



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Hans-Georg Gadamer y la fenomenología: pertenencia y distancia crítica

Erika Whitney

Universität Freiburg, Friburgo, Alemania
erika.whitney@philosophie.uni-freiburg.de

Recibido: 31 de mayo de 2025 | Aprobado: 20 de octubre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.361037>

Resumen: El presente trabajo trata la pertenencia y el lugar que ocupa la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer en relación con la tradición fenomenológica. En primer lugar, se analizarán algunas de las objeciones que Gadamer dirige al fundador de la fenomenología, Edmund Husserl. Se prestará especial atención a la crítica de la pretensión de una fundamentación última (*Letztbegründung*) y al modo en que esta se vincula con el concepto de *mundo de la vida* (*Lebenswelt*). En segundo lugar, se reconstruirá la apropiación que Gadamer hace del concepto de juego en clave fenomenológica, entendido como una actitud de apertura, ajena a toda orientación fundacionalista. Inspirado en la reinterpretación del proyecto fenomenológico llevada a cabo por Heidegger, Gadamer piensa la hermenéutica filosófica como una reformulación no dogmática del programa de la fenomenología y su impulso filosófico originario. La relación de Gadamer con la fenomenología puede entonces caracterizarse como una *pertenencia crítica*.

Palabras clave: hermenéutica, fenomenología, mundo de la vida, fundamentación última, juego

Cómo citar este artículo:

Whitney, E. (2026). Hans-Georg Gadamer y la fenomenología: pertenencia y distancia crítica. *Estudios de Filosofía*, 73, 114-137. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.361037>





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Hans-Georg Gadamer and Phenomenology: Affiliation and Critical Distance

Abstract: This paper examines the affiliation and position of Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics within the phenomenological tradition. The first part analyzes Gadamer's objections to the founder of phenomenology, Edmund Husserl. Particular attention is given to Gadamer's critique of the claim to ultimate grounding (*Letztbegründung*) and its relation to the concept of the *Lebenswelt*. The second part reconstructs Gadamer's phenomenological appropriation of the concept of play, understood as an attitude of openness free from foundationalist commitments. Drawing on Heidegger's reinterpretation of the phenomenological project, Gadamer conceives philosophical hermeneutics as a non-dogmatic reformulation of phenomenology's program and its original philosophical impulse. His relation to phenomenology may thus be described as one of *critical affiliation*.

Keyword: *hermeneutics, phenomenology, Lebenswelt, Letztbegründung, play*

Erika Whitney es doctoranda en Filosofía en la Universität Freiburg. Becaria de Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V. (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, ICALA). Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Miembro de la Hans-Georg Gadamer-Gesellschaft y de la comisión directiva de la Red IberoAmericana de Hermenéutica (R.I.A.H.).

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9485-0228>



El horizonte fenomenológico

El interés que motiva este trabajo surge de la necesidad de precisar la continuidad entre Gadamer y la tradición fenomenológica, en particular con respecto a la obra de Husserl. Por un lado, Gadamer formula objeciones explícitas al proyecto fenomenológico husserliano, lo cual ha suscitado críticas severas hacia su interpretación (Expósito, 2017). Por otro lado, sostiene que su propuesta hermenéutica se funda en una base fenomenológica. ¿En qué sentido puede afirmarse, entonces, que Gadamer participa del proyecto fenomenológico? (Vessey, 2007). Esta es una de las cuestiones que este trabajo se propone dilucidar.

Antes de proseguir, conviene señalar que este problema ha sido objeto de atención por parte de diversos filósofos en investigaciones recientes. Resultan especialmente relevantes, en el marco de este trabajo, los aportes de Ramón Rodríguez (2021), así como los de María Carmen López Sáenz (2018) y Cecilia Monteagudo (2001), cuyas contribuciones ofrecen claves interpretativas valiosas para esclarecer la relación entre Gadamer y la fenomenología. En particular, López Sáenz (2018) sostiene que Gadamer

[a]cepta, en general, la crítica de Heidegger a Husserl, especialmente la dirigida a la noción de subjetividad trascendental, subrayando que dicha crítica, como la suya propia, obedece al esfuerzo por hacer más consistente la fenomenología, evitando las construcciones teóricas y volviendo a las cosas mismas (p. 20).

La fenomenología, tal como fue concebida por Husserl (2009), es un método que tiene por objetivo el retorno a las cosas mismas (*zu den Sachen selbst*). Su propósito es describir el modo en que los objetos se manifiestan a la conciencia, suspendiendo —mediante la *epoché*— la actitud natural que da por supuesto el mundo, con el fin de fundamentar el conocimiento sobre una base no dogmática. El horizonte que se abre con este planteamiento resulta sumamente fértil para la hermenéutica, en tanto que, como ha sido señalado, “[l]a intencionalidad fenomenológica impactará en la hermenéutica filosófica de Gadamer y será interpretada como direccionalidad y como trascendencia necesaria de la conciencia hacia el mundo” (López Sáenz, 2018, p. 19). Sin embargo, esta misma fecundidad no está exenta de tensiones, especialmente cuando se confronta con una concepción hermenéutica del comprender como experiencia histórica y lingüística (Cuartas, 2011).

A diferencia de Husserl, cuyo interés principal se concentra en la elucidación de la conciencia trascendental, y de Heidegger, quien desplaza el interés hacia la pregunta por el ser, Gadamer enfatiza la historicidad de la comprensión. Gadamer se inscribe en el llamado *giro hermenéutico* de la fenomenología, asumiendo la orientación del primer Heidegger, para quien la comprensión es una forma fundamental de la facticidad de

la vida. A partir de aquí se gesta y proyecta la hermenéutica de Gadamer¹ y es desde aquí que se lleva a cabo la recepción crítica de Husserl.

No se trata aquí de esclarecer en profundidad los supuestos de cada uno de los enfoques que se mencionarán —a saber, la fenomenología de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger—, ya que ello excedería tanto la extensión como los objetivos del presente estudio.² Tampoco busca establecer una jerarquía entre los enfoques analizados, pues se trata de proyectos filosóficos heterogéneos que parten de presupuestos distintos y que deben ser comprendidos en su especificidad teórica, con sus respectivos aportes y tensiones internas.

A mi entender, la propuesta de Gadamer puede describirse como una fenomenología de la comprensión (López Sáenz, 2018, p. 21). Sin embargo, sería una lectura injusta reducir su hermenéutica a una mera continuación de la fenomenología (López Sáenz, 2018, p. 20), pues pasaría por alto su inscripción en una tradición hermenéutica más amplia y compleja. Gadamer entabla un diálogo crítico con figuras centrales como F. Schleiermacher, L. Ranke y J. G. Droysen, así como con W. Dilthey, con quienes comparte determinadas preocupaciones metodológicas (Whitney, 2014). En este sentido, el presente artículo asume una función principalmente orientadora: ofrecer herramientas conceptuales que permitan precisar tanto las apropiaciones como las distancias que configuran la manera en que Gadamer se sitúa frente a la herencia fenomenológica.

El objetivo de este trabajo es mostrar que la propuesta de Hans-Georg Gadamer no solo continúa, sino que también transforma la fenomenología de Edmund Husserl, desplazando su orientación fundacional hacia una comprensión ontológica del sentido, en la cual la verdad se realiza en la apertura dialógica y no en la certeza de un fundamento último.

Se parte de la hipótesis de que la relación de Gadamer con la fenomenología husserliana no se reduce a una mera dependencia metodológica, sino que constituye una afiliación crítica que culmina en una reformulación hermenéutica del

1 La hermenéutica de Gadamer no puede reducirse simplemente al contacto con la filosofía de su maestro Heidegger. Aunque Gadamer reconoce que este constituye su punto de partida, los editores (Figal, Grondin, & Schmidt, 2000) lo expresan con claridad en *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hunderststen*: “La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer pertenece sin duda a los grandes proyectos filosóficos surgidos en la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, hay varias razones por las que no siempre existe el mismo consenso sobre su perfil como es el caso de otros proyectos. Por un lado, Gadamer, con su discreción característica, siempre evitó los anuncios programáticos elaboradamente orquestados; su tono filosófico es más propio de la música de cámara que de una gran orquesta, y se preocupa por la realización de las ideas más que por su llamativo etiquetado. Por otro, la empresa llamada ‘hermenéutica filosófica’ es compleja y de múltiples capas, de modo que no es nada fácil reducirla a unas pocas ideas básicas” (III).

