste en “nosotros los hombres”, hombres para los cuales vale cada vez el “mundo”. Pero ¿qué significa esto? ¿Somos “nosotros los hombres” muchos “yoes” entre los cuales yo soy “un yo”? (*El movimiento* 106).

Ciertamente, como bien ha señalado Expósito Ropero (*Límites de la comprensión*), esta es una de las mayores acusaciones y críticas que Gadamer elabora contra Husserl. En términos hermenéuticos, esta crítica se basa en la constatación de que el *Da* del *Dasein*, el ahí de su circunstancia, no es algo construido por una subjetividad trascendental ni un espacio compartido por una multitud de egos condenados a la babelización.⁵ De una manera más original, Gadamer atiende a cómo el mundo de la vida es, en realidad, una expresión de una historia compartida, un hallarse en la vida de forma común frente a ‘un otro’ que no

5 Más adelante atenderemos pormenorizadamente a esta cuestión, sin embargo, basta con atender al siguiente fragmento de *La crisis* para entender la perspectiva de Gadamer: “Ahora se complica en cuanto pensamos que la subjetividad sólo es lo que ella es en la intersubjetividad: yo que funciona constitutivamente. Esto quiere decir para el punto de vista “yo” los nuevos temas de la síntesis específicamente en marcha, yo y otro yo (cada uno puramente como yo) de la síntesis yo-tú y del mismo modo, pero más complicado, de la síntesis-nosotros. En cierto modo esto es nuevamente una temporalización, la de la simultaneidad de los polos-yo o, lo que viene a ser lo mismo, de la constitución del horizonte persona (puramente yoico) en el que cada yo saber de sí. Es la socialidad universal (en este sentido la “humanidad” como “espacio” de todos los sujetos yoicos)” (213, §50).

supone ‘un otro yo’ sino que exige la realización de las correlaciones vitales en las que uno se halla inmerso. Esta comprensión de la alteridad es, en realidad, una de las piezas clave de la hermenéutica gadameriana y vertebrada toda su noción de *lingüística* —el corazón de su planteamiento ontológico— en torno al fenómeno comunicativo y dialógico (*Verdad y método I* 461 y ss.). Sólo desde ella el problema de la finitud humana emerge como problema digno de ser pensado más allá del planteamiento teórico. Estas críticas, sin embargo, y como veremos a lo largo del presente análisis, encontrarán un límite claro en lo relativo a la denominada etapa genética de la fenomenología.

3. Convergencias entre la fenomenología genética y la ontología hermenéutica: mundo de la vida, intersubjetividad, facticidad

Llegados a este punto parece legítimo que nos preguntemos una cuestión señalada por los diversos fenomenólogos y estudiosos de la obra de Husserl: ¿realmente la lectura que Gadamer hace del pensador es una lectura crítica? Habida cuenta de las conexiones anteriormente planteadas entre las filosofías de ambos pensadores especialmente en torno a la hermenéutica del mundo de la vida, ¿Realmente Gadamer no se percató de que el proyecto husserliano no buscaba reificar la facticidad, sino que, más bien al contrario, aspiraba habilitar un modo específico de comprensión de la misma? ¿Cómo se podrían fusionar ambos planteamientos a pesar de las críticas del hermeneuta a la fenomenología trascendental? ¿Es esto posible bajo la nueva interpretación de las obras de Husserl?

De todos los estudios sugerentes que podrían encontrarse a este respecto, destacamos el análisis desarrollado por Cecilia Monteagudo titulado “*Mundo de la vida*” en la *filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer*. En este texto, la autora procura señalar de qué modo la noción fenomenológica del “mundo de la vida” se halla presente en la hermenéutica gadameriana, allende las críticas que el autor elabora contra la obra de Husserl. Monteagudo analiza cómo nociones como “intencionalidad”, “horizonte” o “facticidad” articulan y estructuran la idea del *mundo de la vida*, tesis compartida tanto por Husserl como por Heidegger y Gadamer. Así pues, situándose más allá de las objeciones de la tradición hermenéutica a la fenomenología trascendental, la especialista señala que:

Por su parte, si bien Gadamer no comparte la perspectiva fundacional husserliana, sin embargo, participa también de la exigencia de una reorientación de la filosofía, en vista de una nueva autocomprensión de la verdad y el conocimiento, que precisamente partiría de una “liberación del planteamiento epistemológico” y de la rehabilitación de ese ámbito previo que se halla contenido en el concepto de “mundo de la vida”, como horizonte histórico pre-dado e intersubjetivamente constituido (*Mundo de la vida* 48).

