

COMPRENSIÓN COMO EXPERIENCIA DE SENTIDO Y COMO ACONTECIMIENTO

Los fundamentos de la concepción gadameriana del *Verstehen* *

Alejandro G. Vigo
Pontificia Universidad Católica de Chile
avigo@puc.cl

Abstract

This paper discusses main issues in Gadamer's conception of understanding. On the basis of Heidegger's view on the holistic-anticipative and historical-factual character of understanding, Gadamer emphasizes the productivity of distance and historical mediation as conditions of possibility for every genuine appropriation of sense. Understanding involves essentially a critical aspect, because appropriation of sense and self-questioning go always together.

Key words: understanding, sense, truth; Gadamer, Heidegger.

Resumen

El presente trabajo discute aspectos fundamentales de la concepción gadameriana del fenómeno de la comprensión. Partiendo del carácter holístico-anticipativo y, a la vez, histórico-fácticamente mediado de la comprensión, puesto de manifiesto por Heidegger, Gadamer subraya la productividad de los factores de distanciamiento y de la mediación histórica, como condiciones de posibilidad de la genuina apropiación comprensiva del sentido, la cual involucra siempre también el momento crítico de la puesta en cuestión de los propios presupuestos y la propia autocomprensión.

Palabras clave: comprensión, sentido, verdad; Gadamer, Heidegger.

*Recibido: 13-01-06. Aceptado: 10-04-06.

*El presente trabajo fue realizado en el marco de un proyecto de investigación sobre "Lenguaje, verdad e interpretación. El giro pragmático-hermenéutico en las tradiciones continental y analítica", financiado por Fondecyt (Chile) (Proyecto 1020636).

1. Introducción

La hermenéutica de Gadamer se cuenta, sin lugar a dudas, entre las concepciones que más decisivamente han influido sobre el pensamiento filosófico contemporáneo. Su influencia no se limita al ámbito de la tradición filosófica centroeuropea, de la que el propio Gadamer fue un conspicuo representante, sino que ha traspasado, hace mucho ya, las fronteras de su ámbito originario de pertenencia, para penetrar en otras tradiciones, aparentemente alejadas e incluso, en principio, refractarias frente al pensamiento filosófico centroeuropeo, tal como éste se ha desarrollado a partir de la crisis del hegelianismo y, sobre todo, desde segunda mitad del siglo XX en adelante. En particular, el pensamiento de Gadamer logró ser acogido en el ámbito de la filosofía anglosajona e incluso jugar un papel relevante en el giro postempirista y postpositivista que ha caracterizado a la evolución de la filosofía analítica de los últimos 30 años, sobre todo, en los EEUU, donde la recepción de Gadamer comenzó a hacer sentir sus efectos ya hacia fines de los años '70¹. El hecho de que hoy se hable habitualmente de la hermenéutica filosófica como de una disciplina filosófica fundamental, y se apele incluso a la denominación

¹Como es sabido, el primer y decisivo espaldarazo, que hizo posible su ingreso en el panorama filosófico norteamericano, lo obtuvo Gadamer a partir de la recepción de su pensamiento por parte de Richard Rorty, quien, en su radical oposición a los modelos fundacionistas tradicionales en el campo de la epistemología, propuso una concepción esencialmente hermenéutica de la filosofía, que apela, entre otras cosas, a los motivos básicos del pensamiento epistemológico de Thomas Kuhn y de la concepción dialógica de la comprensión propia de la hermenéutica gadameriana. Véase Rorty (1979) caps. VII-VIII. Para la recepción de Gadamer por parte de Rorty véase esp. pp. 357 ss. Sin que pueda hablarse de una recepción directa del mismo tipo que en el caso de Rorty, existe, de todos modos, también una clara afinidad de base de la influyente concepción de la comprensión y la interpretación desarrollada por Donald Davidson con algunos de los motivos centrales más importantes de la posición de Gadamer. Para la discusión de las conexiones entre ambos pensadores, puede verse ahora McDowell (2002) y Malpas (2002). En sus últimos años, el propio Davidson tomó posición de modo explícito respecto de Gadamer, sobre todo, en lo concerniente a la recepción de la concepción del diálogo y la dialéctica elaborada por Platón, dada la notable coincidencia de que ambos filósofos escribieron su tesis doctoral sobre el *Filebo*. Para la referencia a la interpretación gadameriana de este diálogo tardío de Platón, véase Davidson, *Gadamer*. Véase también Davidson, *DD* esp. p. 252.

de filosofía hermenéutica para designar lo que sería una nueva y peculiar concepción de conjunto de la problemática filosófica, que traería consigo una reformulación de la idea misma de la filosofía, no podría explicarse en su origen sin referir, junto a Heidegger, también a la decisiva influencia procedente de Gadamer. Y tal vez, al menos, en lo que respecta a la filosofía hermenéutica como tal, la referencia a Gadamer resulta incluso más obligada que la referencia al propio Heidegger, si se tiene en cuenta que este último, tras la publicación de *Sein und Zeit*, muy pronto abandonó la noción misma de hermenéutica, y posteriormente la consideró de modo expreso como aplicable con justicia tan sólo al pensamiento de su discípulo Gadamer, y no, en cambio, al suyo propio².

Ahora bien, la hermenéutica filosófica puede caracterizarse como una teoría filosófica de la comprensión, en sus diferentes posibles formas, y la filosofía hermenéutica sería, por su parte, aquella peculiar concepción de la filosofía en la cual la problemática de la comprensión, concebida ésta como un rasgo básico de la existencia humana en tanto

²Desde sus primeras lecciones en Friburgo Heidegger apeló a la noción de hermenéutica para caracterizar el tipo de enfoque fenomenológico que él mismo intentaba practicar, partiendo de la vida fáctica como ámbito descriptivo-interpretativo básico al que debe apuntar la filosofía, concebida como ciencia primera y fundante (*Urwissenschaft*). Para una reconstrucción de la posición de Heidegger en las lecciones de los años 1919-21, me permito remitir a Vigo (2005). Para la temática de la hermenéutica de la facticidad en la época de gestación de *Sein und Zeit*, véase también la buena discusión de conjunto en Xolocotzi (2004). Como es sabido, el empleo del término 'hermenéutica' se mantiene hasta *Sein und Zeit*, para desaparecer por completo en las obras del período que sigue a la aparición de la obra. Y hay que esperar a un escrito tan tardío como el diálogo "Aus einem Gespräch von der Sprache", compuesto a mediados de los años '50, para verlo reaparecer, pero en un contexto en el cual se trata justamente de una recapitulación del modo en que el propio Heidegger había intentado abordar la cuestión del lenguaje a comienzos de los años '20, concretamente, en la lección de 1923 sobre ontología como hermenéutica de la facticidad (cf. *Ontologie*). Véase *Gespräch* pp. 95 s. En el contexto de este distanciamiento de la noción misma de hermenéutica se inscribe también la famosa explicación de Heidegger en su carta a O. Pöggeler de 05/01/1973, cuando a la hora de tomar posición respecto de la importancia de la filosofía hermenéutica, y no sin señalar su papel positivo como contrapeso de la filosofía analítica, Heidegger no vaciló en aseverar que la así llamada filosofía hermenéutica era "el asunto de Gadamer" (*die Sache von Gadamer*), y no el suyo propio. Véase Pöggeler (1983) p. 395.

trascendencia finita, se radicaliza y pasa a ocupar el centro mismo del interés filosófico³. La noción de comprensión pertenece, pues, necesariamente a la identidad nuclear de una filosofía en el estilo de la elaborada por Gadamer. Por lo mismo, a la hora de dar cuenta de la especificidad del pensamiento gadameriano, resulta de capital importancia intentar proveer una caracterización precisa del modo en que Gadamer concibe la estructura de la comprensión como tal. Puesto que Gadamer elabora su propia concepción a través de una apropiación transformadora de concepciones precedentes, en particular, de la de Heidegger, dicha reconstrucción debe llamar, al mismo tiempo, la atención sobre los aspectos de originalidad que dicha apropiación transformadora trae consigo.

Las propias características del pensamiento gadameriano explican, al menos, en parte, un hecho a primera vista sorprendente, a saber: que la abundante literatura especializada sobre el pensamiento y la obra de Gadamer prefiera, con gran frecuencia, moverse en el plano de las conexiones más generales y las vinculaciones extrínsecas con otras posiciones, antes que intentar adentrarse en las conexiones internas de la propia concepción gadameriana. Y, por cierto, no puede negarse que no siempre resulta fácil fijar las posiciones adoptadas por Gadamer al modo de tesis que se dejen formular en términos suficientemente nítidos. Con todo, y más allá de las eventuales dificultades, una interpretación que aspire a penetrar en conexiones relevantes desde el punto de vista sistemático no puede eximirse del esfuerzo que supone tal intento, aun a riesgo de tener que sacrificar, en ocasiones, la sugestividad de ciertas asociaciones, a fin de retener en su pureza las conexiones avistadas en el plano de la reconstrucción conceptual y argumentativa. El presente trabajo asume conscientemente dicho riesgo, e intenta proveer una interpretación de los aspectos fundamentales en el tratamiento gadameriano del fenómeno de la comprensión. Al cabo de la discusión a desarrollar, la posición de Gadamer quedará caracterizada como el resultado de una recepción transformadora y, a la vez, moderadora de la concepción del

³Para una distinción de los diferentes posibles modos de empleo de la noción de hermenéutica, que presenta la diferencia entre 'hermenéutica filosófica' y 'filosofía hermenéutica' en el modo aquí sugerido, véase Vedder (2000) pp. 9 ss.

comprender existencial elaborado por Heidegger. Partiendo del carácter holístico-anticipativo y, a la vez, histórico-fácticamente mediado de la comprensión, puesto de manifiesto por Heidegger, la concepción de Gadamer introduce acentos nuevos, que tienden a subrayar la esencial productividad de los factores de distanciamiento y de la mediación histórica, como condiciones de posibilidad de la genuina apropiación comprensiva del sentido, la cual involucra siempre, al mismo tiempo, también el momento crítico de la puesta en cuestión de los propios presupuestos y la propia autocomprensión. Es en este contexto donde el modelo de la comprensión textual, por un lado, y el modelo dialógico del pensar, por el otro, adquieren en Gadamer, como posteriormente también en Ricoeur, una relevancia sistemática que no poseían en el marco de la concepción heideggeriana. El nuevo énfasis en el potencial productivo de los fenómenos de distanciamiento y mediación histórica abre también la vía para una reinterpretación de la función paradigmática de lo clásico, con su peculiar valencia normativa, que apunta no tanto al momento de la constitución originaria de un sentido vinculante que debe ser recuperado en su pureza, sino, más bien, al aspecto de generatividad productiva vinculado con la misteriosa presencia de un potencial aparentemente inagotable de vigencia interpeladora. Sin desaparecer del todo, el *páthos* heideggeriano de lo originario cede paso aquí a una actitud de apertura dialógica de carácter más marcadamente socrático, proyectada ahora sobre el plano correspondiente a los nexos de efectividad que constituyen la trama de la conciencia histórica.

2. Comprensión, sentido y verdad en perspectiva hermenéutica

La concepción gadameriana de la comprensión se inscribe, desde el comienzo, en un contexto más amplio, que viene dado por lo que puede considerarse una genuina transformación de la problemática filosófica, en la cual el pensamiento de Heidegger, el verdadero maestro de Gadamer, tuvo un decisivo papel desencadenante. Difícilmente pueda comprenderse de modo adecuado el verdadero alcance de muchas de las

posiciones básicas adoptadas por Gadamer, si no se tiene debidamente en cuenta el nuevo paradigma filosófico en el que su pensamiento se inscribe naturalmente, y al que asume como su punto de partida inmediato. Es dentro de dicho paradigma filosófico donde la temática específica de la comprensión adquiere una nueva y, a primera vista, insospechada relevancia filosófica. Por lo mismo, el intento de capturar la especificidad filosófica de la concepción elaborada por Gadamer, desgajándola de su contexto de motivación inmediato y presentándola como si se tratara de una teoría destinada a dar cuenta de un campo fenoménico particular y específico, no puede ofrecer genuinas perspectivas de éxito. Sorprende, en tal sentido, que todavía hoy se intente con cierta frecuencia abordar la elucidación gadameriana del fenómeno de la comprensión partiendo, por ejemplo, de la asunción según la cual lo que estaría básicamente en juego en el abordaje de Gadamer sería la cuestión de la fundamentación de las ciencias del espíritu y su legitimación frente a las pretensiones monóplicas de validez que traen consigo las ciencias de la naturaleza.