2 La problemática de la hermenéutica filosófica se distancia significativamente de la que estructura la fenomenología trascendental de Husserl, centrada en la constitución del sentido desde la conciencia, así como también se desmarca de la ontología fundamental de Heidegger, pese a su reconocida influencia. Gadamer no retoma la pregunta por el ser en los términos de una analítica existencial, sino que la reformula desde la perspectiva de la comprensión histórica y lingüística, entendida como un proceso dialógico e intersubjetivo (Whitney, 2017).

proyecto fenomenológico. En este marco, se sostiene que la distancia de Gadamer (1975) respecto de Husserl se manifiesta tanto en su crítica a la pretensión de fundamentación última (*Letztbegründung*) como en la reelaboración de nociones fenomenológicas —en particular, la noción de juego— desde una perspectiva no fundacionalista.

El texto se organiza en dos partes. En la primera, se examina la lectura que Gadamer hace de Husserl, atendiendo a sus principales objeciones metodológicas y ontológicas. En la segunda, se expone la propuesta gadameriana como una alternativa superadora, donde la hermenéutica filosófica se presenta como la continuidad crítica, y no dogmática, del impulso originario de la fenomenología. Este recorrido permitirá identificar los elementos de la fenomenología que Gadamer asume e integra, así como aquellos que problematiza o reinterpreta en su propia hermenéutica, trazando, de este modo, el eje metodológico que orienta el análisis.

2. La distancia crítica de Gadamer respecto a la fenomenología de Husserl

Las principales disidencias entre los autores aquí abordados giran en torno a la comprensión del conocimiento, del método y el sujeto. Mientras Husserl (2013) busca una aprehensión objetiva de los fenómenos a través de la reducción fenomenológica y la conciencia trascendental, Gadamer subraya el carácter histórico y lingüístico de toda comprensión. Para Gadamer no es posible prescindir de los prejuicios ni del horizonte cultural desde el cual se interpreta: el sentido no se constituye en la conciencia pura, sino que emerge en el lenguaje y en el diálogo con la tradición. Asimismo, frente al ideal metodológico y fundacional de Husserl, Gadamer acentúa el carácter de apertura de la experiencia hermenéutica, dando así lugar a la fusión de horizontes.

La recepción gadameriana de Husserl puede entenderse como una tensión productiva entre reconocimiento³ y crítica. Gadamer valora especialmente la crítica husserliana al objetivismo científico moderno, es decir, a la pretensión de que el conocimiento se funde en una perspectiva neutral, deshistorizada y desvinculada de la experiencia. Frente a ello, Husserl (2008) reivindica el papel de la experiencia

3 Gadamer reconoce los méritos de Husserl en la medida en que este admite las limitaciones de su enfoque: “En sus retractaciones sobre *Ideas I*, Husserl destacó en una autocritica explícita que en aquel entonces (1913) aún no había comprendido suficientemente la importancia del fenómeno del mundo” (Gadamer, 1975, p. 309). Del mismo modo, Gadamer reconoce que la orientación de la investigación fenomenológica es resultado de la propia investigación y no por seguir las tendencias de la época: “Estas declaraciones del Husserl tardío pueden estar ya motivadas por la confrontación con *El ser y el tiempo*, pero les preceden innumerables intentos de Husserl que demuestran que este tenía siempre presente la aplicación de sus ideas a los problemas de las ciencias del espíritu históricas. No es este por lo tanto un punto de conexión superficial con el trabajo de Dilthey (o con el de Heidegger más tarde), sino con la consecuencia de su propia crítica a la psicología objetivista y al objetivismo de la filosofía anterior. Esto se hace completamente claro a partir de la publicación de *Ideas II*” (Gadamer, 1975, p. 307).

vivida (*Erlebnis*) como fuente originaria del sentido y muestra que todo conocimiento está enraizado en un horizonte previo de sentido: el mundo de la vida (Husserl, 2008, p. 139). Este concepto, que remite al trasfondo intersubjetivo desde el cual se comprende el mundo, es retomado por Gadamer (1975, 2016) como una noción fundamental de la conciencia de la historia efectual. Sin embargo, Gadamer problematiza la tendencia de Husserl a seguir concibiendo dicho mundo de la vida como algo que se constituye en la conciencia, es decir, como producto de una subjetividad trascendental. En su lugar, Gadamer (1975) propone una comprensión hermenéutica del mundo de la vida (*Lebenswelt*), no como una construcción de la conciencia, sino como un tejido histórico y lingüístico que antecede al sujeto y en el que éste se encuentra ya siempre inmerso. Como él mismo escribe: “‘Vida’ no es sólo el ‘ir viviendo’ de la actitud natural. ‘Vida’ es también por lo menos la subjetividad trascendentalmente reducida que es la fuente de toda objetivación” (Gadamer, 1975, p. 312).

Según Gadamer (1975), hay una contradicción en la concepción husserliana de mundo de la vida: Husserl la determina como el horizonte pre-predicativo de toda constitución de sentido (Husserl, 2008, pp. 166, 173, 188), pero al mismo tiempo intenta integrarla en el marco de una reducción trascendental (Husserl, 2008, pp. 155-156). De este modo, Husserl permanece, según Gadamer, dentro de una perspectiva epistemológica que sigue comprometida con el ideal de la evidencia absoluta y no reconoce justamente aquella historicidad (*Geschichtlichkeit*) fáctica de la existencia, que está originariamente implicada en el mundo de la vida. Al reducir esta última a una función dentro de la subjetividad trascendental, se la convierte en objeto de un acceso metodológico que la priva de su originariedad ontológica (Husserl, 2008, pp. 189-190, 298).

En *Verdad y Método*, Gadamer (1975) reconoce que tanto Dilthey como Husserl “remiten a la concreción de la vida” (p. 313), pero señala que “el contenido especulativo del concepto de vida en ambos autores queda sin desarrollar” (Gadamer, 1975, p. 314).⁴ Esta falta se debe a la primacía de la reflexión, presente tanto en la psicología hermenéutica de Dilthey como en la fenomenología trascendental de Husserl. Aunque Gadamer (2016) prefiere el enfoque fenomenológico de Husserl frente a la hermenéutica psicológica de Dilthey —en especial porque Husserl reconoce la intersubjetividad como un momento constitutivo de la experiencia—, detecta problemas fundamentales en ambas posiciones. En particular, Gadamer cuestiona

4 En relación con este tema y, en particular, con el concepto especulativo de *vida* en la hermenéutica de Gadamer, resulta fundamental considerar la recepción de la filosofía de Hegel en su pensamiento. Esta influencia adquiere un rol central en la configuración de la hermenéutica filosófica como una reflexión que va más allá de la fenomenología y encuentra en el concepto hegeliano de vida una clave de interpretación que articula experiencia, historicidad y mediación. Una investigación que aborda con gran precisión este aspecto es la tesis doctoral de Luis Eduardo Gama (2006). Allí sostiene este autor que en la discusión con Hegel, el proyecto hermenéutico se reformula en la nomenclatura de la experiencia de tal manera que nos permite interpretar y evaluar críticamente la universalidad de la hermenéutica a la que aspira Gadamer.

la posibilidad de captar adecuadamente las condiciones del comprender y de la realidad histórica mediante la mera reflexión.

Gadamer (1975) no entra en detalle en la confrontación entre Husserl y Dilthey. Se limita a señalar que Dilthey retoma las *Investigaciones lógicas* de Husserl, y que el interés de Husserl por las ciencias del espíritu surge más bien de sus propias investigaciones que como respuesta al nuevo enfoque de Heidegger.

La diferencia esencial entre ambos autores reside en el punto de partida. Mientras Husserl parte de la validez de las estructuras lógicas, consideradas a-históricas, Dilthey parte de formaciones espirituales (*geistige Gebilde*), que no solo son históricas, sino también expresión de la vida. Según Walter Biemel (1986), la crítica de Husserl a la filosofía de Dilthey radica en que en ella percibe un germen de relativismo (Biemel, 1986, p. 431). Gadamer, como se ha dicho, no insiste en las diferencias entre estos pensadores, sino que afirma que ambos enfrentan la misma dificultad respecto de la comprensión de la vida. Así, escribe:

Y habría que preguntarse si en ambos casos [Dilthey y Husserl] 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 (Gadamer, 1975, p. 314).

