

COMUNICACIONES

La Hermenéutica en el horizonte del diálogo y la crítica con las ciencias sociales.

Leyva, Gustavo (Universidad Autónoma Metropolitana –Iztapalapa -Departamento de Filosofía)

Hans-Georg Gadamer ha señalado que la hermenéutica se delinea en torno a una pregunta rectora *¿Cómo es posible la comprensión?*, pregunta que precede a todo esclarecimiento metodológico en el interior de las ciencias comprensivas, a las normas y a las reglas de éstas, pregunta previa, aún más, a todo comportamiento comprensivo del sujeto. DE acuerdo a esto, la hermenéutica no puede ser concebida en el marco de los esfuerzos orientados a una suerte de esclarecimiento, disputa o aportación a problemas que podríamos denominar “metodológicos” de las ciencias modernas; por el contrario, pertenece a ella como componente central una interrogación en torno a la comprensión entendida como el modo de ser del hombre en el mundo -y la comprensión e interpretación de textos no constituye en este sentido más que un caso particular de la comprensión:

...[la hermenéutica]...designa el carácter fundamentalmente móvil del ser-ahí, que constituye su finitud y su historicidad y que por tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo [*die Grundbewegtheit des Daseins, die seine Endlichkeit und Geschichtlichkeit ausmacht, und umfaßt daher das Ganze seiner Welterfahrung*] (Gadamer, 1965, p. 440).

Sin embargo, sea en una u otra vertiente, el influjo que ha ejercido la hermenéutica en los últimos decenios ha sido decisivo no solamente sobre la Filosofía en general, sino también, aún en contra de las pretensiones expresas tanto de Heidegger como de Gadamer, sobre otras disciplinas y debates intelectuales. La encontramos así en los esfuerzos por redefinir y transformar nuestra comprensión de la ciencia –y en este punto la hermenéutica expresó siempre una crítica a la autocomprensión objetivista de la visión positivista del conocimiento que mantiene ciertos paralelos tanto con la Teoría Crítica como con la llamada filosofía “postempirista de la ciencia” en la línea abierta por Thomas S. Kuhn.

En lo que a continuación sigue, habré de ocuparme de la relevancia de la Hermenéutica particularmente para las ciencias sociales. Para ello habré de proceder remitiéndome a una serie de autores y a algunas disciplinas específicas. Me referiré así, en primer lugar, al modo en que propuestas vinculadas a la hermenéutica han encontrado resonancia en ciertas vertientes al interior de la antropología (i). En segundo lugar, me ocuparé de la reflexión de Jürgen Habermas –especialmente en obras relativamente tempranas como *Erkenntnis und Interesse* (1968) y *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1970) donde se reúnen trabajos que ponderan el significado de la hermenéutica para las ciencias sociales y a la vez plantean un horizonte de crítica a ella (ii)¹; finalmente, en tercer lugar, hablaré de la propuesta desarrollada por Anthony

¹ En el caso de esta última obra, me refiero especialmente a *Ein Literaturbericht* (1967): *Zur Logik der Sozialwissenschaften* y a *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (1970).

Giddens, especialmente en *New rules of sociological method. A positive critique of interpretative sociologies* (1976) (iv)².

i) En el marco de sus investigaciones etnológicas de campo en Java y Bali³, especialmente aquellas relacionadas con el ritual de las peleas de gallos, Clifford Geertz elaboró los contornos de lo que, inspirado por alguien completamente distanciado de la vertiente hermenéutica como Gilbert Ryle, denominó una “*thick description* [descripción densa]” orientada a establecer “...una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben, y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias y sin los cuales no existirían [...] independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados” (Geertz, 1973p. 22). De esta manera, la cultura aparece entendida en el ensayo seminal de Geertz “*Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*” de una forma “semiótica” (Geertz) –hermenéutica, diríamos en el marco del presente trabajo y la pertinencia de esta denominación se aclara en el siguiente pasaje de la obra de Geertz– a partir del hecho básico de que “...el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido [...] la cultura es esa urdimbre y [...] el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en la superficie” (Geertz, 1973p. 20). El análisis etnológico así comprendido no consiste en otra cosa más que “en desentrañar las estructuras de significación –lo que Ryle llamó códigos establecidos” (Ibíd., 24), en una forma análoga a la que caracteriza al proceder del crítico literario. La etnografía es, pues, una “descripción densa” (Id.) que busca dar cuenta de “una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas...” (Id.). De esta manera, la cultura no puede ser considerada, continúa Geertz, ni como algo meramente subjetivo ni solamente ideal –aunque contenga ideas y de hecho estructure las ideas y comportamientos de los sujetos– ni tampoco como algo exclusivamente físico, accesible sólo empíricamente –a pesar de poseer una dimensión material. La cultura es más bien un tejido simbólico y, en razón de ello, público e intersubjetivamente compartido porque las significaciones, insiste Geertz, también lo son; la cultura se compone así de “estructuras de significación socialmente establecidas” y compartidas (Ibíd., 26). Por su parte, las teorías que los etnólogos elaboran para comprender e interpretar dichos entramados de significación intersubjetivamente compartidos son también “interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten” (Ibíd., 23), si se quiere, interpretaciones de segundo y tercer orden que se articulan a partir de y sobre las interpretaciones de primer orden elaboradas por los “nativos” de la propia cultura a ser interpretada (cfr., Ibíd., 28)⁴. De este modo, la etnología se localiza por completo en y no puede ser comprendida al margen de las “ciencias hermenéuticas”..