Por mucho que la temática de la fundamentación de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), tal como queda planteada a la luz de la oposición entre explicación (*Erklären*) y comprensión (*Verstehen*) elaborada por Dilthey, juegue un papel relevante también en la configuración de la posición desarrollada por Gadamer en *WM*, lo distintivo de la concepción presentada en esta obra consiste, precisamente, en el decidido intento por liberar a la problemática de la comprensión de la artificiosa sujeción al estrecho entorno de la pregunta por el estatuto epistemológico de dichas ciencias y, en general, de la sujeción, igualmente artificiosa, al ámbito de las mediaciones metódicas propias de todo acceso científico al mundo. En efecto, en la Segunda Parte de la obra, Gadamer aborda específicamente el problema de la comprensión en las ciencias del espíritu, y discute con algún detenimiento la concepción de Dilthey (cf. pp. 222-246). Sin embargo, lo característico de la discusión desarrollada por Gadamer consiste, precisamente, en el intento por quebrar de antemano el habitual enmarcamiento epistemológico de la problemática aquí avistada. Esto queda claro ya a partir de algunas consideraciones exteriores de carácter más bien elemental. En primer lugar, hay que tener

en cuenta el hecho de que la discusión de la concepción de Dilthey está inmediatamente destinada a poner de manifiesto la inadecuación de su punto de partida epistemológico, que no permite a Dilthey una genuina superación de las aporías del historicismo y, con ello, de la oposición radical entre ciencia y vida, en la tematización de la estructura de la conciencia histórica. En segundo lugar, hay que atender al modo específico en que queda contextualizada la discusión de la posición de Dilthey: la precede un breve bosquejo histórico destinado a poner de manifiesto la cuestionabilidad del punto de partida de la hermenéutica romántica y de su extensión al ámbito de la ciencia histórica (cf. pp. 177-222), y la sigue luego una extensa sección dedicada a la elaboración de una teoría de la *experiencia hermenéutica* (*hermeneutische Erfahrung*) (cf. pp. 270-384), que parte de una concisa indicación del modo en que el abordaje fenomenológico del ámbito de la vida fáctica practicado por Husserl y, sobre todo, por Heidegger permite superar el tradicional planteo epistemológico del que Dilthey no logró aún liberarse (cf. pp. 246-269). Este marco de tratamiento apunta a poner de manifiesto la prioridad de la *experiencia* hermenéutica, es decir, de aquellas formas de apropiación comprensiva de sentido que preceden, como tales, a toda mediación metódica y, con ello, también a toda constitución metódicamente guiada de la objetividad formal específica de una determinada ciencia.

Una teoría filosófica de la comprensión debe orientarse, pues, primariamente a partir de aquellas formas específicas de acceso al sentido que caracterizan a la actitud pre-reflexiva y pre-científica, y no a partir de las formas de acceso propias de la ciencia, las cuales deben ser consideradas como derivativas y, por lo mismo, explicadas en su origen a partir de la actitud natural pre-científica. Esto explica, en tercer lugar, que la discusión del problema de la comprensión en las ciencias del espíritu en la Segunda Parte de *WM* sea presentada expresamente como una *expansión de la cuestión de la verdad* (*Ausweitung der Wahrheitsfrage*), la cual había sido abordada previamente, en la Primera Parte de la obra, en un ámbito originario sustraído, como tal, a todo posible acceso metódicamente mediado, a saber: en el ámbito de la *experiencia estética* y de la ontología de la obra de arte. Que la experiencia estética se presente en

WM como el lugar originario de la experiencia de sentido y de la verdad es un hecho cuya importancia sistemática no siempre ha sido adecuadamente reconocida. En efecto, no se trata simplemente de legitimar el, a los ojos de algunos críticos, sospechoso modo de hablar, según el cual habría algo así como una “verdad del arte” (*Wahrheit der Kunst*). Se trata, más bien, de poner de relieve la prioridad del fenómeno de la verdad frente a toda posible mediación metódica. Esto permite especificar el genuino alcance de la problemática señalizada por el título “Verdad y método”, en el cual la conjunción “y” (*und*), en su aparente inocencia, encubre, en realidad, la tesis de fondo de la prioridad de la verdad sobre el método.

La expansión de la cuestión de verdad tiene, en la posición gadame-riana, dos vertientes complementarias, en las que se ponen de manifiesto, al mismo tiempo, rasgos característicos del nuevo paradigma filosófico que la hermenéutica contemporánea trae consigo. Por un lado, se tiene el motivo de lo que puede llamarse la liberación de la noción de verdad de su habitual sujeción al estrecho entorno de la actitud teórica. Como es sabido, este motivo juega un papel decisivo en la filosofía temprana de Heidegger, y determina también, aunque en una nueva impostación, el pensamiento posterior a la así llamada *Kehre*. Como impulsor del pensamiento temprano de Heidegger, opera la idea básica de que impera verdad, en el sentido esencialmente manifestativo que Heidegger deriva de la etimología del término griego *alétheia*, en todo modo de acceso al ente, a sí mismo y al mundo por parte del hombre, como trascendencia finita, es decir, no sólo en el acceso teórico-contemplativo, sino, mucho antes ya, también en las diversas formas del acceso práctico-operativo. Se trata aquí de un motivo que está presente ya, aunque de modo más bien latente, en las lecciones más tempranas de la primera época de Friburgo. Sin embargo, la idea irrumpe públicamente en el centro de la escena y se convierte, por así decir, en el *Leitmotiv* del pensamiento de Heidegger, sobre todo, en los primeros años de la época de Marburgo. Éste es justamente en el momento en el cual, tras una breve estadía durante el semestre de verano de 1923 en Friburgo, para estudiar con Heidegger, y una posterior visita de un mes en el invierno del mismo año, durante la

cual se alojó incluso en la cabaña que Heidegger tenía en la Selva Negra, Gadamer se reencuentra con el que iba a ser, de allí en más, su verdadero maestro filosófico⁴. Decisiva es en este contexto la lección sobre el *Sofista* de Platón dictada en el semestre de invierno de 1924-25, en la cual Heidegger comenta a lo largo de más de 200 páginas el libro VI de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (cf. *Sophistes* pp. 21-225), poniendo de relieve el hecho de que *todas* las virtudes dianoéticas que Aristóteles tematiza están pensadas como disposiciones en virtud de las cuales el alma “está en la verdad” o bien “da con la verdad” (*alethéuein*)⁵. Esto

⁴Para los detalles biográficos relativos a la estadía en Friburgo, el posterior reencuentro en Marburgo y su significación para la carrera de Gadamer, véase Grondin (1999) pp. 86 ss.

⁵A este tratamiento se agrega la lección dictada por Heidegger en Marburgo el semestre de verano de 1924, dedicada a elucidar los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica, según sugiere el título con el que fue editada en 2002 (cf. *Grundbegriffe*). La lección contiene también una discusión de las virtudes intelectuales como modos del *alethéuein* del libro VI de *Ética a Nicómaco*. Esta discusión es, por cierto, mucho más breve y circunstancial que la de la lección del semestre siguiente, pero ya enmarca el tratamiento del texto aristotélico expresamente en un intento por dar cuenta de la existencia humana (*Dasein*) como ‘ser-en-el-mundo’ (*In-der-Welt-sein*) (cf. *Grundbegriffe* § 22 pp. 263-267). Ya la lección de Friburgo del semestre de invierno 1921-22 planteaba la necesidad de leer a Aristóteles desde la perspectiva abierta por el intento de elaborar las categorías propias de una ontología de la vida fáctica, vinculando así de modo expreso a Aristóteles con el proyecto de una hermenéutica de la facticidad, tal como éste emergía de las primeras lecciones oficiales, de los años 1919-21. Sin embargo, la lección de 1921-22 no llega a discutir de modo expreso los textos aristotélicos, sino que se detiene en la elaboración de las categorías de la vida fáctica (véase *Aristoteles A*). El examen de textos aristotélicos fundamentales aparece desarrollado, en cambio, en la versión contenida en el así llamado “Natorp-Bericht” de 1922, el cual presenta una discusión del libro VI de *Ética a Nicómaco*, que contiene ya los lineamientos de la interpretación desarrollada en la lección de 1924-25. El texto del “Natorp-Bericht” fue publicado por primera vez recién en 1989 en *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989) pp. 237-269, con el título “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation”, acompañado de un ensayo introductorio debido al propio Gadamer. Ambos textos han sido ahora reeditados conjuntamente (véase Heidegger, *Natorp-Bericht*; para la lectura del libro VI de *Ética a Nicómaco*, véase pp. 45-58). En su ensayo Gadamer recalca la influencia que ejerció sobre él mismo el texto del informe, al que tuvo acceso ya en 1922, por intermedio de Paul Natorp (cf. *HThJ* esp. pp. 76 ss.). Para una buena discusión de conjunto de la concepción presentada en el “Natorp-Bericht”, véase ahora Segura Pe-

implica que no sólo en el comportamiento teórico-contemplativo, sino también —y con igual originalidad— en el obrar productivo competente, tal como lo hace posible la *téchne*, y en el obrar práctico recto, que responde como tal a los patrones de racionalidad de la *phrónesis*, impera siempre ya y acontece como tal verdad. Ello es así, a juicio de Heidegger, justamente en la medida en que a través de tales modos de acceso tiene lugar la venida a la presencia o, lo que es lo mismo, la apertura a la comprensibilidad del ente, de un modo peculiar y específico al tipo de acceso del caso, que, por tanto, no puede ser reducido sin residuo a ningún otro tipo de acceso. A tal punto impresionó a Gadamer este enfoque heideggeriano, al cual remite en diversos contextos (cf. p. ej. *HW* pp. 286 s.; véase también *Selbstdarstellung* p. 485), que más de 70 años después él mismo encontró todavía la oportunidad de llevar a cabo una edición, con traducción y notas, de este decisivo texto aristotélico (cf. *NE VI*)⁶.

Pero hay, por otro lado, una segunda vertiente, convergente con la anterior, que da cuenta del alcance de la expansión de la cuestión de la verdad que Gadamer tiene en vista en la concepción hermenéutica presentada en *WM*. Se trata, como no puede ser de otro modo, de la radicalización que experimenta, dentro del paradigma filosófico en el cual se inscribe dicha concepción, la temática del comprender (*Verstehen*) como tal. Aunque este punto no suele ser suficientemente enfatizado por los intérpretes, hay, sin duda, un nexo interno que vincula inescindiblemente, tanto en Heidegger como en Gadamer mismo, la expansión de la problemática de la verdad, entendida en términos estrictamente ale-

raita (2002). A 1922 debe de remontarse, pues, el impacto inicial de la interpretación aletheiológica del libro VI de *Ética Nicómaco* practicada por Heidegger. En 2005 fue publicada finalmente la lección sobre Aristóteles del semestre de verano de 1922, de la cual procede, en lo sustancial, también el resumen contenido en el “Natorp-Bericht”, que ha sido incluido, además, como Apéndice (véase *Aristoteles B*, y para el “Natorp-Bericht” esp. “Anhang III” pp. 341-399).

⁶En el “Nachwort” añadido a esta edición Gadamer remite nuevamente a la inolvidable lección de Heidegger en Marburgo, que tan decisiva resultó para su propio camino filosófico, aunque tampoco omite marcar distancias, desde la perspectiva que abre la mirada retrospectiva, respecto de algunos aspectos característicos de la intención fundamental que preside el modo en el que Heidegger se aproxima al texto de Aristóteles. Véase *NE VI* p. 67.

theiológicos, con la radicalización de la temática del comprender, en sus diferentes formas posibles. El alcance de este nexo se advierte cuando se atiende a unas pocas conexiones estructurales básicas. Ante todo, hay que tener en cuenta que lo propio de la concepción aletheiológica de la verdad consiste en apuntar a aquella dimensión originaria de manifestación en la cual tiene lugar la venida a la presencia, esto es, la apertura a la comprensibilidad del ente, en sus diversos posibles modos de comparecencia, y antes ya de todo intento de apropiarse de lo que así se muestra por vía de la tematización objetivante y de la articulación predicativa que brota de ella. Ahora bien, pensada en términos del concepto aletheiológico de verdad, la venida a la presencia del ente significa lo mismo que su apertura a la comprensibilidad, y ello por la sencilla razón de que el acontecimiento de la verdad como manifestación tiene siempre la estructura de una *experiencia de sentido*, y el sentido es, como tal, el correlato estructural de la comprensión. Dicho en términos de la concepción que Heidegger presenta en SZ, lo que viene a la presencia, lo que se abre en su comprensibilidad es siempre ‘algo como algo’ (*etwas als etwas*). En la estructura del ‘algo como algo’ ve Heidegger el fenómeno hermenéutico fundamental, a través del cual adquiere su despliegue articulador, en el nivel correspondiente a la interpretación (*Auslegung*), lo abierto originariamente sobre la base de la proyección anticipativa propia del comprender existencial (*Verstehen*). El nivel correspondiente a la enunciación predicativa, con su correspondiente estructura articuladora, a la que Heidegger denomina el ‘como apofántico’ (*das apophantische Als*), aparece, pues, como doblemente derivativo, en la medida en que se apoya en las articulaciones propias de la interpretación, cuya estructura corresponde al ‘como hermenéutico’ (*das hermeneutische Als*), y del comprender, cuya estructura corresponde al ‘para’ (*Um-zu*) del proyectar (cf. SZ §§ 31-33)⁷.

⁷Para el modelo de derivación en tres niveles sucesivos de articulación que Heidegger elabora en los §§ 31-33, me permito remitir a la discusión en Vigo (2001), donde se enfoca la cuestión, predominantemente, desde el punto de vista de la pregunta por el origen de la estructura del enunciado predicativo.