Gadamer destaca también que la pregunta sobre “cómo la conciencia sobrepasando su inmanencia alcanza el mundo exterior” (Gadamer, 1988, p. 305) es una cuestión sin sentido para Husserl. Este rechaza la idea de que la conciencia deba construir un puente epistemológico hacia el mundo exterior, pues esta se basa en una ilusoria separación entre conciencia y mundo. Con ello, la crítica de Husserl (2008) se dirige tanto al neokantismo —que concibe el conocimiento como una construcción confinada al marco de la conciencia— como al historicismo, que reduce el saber a una mera función de las condiciones históricas. Gadamer escribe al respecto:

La fenomenología no era menos crítica respecto a las costumbres de pensamiento de la filosofía contemporánea. Ella quería llevar los fenómenos al lenguaje, lo que significa que intentaba evitar toda construcción injustificada y examinar críticamente el dominio no cuestionado de las teorías filosóficas. [...] Pero la fenomenología se opone sobre todo a la construcción que dominaba la epistemología (*Erkenntnistheorie*), la disciplina fundamental de la filosofía en aquel entonces (Gadamer, 2016, pp. 54-55).

Con su nueva terminología —epojé (*Epoché*), intencionalidad (*Intentionalität*), horizonte (*Horizont*) y mundo de la vida (*Lebenswelt*)—, la fenomenología toma distancia, tanto del neokantismo, como de la ontología ingenua de las ciencias naturales (Gadamer, 1975, p. 307). Su propósito es abordar los fenómenos desde una

perspectiva libre de supuestos dogmáticos, prejuicios o residuos de antiguas teorías metafísicas. En este sentido, la fenomenología, concebida como ciencia estricta, regresa “a las cosas mismas” (*zu den Sachen selbst*), lo cual —como advierte Di Cesare (2009)— no implica una metafilosofía. Sobre la superación fenomenológica de la visión científica-natural e histórica escribe Gadamer (1975) lo siguiente:

La ciencia es cualquier cosa menos un *factum* del que hubiera que partir. La constitución del mundo científico representa más bien una tarea propia, la de ilustrar la idealización que está dada con toda ciencia. Pero ésta no es la primera tarea. Por referencia a la “vida productiva” la oposición entre naturaleza y espíritu no posee validez última. Tanto las ciencias del espíritu como las de la naturaleza deberán derivarse del rendimiento de la intencionalidad de la vida universal, por lo tanto de una historicidad absoluta (p. 324).

La gran contribución de Husserl radica en que no entiende la conciencia como un objeto en el sentido clásico. Para él, la conciencia no es una esfera cerrada con representaciones interiores del yo, sino más bien una atribución esencial (*wesensmäßige Zuordnung*) (Gadamer, 1975, p. 307). Es decir, siempre está dirigida hacia otra cosa, hacia un objeto. Esta estructura de la intencionalidad —la conciencia como “conciencia de algo”— es central en su fenomenología y supone un quiebre con la visión del sujeto como entidad aislada.

Esta superación de la separación rígida entre sujeto y objeto se muestra con especial claridad en el análisis que Husserl hace de la conciencia interna del tiempo (Serrano de Haro, 2002, pp. 9-10). Gadamer destaca que Husserl subraya el “a priori de la correlación” (*Korrelationsapriori*) entre objeto de experiencia y sus modos de darse (Gadamer, 1975, p. 307), lo que implica que no se debe pensar la subjetividad como opuesta a la objetividad. Gadamer (1975) escribe:

Lo que Husserl quiere decir es que no se debe pensar la subjetividad como opuesta a la objetividad, porque en este concepto de subjetividad estaría entonces pensado de manera objetivista. Su fenomenología trascendental pretende ser en cambio una ‘investigación de correlaciones’. Pero esto quiere decir que lo primario es la relación, que los ‘polos’ en los que se despliega están circunscritos por ella, del mismo modo que lo vivo circunscribe todas sus manifestaciones vitales en la unidad de su ser orgánico (p. 313).

Este giro hacia una estructura correlacional entre conciencia y mundo implica que ni subjetividad ni objetividad existen por sí solas, sino en relación mutua.

El reconocimiento husserliano de la “vida productiva”, es decir, de la “relación interna entre subjetividad y objetividad”, es para Gadamer fundamental. La función de la “vida productiva”, que subyace a la actualidad y potencialidad de la conciencia, resulta decisiva, ya que en ella se expresa la comprensión del comportamiento

humano (Gadamer, 1975, p. 312). Esta idea también se puede rastrear, a mi entender, en Gadamer (1975), aunque formulada en otros términos. Para él, la donación anónima de sentido que se atribuye en la fenomenología de Husserl a la conciencia es reinterpretada en clave hermenéutica como una manifestación de sentido de la tradición. Gadamer concibe la tradición como una fuente originaria de sentido que condiciona el proceso hermenéutico.

En *El movimiento fenomenológico*⁵, Gadamer (2016) menciona el problema de la autoconstitución del “presente originariamente fenoménico” (*urphänomenalen Gegenwart*) y la relación del yo con el flujo de vivencias. Sobre esto escribe:

Lo que está siendo (*was seiend ist*) es más bien el mismo flujo transcendental de la conciencia que, en todas estas actividades, en todo hacer productivo, es “yo”. Pero él mismo es también constituido, bien es verdad que de una manera pasiva. Obviamente, este discurso acerca del flujo y del yo contiene anticipaciones del todo ilegítimas. De ahí se sigue metódicamente que también ese ser del ego transcendental debe ser puesto entre paréntesis y llevado a la constitución. Solo así llegamos al presente “primitivo” (*urtümlich*) (Gadamer, 2016, p. 82).

Y a continuación se pregunta: “¿Cómo se experimenta esto que es originariamente fenoménico (dieses Urphänomenale)?” (Gadamer, 2016, p. 83). La respuesta es, desde la perspectiva de Husserl, a través de la reflexión. Sobre esto, dos cosas: por un lado, para Gadamer lo relevante no es la respuesta, sino la pregunta (Gadamer, 1975, pp. 447-458). La pregunta sostiene una tensión que se da en la conciencia entre ser constituyente y ser constituido, que se mantiene en la experiencia hermenéutica entre pasividad-actividad. Por otro lado, la respuesta es insuficiente, pues para Gadamer la experiencia no se limita a la conciencia, sino que presupone la integridad del sujeto situado históricamente.

El concepto de “*mundo de la vida*” según Gadamer, significa un paso más en la toma de distancia respecto del “objetivismo dominante” (Gadamer, 2016, p. 77) y puede verse, hasta cierto punto, como una autocrítica de Husserl a su propia posición anterior. Tomar el mundo de la vida como punto de partida significa partir de una experiencia pre-científica:

El que Husserl tenga presente en todo momento el ‘rendimiento’ de la vida subjetiva transcendental responde sencillamente a la tarea de la investigación fenomenológica de la constitución. Pero lo que es significativo respecto de su

5 Los tres ensayos dedicados a Husserl, reunidos en el volumen 3 de la *Gesammelte Werke, Die phänomenologische Bewegung* (Gadamer, 1963), *Die Wissenschaft von der Lebenswelt* (Gadamer, 1972), *Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie* (Gadamer, 1974). han sido publicados en español junto a otros dos artículos bajo el título *El movimiento fenomenológico* (Gadamer, 2016).

verdadero propósito es que ya no habla de conciencia, ni siquiera de subjetividad, sino de ‘vida’ (Gadamer, 1975, p. 310).

La noción de *mundo de la vida* no solo se opone a una interpretación objetivista o positivista de la ciencia, sino que permite, al ser llamada “el suelo de toda experiencia”, una interpretación alternativa de la objetividad en las ciencias del espíritu. Por eso, Gadamer afirma que este horizonte mundano es más originario (*ursprünglicher*) que cualquier ciencia.