² Giddens, A. *New rules of sociological method. A positive critique of interpretative sociologies* (1976) (tr. cast. Giddens, A. *Las nuevas Reglas del Método Sociológico. Crítica Positiva de las Sociologías Interpretativas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987).

³ Me refiero a “Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”, ensayo aparecido en *The Interpretation of Cultures* (1973).

⁴ Es en este sentido que, siguiendo a Paul Ricœur, Geertz habla de la “inscripción” de los discursos sociales que el etnógrafo realiza al colocarlos en el orden de la escritura y, en ese mismo movimiento, desentrañarlos interpretativamente por medio de una “descripción densa” (cfr., Geertz, 1973, p. 31 y 37).

ii) Jürgen Habermas ha destacado también una serie de tópicos bajo los cuales la Hermenéutica adquiere significación para las ciencias y para la interpretación de sus resultados⁵. Dos de ellas me interesarán especialmente en el marco de este ensayo. La primera tiene que ver con el modo en que, según Habermas, la conciencia hermenéutica destruye la autocomprensión objetivista que caracteriza a ciertas reflexiones sobre las *Geisteswissenschaften*. En efecto, desde la perspectiva abierta por la Hermenéutica, la objetividad (*Sachlichkeit*) de la comprensión no supone que el intérprete deba abstraer de sus opiniones previas, de su precomprensión del asunto, del objeto que trata. La objetividad queda ahora asegurada más bien a través de una reflexión del nexo histórico-efectual que enlaza ya desde siempre al sujeto con el objeto. Los textos, las acciones y los acontecimientos históricos adquieren su sentido en el marco de textos, acciones, acontecimientos e interpretaciones que se hacen de ellos. “El sentido es un agregado de significados acumulados (*abgelagerte Bedeutungen*) que surgen permanentemente a partir de nuevas retrospectivas” (Habermas, 1970p. 286). Y esto significa admitir de entrada la inagotabilidad del horizonte de sentido y de la posibilidad de nuevas interpretaciones, pues el curso mismo de los acontecimientos presentes y futuros habrá de ofrecer nuevos aspectos del significado del objeto interpretado. En este punto Habermas cita a Danto cuando señala que “...describir completamente un evento es localizarlo en todas las historias correctas y esto no podemos hacerlo. Y no podemos porque somos temporalmente limitados (*temporally provincial*) con respecto al futuro” (Danto, 1965p. 142).

La conciencia hermenéutica plantea a las ciencias sociales, en segundo lugar, según Habermas, un conjunto de problemas que provienen de la estructuración simbólica del ámbito de los objetos de los que se ocupan estas ciencias. En efecto, el acceso al ámbito de objetos no está dado en el caso de las ciencias –ni en el de las ciencias sociales ni tampoco, como lo ha mostrado la llamada “filosofía postpositivista de la ciencia” desarrollada en la línea del ya mencionado Thomas S. Kuhn, en el de las “ciencias duras”– mediante la observación controlada, sino que está mediado a través de procesos de comunicación en el marco del lenguaje ordinario. Justamente en razón de ello los conceptos teóricos no pueden ser operacionalizados en el marco del juego de lenguaje de la medición fisicalista. La reflexión hermenéutica subraya así la “constitución óntica” de lo comprendido como *lenguaje*. La idea en este punto es que el lenguaje natural desempeña el papel de un metalenguaje “último” para todas las teorías desarrolladas en un lenguaje formal por lo que adquiere un lugar epistemológico central en el proceso de investigación. Así, señala Habermas, la legitimación de las decisiones que determinan la elección de las estrategias de investigación, la construcción y los métodos de examen de las teorías –y, por ello, el progreso científico– depende de discusiones en el interior de una comunidad de investigadores. Las discusiones que tienen lugar en un plano metateórico están vinculadas básicamente al contexto de lenguajes naturales y a la forma de explicación de la comunicación en el lenguaje ordinario.