Esta vía de análisis permite ver una conexión subterránea dada entre las nuevas interpretaciones de Husserl, que dan cuenta de sus procesos internos de autocrítica,⁶ y las lecturas que Gadamer elabora de la denominada *fenomenología genética* (Grondin, *Introducción*). Todo ello posibilita encontrar matrices comunes y presentes en ambas filosofías e invita a una lectura holística que alimenta en gran medida el alcance especulativo del planteamiento fenomenológico-hermenéutico. *Grosso modo*, podemos sintetizar varios de estos puntos del siguiente modo:

En primer lugar, un rasgo destacable de dichos movimientos es que ambos se postulan como una alternativa al modelo positivista que hundía a Europa en un cientificismo. Cabe destacar a este respecto que ni la fenomenología ni la hermenéutica están en contra de la *praxis* científica *per se*, pero sí señalan los límites de idealizar los procesos de conformación de la conciencia natural y la justificación del conocimiento únicamente bajo parámetros positivistas. El problema que aquí se nos ofrece es, consecuentemente, el valorar el tipo de incompreensión en el que este modelo nos introduce acerca del horizonte histórico y vital que constituye el humus de cualquier actividad y producción simbólica humana. Así pues, frente al auge de la racionalidad científico-técnica, la filosofía, tanto en su vertiente fenomenológica como hermenéutica, parecía ser el único modo posible de habitar el mundo al margen de un modelo positivista. Esta idea común es completamente rastreable tanto en las obras de Husserl (*Ideas, Crisis*), como las de Heidegger (*Prolegómenos, Carta sobre el humanismo*), las de Gadamer (*Verdad y método I*) como en la producción intelectual de Paul Ricoeur (*El conflicto de las interpretaciones*). De igual modo distintos especialistas han señalado cómo el giro hermenéutico de la fenomenología llevado a cabo por Heidegger, en aras de plantear de nuevo el problema ontológico, se puede concebir no sólo como una crítica de este al pensamiento husserliano sino también como una síntesis que ciertamente conduce a la filosofía de su tiempo hacia otro paradigma alternativo al modelo positivista (véase Rodríguez, *Heidegger y la crisis* 40). De forma pareja, en este punto, Heidegger también se apoya en la tradición hermenéutica, al igual que hará Gadamer con posterioridad, precisamente en lo relativo a la posibilidad de desarrollar un tipo de racionalidad y disposición no ya de corte teórico sino vital y hermenéutico (véase Dilthey, *Crítica*; Heidegger, *Ontología*).

En segundo lugar, a raíz de esta urgencia de resituar el planteamiento humanístico, tanto la fenomenología como la hermenéutica han procurado, a lo largo de todo su de-

6 "Conceptos como génesis, horizonte, asociación, mónada o comunicación representan lo propio de unas investigaciones fenomenológicas radicalizadas más o menos a principios de la década de 1920, y que culminan, como ya varias veces hemos afirmado, en la filosofía histórica del "mundo de la vida" (Magaña, *Por el sendero más oscuro* 85).

sarrollo, dar cuenta del nivel de lo fáctico implicado en las formas de vida humanas. Ello significa que a fin de elaborar una comprensión de las vivencias y de las producciones históricas de las culturas ambas perspectivas aspiran a hacer explícita y comprensible la facticidad propia de cada experiencia humana del mundo, esto es, el *factum* mismo de que en cada actividad espiritual y simbólica el intérprete ya se encuentra inmerso en un cierto horizonte de correlaciones vitales y existenciales (Husserl, *La crisis* §41). Husserl enfatiza esta idea precisamente en el desarrollo de su noción de mundo de la vida (*Lebenswelt*),⁷ idea que de cierto modo también se gesta en el nacimiento de la tradición hermenéutica de la mano de Dilthey,⁸ si bien de un modo alternativo.