Este horizonte es una condición fundamental para todo conocimiento científico, y permanece en segundo plano incluso cuando no es tematizado explícitamente. Esta idea se hace más clara cuando Gadamer, en el ensayo “La ciencia del mundo de la vida” (Gadamer, 2016), habla de un a priori del mundo de la vida, que subyace al a priori objetivo. Mientras Kant concebía el a priori como las condiciones de posibilidad del conocimiento aplicadas a la estructura de la experiencia subjetiva, Husserl da un paso más allá y transforma el a priori del mundo de la vida en una condición fundamental previa a toda experiencia humana. En él residen las estructuras elementales que constituyen toda forma de conocimiento, incluidas las científicas, y que abarcan todos los posibles *mundos de la vida*.⁶

Sin embargo, el concepto de *mundo de la vida* permanece al servicio de ciertos intereses trascendentales. Pues Husserl pretende abrir un camino más radical hacia el yo trascendental, estableciéndolo como el fundamento último de todo conocimiento. Sobre esto escribe Gadamer:

Este nuevo camino es el tratado de la Crisis. Pero no puede surgir ninguna duda acerca de que este nuevo camino conduce hacia antiguas metas, hacia esas antiguas metas de la ‘fenomenología trascendental’ que encuentran su fundamento firme en el ego ‘trascendental’ (y su autoconstitución en cuanto ego) (Gadamer, 2016, p. 109).

Gadamer ve aquí una limitación. El problema reside en que el yo constituyente está desligado de todo lo que tiene que ver con la vida del mundo de la vida. Una de las citas más elocuentes al respecto dice:

Frente a esto, me parece que en nuestras discusiones no siempre se ha subrayado de modo suficiente que una cuestión completamente distinta es saber en qué medida la ontología del mundo de la vida, que Husserl ha reconocido completamente como una disciplina legítima, representa a su vez, para hablar

6 Según Gadamer (1972), el “a priori del mundo de la vida” constituye un fundamento importante para superar el historicismo, ya que orienta la atención hacia las condiciones fundamentales y universales de la comprensión, las cuales hacen posible el conocimiento histórico y cultural. A través del análisis de estas estructuras básicas, la filosofía del mundo de la vida puede conducir a una comprensión más profunda de la experiencia humana y superar las limitaciones de las perspectivas históricas o culturales que el historicismo suele acentuar.

con Husserl, un cambio de orientación hacia la ciencia mundana y cómo hay que pensar este proceso de cambio de orientación. La problemática fenomenológica del cambio de orientación debe separarse totalmente de la problemática de la fundamentación, la cual culmina en la famosa cuestión: ‘¿cómo puedo convertirme en un filósofo honesto?’, ¿cómo puedo legitimar cada uno de los pasos del pensar en una autorresponsabilidad absoluta? Esta problemática de la legitimación no queda puesta en tela de juicio por el tema del ‘mundo de la vida’, sino que más bien se profundiza en el sentido de la fenomenología trascendental (Gadamer, 2016, p. 117).

El recurso al concepto de *mundo de la vida* amplía sin duda la perspectiva de la fenomenología, pero cualquier intento de ampliación queda bloqueado por la exigencia de una fundamentación última (*Letztbegründung*). Gadamer considera que Husserl queda atrapado en una contradicción, pues no cuestiona la idea del yo como fundamentación última. Su objeción es que el *Ur-Ich* en última instancia no pertenece al mundo, y que lo que Husserl había puesto en evidencia —la relación interna entre conciencia y lo dado— vuelve a ser oscurecido: “La subjetividad trascendental es el ‘yo originario’ y no ‘un yo’. Para ella el suelo del mundo previo ya está superado. Ella es lo absolutamente no relativo, aquello a que está referida toda relatividad, incluida la del yo investigador” (Gadamer, 1975, p. 312).

Gadamer subraya que la concepción husserliana del yo originario (*Ur-Ich*) como punto de partida absoluto y puramente subjetivo del conocimiento es problemática, ya que presupone una conciencia aislada y autotransparente, excluyendo así la dimensión intersubjetiva que constituye toda experiencia humana. En particular, Gadamer señala que el yo del otro —el yo de un extraño (*Ich eines Fremden*)— no es accesible de forma originaria ni inmediata, como lo sería desde la propia conciencia (Gadamer, 2016, p. 78). Esta crítica se conecta directamente con el fenómeno del lenguaje, que para Gadamer no es un simple instrumento comunicativo posterior a la conciencia, sino el medio en el que se da toda comprensión (Gadamer, 2016, p. 87). Al mantener una pretensión de fundamentación última desligada del lenguaje, Husserl, según Gadamer (2016), desatiende el carácter mediado, histórico y comunitario de toda experiencia significativa. El lenguaje (*Sprache*) no es exterior a la conciencia, sino un momento esencial que posibilita la apertura al otro y al mundo. Desde esta perspectiva, el concepto husserliano de *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) queda, a juicio de Gadamer, a medio camino, en la medida en que no logra integrar plenamente su dimensión dinámica, lingüística y comunitaria. Si bien Husserl reconoce la riqueza originaria del mundo de la vida, termina debilitando su alcance al intentar fundamentarlo en la conciencia trascendental, lo que, para Gadamer, implica un retroceso hacia el subjetivismo que la propia fenomenología buscaba superar.

3. Reconocimiento de “*un suelo fenomenológico*”

Aunque Gadamer asuma una posición crítica frente a ciertos aspectos de la fenomenología trascendental —particularmente en lo que respecta a la centralidad de la conciencia y al estatuto fundacional de la subjetividad—, ello no conlleva una ruptura total con dicha tradición. Antes bien, la hermenéutica gadameriana se presenta como una transformación al interior de la fenomenología: una *pertenencia crítica* que conserva sus intuiciones decisivas al tiempo que redefine su alcance ontológico.

Ahora bien, ¿en qué sentido puede hablarse de “continuidad” entre la fenomenología en sentido estricto y la hermenéutica filosófica? ¿En qué medida esta continuidad se sostiene filosóficamente sin caer en reduccionismos?

Aquí es donde el concepto de *juego* cumple una función decisiva.⁷ Puede afirmarse que el juego opera como una bisagra teórica entre la fenomenología y la hermenéutica: por un lado, mantiene el principio fenomenológico según el cual el sentido se da en la experiencia, en el aparecer; pero por otro, desplaza el centro de gravedad desde la conciencia intencional hacia una estructura dinámica, relacional y no centrada en el sujeto. En este sentido, la continuidad entre Gadamer y la fenomenología no puede entenderse como una fidelidad ciega.

Este desplazamiento no supone el abandono del método fenomenológico, sino, a mi entender, su ampliación: el juego hace visible la naturaleza participativa e incontrolable del sentido. Él se presenta como un *phänomenologischer Boden* de la hermenéutica, que permite conservar la fidelidad al fenómeno tal como se da, pero desde una estructura en la que la alteridad y la historicidad ocupan un lugar constitutivo. Gadamer (1975) recoge de la fenomenología la orientación fundamental hacia lo dado y su modo de darse en la experiencia. Sin embargo, en su propuesta hermenéutica este enfoque se traduce en una clave distinta: lo dado nunca aparece de manera inmediata, sino siempre mediado por el lenguaje, por la tradición y por la alteridad del otro. Estas mediaciones no son obstáculos para la comprensión, sino sus condiciones de posibilidad. Sobre este punto me interesa detenerme ahora.

Gadamer (1975) sostiene en la primera parte de *Verdad y método* que es gracias al aporte de la fenomenología que la conciencia estética logra liberarse de las aporías en las que se encontraba atrapada (Gadamer, 1975, p. 123). Entre estos aportes, destaca especialmente la interpretación fenomenológica del juego. Gadamer (1991, 1961) se refiere a las contribuciones de Martin Heidegger y Eugen Fink, quienes vuelven a pensar el concepto de *juego*, desplazándolo de su marco original kantiano —donde describía el libre juego entre las facultades del conocimiento— hacia una dimensión vinculada con la trascendencia. Este desplazamiento implica una transformación

7 Aunque no hay en Husserl un desarrollo conceptual del juego, su estructura fenomenológica permite articular una continuidad metodológica y conceptual con la fenomenología, en tanto mantiene el compromiso con la descripción de la experiencia tal como se da. Esfuerzos por analizar la experiencia del juego en clave husserliana (Luna Bravo, 2023; Venebra, 2026).

fundamental: el juego ya no es entendido como una actividad interna del sujeto, sino como un fenómeno con una dinámica propia que trasciende la subjetividad individual (Spariosu, 1989).