Esta crítica al objetivismo, el énfasis en el lenguaje, la intersubjetividad y el papel de la tradición constituyen elementos centrales de una propuesta que se despliega, en tercer lugar, como una crítica a toda variante de filosofía del sujeto. En efecto, Gadamer había insistido en que el lenguaje puede ser considerado como el punto de reunión entre sujeto y objeto, “centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor: en el que ambos aparecen en su copertenencia originaria [*die Sprache eine Mitte ist, in der sich Ich und Welt zusammenschließen oder besser: in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit*”

⁵ Véase: Habermas, 1970, p. 337 y ss.

darstellen]" (Gadamer, 1960, p. 478). Así considerado, el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una suerte de existencia autónoma que lo introduce en una determinada relación con el mundo y con los demás hombres.

Finalmente, la Hermenéutica se plantea, en cuarto lugar, el problema de la interpretación y traducción de las informaciones y conocimientos suministrados por la ciencia al lenguaje del mundo de la vida social. Esto atañe a la reflexión sobre las funciones e impacto del progreso científico-técnico en el mantenimiento de las sociedades industriales desarrolladas y la necesidad de vincular ese saber técnico y científico con la conciencia práctica del mundo de la vida. En último análisis, y ello es decisivo para una adecuada comprensión de la hermenéutica, no se trata tan sólo de delimitar a ésta frente a la moderna ciencia natural sino, más bien, de integrarla en el interior de una reflexión en torno a la autocomprensión general del hombre en la moderna era de la ciencia, al modo en que los resultados de ésta deben retraducirse en el espacio público y, de ese modo, vincularse a las necesidades e intereses de los ciudadanos.

No obstante, y es aquí donde Habermas señala a la vez los límites de la hermenéutica, lo que parece no considerar con suficiencia la hermenéutica son los momentos en que esta apropiación de la tradición se fractura y se paraliza o bien destruye el nexo de la tradición –con lo que se destruyen también las orientaciones para la acción en el presente, los nexos comunicativos en los que se articula la intersubjetividad y la propia identidad de los sujetos. Ello tiene lugar, por ejemplo, en el encuentro con culturas o tradiciones extrañas que cuestionan radicalmente la nuestra o, a nivel personal, en experiencias de crisis –sean éstas sociales o individuales. Ya en su obra temprana Habermas se había referido al modo en que la ruptura en los plexos de tradición, en los entramados de acción, en las historias de vida, en los plexos comunicativos, expresaban en realidad un límite (*Grenze*) de la comprensión hermenéutica del sentido y hablaba, como seguramente se recordará, de la “comunicación distorsionada (*verzerrte Kommunikation*)” que requería un esclarecimiento de las condiciones de surgimiento de patologías en la comunicación lingüística planteando así un límite a la comprensión hermenéutica del sentido que exigía el paso desde la Hermenéutica hacia el Psicoanálisis y la crítica de la ideología (Cfr., Habermas, 1970p. 342-343)⁶. Y era precisamente esta experiencia de la comunicación distorsionada y la interrogación por sus condiciones de emergencia la que ofrecía ya al joven Habermas una razón de consideración para cuestionar la “autocomprensión ontológica de la Hermenéutica” y su pretensión de universalidad desarrollada en la línea abierta por Heidegger y continuada por Gadamer (Cfr., Habermas, 1970, p. 359). Así, en la hermenéutica de Gadamer parecen delinearse dos actitudes posibles ante la tradición y la propia cultura: por un lado, una legitimación sin más del poder y la autoridad incuestionados de una tradición cuya validez se asume sin más; por el otro, el establecimiento de una relación productiva y crítica con la tradición que permita una integración distanciada y reflexiva de ésta. Se trata de un dilema que había sido ya advertido por un pensador como Walter Benjamin para quien en cada época debía intentarse, siempre de nuevo, rescatar a la tradición y a la propia historia del conformismo que a cada momento las acechan. Es en este sentido que podría entenderse, por ejemplo, la insistencia de Theodor W. Adorno, después de la catástrofe del nacionalsocialismo,