Esta concepción implica que todo acceso al mundo y a sí mismo por parte del hombre es, por lo pronto, de corte comprensivo-interpretativo, y posee, como tal, un carácter esencialmente mediado y articulado, al que no se le puede hacer justicia, en el plano de la reflexión filosófica, orientándose a partir de modelos de corte intuicionista, que parten de la idea puramente constructiva de lo que sería una captación directa e inmediata de cosas simples, moldeada sobre la base de la metáfora que presenta al conocimiento como una suerte de visión puramente constatativa, que quedaría, sin más, libre de toda anticipación proyectiva y de toda sujeción contextual⁸. Un modelo explicativo de este tipo comporta ya en su punto de partida más elemental, como se echa de ver, un claro componente anticartesiano, en la medida en que excluye de antemano la posibilidad de un acceso al mundo libre de todo tipo de presuposiciones. El acceso comprensivo-interpretativo es esencialmente mediado y, como tal, ni puede partir de una suerte de punto cero de todo acceso, ni puede acceder a nada absolutamente simple y, como tal, carente de toda articulación interna: no hay, pues, algo así como átomos de comprensión, identificables por vía analítica, a partir de los cuales pudiera luego reconstituirse aditivamente la totalidad del conocimiento, siguiendo los correspondientes procesos de síntesis. La comprensión abre siempre y exclusivamente estructuras articuladas, cuya articulación interna no sólo no es reducible a una suma de elementos simples, sino que, además, remite siempre, al mismo tiempo, más allá de sí misma, en la medida

⁸El contraste entre el modelo teoretizante que se orienta a partir de la idea de una captación simple de corte puramente constatativo, por un lado, y el modelo hermenéutico que busca su punto de partida en la experiencia irreductible de sentido articulada en la estructura nuclear del 'algo como algo', por el otro, es desarrollado extensamente ya en la lección que marca el inicio de la actividad docente de Heidegger en la primera época de Friburgo, dictada en el semestre de emergencia bélica de 1919 (véase *KNS* esp. §§ 15-17). Lo que no aparece aún en dicha lección es el peculiar modelo de derivación presentado en los §§ 31-33 de *SZ*. Sin embargo, ya en esta época tan temprana Heidegger tiene asumido que el problema relativo al supuesto primado metódico de la actitud teórica, que la filosofía tradicional ha tendido a presuponer de manera acrítica, y que desde allí ha penetrado también en la fenomenología, sólo puede abordarse por el camino de una explicación genética que ponga de manifiesto el carácter esencialmente derivativo de todo acceso puramente teórico-constatativo al mundo.

en que sólo resulta como tal posible dentro de un contexto más amplio de remisiones de significativas, abierto ya de antemano. Tal es el alcance de la sorprendente posición que Heidegger fija en SZ, cuando caracteriza al sentido, concebido al mismo tiempo en términos de horizonte de proyección y de mediación articuladora, como el ‘*hacia donde*’ (*das Woraufhin*), ‘*desde el cual*’ (*aus dem her*) algo resulta comprensible como algo⁹. Aquí la doble determinación ‘*hacia donde*’/‘*desde el cual*’ corresponde al momento de horizonticidad, mientras que la del ‘*como*’ —en este caso, el ‘*como hermenéutico*’— alude, por su parte, al momento de mediación articuladora. Ambos momentos dan cuenta de aspectos igualmente constitutivos para la estructura misma del sentido. Por otro lado, queda inmediatamente claro a partir de la caracterización ofrecida por Heidegger que si bien la comprensión queda, como tal, referida siempre al sentido como a su correlato estructural, ello no significa que aquello a lo que apuntan los procesos de apropiación comprensiva sea el sentido mismo: como lo pone de manifiesto ya la propia estructura elemental del ‘*algo como algo*’, lo que se comprende no es, simplemente, sentido, sino más bien, en cada caso, *algo* en su sentido o, lo que es lo mismo, el sentido *de algo*.

Pensados en clave aletheiológica, y en términos de la correspondiente expansión de la problemática de la verdad, experiencia de sentido y acontecer de la verdad han de verse, pues, como coextensivos. Se apunta aquí, por cierto, a un ámbito de verdad, por así decir, monovalente, en cuanto es todavía previo a la alternativa bivalente entre lo ‘verdadero’ y lo ‘falso’, tal como ésta se plantea en el ámbito demarcado por la noción habitual de la verdad como correspondencia. Por lo mismo, fenómenos defectivos del tipo de la falsedad, el encubrimiento, el contra- o sinsentido aparecen, bajo esta óptica, como fenómenos de carácter esencialmente parasitario, que presuponen siempre ya la venida a la presencia/comprendibilidad de lo que se muestra en y a través de ellos. Es aquí

⁹Cf. SZ § 32 p. 151: “Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird”; véase también § 65 p. 324: “Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann”.

donde puede advertirse mejor hasta qué punto posiciones hermenéuticas en la línea de Heidegger y Gadamer permanecen deudoras, en definitiva, del giro trascendental kantiano. En efecto, la teoría kantiana de la constitución puede y, en cierto sentido, incluso debe verse como una doctrina de la verdad trascendental, que, a través de la tematización de las condiciones de la posibilidad de la venida a la presencia del ente, da cuenta de la estructura formal de todo aquello que puede presentarse, en general, como objeto de una experiencia posible. La dimensión que la teoría kantiana de la constitución tematiza puede verse, pues, como aquella dimensión de convergencia originaria de sujeto y objeto, alma y mundo, a la que apuntaba ya la noción clásica de la verdad trascendental¹⁰. Léida

¹⁰El propio Kant caracteriza, en este preciso sentido, a su “Lógica Trascendental”, más precisamente, a la “Analítica Trascendental”, como una ‘lógica de la verdad’ (*Logik der Wahrheit*) (cf. *KrV* A62 / B 87). Aquí la noción de verdad debe ser tomada en el sentido formal-trascendental, que alude a la estructura categorial que anticipa la forma de cualquier objeto de una experiencia posible, pues de la verdad en sentido material, como el propio Kant afirma expresamente, no puede darse ningún criterio universal (cf. A 58/ B 83). El propio Kant conecta, de modo expreso, su teoría de la constitución de la objetividad y la posibilidad de la experiencia con la noción clásica de la verdad trascendental: “In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendente Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht” (cf. A 146 / B 185). Kant apunta aquí, claramente, a un ámbito monovalente de verdad, previo a la distinción bivalente entre lo ‘verdadero’ y lo ‘falso’, en el sentido habitual de ambos términos. Por lo mismo, no puede sorprender el hecho de que en el legado manuscrito, particularmente, en los escritos que componen el así llamado *corpus* lógico, el propio Kant haya llamado la atención expresamente sobre el carácter esencialmente parcial y parasitario de los fenómenos defectivos del tipo de la falsedad y el error, por medio de una argumentación específica en contra de la posibilidad del error total (cf. *Jäsche-Logik* p. 54: “Aller Irrthum, in welchen der menschliche Verstand gerathen kann, ist aber nur partial, und in jedem irrigen Urtheile muß immer etwas Wahres liegen. Denn ein totaler Irrthum wäre ein gänzlicher Widerstreit wider die Gesetze des Verstandes und der Vernunft. Wie könnte er, als solcher, auf irgend eine Weise aus dem Verstande kommen, und, sofern er doch ein Urtheil ist, für ein Product des Verstandes gehalten werden”; véase también *Reflexionen* 1616 (XVI 38 s.), 2250 (XVI 286), etc.). Para la importancia sistemática de la doctrina kantiana acerca de la imposibilidad del error total, véase ahora la excelente discusión en Wieland (2001) pp. 121 ss., quien conecta expresamente el punto con la función central que juega en la concepción kantiana la referencia a un ámbito originario y monovalente de verdad trascendental. Resulta altamente significativo

en clave aletheológica, y liberada de su fuerte orientación cognitivista, derivada del punto de partida metódico en la relación sujeto-objeto, la concepción de Kant constituye, sin duda, uno de los precedentes decisivos de la posición que Heidegger elabora en *SZ*, donde caracteriza de modo expreso a la verdad fenomenológica (*phänomenologische Wahrheit*), propia del conocimiento trascendental que apunta a la apertura del ser, como lo trascendente sin más, en términos de la noción tradicional de la *veritas transcendentalis*¹¹. Tampoco las concepciones más representativas de la hermenéutica postheideggeriana resultarían, como tales,

el hecho de que, con las modificaciones del caso, la idea básica según la cual todos los fenómenos defectivos del tipo de la falsedad y el contra- o sinsentido deben verse como fenómenos esencialmente parciales y parasitarios, que presuponen la previa apertura de un ámbito originario y monovalente de manifestación, sustraído como tal a la bivalencia, reaparece, de uno u otro modo, en todas las concepciones más representativas tanto de la tradición fenomenológica como de la tradición hermenéutica. Tanto Husserl como Heidegger hacen suyas, de diversos modos, diferentes versiones de dicha posición de base. Y lo mismo puede decirse para el caso de las concepciones más características de la hermenéutica postheideggeriana, como la de Gadamer y la de Ricoeur. Por caminos diferentes, también las teorías interpretacionistas de extracción analítica llegan a resultados, en cierto modo, comparables, aunque, por cierto, no idénticos. En particular, D. Davidson ha enfatizado fuertemente el carácter esencialmente parcial y parasitario de fenómenos defectivos, tales como el error, el autoengaño y la irracionalidad interna, tanto en el ámbito de la teoría de la interpretación como en el de la teoría de la acción racional. Por último, en el caso del Heidegger tardío, la temática de la así llamada ‘historia del ser’ apunta a marcar la presencia de un momento de sustracción ocultante incluso en el nivel originario de manifestación al que remite la noción de la verdad del ser. Sin embargo, esto no reintroduce la bivalencia en dicho ámbito, al menos, no en el sentido habitual de la oposiciones ‘verdadero’-‘falso’, ‘real’-‘aparente’, etc., sino que se limita a marcar el carácter finito-epocal de cada constelación del ser y, con ello, a documentar la presencia de una dimensión de latencia que testimonia acerca de la inagotabilidad del ser mismo, en y a través de la serie de sus envíos epocales.

¹¹Cf. *SZ* §7 C p. 38: “Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transzendente* Erkenntnis. *Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis*”. En su interpretación de la teoría kantiana de la constitución Heidegger enfatiza fuertemente el hecho de que Kant apunta a una dimensión originaria de manifestación dentro de la cual únicamente resulta posible la referencia a objetos a través de los actos concretos de conocimiento (cf. *KPM* esp. § 16 pp. 70 ss.). En rigor, toda la interpretación de la posición de Kant apunta a marcar los aspectos centrales de continuidad con la concepción presentada en *SZ*.

explicables, sin referencia al giro trascendental procedente de Kant. Así lo ha señalado expresamente Ricoeur, y también lo ha reconocido, aunque por cierto con bastante menos entusiasmo, el propio Gadamer¹².

Ahora bien, el giro trascendental resulta, ciertamente, decisivo en la apertura del ámbito en el cual van a encontrar posteriormente su propio campo de despliegue tanto la fenomenología como la hermenéutica. Sin embargo, no menos cierto es que, tanto en el caso de Heidegger como en el de Gadamer, la recepción positiva del motivo trascendentalista de origen kantiano, en lo que concierne a su dimensión más profunda de carácter esencialmente aletheiológico, va asociada, al mismo tiempo, con una neta actitud de distancia crítica frente a la orientación fuertemente cognitivista del abordaje kantiano de la temática de la constitución originaria del sentido y, con ello, también frente al punto de partida metódico en la relación sujeto-objeto, que Kant hereda de la filosofía de la conciencia de origen cartesiano y lega, a su vez, a toda la tradición posterior del Idealismo Alemán. Dos puntos resultan centrales para comprender el componente de distanciamiento crítico respecto del paradigma kantiano

¹²Ricoeur señaló a la filosofía crítica procedente de Kant como la tradición en la que se inscribe, como en su horizonte más cercano, el pensamiento hermenéutico. Véase Ricoeur, *TH* p. 86. Sin ir tan lejos, Gadamer también reconoce que el giro crítico kantiano está tan presente en el origen de la hermenéutica como la concepción dialógica del pensar de Platón (cf. *Kant* p. 222). A pesar de su innegable importancia, el papel de la concepción kantiana en el desarrollo y la generalización del paradigma hermenéutico no ha recibido, probablemente, toda la atención que merece. Un aporte en esta dirección, centrado fundamentalmente en la significación de la *Kritik der Urteilskraft* para la problemática hermenéutica, se encuentra en Makkreel (1990). Sin embargo, la obra no profundiza en el impacto del giro trascendental kantiano sobre el desarrollo posterior del paradigma hermenéutico. Para el problema de la presencia de elementos trascendentales en el proyecto filosófico de Gadamer, puede verse las discusiones en Thouard (1998) y Bilén (2002) cap. 3. Contra lo que sugieren interpretaciones en la línea de Makkreel, Thouard cuestiona, sin embargo, fuertemente, tanto desde el punto de vista histórico como desde el punto de vista sistemático, la posibilidad de derivar una posición hermenéutica a partir de la concepción desarrollada por Kant en la tercera *Crítica*. Como quiera que sea, el punto de fondo no concierne aquí al papel de la concepción de la *Kritik der Urteilskraft*, sino, más bien, al impacto que posee el giro trascendental kantiano sobre la problemática de la verdad, tal como ésta se perfila en el marco de una aletheiología expandida.

que caracteriza a la aletheiología expandida que tienen en vista, cada uno a su modo, tanto Heidegger como Gadamer. Por una parte, se tiene la ya mencionada expansión de la problemática de la verdad, como experiencia de sentido, que Heidegger y Gadamer intentan llevar a cabo de un modo radicalizado. Como se ha dicho ya, en tal expansión y radicalización es la concepción aristotélica la que provee el hilo conductor, y no la kantiana, y ello justamente en la medida en que, a diferencia de lo que parece ser la orientación básica de la filosofía crítica de Kant, Aristóteles no restringe los fenómenos del conocimiento y la verdad al ámbito de los actos objetivantes de carácter cognitivo, en el sentido habitual del término. Por el contrario, Aristóteles reconoce la existencia de formas de conocimiento de carácter no-objetivante y no proposicional, y, por lo mismo, se ve llevado naturalmente a extender la noción de verdad más allá de los límites del entorno de la actitud teórico-contemplativa, al reconocer expresamente que el acontecimiento de la verdad tiene lugar también, aunque de otro modo, en ámbitos tales como la acción productiva y el obrar práctico-moral. Es, pues, la dimensión propia de lo que Aristóteles denomina la 'verdad práctica' la que adquiere una relevancia sistemática central, allí donde se trata de dar cuenta de la posibilidad de una expansión aletheiológica de la problemática de la verdad.