Así comprendido, el concepto de *juego* cumple una función preparatoria para la hermenéutica en una doble dirección. Por una parte, habilita un distanciamiento crítico respecto del ideal de fundamentación última que caracteriza tanto a la filosofía trascendental como a la fenomenología husserliana. La hermenéutica filosófica no prescinde de fundamento, pero lo concibe como no absoluto, contingente y abierto a la historicidad del comprender. Por otra parte, en lo que atañe a la ampliación del horizonte de la experiencia, puede afirmarse que la hermenéutica se apoya en un fundamento plural y no reductible, cuyo carácter dinámico remite al juego como estructura ontológica del sentido compartido.

En la segunda edición de *Verdad y método* Gadamer (1975) redacta un segundo prólogo en respuesta a las críticas que ésta recibe y deja en claro lo siguiente:

Esto es efectivamente cierto, mi libro se asienta metodológicamente sobre una base fenomenológica. Puede resultar paradójico el que por otra parte subyazga al desarrollo del problema hermenéutico universal que planteo precisamente la crítica de Heidegger al enfoque trascendental y su idea de la ‘conversión’. Sin embargo creo que el principio de desvelamiento fenomenológico se puede aplicar también a este giro de Heidegger, que es el que en realidad libera la posibilidad del problema hermenéutico. Por eso he retenido el concepto de ‘hermenéutica’ que empleó Heidegger al principio, aunque no en el sentido de una metodología, sino en el de una teoría de la experiencia real que es el pensar. Tengo que destacar que mis análisis del juego o del lenguaje están pensados como puramente fenomenológicos (Gadamer, 1975, p. 19).

La cita sugiere que el concepto de *juego* cumple una función metodológica al interior de la hermenéutica filosófica, en tanto permite describir la estructura dinámica y participativa de la experiencia hermenéutica. El juego no es una metáfora decorativa, sino un modelo que revela cómo se realiza la comprensión: como un acontecer que trasciende al sujeto, en el que este juega (actividad) y es a la vez jugado (pasividad).

La expresión “base fenomenológica” (*phänomenologischer Boden*)⁸ hace referencia a aquello que la hermenéutica asume de fenomenología,⁹ pero que transforma con la comprensión del juego que Gadamer (1975) desarrolla a partir de la superación de la conciencia estética. Es decir, la hermenéutica filosófica no pretende ser una

8 En alemán, el término *Boden* significa “suelo”. Considero que su traducción al español como “base” pierde un poco de vista el sentido fenomenológico, así como su relación con el concepto de *mundo de la vida*, entendido como aquello que siempre está dado.

9 “El tema del *Lebenswelt*, al que la fenomenología se enfrenta a su pesar, es asumido por la hermenéutica postheideggeriana no ya como un residuo sino como una condición previa” (Ricoeur, 2000, p. 30).

metodología de la comprensión, sino una teoría de la experiencia hermenéutica. Ahora bien, ¿en qué sentido se trata de una teoría? Gadamer no entiende la teoría como una actitud del sujeto frente a un mundo de objetos, sino en términos de participación: la participación de la experiencia en la cosa misma. De este modo, la fenomenología constituye el método que le permite describir dicha participación.

Como se ha señalado, Gadamer mantiene reservas frente a la fenomenología, cuya recepción está mediada por el giro hermenéutico de Heidegger. Su comprensión del fenómeno difiere sustancialmente, pues ya no comparte el interés husserliano por una fundamentación última. Surge entonces la pregunta: ¿qué permanece de la fenomenología en su pensamiento? ¿Por qué afirma Gadamer que su hermenéutica se asienta sobre un “suelo fenomenológico”? ¿Es acaso el concepto de *juego*, caracterizado por su movimiento de vaivén, el verdadero fundamento de la hermenéutica filosófica? Y, si así fuera, ¿qué clase de fundamento puede ser aquel que se mantiene en constante movimiento?

En el ensayo “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” Gadamer (1986) expresa su insatisfacción con la falta de claridad en algunos temas de su obra principal:

Hoy me parece, en mirada retrospectiva, que no llegué a alcanzar la deseada consistencia de tipo teórico en un punto concreto. No queda suficientemente claro cómo armonizan los dos proyectos fundamentales que contraponen la noción de juego a la mentalidad subjetivista de la época moderna. Está, por una parte, la orientación en el juego del arte y, por otra, la fundamentación del lenguaje en el diálogo, abordando el juego del lenguaje. Esto plantea la otra cuestión, decisiva, del esclarecimiento por mi parte de la dimensión hermenéutica como un más allá de la autoconciencia; es decir, la conservación, y no supresión, de la alteridad del otro en el acto comprensivo. Tuve que introducir así la noción de juego en mi perspectiva ontológica, ampliada al universal de la lingüiticidad (Gadamer, 1986, p. 13).

Esta cita resalta el aspecto ontológico del concepto de *juego* en tanto estructura de la experiencia hermenéutica. El juego describe la dinámica del comprender y revela cómo el sentido se constituye en el entrelazamiento de tradición, intérprete, lenguaje y diálogo.

En lo que sigue, se analizan los límites y el alcance del juego, considerado en su dimensión fenomenológica. Para ello, se describen aspectos esenciales del juego que, a mi modo de ver, constituyen la base para la ampliación de la experiencia que propone Gadamer.¹⁰ En este sentido, se tratarán en particular las reglas del juego,

10 En la primera parte de *Verdad y método*, Gadamer (1975) sostiene que es necesario ampliar el concepto de experiencia para hacer justicia a las experiencias de verdad que se manifiestan en el arte, la filosofía y la historia. Para ello, propone superar la noción de experiencia heredada de Kant, limitada por su orientación epistemológica (Gadamer, 1975, p. 139).

el juego como sujeto, el movimiento y la seriedad del juego, así como el significado mediático del juego.

Las reglas determinan el sentido del juego. Determinan sus límites en relación con otros juegos, así como su alcance, es decir, su especificidad. Las reglas funcionan, por tanto, como una guía dentro del espacio de juego. Así como no hay juego sin reglas, tampoco hay juego sin esa sumisión del jugador al juego. Las reglas determinan el desarrollo del juego y establecen los límites entre las jugadas válidas e inválidas. Su cumplimiento constituye una condición necesaria, aunque no suficiente, para el éxito en la práctica lúdica. Seguir las reglas no garantiza por sí mismo la calidad o el valor del juego, pues este depende también de la manera en que se interpretan y se llevan a cabo dentro del marco que aquellas definen.

A diferencia de la tradición estética, que ha enfatizado el aspecto antropológico del juego, Gadamer enfatiza la autoperformación del juego. Para Gadamer (1975), el verdadero sujeto del juego es el propio juego. El papel que adquiere el juego tiene mayor relevancia que la conciencia de los jugadores (Gadamer, 1975, p. 147). En palabras de Gadamer (1975): “El jugador experimenta el juego como una realidad que le supera” (p. 153).¹¹ En este punto se hace visible tanto la toma de distancia respecto de la fenomenología de Husserl, como la continuidad con ella. Aunque dicha continuidad no se establece de manera directa, sino a través de la reinterpretación de la fenomenología realizada por Heidegger y Fink, así como del diálogo crítico que Gadamer mantiene con estos autores.¹² El juego no debe entenderse como una ilusión subjetiva ni como pasatiempo, sino como un fenómeno que se da en la experiencia misma. En términos fenomenológicos, el juego aparece y se manifiesta en su propio acontecer, independientemente de la voluntad del sujeto. Así, cuando un niño juega con un palo “como si” (*als ob*) fuera un auto, lo que se da en la experiencia no es una ilusión privada, sino el juego mismo en toda su realidad fenomenológica.

Que Gadamer describa el juego como sujeto puede parecer, a primera vista, una afirmación contradictoria, dado que el concepto de *sujeto* está profundamente arraigado en la tradición occidental de la que él mismo busca distanciarse, al proponer una superación de la interpretación subjetivista del juego (Nielsen, 2022, p. 143). Sin embargo, en este contexto, el término *sujeto* se determina a partir del propio juego, que Gadamer —siguiendo a Eugen Fink (1957)—¹³ comprende como

11 Puede trazarse una analogía con la tradición: ella actúa como un sujeto activo en la medida en que opera de manera inconsciente en las ideas transmitidas y en las concepciones heredadas que se inscriben en el lenguaje. Los intérpretes, por su parte, se asemejan a los jugadores que participan en el juego de la tradición, sin poder situarse nunca por completo fuera de él.