No obstante, dicha cuestión encuentra su verdadero desarrollo ontológico en las obras de Heidegger —véase *Ontología, hermenéutica de la facticidad*—, planteamiento ampliamente recogido y desarrollado por Gadamer a lo largo de todas sus obras⁹. Todo este asunto pone de relieve una problemática relativa a los modos de comprensión del existir y al modo mediante el cual la filosofía se postula como la única vía de acceso y explicitación de la historicidad ya dada a la experiencia vivida. Lejos de dibujar así un ámbito teórico, el análisis de la facticidad aquí planteado abraza nociones fenomenológicas —como lo son las de horizonte, intencionalidad, correlatividad o mundo de la vida— y las orienta hacia una hermenéutica del *encontrarse en el mundo*, donde la constatación de la historicidad, de la intersubjetividad y de la comprensión lingüístico-simbólica del mundo son verdaderas matrices. Cobran sentido, desde este ángulo de lectura, las interpretaciones que han elaborado tanto Ströker (*Phänomenologische Studien*) como Walton (*Horizonticidad e historicidad*) al señalar que el interés de Husserl mediante el empleo de la noción de *Lebenswelt* no es el de llegar a un mundo apriorístico ajeno a las formas de vida humanas sino el de acceder de un modo específico a su historicidad inmanente.

7 “Dentro de la epojé, somos dueños de dirigir consecuentemente nuestra mirada exclusivamente a este mundo de la vida, respectivamente a todas sus formas esenciales apriorísticas, por otra parte, en los correspondientes cambios de mirada, a sus “cosas”, respectivamente, a los correlatos constituyentes de sus formas de cosas: a las multiplicidades de modos de darse y a sus formas esenciales correlativas. Pero después, también a los sujetos y a comunidades de sujetos que funcionan en todos ellos según las formas esenciales yóicas pertinentes a ellos” (*La crisis* 215, §51).

8 Esta idea puede ser rastreada en los pasajes en los cuales Dilthey apela a la unidad vital inmanente que vincula las distintas experiencias vividas, v. gr.: “Pero independientemente de estos tenemos un nexo vivible que enlaza a los miembros del curso vital desde el nacimiento hasta la muerte. Una decisión determina una acción que se extiende por muchos años; acción interrumpida con frecuencia y largamente por acontecimientos vitales de otra índole (...) En una palabra, existen conexiones que, con entera independencia de la sucesión en el tiempo, de las relaciones directas de condicionalidad, enlazan en unidad las partes de un curso vital. Así vivimos la unidad del curso vital y en estas vivencias encuentra su seguridad. En el curso vital se contiene el carácter de temporalidad de vida” (*El mundo histórico* 121).

9 “Bajo el término clave de una “hermenéutica de la facticidad” Heidegger opone a la fenomenología eidética de Husserl, y a la distinción entre hecho y esencia sobre la que reposa, una exigencia paradójica. La facticidad del estar ahí, la existencia, que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, y no es puro “cogito” como constitución esencial de una generalidad típica: una idea tan audaz como comprometida” (*Verdad y método I* 318).