Por otra parte, y en inmediata conexión con lo anterior, el distanciamiento respecto del paradigma kantiano se conecta con un diagnóstico referido a las limitaciones estructurales que presenta el modo en que la filosofía de la conciencia se representa la relación entre el hombre y el mundo, la cual aparece, al menos, tendencialmente nivelada al plano de la relación entre una conciencia puramente cognoscente y el objeto que le hace frente. Esto conduce, en el plano de la reflexión filosófica, a una falsificación radical de la estructura de la experiencia inmediata del mundo circundante, que afecta ambos polos de la relación que constituye dicha experiencia: por un lado, lo que comparece en ella queda nivelado a una forma residual de manifestación y comparecencia, como lo es la de la mera 'cosa' que se ofrece como objeto de constataciones; por otro, también el ser del 'sujeto' de la experiencia, considerado ahora como mera conciencia cognoscente, queda no menos radicalmente nivelado al

estatuto de un fenómeno puramente residual, que ya no revela la irreductible dimensión de facticidad e historicidad que involucra la trascendencia finita del existente humano. Este aspecto reviste una importancia fundamental, pues pone de manifiesto que el punto de partida en la conciencia, pensada al modo característico de la filosofía moderna, bloquea de antemano la posibilidad de hacer justicia al complejo entramado de mediaciones histórico-fácticas que sustenta el acceso originario al sentido, en el nivel básico de la actitud pre-reflexiva al mundo y a sí mismo por parte del hombre. Tal limitación es, a juicio de Gadamer, uno de los problemas insuperables que se le plantea a todo intento de fundamentación radical desde un punto de partida en el sujeto de un saber absoluto, al estilo de las filosofías de la reflexión de la Modernidad¹³.

Como es sabido, es aquí donde se inserta, tanto en el caso de Heidegger como en el de Gadamer, el intento por incorporar la temática propia de la filosofía de la vida y la existencia así como la temática de la historicidad y de la conciencia histórica, en el marco del proyecto de una aletheología expandida que dé cuenta, a partir de sus condiciones de posibilidad, del acontecer de la verdad y la experiencia de sentido en sus diferentes posibles formas, marcando al mismo tiempo la prioridad

¹³Véase, a este respecto, la esclarecedora discusión dedicada a lo que Gadamer denomina 'el límite de la filosofía de la reflexión' (*die Grenze der Reflexionsphilosophie*) en WM pp. 346-352, donde somete a crítica a los modelos explicativos basados en la idea de una reflexión absoluta, al modo de Hegel, y les opone el punto de partida en la idea de una conciencia estructuralmente constituida por el principio de la historia efectiva (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) y consciente, como tal, de su propia y radical historicidad. Para una valoración crítica de la posición de Gadamer en este punto, que recalca, desde una perspectiva contemporánea, la necesidad de no diluir el momento constitutivo de normatividad que tienen en vista los modelos de la filosofía moderna de la reflexión, a la hora de hacer justicia al papel posibilitante de la historicidad y la facticidad, véase Pippin (2002). La crítica a la concepción hegeliana de la reflexión absoluta no impide, por cierto, que Gadamer encuentre en la dialéctica especulativa de Hegel puntos de partida para el desarrollo de algunos aspectos centrales de su propia concepción hermenéutica, sobre todo, en lo que concierne a la estructura de la conciencia histórica y al papel del lenguaje, con su peculiar estructura especulativa, como medio de la experiencia hermenéutica. Para algunos de los puntos de contacto más importantes entre la concepción de Gadamer y la de Hegel, véase ahora la muy buena discusión en De la Maza (2004).

metódico-genética de aquellas formas originarias de acceso al sentido, previas a toda posible mediación metódica. En el caso concreto de Gadamer, tal como se señaló al comienzo, se pierde por completo de vista el verdadero objetivo final de su confrontación con la hermenéutica romántica y con el historicismo, cuando se ve en ella simplemente un intento de superación del modelo diltheyiano de fundamentación de las ciencias del espíritu. A este aspecto, bien conocido, de la posición de Gadamer se agrega, sin embargo, uno diferente, que no siempre ha sido considerado en toda su importancia sistemática, y en el cual se pone de manifiesto un elemento central de la continuidad del pensamiento gadameriano con el radical cuestionamiento del subjetivismo moderno llevado a cabo por Heidegger. En efecto, el reconocimiento del papel, a la vez, limitativo y posibilitante que desempeñan en los procesos de apropiación originaria de sentido los factores irreductibles de alteridad e indisponibilidad propios de la facticidad y la mediación histórica pone definitivamente en crisis la idea de una subjetividad que pudiera lograr una suerte de perfecta autoposición autoconciente, en virtud de la cual el sí mismo quedará, por así decir, liberado de toda opacidad y, por lo mismo, instalado definitivamente en el estado de lo que podría denominarse una completa autotransparencia de primer orden, es decir, relativa al origen, la vigencia y la legitimidad de los contenidos presentes en la propia conciencia. Esto implica, a su vez, moderar drásticamente las implicaciones radicalmente activistas de los modelos modernos de la constitución del sentido, para hacer justicia precisamente al papel indelegable que cumplen en dicha constitución los factores de alteridad e indisponibilidad, tanto en el acceso al sentido “objetivo” como en la constitución del propio sí mismo.

Tales implicaciones activistas dejan todavía una fuerte huella en el Heidegger de *SZ*, y constituyen, sin lugar a dudas, también uno de los factores que explican el hecho de que poco después de aparecer la obra, Heidegger considerara fracasado el intento de replanteo del problema del ser llevado a cabo en ella. El desafío que se le plantea entonces a Heidegger es el de retener la dimensión aletheiológica que abre el giro trascendental kantiano, cuyo aporte puede verse como una recuperación

expresa del nivel de acceso en el que de modo atemático y, en cierto modo acrítico, la ontología griega, desde Parménides hasta Aristóteles, al menos, se movía de hecho, sin tener que asumir por ello el modelo de constitución basado en la idea de una subjetividad trascendental que produce desde sí misma, y de modo predominantemente ejecutivo-espontáneo, la objetividad de los objetos¹⁴. En un principio, Heidegger creyó ver en la fenomenología husserliana, tal como ésta se presentaba en la versión inicial de *LU*, particularmente, en la doctrina de la ‘intuición categorial’ (*kategoriale Anschauung*) desarrollada en la “Sexta Investigación”,¹⁵ un modelo teórico que daba cuenta de los fenómenos de constitución sobre la base de una concepción del *a priori* dotada de un carácter más aristotélico que kantiano, en la medida en que presentaba la constitución de las estructuras del ámbito de la idealidad, por así decir, ‘desde abajo’, es decir, partiendo de preestructuraciones contenidas ya en el nivel del material sensible intuitivamente dado, el cual alberga en sí determinadas virtualidades de reconfiguración que permiten elevarlo, “a través de los actos espontáneos del entendimiento” a una nueva modalidad de presencia, más concretamente, la que corresponde al nivel propio de la objetividad categorial¹⁶. Es sabido, en cambio, que Heidegger, tal como otros connotados discípulos de Husserl, se resistió desde el comienzo a acompañar a su maestro en el giro idealista que éste imprimió a su posición, al presentar la concepción metateórica de *Ideen I*, que buscaba fundar las pretensiones de legitimidad del abordaje fenomenológico en un retroceso al campo originario de constitución provisto por la conciencia trascendental. Como lo muestra la posición adoptada por Heidegger en *SZ*, su resistencia a este giro no tenía que ver, en principio, con la noción misma de trascendentalidad, sino más bien con lo

¹⁴Tal es el alcance de la interpretación del giro copernicano de Kant llevada a cabo por Emil Lask, cuya decisiva influencia sobre la formación originaria del pensamiento de Heidegger no puede ser exagerada. Para esta recepción del giro copernicano, véase Lask, *LPh* pp. 27 ss.

¹⁵Véase Husserl, *LU VI* §§ 40-52.

¹⁶Para la recepción de la doctrina husserliana de la intuición categorial por parte de Heidegger y su conexión con el proyecto de una transformación aletheiológica de la ontología, remito a la discusión en Vigo (2002) esp. pp. 68 ss.

que, a su juicio, era una recaída de Husserl en un modelo fundacionista en la línea del idealismo cartesiano. Posteriormente, tras el fracaso del proyecto de *SZ*, Heidegger mismo dejó de lado incluso la terminología trascendentalista, probablemente por considerarla insanablemente lastrada por connotaciones procedentes tanto de la tradición de la metafísica dogmática premoderna como de la filosofía de la conciencia de la Modernidad, pero sin abandonar jamás, hasta el final mismo de su camino filosófico, la orientación básicamente aletheológica que caracteriza su posición filosófica desde sus mismos inicios. En el pensamiento de la época de la *Kehre* el problema central es y seguirá siendo el de la ‘verdad del ser’. La diferencia fundamental estriba ahora en el intento cada vez más radical de despojamiento de toda resonancia que aluda al subjetivismo activista característico de las teorías modernas de la constitución, y en el correlativo énfasis sobre el papel indelegable de los factores de alteridad e indisponibilidad que traen consigo la facticidad, la mediación lingüística y la historicidad. En este marco, la concepción heideggeriana adquiere un carácter cada vez más marcadamente historial y eventualista, que conduce finalmente a una suerte de pasivismo adventista de corte aletheológico, cuyas resonancias están, para bien o para mal, más próximas a formas inmemoriales del pensamiento poético-religioso, en su estado pre-teológico, que a cualquier subjetivismo activista de corte moderno-ilustrado.

Por mucho que el pensamiento de Gadamer aparezca deudor de la concepción que Heidegger presenta en *SZ*, aspectos centrales de la posición elaborada en *WM* no podrían ser adecuadamente explicados en su origen y su alcance, sin tomar en cuenta el papel decisivo que ha jugado en la configuración de la posición gadameriana también la recepción de algunos de los motivos más característicos del pensamiento tardío de Heidegger. El propio Gadamer ha llamado expresamente la atención sobre la importancia preponderante de la temática desarrollada por el Heidegger posterior a la *Kehre* para la posición elaborada en *WM* (cf. p. ej. *Selbstdarstellung* pp. 495 s.)¹⁷. La asimilación de los motivos funda-

¹⁷Para su recepción de los principales motivos del pensamiento tardío de Heidegger, véase también las explicaciones en *Hegel* pp. 477 ss., donde Gadamer alude también al

mentales del pensamiento tardío de Heidegger explica incluso en buena medida cómo puede Gadamer incorporar expresamente, en su concepción de *WM*, los aspectos centrales de la concepción heideggeriana del comprender de *SZ*, sin asumir, al mismo tiempo, el énfasis activista que dicha concepción presenta, al menos, en algunos de los desarrollos más característicos de la obra. Por el contrario, como se verá a continuación, la concepción aletheológica de la comprensión de *WM* se destaca, precisamente, por su claro perfil pasivista y eventualista. A dicho perfil responde, de modo directo, la mayoría de los motivos centrales de la concepción de conjunto presentada en *WM*, tales como la caracterización de los fenómenos de la comprensión y la verdad en términos de la categoría de ‘acontecimiento’ (*Geschehen*), la elección del paradigma del juego como ejemplo orientativo para poner de manifiesto el alcance de la noción de representación manifestativa no-objetivante (*Darstellung*), y también la tematización de la peculiar estructura especulativa del lenguaje como modelo del tipo de mediación representativo-manifestativa a partir del cual debe orientarse una ontología hermenéutica, en la medida en que ésta no puede ser concebida como tal más que en términos concordantes con el proyecto de lo que antes se ha denominado una aletheología expandida.

3. La estructura de la comprensión

Sobre la base de la contextualización antes elaborada, resulta posible ahora presentar de modo sintético los principales rasgos característicos del fenómeno de la comprensión, tal como los considera la concepción aletheológica que Gadamer elabora en *WM*. Interesa aquí no sólo poner de manifiesto los momentos de continuidad con la concepción heideggeriana, sino también —y muy especialmente— aquellos aspectos en los

fracaso del proyecto de *SZ* y al intento posterior de Heidegger por superar el lenguaje de la metafísica. En este mismo sentido, véase también *HSM*. La motivación de la famosa *Kehre* en el pensamiento de Heidegger es abordada expresamente en *WK*, sobre todo, y ello, una vez más, a partir de la necesidad de superación del lenguaje metafísico, con su orientación básicamente objetivista, que lo hace inapropiado para expresar aquello que no se deja pensar como ‘objeto’.

que la recepción por parte de Gadamer adquiere también un carácter transformador, que le provee una indiscutible originalidad, más allá de las apariencias superficiales de seguimiento más bien epigonal. Se ha llamado, desde hace ya mucho tiempo, la atención sobre el peculiar modo en que Gadamer recibe y continúa el pensamiento de su maestro. El rasgo tal vez más característico del modo en que Gadamer se sitúa frente a Heidegger consiste, probablemente, en lo que puede denominarse una estrategia de asimilación moderadora, en virtud de la cual motivos básicos del pensamiento de Heidegger quedan, por vía de una sutil recontextualización, privados de su original radicalidad y virulencia, pero no con el mero fin de evitar algunas de sus consecuencias más extremas, sino, más bien, para extraer de ellos una nueva dimensión significativa, dotada de resonancias y acentos propios. A este rasgo del pensamiento gadameriano apuntaba ya la famosa caracterización de J. Habermas, que presenta a la hermenéutica de Gadamer como una urbanización de la provincia heideggeriana. También en el caso de la tematización de la estructura del comprender, como se verá, la estrategia asimilación moderadora que caracteriza el estilo filosófico de Gadamer pone de manifiesto su peculiar productividad filosófica. Para los fines de la presente discusión, la concepción de la comprensión presentada en *WM* puede ser considerada con arreglo a unos pocos aspectos fundamentales.

a) Carácter anticipativo-proyectivo e historicidad de la comprensión

En la presentación de su propia concepción de la comprensión en *WM*, en el marco de lo que denomina una ‘teoría de la experiencia hermenéutica’ (*Theorie der hermeneutischen Erfahrung*), Gadamer parte expresamente del contraste de la posición de la hermenéutica romántica y su continuación en Dilthey con la concepción que Heidegger elabora en *SZ*. Según el diagnóstico de Gadamer, el modelo de la hermenéutica romántica conduce en la concepción de Dilthey, a través de la mediación de la escuela histórica, a un entrapamiento (*Verstrickung*) en las aporías del historicismo (cf. *WM* pp. 222 ss.): en su análisis de la conciencia histórica, Dilthey no logra finalmente superar la escisión entre el nivel

de tratamiento propio de la filosofía de la vida y el propio de la ciencia histórica (cf. pp. 235 ss.)¹⁸. Sería, en cambio, la posición de Heidegger, primero, en sus lecciones tempranas sobre la así llamada hermenéutica de la facticidad, y luego con la concepción del comprender y de la historicidad presentada en *SZ*,¹⁹ la que proveería un nuevo punto de partida que haría posible no sólo un abordaje más fructífero de la estructura de la conciencia histórica como tal, sino también una superación de las paradojas historicistas que señalarían una suerte de insalvable déficit de fundamentación de las ciencias del espíritu.