12 El presente texto se inscribe en la línea de investigación desarrollada en mi tesis doctoral, en la que analizo la interpretación gadameriana del concepto de *juego* en diálogo con Heidegger y Fink, destacando su dimensión fenomenológica y su relevancia para la hermenéutica filosófica.

13 Tanto Gadamer (1975) como Fink (2010) conocen *Homo Ludens* de Johan Huizinga (1938), obra que constituyó un punto de referencia fundamental para el análisis filosófico del concepto de *juego*. Sin embargo, sus interpretaciones divergen

un todo sistemático que reposa en sí mismo. Podría objetarse que esta formulación incurre en un círculo vicioso; no obstante, se trata más bien de un desplazamiento del lugar de la fundamentación, donde el sentido ya no se origina en la conciencia del jugador, sino en la dinámica misma del *juego*. Así es posible explicitar partir del concepto de juego, como sostiene Evink (2025, p. 145), los presupuestos metafísicos de la hermenéutica.

En relación con esto hay que destacar el concepto de *estado de ánimo* (*Stimmung*), que merecería un tratamiento más detallado, ya que permite comprender la disposición afectiva inherente a una situación o un acontecimiento. Baste aquí señalar que la disposición afectiva del juego es independiente del estado de ánimo del jugador: el juego no se reduce ni a la actitud práctica ni a la cognitiva del participante, pues el concepto de *sueto* en este marco no remite a la conciencia individual, sino al movimiento propio del jugar.

El movimiento del juego en sí, como acción, es un aspecto central. El espacio de juego no está determinado por límites externos, sino que se despliega a partir de la dinámica interna del juego. Esta dinámica surge de las reglas, que estructuran el juego, pero también lo mantienen abierto. Así, por ejemplo, el fútbol se distingue por sus propias reglas del baloncesto, pero ningún partido de fútbol es exactamente igual a otro: cada desarrollo del juego es único. La particularidad del juego consiste en que no está orientado a un fin externo, sino que se realiza por sí mismo, y que el juego como totalidad es relativo a su realización en cada partida individual. En este sentido, el juego se asemeja a un carrusel que gira incesantemente sin dirigirse a una meta específica. El juego sigue, como el carrusel, su propio movimiento: no existe para alcanzar otra cosa, sino que se cumple en su propio desarrollo (Rilke, 1998, p. 531).

Estrictamente hablando, el juego no persigue un fin en sentido teleológico. Aunque pueda parecer evidente que el objetivo es ganar, Gadamer pone el acento en el comportamiento de los jugadores, quienes actúan “como si” (*als ob*) existiera un objetivo. Es precisamente ese “como si” lo que da forma al juego. Si el jugador no se tomara en serio ese “como si”, el juego simplemente no tendría lugar. Esta seriedad del juego es un aspecto central en la reflexión gadameriana.

¿Qué implica, entonces, comprender verdaderamente la seriedad del juego? Nietzsche lo formuló con agudeza: “La madurez del hombre es haber vuelto a encontrar la seriedad con la que jugaba cuando era niño” (Nietzsche, 2012, p. 87). La seriedad del juego no se refiere al azar del resultado —ganar o perder—, sino a la disposición interior

significativamente (Evink, 2024), y esa divergencia no se limita solo a la noción de *juego*, sino que remite a una diferencia más profunda: dos modos distintos de concebir la fenomenología. La crítica de Gadamer (1961) a Fink (19, 2010) puede resumirse en tres puntos principales: (1) Fink define el juego desde la subjetividad, en lugar de situarlo en el movimiento propio del juego; (2) Fink desatiende el aspecto especulativo, al menos en el sentido en que Gadamer lo entiende; (3) Fink mantiene la distinción entre lo real y lo irreal en el juego, mientras que Gadamer busca superarla.

que asume el jugador ante la incertidumbre del proceso. Comprender esta seriedad significa reconocer que todo está en constante movimiento, que hay dimensiones que nos exceden, y que la aceptación de esto nos prepara de otro modo para el devenir —el juego de la vida misma.

Jugar es siempre jugar con algo: incluso cuando se juega solo, como al lanzar una pelota contra una pared, persiste la relación dialógica que estructura toda experiencia lúdica. No hay juego sin esta dialéctica del vaivén, sin el movimiento recíproco que lo constituye. Gadamer (1975) lo describe así: “El que todo juego sea jugar a algo vale en realidad aquí donde el ordenado vaivén del juego está determinado como un comportamiento que se destaca frente a las demás formas de conducta” (p. 150). En toda situación de juego se mantiene una tensión esencial: el jugador asume un riesgo, pues desconoce lo que vendrá —una forma de pasividad expectante—, y al mismo tiempo ejerce su libertad al decidir cómo quiere jugar. Esta tensión está determinada, por un lado, por el propio juego, que impone sus condiciones y limita las posibilidades de acción, y, por otro, por las decisiones del jugador, cuyas jugadas modifican el desarrollo del juego mismo. En otros términos, el juego abarca la paradoja dinámica entre jugar y ser jugado, entre la iniciativa del jugador y la fuerza estructurante del juego que lo sobrepasa.¹⁴

El significado mediador del juego se muestra particularmente en la observación de Gadamer sobre la mediación total en la representación teatral. Una obra de teatro no es, por tanto, una obra cerrada. Por esta razón, Gadamer también habla de *construcción* (*Gebilde*) y no de *obra* (*Werk*), ya que su significado depende de la interpretación del espectador. El arte está, entonces, sujeto a un proceso permanente de configuración. Gadamer (1975) lo formula de este modo: “A este giro por el que el juego humano alcanza su verdadera perfección, la de ser arte, quisiera darle el nombre de transformación en una construcción” (p. 154). Esta transformación tiene que ver con la fuerza del arte para hacer presente algo en su totalidad, que actúa como una epoché externa sobre el ser humano, porque lo saca de su contexto de sentido habitual y le permite mirar más allá del significado inmediato del día a día. El arte como sujeto presupone el olvido de sí mismo del jugador como sujeto. Pero eso no significa que el arte, como en Schiller, pierda la conexión con la realidad. Al contrario, el arte muestra las cosas como son y permite otro acceso a ellas. En este sentido, el arte es como un espejo en el que nos reconocemos como seres humanos. Gadamer (1991) escribe:

14 “Unlike the active voice, which emphasizes the subject as the agent of the activity, and the passive voice, which emphasizes what is done to a subject, the middle voice occupies the “space” between activity and passivity and gives rise to a co-constitutive event. Here the co-constitutive event that comes to presence through the players—who themselves are taken up in the spirit of the game and move in concert with its rules and practices—is the game itself. Yet, the same basic model is germane to the work of art” (Nielsen, 2022, p. 143).

‘El arte es siempre mimesis’, esto es, lleva algo a su representación. Al decir esto, debemos guardarnos del malentendido de creer que ese algo que accede ahí a su representación pueda ser concebido ‘ahí’ de otro modo que como se representa de un modo tan elocuente (p. 43).

Me gustaría ahora comparar dos tipos de comportamiento: por un lado, el comportamiento del jugador según esta comprensión gadameriana, y, por otro lado, el comportamiento de Alexéi Ivanóvich en la novela *El jugador* de Dostoyevski (2016), para destacar los contrastes entre ambos. Dostoyevski escribió esta importante obra en solo veintiséis días, en una fase de necesidad material y angustia personal. Toda la novela gira en torno a la ruleta, en la que se refleja el destino del autor. En ella, Dostoyevski tematiza no solo su propia adicción al juego, sino también la ruina financiera en la que cayó después de una estancia en el casino de Wiesbaden.

El protagonista del relato es el joven Alexéi Ivanóvich, preceptor en la familia de un general ruso. Ivanóvich, narrador en primera persona, relata su propia desdicha, determinada por su creciente adicción al juego. En contraste, el concepto de *juego* en Gadamer (1975) posee una estructura ontológica y no meramente psicológica o moral: uno no simplemente juega, sino que es jugado por el juego (en tanto sujeto). Para poder orientarse en él, es necesario aceptar previamente sus reglas y tomárselo en serio (*Ernst des Spiels*). Sin embargo, esta lógica del juego no implica irracionalidad en el jugador. La *entrega* al juego de la que habla Gadamer (1975)—una entrega a la tensión entre la regularidad de las reglas y la apertura de lo posible—difiere profundamente del comportamiento autodestructivo de Ivanóvich. Si hubiera una forma de irracionalidad en dicha entrega, esta se asemejaría más a la del genio creador, que se atreve a trascender las reglas o a poner en juego lo aparentemente imposible, que a la compulsión patológica del jugador de apuestas.