⁶ Según Habermas, esta propuesta debía ser desarrollada en el interior de una teoría de la “competencia comunicativa” que sería posteriormente reelaborada en la forma de una teoría de la acción comunicativa preocupada por fundamentar el principio regulativo de la comprensión de un diálogo y entendimiento intersubjetivo universal mostrando cómo la anticipación de verdad posible o de vida adecuada es constitutiva de toda comprensión lingüística orientada al entendimiento (Habermas, 1970, p. 363).

en una “crítica salvadora (*rettende Kritik*)” que haga justicia al carácter heterogéneo, siempre en discusión y atravesado por intereses en conflicto y relaciones de poder, de la propia tradición.

iii) Anthony Giddens se propuso en su obra clásica *New Rules of sociological Method* (1976) elaborar y replantear los problemas que presenta el carácter de las ciencias sociales que se ocupan como tema de aquéllo que siempre han de presuponer: la actividad social humana y la intersubjetividad (Giddens, 1976, p. 9). Para ello Giddens realiza una discusión de gran alcance con varias propuestas de reflexión en la teoría social distinguiendo en ocasiones en el interior de ésta dos grandes vertientes: la primera –en la que se encuentran tanto el Funcionalismo (Parsons, Merton, Durkheim) como el Estructuralismo (Saussure, Levi-Strauss, Derrida, Lacan) –, enfatiza sobre todo el componente *objetivo* (la estructura, la función, el sistema) en detrimento del subjetivo; la segunda, por su parte, donde él localiza a la Fenomenología (Husserl, Schütz, Gadamer, Winch, Garfinkel), a la Filosofía del segundo Wittgenstein (Wittgenstein y Searle) y a la Hermenéutica, destaca ante todo el elemento *subjetivo* (el actor, la acción significativa) en la comprensión de la acción y los sistemas sociales.

Más específicamente Giddens se propone una “crítica positiva” de las llamadas “sociologías interpretativas”⁷ provenientes de la segunda de las vertientes anteriormente mencionadas que debe subrayar –y es en este punto en donde aparece su recuperación de la Hermenéutica– en su reflexión sobre la acción humana una comprensión de ésta como conducta ordenada reflexivamente por los agentes. En estas sociologías interpretativas encontramos, según Giddens, un amplio espectro en el que se plantean tensiones no resueltas entre una Fenomenología que parte de la experiencia del Ego y otra propuesta que toma como punto de arranque más bien la existencia de un mundo intersubjetivo como condición de la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo –y es en el marco de esta tensión que Giddens interpreta, por ejemplo, la obra de Alfred Schütz–; en ellas aparece también el reconocimiento de la imposibilidad de una descripción libre de interpretación, al margen de una precomprensión –y es en este sentido que se entiende la línea abierta por Garfinkel⁸ y continuada por Alan Blum y McHugh⁹. De acuerdo a esto, la comprensión no es posible sin una precomprensión, señala Giddens, intentando expresar con ello el “círculo hermenéutico” destacado por Gadamer y la crítica a la autocomprensión objetivista de las ciencias ya subrayada por Habermas:

No puede haber tipo alguno de investigación desde la conversación más casual hasta el aparato de las ciencias naturales, que se halle libre de presuposiciones, que expresan el marco de la tradición, sin el cual es imposible el pensamiento (Giddens, 1976, p. 56).

En este mismo sentido Giddens retoma la idea gadameriana de la fusión de horizontes como elemento central de la comprensión señalando que en las llamadas *Geisteswissenschaften* la comprensión del texto, de la acción o de una cultura distinta es un proceso creativo en el que el teórico enlaza el conocimiento que tiene de sí mismo con el conocimiento que los otros sujetos tienen de sí mismos para, de este modo, a través del lenguaje, aprehender la “forma de vida” (Wittgenstein), la “tradición”

⁷ En este punto Giddens señala que las “sociologías interpretativas” se ocupan de la “acción significativa” (Giddens, 1976, p. 10).

⁸ Cfr., Garfinkel, 1967.

⁹ Cfr., Blum, 1974 y McHugh, 1974.