Pero ¿qué virtualidades encuentra Gadamer en la concepción de Heidegger, que posibilitarían tales logros, algunos de los cuales, como es el caso del relativo a la fundamentación de las ciencias del espíritu, no formaban parte del conjunto de los objetivos inmediatos a los que apuntaba expresamente la propia concepción heideggeriana? Responder a esta pregunta implica aludir a una serie de elementos, cuya recepción por parte de Gadamer pone de manifiesto, al mismo tiempo, la originalidad de su propia concepción. El núcleo especulativo de la concepción de la comprensión que Heidegger presenta en *SZ* reside en el hecho de que a diferencia de Dilthey, cuya concepción queda presa de la alternativa excluyente entre explicación (*Erklären*) y comprensión (*Verstehen*), Heidegger no piensa al comprender como una forma más del acceso al mundo por parte del hombre, entre otras formas posibles, ni mucho

¹⁸El mismo diagnóstico sobre la posición de Dilthey, que la sitúa en el punto que marca la crisis epistemológica del modelo romántico-historicista y la transición al nuevo paradigma que trae consigo la posición heideggeriana, se encuentra ya en las lecciones sobre el problema de la conciencia histórica que Gadamer dictó en Lovaina en 1958, las cuales anticipan buena parte de la línea argumentativa de las secciones correspondientes de *WM*. Véase *PHB* pp. 16-26.

¹⁹Tanto en *WM* (cf. pp. 270 ss.) como en la versión de *PHB* (cf. pp. 27 ss.), Gadamer refiere fundamentalmente a la concepción que Heidegger presenta en *SZ*. Sin embargo, Gadamer ve la concepción de la obra fundamental de Heidegger en continuidad con los intentos realizados en las primeras lecciones de Friburgo, bajo la idea rectora de una 'hermenéutica de la facticidad' (cf. *WM* pp. 258 ss.). En la presentación de *PHB* Gadamer apela a la expresión 'hermenéutica de la facticidad' como título de presentación de la posición de Heidegger, aunque luego se refiere principalmente a la concepción de *SZ* (cf. *PHB* p. 27).

menos como una forma, por así decir, de segundo rango, frente a otras formas del acceso cognitivo, que sólo encontrara ocasión de despliegue en determinados ámbitos específicos de conocimiento, como sería el caso de la cultura y la historia, por oposición a la naturaleza, como ámbito reservado a la explicación, en el modo en que la practican las ciencias naturales. Por el contrario, Heidegger caracteriza al comprender como un *existenciarío* (*Existenzial*), es decir, como una marca constitutiva de la existencia humana, en tanto trascendencia finita, que está presente, como tal, en todo modo de acceso al mundo y a sí mismo por parte del hombre, tanto en la actitud pre-reflexiva como en la actitud científica, y lo posibilita (cf. SZ § 31). Esto permite desmarcar el problema de la comprensión del encuadre fundamentalmente epistemológico que caracteriza a la posición de Dilthey, que en este punto es representativa de toda una tradición precedente, al menos, en lo que concierne a la consecuencia inevitable de tal encuadre, a saber: la relegación de la problemática de la comprensión a un segundo plano, como si se tratara de un fenómeno específico de alcance relativamente limitado. Como se vio ya, la aletheología expandida que tanto Heidegger como Gadamer tienen en vista parte, precisamente, del supuesto inverso.

A este primer aspecto se añade un segundo, que tiene que ver con el modo preciso y específico en que Heidegger caracteriza la estructura del tipo de acceso al sentido que facilita el comprender existenciarío. Que el comprender es una marca constitutiva de la existencia humana quiere decir que lleva en su propia estructura el sello de la trascendencia finita, de la cual es constitutivo. Esto se revela en las dos características estructurales que Heidegger asigna al acceso comprensivo, a saber: su carácter esencialmente proyectivo-anticipativo, por un lado, y su irrevocable enraizamiento en la facticidad y la historicidad, por el otro. Ambos aspectos no están, sin más, desconectados, sino que constituyen, por así decir, las dos caras de una misma medalla. Lo distintivo de la posición elaborada por Heidegger reside justamente en el intento por pensar ambos aspectos en y desde su articulación interna, en términos de lo que sería una suerte de unidad dinámica de trascendencia (finita). En efecto, el comprender es, para Heidegger, esencialmente proyectivo, en la medi-

da en que constituye un ser por referencia a sus propias posibilidades por parte del *Dasein*, en tanto existencia (cf. SZ § 31). La noción misma de existencia está caracterizada en Heidegger en términos de posibilidad, en el sentido existencial: la existencia (*Existenz*), que constituye como tal la genuina “esencia” (*Wesen*) del *Dasein*, es un ‘tener-que-ser’, que tiene la forma de un ‘ser-para’ (*Zu-sein*), de modo tal que el *Dasein* siempre ya es y tiene que ser, en cada caso, su posibilidad (*seine Möglichkeit*) (cf. SZ § 9 p. 42). En tal sentido, el *Dasein*, como existente, es esencialmente proyecto (*Entwurf*), que no es sino un ser por referencia a sus propias posibilidades. Pero éstas, sus posibilidades, no son meras posibilidades lógicas, dadas como si fuera en estado de flotación libre y meramente constatadas desde fuera, sino que, por el contrario, son siempre posibilidades fáctica e históricamente determinadas, que llevan, como tales, el signo indeleble de la finitud de una trascendencia que no puede proyectarse a sí misma desde un punto cero, sino que debe hacerse cargo siempre ya del peso de la propia facticidad. En tal sentido, Heidegger caracteriza al proyecto que es el *Dasein* como un ‘proyecto yecto’ (*geworfener Entwurf*), que se encuentra, como tal, siempre ya situado, arrojado, en una determinada situación fáctica e históricamente determinada, a partir de la cual únicamente se le abren posibilidades concretas para empuñarse a sí mismo de cierta manera²⁰. El momento de la sustracción de posibilidades por parte de la facticidad posee, pues, una función constitutiva positiva, y no sólo limitativa, en la apertura del sentido por parte de la trascendencia finita, en la medida en que es el que concede, por primera vez, genuinas posibilidades, en el sentido existencial del término. Éste no se deja nivelar, como tal, al sentido más corriente de la noción de posibilidad, el cual posee un carácter lógico-categorial y está moldeado sobre la base de una ontología de meras cosas, que no tienen la forma de ser del *Dasein*. Importante es el hecho de que la radicalización heideggeriana de la problemática de la comprensión trae necesariamente

²⁰Cf. SZ § 31 p. 148: “Der Entwurf des eigensten Seinskönnens ist dem Faktum der Geworfenheit in das Da überantwortet”. Véase también § 44 b) p. 223: “Die existenzial-ontologische Bedingung dafür, daß das In-der-Welt-sein durch »Wahrheit« und »Unwahrheit« bestimmt ist, liegt in der Seinsverfassung des Daseins, die wir als den *geworfenen Entwurf* kennzeichneten”.

consigo una paralela radicalización de la problemática relativa al papel de la facticidad (*Faktizität*) y la historicidad (*Geschichtlichkeit*), en el acceso originario al sentido: tampoco éstas pueden seguir siendo pensadas en términos reductivos, como si se tratara de meros factores residuales de opacidad, que representan, a lo sumo, obstáculos para el genuino conocimiento “objetivo” y la verdadera comprensión. En el caso concreto de la historicidad, Heidegger muestra que, al igual que el comprender, ésta debe ser pensada primeramente como una estructura existencial, que representa, como tal, una marca constitutiva de la trascendencia finita. La dimensión de constitución del sentido originariamente abierta por la esencial historicidad del *Dasein* no puede ser fundada, como tal, por ninguna ciencia histórica, sino que es, inversamente, la ciencia histórica misma la que debe verse como un modo específico de hacerse cargo de su constitutiva historicidad por parte del *Dasein*, un modo que posee, por lo demás, un carácter meramente derivativo y fundado (cf. SZ §§ 72-76).

En su propia teoría de la comprensión, tal como aparece desarrollada en *WM*, Gadamer se apropia productivamente de los elementos centrales de la concepción heideggeriana, imprimiéndoles una nueva y peculiar inflexión. Por una parte, Gadamer asume como un logro permanente de la posición de Heidegger el haber puesto de manifiesto la estructura esencialmente anticipativo-proyectiva que posee toda comprensión, en términos de lo que, siguiendo a Heidegger (cf. SZ § 32 p. 153), el propio Gadamer llama la *estructura del ‘pre-’ (Vorstruktur)* de la comprensión (cf. *WM* pp. 270 ss.). Esto, conjuntamente con la radicalización de la problemática de la comprensión derivada de la caracterización del comprender como un existencial, permite otorgar una nueva dimensión de significatividad a la vieja temática hermenéutica del así llamado ‘círculo del comprender’ (*Zirkel des Verstehens*) o bien ‘círculo hermenéutico’ (*hermeneutischer Zirkel*). A diferencia de lo que parecía suponer la hermenéutica romántica, no se trata, en el caso de dicho círculo, de un fenómeno específico que afecte exclusivamente a determinados procesos de comprensión reproductiva, tales como, por ejemplo, la lectura y la interpretación de textos. Se trata, más bien, de una estructura

esencial e ineliminable de todo proceso de apropiación comprensiva de sentido, que está presente, como tal, también en las formas más elementales del comprender productivo, y que enraíza, en definitiva, en la estructura misma de la existencia, como trascendencia finita. El ‘círculo hermenéutico’ describe, pues, la forma de ejecución (*Vollzugsform*) de toda interpretación comprensiva, y lo decisivo es que dicha estructura circular no aparece ahora meramente como fuente de supuestas limitaciones de la objetividad, sino que adquiere, por primera vez, un sentido ontológico positivo, que alude a la posibilidad misma de todo genuino acceso comprensivo al sentido (cf. *WM* p. 271)²¹.

La aparente paradoja en la posición heideggeriana, que es justamente donde Gadamer ve su aporte más significativo, reside en la completa reformulación de la idea del conocimiento “objetivo” que trae necesariamente consigo. El propio Heidegger enfatiza en *SZ* que la estructura proyectivo-anticipativa de la comprensión, que se refleja, a su vez, en el nivel de articulación propio de la interpretación (*Auslegung*), pone de manifiesto, al mismo tiempo, el carácter acrítico y puramente constructivo de la idea de un acceso al sentido libre de todo presupuesto. Pero el reconocimiento de este hecho estructural, lejos de significar una lisa y llana validación de cualesquiera presupuestos o prejuicios, dados de antemano a título de meras ‘ocurrencias’ (*Einfälle*) o simples ‘conceptos populares’ (*Volksbegriffe*), apunta, más bien, a poner de relieve las condiciones posibilitantes de cualquier acceso científico que proceda ‘a partir de las cosas mismas’ (*aus den Sachen selbst*), tanto en el ámbito de las ciencias del espíritu como, en no menor medida, también en el de las ciencias naturales (cf. *SZ* § 32 p. 153). Sobre esta base, Gadamer elabora su conocida posición referida a la rehabilitación de la función positiva de los prejuicios (*Vorurteile*), en el sentido de aquellos puntos de partida que, en cada caso, valen ya como cosa juzgada o decidida de antemano, y,

²¹En *ZV* p. 59 Gadamer cita expresamente la caracterización heideggeriana del ‘círculo del comprender’, según la cual éste no debe verse como un círculo vicioso que deba, en lo posible, ser evitado, ni tampoco una imperfección inevitable, sino, más bien, como una estructura esencial de toda comprensión rectamente considerada, que alberga en sí una posibilidad positiva del conocimiento más originario (*eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens*) (cf. *SZ* § 32 p. 153).

con ello, también de la autoridad y la tradición como condiciones posibilitantes de los procesos de apropiación comprensiva de sentido (cf. *WM* pp. 281 ss.), contra el prejuicio característicamente ilustrado que asume la necesidad de la completa ausencia de prejuicios, como supuesta garantía de la objetividad del conocimiento (cf. *WM* pp. 277 ss.).