De igual modo, Díez Fischer tiene razón, a mi juicio, al señalar que Gadamer continúa de algún modo el proyecto de la fenomenología genética.¹⁰ Situados en esta mirada, se nos muestran las conexiones entre el proyecto husserliano y la ontología hermenéutica gadameriana. El especialista señala tres ámbitos de clara influencia fenomenológica en el pensamiento de Gadamer: en primer lugar la síntesis pasiva y las correlaciones que posibilitan la vivencia se dan en tipo de temporalidad horzónica y como presente viviente (*En la cuenta del tiempo* 145), en segundo lugar, el ego trascendental se quiebra al descubrir un nivel de lo fáctico como algo *ya dado* a nivel afectivo y existencial a nivel fenomenológico —“en la pasividad afectiva la reflexión se encuentra con su frontera última” (149)—, en tercer y último lugar todo ello pone en jaque a la perspectiva reflexiva y deshace el planteamiento trascendental, pues en esta comprensión del ser en el mundo de un sujeto el ego se fusiona por completo con el horizonte vital inmanente a su mundo de la vida (153). Este nivel de lo fáctico es, pues, un horizonte de relaciones que ontológicamente hablando antecede a la conformación de la conciencia y de cualquier objetivación posible de cualquier vivencia posible. Todo ello ha provocado una compleja problemática que, en el fondo, ya fue atisbada por Gadamer en su crítica. Dicha controversia radica, tal y como apunta el especialista, en atender a si realmente la fenomenología genética abraza una perspectiva ontológica que trasciende por entero las verdaderas pretensiones de la fenomenología. La propuesta del investigador es precisamente la de señalar que Gadamer es consecuente con su crítica a Husserl pero que, a su vez, concibe a la hermenéutica como el desarrollo de algunas de las matrices de la fenomenología genética (*En la cuenta del tiempo* 145-150). De este modo, considero que se hace comprensible el por qué algunos fenomenólogos han considerado que las críticas de Gadamer son inadecuadas y, en contraposición a ello, otros han valorado dicha tematización, en la medida en que la propia tradición hermenéutica ha sido comprendida de diversas maneras a raíz de la polifonía y profundidad de la obra de Husserl.

En tercer lugar, y a raíz de lo dicho hasta este punto, todo ello nos obliga a repensar el sentido de la fenomenología husserliana. Este ejercicio crítico se debe precisamente al desarrollo de los nuevos estudios sobre dicha tradición y al modo mediante el cual ella misma ha aspirado a autocomprenderse (véase San Martín, *La nueva imagen de Husserl*). Asumiendo, pues, lo ya planteado en este estudio, se hace necesario que los diversos especialistas atiendan no sólo al desarrollo del pensamiento de Husserl sino también a sus raíces, al diálogo con otros autores —como también pueden ser Dilthey o Heidegger—, a

10 “Gadamer continúa las prometedoras investigaciones de Husserl sobre la vida en el terreno de la conciencia del tiempo, pues reconoce que, a través de la noción de vida, Husserl ha hecho su intento de ir más atrás de la actualidad de la conciencia y de alcanzar la intencionalidad anónima (no producida nominalmente por nadie) que constituye el horizonte del mundo que lo abarca todo” (Díez Fischer, *En la cuenta del tiempo* 156).

sus transformaciones internas y al modo en cómo la fenomenología se despliega de manera genuina en un cierto contexto histórico. Considero, por ello, que visitar la crítica de Gadamer a Husserl no debe entenderse como fruto de una consecución de tradiciones en la que la segunda supera a la primera, sino más bien como un diálogo abierto que hoy día puede continuar alimentando nuestra visión y comprensión del mundo contemporáneo. Comparto, pues, las posturas de especialistas como Fischer o Monteagudo en la medida en que desde este tipo de lecturas podemos apreciar la madurez tanto de la fenomenología como de la hermenéutica y de su correspondiente diálogo. Sólo desde este planteamiento se podría comprender la sentencia gadameriana que reza que “la fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo” (*Fenomenología, hermenéutica, metafísica* 37). Únicamente desde esta disposición ambos planteamientos se orientan hacia un horizonte común: volver a plantear el sentido de la filosofía. Esta disposición nos faculta a encontrar conexiones entre ambos planteamientos y no sólo a atender a la lectura de Gadamer a la fenomenología como una crítica negativa, sino que también nos ofrece un horizonte de convergencias y sintonías ampliamente especulativo. Prueba de este diálogo, por ejemplo, son los pasajes de la obra gadameriana donde el autor llega a afirmar: “creo que el concepto de síntesis pasiva y de la doctrina de las intencionalidades anónimas hay una clara línea que llega a la experiencia hermenéutica...” (*Verdad y método II* 16).