(Gadamer) en la que la expresión a ser comprendida se localiza. Ello aparta a la comprensión –como ocurría en Habermas– de toda suerte de “individualismo cartesiano” (Giddens, 1976, p. 55-56) que había caracterizado por ejemplo a Dilthey y la conduce en dirección del “...lenguaje como medio de la intersubjetividad y como expresión concreta de “formas de vida” o de lo que Gadamer llama “tradiciones”” (Giddens, 1976, p. 56).

A pesar del amplio espectro de las “sociologías interpretativas”, parece haber un acuerdo en torno a por lo menos dos puntos centrales para nuestra discusión: en primer lugar, en estas “sociologías interpretativas” la comprensión [*Verstehen*] no se entiende en el sentido de una técnica o un método específicos para el estudio de las ciencias sociales, sino que es un componente central de toda interacción social; en segundo lugar, en estas reflexiones se considera que la teorización sobre la sociedad emplea los mismos recursos que los agentes legos utilizan para realizar y comprender su acción, es decir, que la comprensión científica tiene que enlazarse necesariamente con la comprensión práctica que los agentes emplean como condición de su acción, una comprensión que, a su vez, no se expresa necesariamente en forma proposicional. En este punto Giddens manifiesta su convicción de que la Hermenéutica de Gadamer –y, en forma análoga, las vertientes de reflexión iniciadas por George Herbert Mead o por Ludwig Wittgenstein– han subrayado desde siempre los problemas insostenibles que plantea una comprensión que remite a la conciencia, subrayando más bien que la comprensión de lo que uno dice y hace es posible solamente a través de la comprensión de lo que dicen y hacen los otros. La *Verstehen* no es entonces un proceso psicológico de empatía, sino que remite a estructuras intersubjetivas de reflexividad que se desarrollan en el marco del lenguaje.

En el caso específico de la Hermenéutica, Giddens subraya ante todo su comprensión del lenguaje y la significación de éste para la vida social y remite al señalamiento de Gadamer de que “La comprensión está enlazada con el lenguaje [*Verstehen ist sprachgebunden*]”¹⁰. Es en este punto donde Giddens señala el paralelismo entre las reflexiones desarrolladas por Wittgenstein en su último período –especialmente en las *Philosophische Untersuchungen*– y las de Gadamer: para uno y otro el lenguaje no es tanto un sistema de signos o representaciones de los objetos, como una expresión del modo humano de “ser-en-el-mundo” (Giddens, 1976, p. 57). De acuerdo a ello, incluso el conocimiento que el sujeto pueda poseer de sí mismo se alcanza solamente mediante categorías semánticas públicamente accesibles y, con ello, le habría llevado desde una perspectiva más prometedora al problema de la intersubjetividad y de la construcción significativa del mundo social, problemas en los que se centraron buena parte de los esfuerzos del pensador austríaco. Dicho en forma quizá aún más enfática: el lenguaje no aparece solamente como un sistema de signos, sino ante todo como el medio en el que se constituye la actividad social práctica y se organiza la significatividad para la vida social –y la teoría social debe atender a la significación del lenguaje como medio que hace posible a la acción ordenada reflexivamente por los agentes (Giddens, 1976, p. 10).

La relevancia de estos señalamientos aparecerá en forma clara en una de las tesis centrales de la “sociología interpretativa” que Giddens se propone desarrollar y que alcanza una culminación en su magna obra *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration* (1984). A diferencia del mundo natural, el mundo social se concibe aquí como la realización de sujetos activos. En la comprensión de este proceso el científico social recurre exactamente a los conocimientos de aquéllos cuya acción

¹⁰ Cfr., Gadamer, H.-G. *Kleine Schriften*, Tübingen, 1967, cit. en: Giddens, 1976, p. 54.

busca comprender: la comprensión de la acción social por parte del científico depende así de la tarea hermenéutica de penetrar en los marcos de significado a los que recurren los mismos actores en el proceso de constitución del mundo social –y es en este sentido que Giddens había hablado de una “doble hermenéutica” en las ciencias sociales. Lo que le importa subrayar a Giddens es que, a diferencia de lo que acontece en la naturaleza, hay una *producción de la sociedad* que tiene lugar en virtud de la acción e interpretación de seres humanos y esta producción de la sociedad es posible porque cada miembro de la sociedad es una suerte de teórico social práctico: en toda interacción recurre en forma espontánea a su conocimiento y a sus teorías –y el uso de estos recursos prácticos (que Giddens llama “conocimiento mutuo”) es condición misma para la interacción social. Se trata aquí de recursos que como tales no son corregibles a la luz de teorías científicas pero que son, sin embargo, utilizados necesariamente por estas teorías en el curso de cualquier investigación.