A pesar de confusiones todavía bastante frecuentes, no parece realmente necesario insistir sobre el hecho de que tal rehabilitación de los prejuicios y la tradición nada tiene que ver con la sanción dogmática de una suerte de tradicionalismo ciego. Por el contrario, el alcance de la tesis gadameriana es, siguiendo los lineamientos de la posición de Heidegger, eminentemente crítico, en la medida en que apunta a poner en cuestión la orientación metódicamente ingenua a partir de la idea de un acceso al sentido libre de todo tipo de presupuesto y desligado de todo proceso de mediación histórica²². El mérito de Gadamer consiste aquí en haber identificado, de la mano de Heidegger, lo que puede considerarse una asunción implícita que da lugar a la contraposición entre posiciones ilustradas de corte cartesiano, por un lado, y posiciones románticas de corte historicista, por el otro, a saber: la asunción, ya mencionada, según la cual la única garantía posible de genuina “objetividad” del conocimiento vendría dada por la ausencia de todo tipo de presuposiciones. A primera vista, tal asunción básica parecería definir exclusivamente la identidad del proyecto cartesiano de la Modernidad ilustrada. Sin embargo, la exaltación romántica de la inefable individualidad subjetiva y su posterior extrapolación al plano del espíritu de los pueblos, que conduce, en definitiva, al historicismo, no hacen sino dar un testimonio indirecto de la misma asunción de base. En efecto, a la pretensión de un acceso libre de todo presupuesto a lo que es “objetivamente” válido se opone aquí, de modo meramente antitético, la afirmación de la irreducibilidad de una *dimensión individual y subjetiva*, cuyo núcleo significativo último jamás podría capturarse de modo “objetivo”.

²²Para el esbozo de una teoría sistemática de las presunciones (*Präsumtionen*) como condiciones de la comprensión, que incluye la consideración de los principios universales de la interpretación como reglas hermenéuticas presuntivas, véase ahora Scholz (2001) pp. 147-181.

A juicio de Gadamer, no es en absoluto casual, por tanto, que la hermenéutica romántica, también en su vertiente historicista, desemboque, de uno u otro modo, en una reducción psicologista del fenómeno hermenéutico, como ocurre ya en Schleiermacher, y quede así, al mismo tiempo, presa de las aporías del historicismo, como sucede en el caso de Dilthey²³. Tal desenlace no hace sino poner de manifiesto, piensa Gadamer, lo inadecuado de la asunción básica de corte cartesiano, de la cual tampoco las posiciones más representativas del romanticismo y el historicismo lograron jamás liberarse. Lo que la posición heideggeriana posibilita es, pues, una superación de tal punto de partida puramente constructivo, el cual no permite hacer justicia a la estructura interna de toda genuina experiencia hermenéutica, tal como ésta es familiar ya para cualquier intérprete conocedor de su oficio. En efecto, en la tarea de la interpretación de textos, por ejemplo, la presencia de asunciones básicas, que dan expresión a un conjunto de mediaciones históricas operantes ya de antemano, no excluye en absoluto la orientación *a partir de y hacia* 'la cosa' o 'el asunto' (*die Sache*) del texto, sino que aparece, más bien, en una peculiar relación de tensión productiva con ella. Se trata entonces, a la hora de dar cuenta de la estructura interna de la experiencia hermenéutica, de partir de dicha tensión productiva y de esclarecer su genuino alcance. Ello implica, a su vez, repensar la significación de lo que ha de entenderse bajo una genuina *orientación a partir de y hacia la cosa* (del texto), es decir, bajo una genuina *Sachlichkeit*,²⁴ a fin de poder superar la alternativa sobresimplificada y excluyente entre objetividad nuda y mera arbitrariedad subjetiva, de la que parten las habituales polémicas entre objetivismo y subjetivismo, cartesianismo e historicismo, etc.

²³Para la crítica gadameriana al psicologismo de la hermenéutica romántica, a partir de Schleiermacher, con su concepción "adivinatoria" del acceso comprensivo a la psique del autor interpretado, véase WM p. 188 ss. A juicio de Gadamer, la posición de Schleiermacher, a través de la mediación de la escuela histórica, conduce en Dilthey, finalmente, a un entrapamiento en las aporías del historicismo. También Ricoeur asume el diagnóstico gadameriano, sobre todo, en lo que concierne a la crítica de la orientación psicologizante de la hermenéutica romántica. Véase Ricoeur, TH pp. 84 ss.

²⁴Para la noción gadameriana de *Sachlichkeit*, en el sentido de una genuina *mensuratio ad rem*, y también de la así llamada *Sachlichkeit der Sprache*, cf. WM pp. 265 s., 449, 457 ss., 467 s. Véase también ZV pp. 59 ss.

b) Holismo, falibilismo, distanciamiento

Según lo dicho, a la hora de esclarecer la estructura interna de la experiencia hermenéutica, será de decisiva importancia dar cuenta adecuadamente del entrelazamiento de ambos momentos constitutivos, el correspondiente a la función de la anticipación proyectiva, por un lado, y el correspondiente a la función de los puntos de partida asumidos al modo de presuposiciones, por el otro. El modo en que Gadamer explica la articulación interna de ambos momentos en una suerte de unidad dinámico-funcional, que permite el despliegue de la tensión productiva que los vincula, contiene algunos de los aspectos más originales de su asimilación moderadora de la concepción heideggeriana.

El momento de la anticipación proyectiva pone, de inmediato, en juego el carácter inevitablemente holístico-contextualista del acceso comprensivo al sentido. Ya en la hermenéutica romántica, la temática del círculo hermenéutico apuntaba a poner de manifiesto la presencia operante de una anticipación total de sentido, en la base de los procesos de apropiación comprensiva del tipo de la interpretación de textos. En particular, Schleiermacher había abordado la temática del círculo de la comprensión sobre la base de un modelo explicativo basado en la oposición dialéctica entre el todo y las partes²⁵. En la interpretación de un texto, tiene lugar un peculiar movimiento de ida y vuelta del todo a las partes y de las partes al todo, a saber: cada uno de los enunciados particulares es comprendido por referencia a una cierta totalidad de sentido, constituida por el texto mismo, que en el proceso mismo de la lectura y la interpretación es anticipada al modo de un esbozo proyectivo; y, viceversa, la comprensión de cada enunciado particular y cada parte del texto contribuye, a su vez, al enriquecimiento, la (re)integración y, eventualmente, también la rectificación de la totalidad de sentido así anticipada. También Heidegger, en su concepción radicalizada de la comprensión como marca constitutiva de la existencia, pone de relieve la conexión interna entre el carácter anticipativo-proyectivo y el carácter holístico-contextualista del acceso comprensivo, aunque ya no se orienta a partir

²⁵Para estos aspectos en la concepción de Schleiermacher, véase esp. *HK* pp. 185 ss. Véase también Flamarique (1999) pp. 261 ss.

del ejemplo de la interpretación textual, un caso de comprensión reproductiva, sino, más bien, a partir del caso del acceso al ente y al mundo facilitado por el trato práctico-operativo con el útil como ente 'a la mano' (*zuhanden*). Como lo pone de manifiesto el análisis fenomenológico del mundo y el ente intramundano desarrollado en *SZ* (cf. §§ 14-18), el acceso comprensivo al útil como 'a la mano' sólo resulta posible como tal sobre la base de la previa apertura, en el modo de una familiaridad no temática, de un plexo total de remisiones significativas, dentro del cual se mueve y se orienta el trato competente con el útil del caso: el martillo, por ejemplo, es descubierto en su 'ser martillo' en y con el martillar mismo, el cual constituye un modo peculiar de trato que se mueve dentro de un cierto plexo total de remisiones significativas. Éste está constituido, como tal, por el conjunto remisional en el que quedan insertos los útiles del taller, e incluye, además, la referencia a la materia con la que se trabaja, al destinatario final a quien va dirigida la obra en la que se trabaja, y también, no en último término, la referencia a quien trabaja con el martillo, sobre la base de haber empuñado ejecutivamente una posibilidad de ser que le es propia (vgr. la de ser carpintero). Dicho de otro modo: la comparecencia del martillo como martillo sólo es posible sobre la base de la previa apertura del plexo total de remisiones significativas constitutivo del mundo circundante (*Umwelt*) en el que se mueve, en cada caso, el trato práctico-operativo. A tal punto resulta decisiva aquí la referencia al plexo total de remisiones significativas en el cual el ente 'a la mano' queda inmediatamente inserto, que Heidegger designa el 'ser en sí' del ente intramundano, en ese peculiar y primario modo de presentación, por medio de la noción de 'conformidad' o 'respectividad' (*Bewandtnis*), en el sentido preciso del quedar inserto el ente 'a la mano' en una cierta totalidad de referencias respeccionales (*Bewandtnisganzheit*), en y con el trato práctico-operativo que accede a él precisamente como 'a la mano' (cf. *SZ* § 18 pp. 84 ss.)

Gadamer, por su parte, adopta aquí una posición que puede considerarse, desde cierto punto de vista, como intermedia entre la de Schleiermacher y la de Heidegger. En efecto, Gadamer sigue a Heidegger, como se vio ya, en la radicalización de la temática del comprender, en el marco

de una aletheología expandida, y no restringe, por tanto, la problemática relativa al carácter proyectivo-anticipativo y al holístico-contextualista del acceso comprensivo al caso específico de los procesos de comprensión reproductiva, del tipo de la interpretación textual. Al mismo tiempo, sin embargo, Gadamer apela en su análisis del fenómeno de la comprensión, al igual que Schleiermacher, sobre todo, al ejemplo de la interpretación textual, a partir del cual extrae virtualidades que en la posición de Heidegger quedan relegadas al trasfondo. El aspecto que mayor énfasis recibe en esta nueva apelación al modelo de la interpretación textual, dentro del contexto de una aletheología expandida, reside, sin lugar a dudas, en el *giro netamente falibilista* que Gadamer imprime a su teoría de la comprensión. Como lo muestra ejemplarmente el caso de la interpretación textual, toda comprensión viene posibilitada por una cierta anticipación total de sentido, que corresponde a lo que Gadamer suele denominar la ‘anticipación de perfección’ o ‘anticipación de completitud’ (*Vorgriff der Vollkommenheit*) (cf. ZV pp. 61 ss.; WM pp. 299 s.). Desde el punto de vista metódico, se trata, a juicio de Gadamer, de un verdadero ‘axioma hermenéutico’ (*Axiom aller Hermeneutik*) (cf. WM p. 376), que comporta tanto un aspecto material de contenido, que concierne a la *presuposición de verdad* referida al texto que se pretende interpretar, como también un aspecto formal, referido a la *presuposición de coherencia interna* de dicho texto²⁶. El hecho de que toda comprensión venga siempre ya sustentada por una anticipación proyectiva de una cierta totalidad de sentido no significa, desde luego, que todas las expectativas, suposiciones e hipótesis con las que en cada caso se enfrenta un texto resulten igualmente fructíferas ni deban verse necesariamente confirmadas, a medida que el proceso de la interpretación progresa. Por el contrario, lo que la experiencia hermenéutica pone claramente de manifiesto es la esencial falibilidad de las anticipaciones proyectivas y, con ello, a la vez el carácter necesariamente provisional de los puntos de partida y los presupuestos en los que tales anticipaciones se apoyan. La tesis de la inevitabilidad de los presupuestos como condiciones de la comprensión no resulta, pues, en modo alguno equivalente a la posición dogmático-

²⁶Para los dos aspectos del principio gadameriano, véase Tietz (1999) pp. 57-67.

incommensurabilista que afirmara que toda comprensión queda, por así decir, fatalmente determinada, en sus posibilidades y en su alcance, por un conjunto de puntos de partida incorregibles, resistentes a toda revisión crítica. La posición de Gadamer respecto de la estructura interna de la experiencia hermenéutica es exactamente la opuesta: en ella, el carácter anticipativo-proyectivo y el enraizamiento en la facticidad y la historia que caracterizan estructuralmente a todo acceso comprensivo constituyen, al mismo tiempo, las fuentes originarias del potencial eminentemente crítico que anida en toda genuina experiencia hermenéutica (cf. esp. *ZV* pp. 59 s.; *WM* pp. 271 ss.). Dicho potencial crítico concierne no sólo a lo que en cada caso se anticipa como sentido total de lo que se intenta comprender o interpretar, por ejemplo, el texto, sino también a la propia identidad de quien lleva a cabo el intento de apropiarse comprensivamente de su sentido. En efecto, la vuelta crítica sobre los propios presupuestos, sobre todo, allí donde las anticipaciones proyectadas se ven decepcionadas, trae consigo la posibilidad de un cuestionamiento de los propios puntos de partida, que no es otra cosa que la posibilidad de someter a una cierta revisión crítica, de mayor o menor alcance según los casos, la autocomprensión en la que se encuentra, por lo pronto, instalado el sujeto de dicha experiencia. En tal sentido, Gadamer enfatiza en reiteradas ocasiones el hecho de que toda genuina comprensión es siempre, a la vez, autocomprensión y autoconocimiento, en la medida en que trae consigo la posibilidad de una nueva relación consciente, sea en el modo de la distanciamiento crítico o bien en el modo de la reasunción críticamente mediada, con los propios presupuestos y puntos de partida (cf. p. ej. *ZV* pp. 60 s.; *WM* p. 273)²⁷.