Ello nos conduce a una cuarta conclusión y es, precisamente, la de atender a la imbricación entre dichos movimientos en lo relativo al problema de la vivencia y de la comprensión humanas. La ontología hermenéutica así planteada no supone un rechazo de la fenomenología husserliana, sino que es entendida como la actualización más clara de algunos de los postulados de Husserl, precisamente de aquellos englobados bajo el rótulo de la fenomenología genética. Ello es evidente siempre y cuando asumamos que es simultáneamente sostenible encontrar algo de sentido en la crítica de Gadamer a la fenomenología trascendental en la medida en que asumamos que fue el propio Husserl quien, mediante la renovación de su planteamiento, dio cuenta de las aporías del modelo fenomenológico así entendido. Así pues, cuestiones que, según Gadamer, son dilemas para la fenomenología —como lo son la intersubjetividad, la historicidad y el subsuelo vital de la conciencia— son actualizadas bajo la óptica de una hermenéutica fenomenológica. La problematicidad de estos puntos de choque se subsume, consecuentemente, bajo una forma específica de fusión que permite, incluso, rastrear cómo el propio Husserl quiso dar cuenta de tales cuestiones renovando su planteamiento en términos de una fenomenología del mundo de la vida que atendiera por ende a la historicidad, a la intersubjetividad y al subsuelo vital de la conciencia.

El problema de la memoria y la simbólica que sustentan la historicidad humana, el problema de la dimensión ontológica de la facticidad y la problematización de los modos de comprensión de la experiencia son cuestiones que la hermenéutica hereda del algún modo del planteamiento fenomenológico y que permiten que esta perspectiva nos habilite a llegar a entablar un diálogo con nuestra tradición histórica. Únicamente desde esta perspectiva el intérprete no se sabe cómo un lector objetivo de un cierto lenguaje, sino que en su experiencia vital y comunicativa con las demás personas es él mismo quien se pone en juego en su existir. Considero que toda revisión de la vivencia debe atender a esta simbiosis entre ambos planteamientos si es que realmente aspira a comprender el sentido ontológico de lo fáctico, esto es, de hallarnos ya co-habitando el mundo. Esta perspectiva asume el cariz existencial de la experiencia y nos posibilita comprendernos a nosotros mismos y a nuestras circunstancias vitales. Dicho de otro modo, comprender nuestro «ahí» supone un hacerse cargo de la tradición e historia que nos sustenta, no en aras de conocerla y repetirla acríticamente sino más bien con la pretensión de actualizar y aplicar aquellas cuestiones que pueden hoy día resignificar nuestro modo de encontrarnos intersubjetivamente en el mundo.

4. Conclusiones

Tras atender a las críticas que Gadamer elabora a la fenomenología trascendental de Husserl, hemos comprobado cómo, en realidad, es viable abrir una línea de lectura bajo la cual el proyecto hermenéutico se conciba como una síntesis de algunas matrices de la fenomenología junto con los problemas hermenéuticos. De este modo, pese a los muchos rechazos que se han llevado a cabo de la lectura del hermeneuta del proyecto husserliano, apoyándonos en algunos estudios hemos señalado cómo la noción de mundo de la vida (*Lebenswelt*) está en realidad presente en nociones fundamentales de la ontología hermenéutica, tales como lo son las de historicidad, intersubjetividad o lingüisticidad. La máxima gadameriana, cuya tesis consiste en que la fenomenología, la metafísica y la hermenéutica son un mismo filosofar, únicamente se ilumina desde este ángulo, lo que nos ha obligado a encontrar las bases fundamentales desde las cuales la crítica de Gadamer a Husserl no torne inoperativa a la fenomenología, sino que, más bien al contrario, habilite ambas tradiciones en el sentido de un diálogo fecundo.