Reflexiones Finales

Ya Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer subrayaron que la hermenéutica no se proponía abordar ni esclarecer orientaciones “metodológicas” para las ciencias modernas o para un tipo especial de ellas, a saber las *Geisteswissenschaften* o las “ciencias sociales”. A pesar de ello, como se ha visto a lo largo del presente ensayo, la Hermenéutica ha tenido una singular relevancia para las ciencias sociales. Después de nuestro recorrido por las reflexiones sobre la Hermenéutica que aparecen en la obra de Jürgen Habermas y Anthony Giddens, así como en ciertas discusiones en torno a la psicología, la antropología, la sociología y la teoría de la historia. Podemos decir así para finalizar que el legado de la Hermenéutica para las ciencias sociales es de un valor incuestionable. Ello se patentiza en forma quizá más clara –y en este punto creo que coincidirían con Gadamer tanto Geertz como Habermas y Giddens– cuando se advierte que tanto los esfuerzos de la Hermenéutica como los de las Ciencias Sociales no apuntan en último análisis sino a la comprensión e interpretación del hombre, de su acción e interacción con los otros en una tentativa por restituir la dimensión práctica en la reflexión sobre el hombre y la sociedad –sea filosófica o sea científica– para contribuir así al esclarecimiento y a la orientación, a la crítica y a la evaluación de la acción del hombre en las sociedades modernas en tanto que actor y ciudadano.

Referencias bibliográficas

- Albert, H. (1994): *Kritik der reinen Hermeneutik*, Tübingen.
- Apel, K. O. (1973): *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt am Main.
- Arendt, H. (1958): *The Human Condition*, Chicago: Univ. Of Chicago Press.
- Arndt, Andreas (1996): *Kommentar a: Schleiermacher Schriften*, en: Schleiermacher: Schriften. Frankfurt am Main: deutscher Klassiker Verlag. 1996.
- Betti, E. (1955): *Teoria generale della interpretazione*, Dott. A. Giuffrè, Editore Milano.
- Blum, Alan F. (1974): *Theorising*. London: Heinemann.
- Bruns, Gerald (1992): *Hermeneutics. Ancient and Modern*. New Haven: Yale University Press.
- Bubner, R. /Cramer, K. (Hrsg.) (1970): *Hermeneutik und Dialektik*, 2 Bde., Tübingen.
- Danto, A. (1965): *Analytical Philosophy of History*, Cambridge.

- Di Cesare, Donatella (2009): *Gadamer - Ein philosophisches Porträt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dostal, Robert J.(Ed.) (2002): *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferraris, Maurizio (2000): *Historia de la Hermenéutica*. México : Akal, 2000.
(2004): *La Hermenéutica*. Madrid : Cristiandad.
- Figal, Günter (Hrsg.) (2007): *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie.
- Figal, Günter – Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.) (2005): *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Fischer, Hermann (2001): *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*. München: C.H. Beck.
- Gadamer, Hans-Georg : *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1985ff.
Bd. 1: *Hermeneutik I (Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)*, 1986. 2. Auflage, 1990. [5. und 6. Auflagen von Wahrheit und Methode]
Bd. 2: *Hermeneutik II (Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register)*, 1986. 2. Auflage, 1993.
Bd. 3: *Neuere Philosophie I (Hegel / Husserl / Heidegger)*, 1987.
Bd. 4: *Neuere Philosophie II (Probleme / Gestalten)*, 1987.
Bd. 5: *Griechische Philosophie I*, 1985.
Bd. 6: *Griechische Philosophie II*, 1985.
Bd. 7: *Griechische Philosophie III (Plato im Dialog)*, 1991.
Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I (Kunst als Aussage)*, 1993.
Bd. 9: *Ästhetik und Poetik II (Hermeneutik im Vollzug)*, 1993.
Bd. 10: *Hermeneutik im Rückblick*, 1995.
- Gadamer, H.-G. (1960): *Wahrheit und Methode Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* en Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 1, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986.
(1965): *Vorwort zur 2. Auflage* en Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Hermeneutik II, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1986.
(1967): *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode* en en Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986.
(1968): *Klassische und philosophische Hermeneutik* en Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986.
(1972 a): *Nachwort zur 3. Auflage*, en Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Hermeneutik II, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1987.
(1972 b): *Theorie, Technik und Praxis* en Gadamer, H. G. *Gesammelte Werke*, Ebd, Bd. 4, 1987.
(1974): *Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft* en Gadamer, H. G. *Gesammelte Werke, Ibid*, Bd. 4, 1987.
- Gadamer, Hans-Georg / Boehm, Gottfried (Hrsg.) (1976): *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- (1978): *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Geertz, Clifford (1973): "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", en *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973. 3-30.