Se puede decir entonces que Gadamer está en condiciones de otorgar una inflexión más marcadamente falibilista a la concepción de Heidegger, justamente en la medida en que apela, en un nuevo contexto de aplicación, al modelo de la interpretación de textos, a partir del cual se había orientado la concepción de Schelermacher. Sin embargo, esto no

²⁷Para este aspecto particular, véase, p. ej., *PS*, donde Gadamer considera, sobre todo, el caso del potencial de reformulación de la autocomprensión que alberga en sí el mensaje *kerygmático* de la Sagrada Escritura.

implica, sin más, un regreso a la interpretación psicologista de la experiencia hermenéutica. Por el contrario, Gadamer asume una concepción radicalmente referencialista y, como tal, antipsicologista de la comprensión: es la orientación compartida hacia la ‘cosa’ o el ‘asunto’ del texto lo que permite liberar el potencial crítico que toda genuina experiencia hermenéutica alberga en sí. En efecto, es la orientación compartida hacia aquello a lo que el texto mismo apunta lo que permite, por una parte, intentar hacer sentido del modo en que el autor se expresa como tal en el texto, y, por otra, tomar conciencia de los propios presupuestos y puntos de partida, sobre todo, allí donde se constata una cierta divergencia entre lo que el texto efectivamente dice o quiere decir y lo que el propio intérprete daba por supuesto en relación con aquello mismo de lo que el texto habla. En tal sentido, puede hablarse incluso de una cierta prioridad de la presuposición de verdad sobre la presuposición de coherencia interna, es decir, del aspecto material de contenido sobre el aspecto formal del principio de la anticipación de perfección, pues es, en definitiva, la orientación compartida hacia la misma ‘cosa’ la que hace posible que el proceso de apropiación comprensiva de sentido prosiga su curso²⁸. En la orientación radicalmente referencialista y antipsicologista de su teoría de la comprensión Gadamer sigue, una vez más, la huella de Heidegger, que ve la comprensión como una experiencia de sentido a través de la cual el *Dasein* accede al mundo, al ente intramundano, a sí mismo y a los otros, sin ningún tipo de rodeo previo a través de lo que sería el intrincado laberinto de una esfera de estados psicológicos exclusivamente privada. Lo que el renovado recurso al paradigma de la interpretación textual permite en el caso de Gadamer es, en cambio, una agudizada toma de conciencia del papel positivo que desempeña la irreductible falibilidad de la comprensión, a la hora de hacer posible la vuelta crítica sobre los puntos de partida en los que todo posible intento

²⁸Cf. ZV p. 62: “Die erste aller hermeneutischen Bedingungen bleibt somit das Sachverständnis, das Zu-tun-haben mit der gleichen Sache. Von ihm bestimmt sich, was als einheitlicher Sinn vollziehbar wird und damit die Anwendung des Vorgriffs der Vollkommenheit”.

de acceso comprensivo al sentido necesariamente se apoya y, con ello, también su eventual revisión y rectificación.

En este contexto se inscribe también la función positiva que Gadamer asigna, en su teoría de la comprensión, a los momentos de distanciamiento, asociados a los factores de indisponibilidad que hacen de todo comprender no tanto una actividad, en el sentido habitual del término, sino, más bien, un *acontecimiento*. En la concepción predominantemente activista de SZ Heidegger hace lugar, por cierto, a determinados fenómenos de distanciamiento, a los que reconoce un peculiar potencial revelador, que hace posible la transición de determinadas formas de la experiencia de sí y del ente por parte del *Dasein* a otras formas diferentes. Así, por ejemplo, las diferentes formas de disrupción del trato práctico-operativo no impedido con el útil 'a la mano' dan lugar a la comparecencia del 'útil-cosa' (*Zeugding*), que representa algo así como la prefiguración, todavía dentro del contexto del trato práctico-operativo, de la mera cosa que comparece temáticamente ante la mirada puramente teórico-contemplativa (cf. SZ § 16 p. 73). Del mismo modo, el llamado de la voz de la conciencia y el 'ser para (vuelto hacia) la propia muerte', como posibilidad irreferible e irrebalsable del existir, cumplen una función positiva como fenómenos de disrupción de las estrategias de delegación en el anonimato del 'uno'. Se trata, a juicio de Heidegger, de fenómenos disruptivos de distanciamiento que abren, en y desde la impropiedad, la posibilidad de la existencia propia (cf. SZ §§ 46-60). Sin embargo, una importante peculiaridad de los dos tipos de fenómenos que Heidegger tiene en vista reside en el hecho de que en ellos, al menos, en principio, no juega ningún papel efectivo ni la mediación de la alteridad de los otros, ni tampoco la historia efectual de una determinada tradición. Se trata, en tal sentido, de fenómenos, por así decir, endógenos de distanciamiento, en lo que respecta a los mecanismos que en cada caso desencadenan la disrupción que los origina. Los que Gadamer pone en el centro de la atención son, en cambio, *fenómenos de distanciamien-*

to de carácter esencialmente exógeno²⁹. En el ser por referencia al texto se pone de manifiesto, de un modo especialmente nítido, el papel positivo que adquieren los fenómenos de distanciamiento en el marco de la experiencia hermenéutica. La propia distancia temporal adquiere aquí una nueva significación hermenéutica (cf. *WM* pp. 296 ss.), cuando se la considera a la luz del principio de la historia efectual (cf. pp. 305 ss.), en virtud del cual se intenta dar cuenta del hecho de que el propio texto forma parte, a través de sus efectos, de la cadena de nexos de vigencia que posibilita luego una nueva y, en cierto modo, original apropiación de su sentido. La comprensión aparece así como una peculiar experiencia de identidad, en y desde la alteridad históricamente mediada, tal como Gadamer la caracteriza a través de la famosa noción de la ‘fusión de horizontes’ (*Horizontverschmelzung*) (cf. *WM* pp. 311 s., 380 s.). En tal experiencia, el momento básico de identificación, correspondiente a lo que Gadamer denomina la ‘pertenencia’ (*Zugehörigkeit*) a una tradición (cf. p. ej. *ZV* pp. 62 ss.; *WM* pp. 266 ss.), abre, por primera vez, el espacio de juego dentro del cual determinados momentos de alteridad hacen posible, a través de su potencial crítico, nuevas experiencias de identidad, que contienen en sí una nueva dimensión de mediación en la apropiación del sentido. La apropiación comprensiva no aparece, así, como la mera recuperación de un sentido arcano, del cual la mediación histórica nos distanciara crecientemente. El proceso de apropiación comprensiva del sentido, justamente en la medida en que está mediado por la historia en el modo en que lo señala el principio de la historia efectual, posee, como tal, un carácter esencialmente abierto y prospectivo. Dicho carácter comparece con ejemplar nitidez en el caso de aquellas obras que, dentro de una determinada tradición, alcanzan el estatuto peculiar de lo clásico, justamente en razón de poder desplegar más y mejores posibilidades de efectivización. Tales obras están en condiciones de cumplir una peculiar función de autoridad, en la medida en que quedan investidas del carácter

²⁹La misma orientación posee, en este aspecto, la posición elaborada por Ricoeur, quien enfatiza de modo expreso la función positiva del distanciamiento, como condición de posibilidad de la genuina experiencia hermenéutica. Véase *Distanciation*.

vinculante que aparece asociado a su particular valencia normativa (cf. WM pp. 290 ss.).

Algo análogo vale, por último, para el carácter esencialmente dialógico que Gadamer imprime a su teoría de la comprensión. Tal como en el plano diacrónico lo hacen el modelo del texto y el motivo referido a la función posibilitante de la distancia temporal, también el modelo del diálogo presenta, en el plano sincrónico, básicamente el mismo componente de distanciamiento, que hace posible la vuelta crítica sobre sí por parte de los interlocutores. También en este caso la experiencia de la comprensión toma la forma de una *mediación identificatoria en y desde la alteridad*. También aquí, como en el caso del texto, la posibilidad de entender al interlocutor se abre sobre la base de una anticipación proyectiva que constituye una suerte de apuesta por el sentido. Por cierto, tal apuesta puede resultar parcial o completamente defraudada en el curso del diálogo mismo, pero, al mismo tiempo, constituye el único sostén posible del intento por comprender que subyace necesariamente al diálogo, en la medida en que se trate todavía de un diálogo genuino. El propio lenguaje, que aparece como el medio universal en que se mueve siempre ya la comprensión dialógica, presenta una estructura análoga de mediación especulativa, en la medida en que cada enunciado individual sólo puede abrirse en su sentido pleno no sólo *en y desde* un contexto total de motivación no contenido en el enunciado mismo, sino también *hacia* un cierto horizonte de sentido, que el enunciado no revela de modo directo, e incluso tiende, más bien, a relegar al trasfondo³⁰.

Visto desde esta perspectiva, el modelo dialógico pone también de manifiesto el momento irreductible de alteridad y distanciamiento que va involucrado en todo proceso de apropiación comprensiva³¹. Dicho

³⁰Véase, a este respecto, la tesis gadameriana del primado de la pregunta sobre el enunciado, en el contexto de la así llamada 'lógica de la pregunta y la respuesta'. Cf. WM pp. 375 ss.

³¹En esta evaluación del potencial de distanciamiento del diálogo vivo se separan, dentro de la hermenéutica postheideggeriana, los caminos de Gadamer, por un lado, y los principales representantes de la hermenéutica postheideggeriana y postestructuralista francesa, P. Ricoeur y J. Derrida, por el otro. Estos últimos conceden el privilegio a la función de distanciamiento que cumple la escritura, y consideran, en cambio, al mo-

momento de alteridad no constituye meramente un factor limitativo de la comprensión, sino también la fuente de la que emana su potencial crítico-reflexivo, un aspecto que, como se vio, resulta esencial a todo proceso genuino de apropiación de sentido. Es con referencia a este aspecto como mejor se entiende por qué pudo Platón caracterizar al propio pensamiento discursivo (*diánoia*) como un diálogo del alma consigo misma (cf. *Sofista* 263e, 264a), una caracterización que Gadamer hizo suya de modo expreso y a la cual remitió en diferentes contextos³². Pero el modelo dialógico pone de relieve también otro aspecto que la hermenéutica intenta recoger en su concepción de la comprensión. Este aspecto concierne al hecho de que el diálogo, si se trata de un diálogo genuino, tiene como *télos* propio la comprensión (*Verstehen*), en el sentido específico del *entendimiento entre* quienes dialogan (*Verständigung*) sobre aquello que provee el asunto o tema del diálogo. Esto es así incluso allí donde el diálogo mismo fracasa o queda trunco en la consecución de dicho objetivo. Que el *télos* del diálogo reside en el entendimiento mutuo de los interlocutores implica, sin embargo, que el momento crítico-reflexivo

delo dialógico del comprender como preso todavía de la asunción acrítica del primado de la identificación sobre la alteridad, en los procesos de apropiación comprensiva de sentido. En Derrida, la tesis del primado de la escritura se relaciona, como es sabido, con la acusación de *logocentrismo*, dirigida contra toda la tradición metafísica occidental, considerada como pensar de la presencia y la identidad. Por su parte, Ricoeur no va tan lejos, pero de todos modos enfatiza las virtualidades positivas que posee la fijación del discurso por escrito, como momento productivo en el marco de la experiencia hermenéutica. En Ricoeur el texto provee el modelo de *toda* experiencia hermenéutica, incluida aquella que permite el acceso al sentido de la acción racional. Véase esp. *Texte; MT*. Por su parte, Gadamer permanece fiel a la tradición platónica que pone de relieve las debilidades estructurales de la fijación escrita y otorga el primado a la palabra y el diálogo vivos (cf. esp. *WM* pp. 395 ss.). Por lo mismo, Gadamer busca en el propio contexto del diálogo los momentos de alteridad y distanciamiento que dan cuenta del aspecto crítico de los procesos de comprensión. Para el motivo platónico del primado de la palabra viva y la esencial debilidad de la escritura en la hermenéutica de Gadamer, véase la buena presentación de conjunto en Wischke (2001) esp. pp. 119-195.

³²Véase, p. ej. *WM* II p. 200. Para la recepción del motivo platónico del pensamiento como diálogo del alma consigo misma véase, p. ej., *Sokrates* pp. 107, 111; *US* pp. 263, 269. También en el tratamiento del motivo del 'círculo del comprender' Gadamer enfatiza la conexión con la estructura dialógica. Véase *ZV* pp. 58 ss.; *KPhH* pp. 112 ss.

que comporta toda mediación dialógica queda inscripto de antemano en el marco más amplio del intento, compartido por los interlocutores, de hacer una cierta experiencia de *identidad*, en la cual se les haga accesible en su sentido aquello sobre lo cual versa el diálogo. El *télos* del diálogo como proceso de apropiación comprensiva no es otro, pues, que el mutuo acuerdo de los interlocutores en la orientación compartida hacia aquello sobre lo cual versa el diálogo. En su dimensión dialógica, el comprender apunta, pues, al *entendimiento*. Pero éste sólo es posible en virtud de la orientación compartida hacia la cosa o el asunto sobre el cual versa el diálogo mismo. Búsqueda de consenso y aspiración de objetividad, en el sentido de la orientación compartida hacia la cosa o el asunto del diálogo (*Sachlichkeit*), no aparecen, pues, como polos mutuamente refractarios, según suele suponerse en las concepciones tanto consensualistas como objetivistas más habituales. Se trata, más bien, de dos aspectos complementarios e inseparables en el marco del fenómeno unitario de la comprensión dialógica³³.

4. La comprensión como acontecimiento, el lenguaje y el giro ontológico de la hermenéutica

A la luz de lo ya dicho acerca de la orientación esencialmente alethiológica de la concepción gadameriana, no debería causar mayor sorpresa que la teoría de la comprensión desarrollada en *WM* desemboque finalmente, en la Tercera Parte de la obra, en un intento por dar cuenta de lo que Gadamer llama el ‘giro ontológico’ (*ontologische Wendung*) de la hermenéutica, cuyo hilo conductor (*Leitfaden*) vendría dado por el lenguaje (*Sprache*), concebido como el genuino ‘medio’ (*Medium*) de la experiencia hermenéutica (cf. pp. 387-494). Por el contrario, puede decirse que buena parte de los muchos malentendidos a los que dio origen la posición que Gadamer presenta en esta sección conclusiva deriva, precisamente, de no tener debidamente en cuenta dicha orientación básica.