La seriedad del juego implica poner entre paréntesis los asuntos de la vida privada, es decir, las preocupaciones cotidianas y profesionales del jugador. Gadamer (1975) distingue dos modos de permanecer: el “estar-ahí” (*dabei sein*) y el “estar-en-la-cosa” (*bei der Sache sein*); mientras en el primer caso uno está involucrado —lo que Gadamer llama “hacer experiencia de la cosa”—, en el segundo ya existe una distancia reflexiva hacia la cosa. La hermenéutica es, en este sentido, el riesgo de dejarse afectar por las cosas y comprometerse con ellas. Estar afectado es una expresión que también podría definirse como *acción pasiva*. Es decir, una acción que presupone aceptar las reglas del juego y actuar en consonancia con lo que ocurre. Un ejemplo ilustrativo de ello es el deporte de combate, donde la acción depende de la iniciativa del oponente, pues surge como respuesta a sus movimientos. En este sentido, el verdadero problema en la novela de Dostoyevski (2016) no radica simplemente en el juego mismo, sino en la actitud que adopta Alexéi Ivanóvich frente a él: una terquedad obstinada y una fe irracional en el cálculo de probabilidades y estadísticas como garantía de éxito. Esta ilusión de dominio racional lo lleva a la ruina material y espiritual.

La pasividad del jugador a la que alude Gadamer no implica una resignación o un dejarse arrastrar pasivamente por el destino del juego. Se trata más bien de una actitud abierta al devenir, orientada hacia el futuro, que no excluye la responsabilidad de elegir ni el reconocimiento de las consecuencias de la elección. Es una pasividad reflexiva y meditativa. Jean Grondin (2003) señala que esta forma de pasividad, determinada por el carácter mediador del juego, puede comprenderse a partir de la voz media del griego antiguo, cuya peculiaridad radica en reunir elementos tanto pasivos como activos (p. 69). Así entendida, la experiencia del juego no es ni pura actividad voluntaria ni simple receptividad, sino una forma de participación que transforma al jugador mientras juega.

En la hermenéutica filosófica tanto el arte como la historia son formas de la experiencia (*Erfahrung*) en las que el sentido se manifiesta a través de una dinámica que excede la subjetividad del intérprete. La experiencia hermenéutica posee una estructura análoga a la del juego: es un acontecer abierto, en constante movimiento, que se configura en la tensión entre pasividad y actividad. Esta misma estructura se manifiesta en la conciencia de la historia efectual, Gadamer (1975) escribe: “Esto es exactamente lo que importa retener para el análisis de la conciencia de la historia efectual: que tiene la estructura de la *experiencia*” (p. 421). El sentido, el sentido histórico, no es producto de un sujeto autónomo, sino que emerge, se transforma y se despliega en el lenguaje y en el diálogo con la tradición, que está en constante devenir.

El juego, entendido como sujeto, describe, a mi parecer, el modo de ser de la tradición. Mientras que el ser jugado (*Gespielt-Werden*) hace referencia al intérprete, que se encuentra arrojado en ese juego llamado tradición. Aquí hace pie la polaridad entre familiaridad y extrañeza que Gadamer (1975) describe como constitutiva de toda comprensión y como propia de la situación hermenéutica en la que se encuentra el intérprete. Esto se debe a que el punto de apoyo ya no es la conciencia subjetiva, sino la dinámica y el movimiento de la tradición, la cual trasciende y desborda la intencionalidad del sujeto que participa en ella. Así como el juego no se deja reducir ni al mero azar ni a la mera ejecución de las reglas, tampoco el comprender. Este se despliega entre el reconocimiento de la dimensión de la tradición —que escapa a nuestro dominio— y la manera singular en que el intérprete realiza su “jugada”, es decir, su interpretación. Ese camino intermedio que se da en el juego, y que solo puede recorrerse mediante el ejercicio del juicio reflexivo —con todo lo que implica el saber práctico (*phronesis*)—, es lo que, siguiendo a Gadamer, podría denominarse *juicio hermenéutico*.

Relevante para este trabajo es el carácter especulativo del concepto de *juego* (Gadamer, 1975, p. 568). En el apartado anterior se señaló que la crítica de Gadamer a Husserl¹⁵ y a Dilthey radica en que no hacen justicia al aspecto especulativo

15 Sin embargo Gadamer (1975) escribe: “Si se persiguen estas y otras indicaciones lingüísticas y conceptuales parecidas que se encuentran aquí y allá en Husserl, se ve uno acercado al concepto especulativo de la “vida” del idealismo alemán” (p. 313).

del concepto de *vida*. Según Gadamer, esta limitación se debe a que en sus planteamientos la vida se concibe todavía desde una perspectiva metodológica o descriptiva, sin atender a su dimensión dialéctica y ontológica. Por el contrario, Gadamer (1975) reconoce que el idealismo especulativo —en particular el de Hegel¹⁶— logra pensar la vida más allá de la mera facticidad. En este sentido, escribe:

Hegel tiene toda la razón cuando deriva dialécticamente la autoconciencia a partir de la vida. Lo que está vivo no es de hecho nunca verdaderamente conocible para la conciencia objetiva, para el esfuerzo del entendimiento por penetrar en la ley de los fenómenos. Lo vivo no es algo a lo que se pueda acceder desde fuera y contemplar en su vitalidad. La única manera como se puede concebir la vitalidad es hacerse cargo de ella (Gadamer, 1975, p. 317).

Gadamer ve en Hegel una comprensión más profunda de la vida como principio dinámico y autocomprendido. En esta línea, reinterpreta Gadamer la noción de vida como una realidad intrínsecamente histórica, que solo puede entenderse desde dentro de su propio movimiento, es decir, desde la participación activa del comprender en lo viviente mismo. En *Verdad y método*, esta concepción se prolonga en una renovación de la especulación metafísica, transformada por la hermenéutica filosófica, donde se propone una ontología completamente historizada: el ser se manifiesta como sentido y significado (Teichert, 2025, pp. 125-126). Esta atención al aspecto especulativo marca también cierta distancia respecto de la fenomenología en sentido estricto.

El concepto de *juego* en Gadamer actúa como una bisagra teórica: conserva elementos fundamentales de la fenomenología —como la primacía de la experiencia y el aparecer del sentido—, pero introduce al mismo tiempo un desplazamiento decisivo que la amplía y transforma. En lugar de partir del ego —como en la fenomenología trascendental husserliana—, Gadamer otorga primacía a la alteridad. Como se ha mostrado, esto no implica un abandono de la fenomenología, sino su reformulación en clave hermenéutica: el juego se concibe como una forma de experiencia en la que el sentido emerge en la interacción, más allá de la intencionalidad subjetiva. Esta dinámica del juego se hace visible tanto en el arte como en el lenguaje, aunque se expresa con especial claridad en experiencia del arte (Gadamer, 1975, p. 562), pues el arte se comprende, desde la perspectiva hermenéutica, como lenguaje en cuanto busca decir o transmitir algo.

16 “Está en la lógica de las cosas el que para la tarea que se nos plantea el idealismo especulativo ofrezca mejores posibilidades que Schleiermacher y la hermenéutica que toma pie en él. Pues en el idealismo especulativo el concepto de lo dado, de positividad, había sido sometido a una profunda crítica” (Gadamer, 1975, p. 305).

4. Conclusiones

Hans-Georg Gadamer se inscribe en la tradición fenomenológica al compartir con ella la crítica radical al cientificismo, así como una renovada atención a la experiencia vivida y al *mundo de la vida*. No obstante, su pensamiento representa una transformación decisiva de esta herencia: en lugar de buscar un fundamento último en la conciencia trascendental —como en Husserl—, Gadamer desplaza el centro de gravedad hacia el lenguaje, la tradición y el diálogo, los cuales se articulan a través de la dinámica del juego. Con este giro, abandona la centralidad del sujeto y acentúa la historicidad y la lingüisticidad de la comprensión. El individuo hermenéutico de Gadamer se contrapone al sujeto racionalista que busca dominar su propio pensamiento, al reconocer que todo comprender es un efecto del lenguaje y de la historia (Teichert, 2025, p. 126).