- (1973): *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic. [Se cita de acuerdo a la edición castellana: *La interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa, 1988].
- Giddens, Anthony (1976): *New rules of Sociological Method*, Londres (Se cita según la edición española: *Nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, 1987).
- (1984): *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge (Se cita de acuerdo a la edición española: *La Constitución de la Sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, 1995).
- Grondin, J. (1991): *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt.
- (1999): *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Habermas, J. (1967): *Ein Literaturbericht Zur Logik der Sozialwissenschaften* en Habermas, J. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1970.
- (1968): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main (Se cita según la edición española: *Conocimiento e Interés*, Madrid).
- (1970): *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* en Habermas, J. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, 1970.
- (1970): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main (se cita según la quinta edición ampliada: Frankfurt am Main, 1982).
- (1979): “Urbanisierung der Heideggerschen Provinz”, en: Jürgen Habermas: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 392-401.
- (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main (Se cita según la traducción española: *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid).
- Häfner, Ralf (Hrsg.) (2001): *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher “Philologie”*. Tübingen: Niemeyer.
- Hahn, Lewis E. (Ed.) (1997): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. The Library of Living Philosophers. Vol. XXIV. Chicago: Open Court.
- Hammermeister, Kai (1999): *Hans-Georg Gadamer*. München: C.H. Beck.
- Hofer, Michael – Wischke, Mirko (Hrsg.) (2003): *Gadamer verstehen – understanding Gadamer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ineichen, H. (1991): *Philosophische Hermeneutik*, Karl Alber, Freiburg/München.
- Jung, Matthias (1996): *Dilthey*. Hamburg: Junius.
- (2001): *Hermeneutik*. Hamburg: Junius.
- Kaufmann, A./ Hassemer, W. (1994⁶): *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*. Heidelberg: C.F. Müller Juristischer Verlag.
- Kisiel, Th. (1986-1987): *Das Entstehen des Begriffsfeldes ‘Faktizität’ im Früherk Heideggers* en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften*, hrsg. v. F. Rodi, Band 4/1986-87, 91-120.
- (1993): *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Koselleck, Reinhart (1985): *Historik und Hermeneutik. Vortrag zu Ehren Hans-Georg Gadamer 85. Geburtstag, am 16.02.1985* en Reinhart Koselleck, *Zeitschichten*, Frankfurt am Main, 2000.
- McHugh, Peter et.al. (1974): *On the Beginning of social Enquiry*. London - Boston : Routledge and Kegan Paul.
- Malpas, Jeff / Arnsward, Ulrich / Kertscher, Jens (Eds.) (2002): *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Pöggeler, Otto (1983): *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg-München: Alber.
- (1986-1987): “Heideggers Begegnung mit Dilthey”, en: *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-1987), pp. pp. 121-160.

- Rorty, Richard (1982): *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sheehan, Th. (1988): *Heidegger's Lehrjahre, en: The Collegium Phanomenologicum . The First Ten Years*. Dordrecht-Boston-London.
- Scholz, Oliver Robert (2001): *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*. Frankfurt am Main: Kolstermann.
- Tietz, Udo (2005): *Hans-Georg Gadamer*. Hamburg: Junius (dritte Auflage).
- Vattimo, Gianni (1998): *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Wachterhauser, Brice R. (Ed.). (1986): *Hermeneutics and Modern Philosophy*. New York: State University of New York Press.
- Weinsheimer, Joel C. (1985): *Gadamer's Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.
- Wellmer, Albrecht (1969): *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt am Main: uhrkamp.
- (2002): *Hans-Georg Gadamer: Eine Hermeneutik im Zwiespalt von Traditionalismus und Aufklärung*, en: *Die Zeit*, 2002 (13).