Referencias

- Chillón, José Manuel. “El modo metafísico de la teoría del conocimiento. Heidegger y la genealogía del nihilismo” en *ApareSER, Revista De Filosofía*, vol. 1, no. 1, 2023, pp. 59–70.
- Díez Fischer, Francisco. “En la cuenta del tiempo. ¿Qué le debe Gadamer a Husserl?” en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, no. 17, 2012, pp. 139-157.
- Dilthey, Wilhelm. *El mundo histórico*, trad. de Eugenio Ímaz. Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Dilthey, Wilhelm. *Crítica de la razón histórica*, trad. de Carlos Moya Espí. Revista de Occidente, 1986.
- Escudero, Jesús Adrián. “Heidegger y la apropiación crítica de la fenomenología husserliana” en *Studia Heideggeriana*, no. 3, 2014, pp. 19-60.
- Expósito Roperro, Noé. “Límites de la comprensión gadameriana de la fenomenología” en *Revista de Filosofía Open Insight*, vol. 8 no. 14, 2017, pp. 91-116.
- Gadamer, Hans-Georg. “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona” en *El giro hermenéutico* (1998), trad. de Arturo Parada. Cátedra, 1975.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*, trad. de Manuel Olasagasti. Sígueme, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg. “Ciudadano de dos mundos” en *El giro hermenéutico*, trad. de Arturo Parada. Cátedra, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. “Fenomenología, hermenéutica, metafísica” en *El giro hermenéutico*, trad. de Arturo Parada. Cátedra, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. *El inicio de la sabiduría*, trad. de Antonio Gómez Ramos. Paidós, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg. “El movimiento fenomenológico”, trad. de François Jaran y Stefano Cazzanelli, en *El movimiento fenomenológico*. Síntesis, 2016.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen - Register*. Mohr, 1986 [Se cita la edición y traducción castellana de Manuel Olasagasti, *Verdad y Método II*. Sígueme, 1992]
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*. Mohr, 1975. [Se cita la edición y traducción castellana de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, *Verdad y Método I*. Sígueme, 1977]
- García-Baró, Miguel. *Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica*. Descubrir la filosofía, 2015.
- Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, trad. de Angela Ackermann Pilári. Herder, 1999.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el Humanismo*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, 2000.
- Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?*, trad. de Raúl Gabás. Trotta, 2005a.
- Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. de Jaime Aspiunza. Alianza, 2006.
- Heidegger, Martin. *GA 2. Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Klostermann, 1977. [Se cita la edición y traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Ser y Tiempo*. Trotta, 2003a].
- Heidegger, Martin. *GA 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, ed. Petra Jaeger. V. Klostermann, 1979. [Se cita la edición y traducción castellana de Jaime Aspiunza, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial, 2006].
- Heidegger, Martin. *GA 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. V. Klostermann, 1995 [Se cita la edición y traducción castellana de Jaime Aspiunza, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza, 1999].
- Husserl, Edmund. *Hua IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Martinus

- Nijhoff, 1952. [Se cita la edición y traducción castellana de José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, 1949].
- Husserl, Edmund. *Hua XXIX. Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Kluwer, 1993. [Se cita la edición y traducción castellana de Julia V. Iribarne, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo, 2008].
- Magaña, Dailos de Armas. “Por el sendero más oscuro. Notas sobre la fenomenología genética de Husserl” en *Revista Laguna*, no. 28, 2011, pp. 79-99.
- Monteagudo, Cecilia. ““Mundo de la vida” en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer” en *Aréte. Revista de Filosofía*, vol. 13, no. 1, 2001, pp. 37-57.
- Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*, trad. de Alejandrina Falcón. Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Rodríguez, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Síntesis, 2006.
- San Martín, Javier. *La nueva imagen de Husserl*. Trotta, 2015.
- Sánchez-Soberano, Ramsés. “Tres críticas de Heidegger a las bases de la fenomenología de Husserl” en *Tla-melaua*, vol. 12, no. 44, 2018, pp. 72-97.
- Ströker, Elisabeth. *Phänomenologische Studien*, Klostermann, 1987.
- Walton, Roberto. *Horizontalidad e historicidad*. Editorial Aula Humanidades, 2019.