En este contexto, y a modo de respuesta a los interrogantes iniciales, puede afirmarse que el concepto de *juego*, tal como lo desarrolla Gadamer, constituye una transición decisiva: del paradigma epistemológico que privilegia la subjetividad hacia una concepción en la que el comprender se despliega como acontecimiento intersubjetivo. Esta transición se articula en el reconocimiento de la situación hermenéutica y de la tradición transmitida en el lenguaje, en la cual el intérprete no es soberano, sino partícipe de un movimiento que lo antecede y lo excede (Gadamer, 1975, pp. 374-375). En este sentido, el juego no se reduce a una metáfora descriptiva, sino que designa un suelo fenomenológico, a saber, la estructura dinámica y relacional en la que se funda la hermenéutica gadameriana y que constituye, al mismo tiempo, la condición ontológica del comprender.

La continuidad y, simultáneamente, la reconfiguración de la fenomenología en el pensamiento de Gadamer pueden advertirse en al menos cuatro aspectos fundamentales: (1) la tematización del *Lebenswelt* como horizonte pre-reflexivo de sentido, que condiciona toda experiencia significativa; (2) la noción de horizonte como estructura dinámica, histórica y móvil, estrechamente vinculada con la situación hermenéutica del intérprete; (3) el desplazamiento del eje de la intencionalidad fenomenológica desde la conciencia hacia la dialéctica de la pregunta y la respuesta, lo que implica una descentralización del sujeto como instancia fundante del sentido; y (4) la reformulación del a priori de correlación en términos hermenéuticos, subrayando el carácter dialógico, contextual y situado de toda comprensión posible.

Lejos de oponerse a la fenomenología, Gadamer se apropia críticamente de sus principales logros y los reinterpreta en el marco de su proyecto filosófico. La hermenéutica filosófica hace pie en la experiencia compartida y constituye, en este sentido, una de las contribuciones más relevantes a la filosofía del siglo XX, en tanto atraviesa los límites del subjetivismo trascendental y abre un espacio para pensar la pluralidad, la tradición y la mediación cultural como condiciones constitutivas del comprender.

Así, la comprensión se configura como un proceso siempre abierto, que se despliega en el juego incesante de preguntar, responder e interpretar. La vida misma, entonces, puede concebirse como un juego en constante devenir, donde la apertura, la escucha y la disposición al diálogo —más que la certeza o el dominio— constituyen las actitudes fundamentales para una relación auténtica con el mundo, con los otros y consigo mismo. En síntesis, Gadamer lleva a su madurez el impulso originario de la fenomenología —el retorno a la experiencia como fuente de verdad—, pero lo desvía de su orientación fundacional para concebir la verdad no como evidencia absoluta, sino como apertura del sentido que acontece en el diálogo.

Referencias

- Biemel, W. (1986). Einleitende Bemerkung zum Briefwechsel Dilthey Husserl. *Man and World*, 1, 428-446. <https://doi.org/10.1007/BF01246928>
- Cuartas Restrepo, J. M. (2011). En el nombre de Edmund Husserl: El caso Gadamer, o la escalera al vacío. *Co-herencia*, 8 (15), 129-144. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-58872011000200006&lng=en&tlng=es
- Di Cesare, D. (2009). *Gadamer. Ein philosophisches Porträt*. Mohr Siebeck.
- Dostoyevski, F. (2016). *Der Spieler oder Roulettenburg: Aus den Aufzeichnungen eines jungen Mannes: Roman* (A. Nitzberg, Hrsg. & Übers.). München: dtv.
- Evink, E. (2024). The World as Play: Fink, Gadamer, Patočka. *Research in Phenomenology*, 54(2), 228-251. <https://doi.org/10.1163/15691640-12341548>
- Evink, E. (2025). Gadamer's Metaphysics of play. En F. Bey (Ed.), *Hans-Georg Gadamer. Cuestiones abiertas* (pp. 145-173). Editorial Universitaria. Universidad Central del Ecuador.
- Expósito Ropero, N. (2017). *Límites de la comprensión gadameriana de la fenomenología*. *Revista de Filosofía Open Insight*, 8(14), 91-116. Recuperado el 28 de octubre de 2025, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-24062017000200091&lng=es&tlng=es
- Figal, G., Grondin, J., & Schmidt, D. J. (Eds.). (2000). *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Mohr Siebeck.
- Fink, E. (1957). *Oase des Glücks: Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*. Karl Alber.
- Fink, E. (1930). Vergegenwärtigung und Bild: Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit (I. Teil). En E. Fink (1966), *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. 1-78. Martinus Nijhoff.
- Fink, E. (2010). *Spiel als Weltsymbol* (C. Nielsen & H. R. Sepp, Eds.). Karl Alber.

- Gadamer, H.-G. (1975). *Verdad y método*. Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1986). Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica. En: *Verdad y método II*. (pp. 11-29) 11-29. Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1988). *Philosophische Lesebuch. Band 3*. Fischer.
- Gadamer, H.-G. (1991). *La actualidad de lo bello*. Paidós.
- Gadamer, H.-G. (2016). El movimiento fenomenológico. En: Gadamer, G.-H., *El movimiento fenomenológico*. 54-97. Síntesis.
- Gadamer, H.-G. (2016). La ciencia del mundo de la vida. En: Gadamer, G.-H., *El movimiento fenomenológico*. 98-111. Síntesis.
- Gadamer, H.-G. (2016). De la actualidad de la fenomenología husserliana. En: Gadamer, G.-H., *El movimiento fenomenológico*. (pp. 113-127) 113-127. Síntesis.
- Gama, L. E. (2006). *Erfahrung, Erinnerung und Text: Über das Gespräch zwischen Gadamer und Hegel und die Grenzen zwischen Dialektik und Hermeneutik*. Königshausen & Neumann.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Herder.
- Huizinga, J. (2019). *Homo ludens: Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Rowohlt.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo.
- Husserl, E. (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa*. Encuentro.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Sáenz, M. C. (2018). *La hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer en busca de la verdad*. Dykinson.
- Luna Bravo, J. L. (2023). Análisis fenomenológico del juego infantil como modalidad de la fantasía perceptiva. *Areté*, 35(1), 158-178. <https://doi.org/10.18800/arete.202301.006>
- Monteagudo, C. (2001). Mundo de la vida en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. *Areté. Revista de Filosofía*, 13(1), 37-57. <https://doi.org/10.18800/arete.200101.002>
- Nietzsche, F. (2012). *Más allá del bien y del mal*. Alianza.
- Nielsen, C. (2022). Gadamer on play and the play of art. En G. T. George & G.-J. van der Heiden (Eds.), *The Gadamerian mind* (pp. 139-154). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429202544-14>
- Ricœur, P. (2000). *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rilke, R. M. (1998). *Sämtliche Werke*. (Bd. 1), Insel Verlag.
- Rodríguez García, R. (2021). *Gadamer: Comprender la verdad de la experiencia*. Prisanoticias Colecciones.
- Serrano de Haro, A. (2002). Presentación de la edición española. En E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (pp. vii-xiii). Trotta.

- Spriosu, M. I. (1989). *Dionysus reborn: Play and the aesthetic dimension in modern philosophical and scientific discourse*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501746284>
- Teichert, D. (2025). Language, historicity, and truth. En F. Bey (Ed.), *Hans-Georg Gadamer. Cuestiones abiertas* (pp. 101-144). Editorial Universitaria. Universidad Central del Ecuador.
- Venebra Muñoz, M. (2026). El tiempo lúdico: Trazos de una fenomenología del juego. *Estudios de Filosofía*, 73, 95-113. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.360551>
- Vessey, D. (2007). Who was Gadamer's Husserl? *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 7, 1-23.
- Whitney, E. (2014). Hans-Georg Gadamer y los problemas epistemológicos de las ciencias del espíritu. *Revista Légein*, 19 (julio-diciembre), 95-117.
- Whitney, E. (2017). *Arte y verdad: Una investigación sobre el alcance y sentido de la verdad "extra-metódica" en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*. Síntesis, (7), 225-442.