³³Para la esencial ‘orientación hacia la cosa’, esto es, la *Sachlichkeit*, que es propia del lenguaje y la comprensión dialógica, como un tipo peculiar e irreductible de ‘objetividad’, diferente del que corresponde a la ciencia, véase *WM* pp. 457 ss. Para la conexión entre *Sachlichkeit* y mediación dialógica, véase pp. 467 s.

En efecto, se pierde demasiado a menudo de vista que lo que aquí se llama ‘ontología’ poco tiene que ver con lo que tradicionalmente se entendió bajo tal denominación. En perspectiva aletheiológica, el tema de la ontología no puede ser sino el relativo a las condiciones que dan cuenta de la constitución originaria del sentido, en sus diversas posibles formas. Pero la noción misma de constitución, legada por la filosofía de la modernidad, está irremediabilmente lastrada de connotaciones activistas y subjetivistas, que, siguiendo la huella abierta por el Heidegger de la vejez, Gadamer se esfuerza por dejar definitivamente atrás. Por ello, intenta pensar la problemática aletheiológica en términos de una concepción radicalmente eventualista de la comprensión, que ve en ella, por así decir, el ámbito en el cual tiene lugar, como tal, toda experiencia de sentido y todo acontecer de la verdad. Desde esta perspectiva, la comprensión misma debe verse no tanto como una actividad, sino, más bien, como un acontecimiento, a través del cual algo se abre manifestativamente en su sentido, sin convertirse por ello en objeto, en el sentido habitual que el término posee en el marco de la filosofía de la conciencia.

Vistas las cosas del lado de lo que así se manifiesta, en la comprensión tiene lugar una suerte de venir a representarse y a exhibirse en su sentido, de parte de aquello a lo que en cada caso se accede comprensivamente. Es este momento del venir a la representación (*Darstellung*), en el sentido manifestativo y no objetivante en que Gadamer entiende el término, el que ocupa, pues, el centro del interés en la concepción eventualista de la comprensión elaborada en *WM*. Y, de hecho, es precisamente dicha noción de representación la que provee el hilo conductor que vincula la discusión de la ontología de la obra de arte, por recurso al concepto de juego, en la Primera Parte de la obra (cf. pp. 107-174), con la tematización del lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica, que Gadamer lleva a cabo en la Tercera Parte. En el caso concreto del lenguaje, el modo peculiar de venida a la representación de la cosa (*zur Darstellung kommen/bringen*) que lo caracteriza no puede verse como una simple imitación icónica (cf. esp. pp. 414 s.), sino que tiene lugar en el modo específico del venir a la palabra (*zum Wort kommen*). Se trata aquí de un fenómeno a cuya peculiar estructura Gadamer intenta hacer justi-

cia por recurso al modelo interpretativo provisto por la doctrina cristiana de la Encarnación del Verbo y por la concepción agustiniana del verbo interior (*verbum interius*), estrechamente asociada a aquella (cf. pp. 422-431). Frente al tendencial olvido de la esencial función mediadora del lenguaje, que aflora ya en la concepción griega y, en especial, platónica del *lógos* (cf. pp. 409-422), la superioridad de la concepción cristiana del verbo reside, a juicio de Gadamer, justamente en el hecho de que pone, desde el comienzo, en el centro de la atención el irreductible *carácter de acontecimiento* (*Geschehenscharakter*) que posee el fenómeno del venir a la palabra, a través del cual tiene lugar, por primera vez, la apertura manifestativa del sentido. Tal carácter de acontecimiento no es, explica Gadamer, algo extrínseco o meramente sobreañadido, sino que pertenece, como tal, al sentido mismo que así se manifiesta (cf. p. 431).

No resulta, pues, sorprendente que Gadamer identifique en el fenómeno del venir a la palabra, tal como éste es elucidado en la concepción agustiniano-cristiana del verbo, el momento que da cuenta no sólo del carácter universal de la mediación lingüística, en todo acceso comprensivo al sentido, sino, al mismo tiempo, también de la universalidad que la hermenéutica misma reclama para su propia problemática. El solo hecho de que Gadamer se oriente aquí a partir de San Agustín y la doctrina cristiniana de la Encarnación debería bastar para evitar el riesgo de comprender su posición en los términos que caracterizan a concepciones contemporáneas, aparentemente similares, que asumen diversas versiones de la tesis conocida bajo el nombre de relativismo lingüístico³⁴. En efecto, aunque Gadamer enfatiza los aspectos conectados con la función posibilitante del lenguaje, y defiende la existencia de una conexión estructural entre lenguaje y visión del mundo (*Weltansicht*) (cf. pp. 442-460), su posición poco y nada tiene que ver con la propia del relativismo lingüístico, y ello ya por la sencilla razón de que Gadamer piensa de un modo radicalmente diferente la relación entre lenguaje y mundo, la cual no puede ser concebida, a su juicio, por recurso al modo habitual de

³⁴Para la concepción de San Agustín como fuente última de la tesis gadameriana en torno a la pretensión de universalidad de la hermenéutica, véase la discusión en Grondin (1994) pp. 23-39.

representarse la relación sujeto-objeto. Vistas las cosas desde la perspectiva que abre la referencia al fenómeno elemental del venir a la palabra, la característica más saliente de todo genuino lenguaje ha de verse no en su constitución como un determinado sistema de símbolos, sino, más bien, en su intrínseca orientación hacia la cosa misma, es decir, en su peculiar 'objetividad' (*Sachlichkeit*). En efecto, el lenguaje no es, en definitiva, sino el medio universal en y a través del cual todo lo que es y puede ser dicho puede llegar, por primera vez, al plano de la genuina exhibición manifestativa, y abrirse así en su sentido. Dicho de otro modo: el lenguaje está destinado, a juicio de Gadamer, a dejar aparecer aquello que debe abrirse en su sentido, y cumple su función de medio de exhibición de modo tanto más eficaz, cuanto menos irrumpe él mismo en el plano de la consideración temática. Ésta es una de las razones fundamentales por las cuales, a juicio de Gadamer, una adecuada teoría de la comprensión, que haga verdaderamente justicia a la función esencial de medio de exhibición manifestativa que cumple el lenguaje, no debería perder de vista jamás su punto de partida básico en el fenómeno elemental del venir a la palabra, que concierne, como tal, a la relación originaria entre lenguaje y mundo. Por lo mismo, una teoría de este tipo debe contrarrestar conscientemente la tendencia a poner unilateralmente en el centro de la atención, a la hora de tematizar la estructura de la comprensión, fenómenos derivativos de carácter exclusivamente interlingüístico, como ocurre allí donde se busca orientación a partir de casos como el de la traducción o bien el de la comprensión de una lengua extranjera que no se domina completamente³⁵.

³⁵Para los argumentos de Gadamer en contra de la orientación metódica a partir del modelo de la traducción y la comprensión de lenguas extranjeras, véase *WM* esp. pp. 388 ss. La característica transparencia del lenguaje, allí donde éste cumple de modo no impedido su función esencial de medio de exhibición manifestativa, es enfatizada en varios contextos, también en los escritos posteriores a *WM*. Véase, p. ej., *SV* esp. pp. 197 s., donde se contraponen la comprensión en el modo del 'estar dentro de la palabra' (*Drinsein im Worte*) a casos defectivos tales como el de no dar con la palabra adecuada o bien el de no comprender del todo lo que se dice. Ambos aspectos pertenecen con igual derecho, explica Gadamer, a la esencia ocultante-desocultante del lenguaje (*das entbergend-bergende Wesen der Sprache*) (p. 198). No hace falta subrayar las notorias resonancias heideggerianas de esta última formulación.

Es, pues, a través de la función mediadora de exhibición y manifestación que caracteriza al lenguaje como lo que nos rodea se nos aparece, por primera vez, elevado al carácter de un 'mundo' (*Welt*), es decir, como inserto en un plexo total de remisiones significativas, que no puede ser jamás reducido en su articulación interna al nivel del mero entorno (*Umwelt*) en el que viven motivacionalmente inmersas las criaturas incapaces de lenguaje (cf. pp. 446-451). Como medio universal que hace posible la exhibición manifestativa, en el modo del venir a la palabra, el lenguaje no constituye, por tanto, una suerte de barrera infranqueable que bloqueara de antemano nuestro acceso a una objetividad nuda, situada más allá de todo acceso lingüístico. Por el contrario, el lenguaje provee aquel medio especular en el cual lo que es puede, por primera vez, venir a reflejarse y abrirse así en su sentido, y ello en un juego siempre abierto y potencialmente infinito de sucesivas exhibiciones, que, sin ocultar lo que aparece a través de ellas, no pueden, sin embargo, agotarlo jamás (cf. pp. 472 s.). La tensión productiva entre el momento positivo que recalca la universal expresabilidad a través del lenguaje, por un lado, y el momento limitativo que llama la atención sobre la imposibilidad de una expresión sin residuo, por el otro, debe verse, pues, como esencial para la posición de Gadamer. Y es precisamente dicha tensión productiva la que adquiere su más nítida expresión en la tan famosa como, a menudo, mal entendida tesis gadameriana, según la cual el ser que puede ser comprendido es, como tal, lenguaje³⁶. En efecto, ésta no hace, en definitiva, sino reafirmar, en plano correspondiente a la consideración específica de la función del lenguaje, los rasgos que, según la concepción de conjunto elaborada en *WM*, caracterizan a la estructura misma de toda comprensión, en cuanto ésta constituye el modo específico de acceso al mundo, a los demás y a sí mismo que caracteriza al ser propio del hombre, como trascendencia finita.

³⁶Cf. *WM* p. 478: "*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*". Para el genuino alcance de esta tesis, véase la discusión en Grondin (2001) pp. 100-105. Grondin enfatiza con acierto el hecho de que de la fórmula de Gadamer no se sigue, contra lo que muchas veces se ha sugerido, una reducción del ser como tal al ámbito de la lingüisticidad, sino que, por el contrario, la tesis gadameriana apunta, más bien, a señalar la función que cumple el lenguaje como condición de la posibilidad del acceso comprensivo al ser.

Referencias

H.-G. Gadamer

KPhH “Klassische und philosophische Hermeneutik” (1968), en *WM* II, pp. 92-117.

Hegel “Das Erbe Hegel” (1980), en *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Tübingen 1987, pp. 463-486.

HThJ “Heideggers “theologische” Jugendschrift” (1989), en Heidegger, *Natorp-Bericht*, pp. 76-86.

HW *Heideggers Wege* (1983), en *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen 1987, pp. 175-332.

Kant “Kant und die hermeneutische Wendung” (1975), en *Hegel, Husserl, Heidegger, Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen 1987, pp. 213-222.

PHB *Das Problem des historischen Bewußtsein* (1958), trad. del francés T. N. Klass, Tübingen 2001 (= 1975); edición original francesa: Paris 1963.

NE VI *Aristoteles, Nikomachische Ethik VI*, Frankfurt a. M. 1998.

PS “Zur Problematik des Selbstverständnisses” (1961), en *WM* II, pp. 121-132.

Selbstdarstellung “Selbstdarstellung” (1975), en *WM* II, pp. 479-508.

SM “Die Sprache der Metaphysik” (1968), en *HW*, pp. 229-237.

Sokrates “Sokrates’ Frömmigkeit des Nichtwissens” (1990), en *Plato im Dialog, Gesammelte Werke*, Bd. 7, Tübingen 1991, pp. 83-117.

SV “Sprache und Verstehen” (1970), en *WM* II, pp. 184-198.

US “Unterwegs zur Schrift?” (1983), en *Plato im Dialog, Gesammelte Werke*, Bd. 7, Tübingen 1991, pp. 258-269.

WK “Der Weg in die Kehre” (1979), en *HW*, pp. 271-284.

WM *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen ⁶1990 (= ⁵1986, 1960).

WM II *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen 1986.

ZV “Vom Zirkel des Verstehens” (1959), en *WM II*, pp. 44-65.

Obras de otros filósofos

D. Davidson

DD “Dialectic and Dialog” (1994), en *TLH*, pp. 251-259.

Gadamer “Gadamer and Plato’s *Philebus*” (1997), en *TLH*, pp. 261-275.

TLH *Truth, Language, and History. Collected Papers* vol. 5, Oxford 2005.

M. Heidegger

Aristoteles A *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA Bd. 61, ed. W. Bröcker – K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1985.

Aristoteles B *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (1922), GA Bd. 62, ed. G. Neumann, Frankfurt a. M. 2005.

BPh *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), GA Bd. 56/57, hg. B. Heimbüchel, Frankfurt a. M. 1987.

Gespräch “Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden” (1953-54), en *US*, pp. 83-155.

Grundbegriffe *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA Bd. 18, ed. M. Michalski, Frankfurt a. M. 2002.

KPM *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), ed. W.-F. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1991 (= ⁵1973, 1928).

KNS “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauung Problem” (*Kriegsnotsemester* 1919), en *BPh* pp. 1-117.

Natorp-Bericht *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Philosophische Fakultät* (1922), ed. G. Neumann con un ensayo de H.-G. Gadamer, Stuttgart 2003; véase ahora *Aristóteles B* pp. 341-399.

Ontologie *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923), ed. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1988.

Sophistes *Platon: Sophistes* (1924/25), GA Bd. 19, ed. I. Schüßler, Frankfurt a. M. 1992.

SZ *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁰1986 (= ⁷1953, 1927).

US *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen ⁹1990 (= 1959).

E. Husserl

Ideen I *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, *Husserliana* III 1/2, ed. K. Schuhmann, Den Haag ²1977.

LU *Logische Untersuchungen*, Bd. I-II/1-2, *Husserliana* XVIII-XIX/1-2, ed. por E. Hölstenstein (XVIII) y U. Panzer (XIX), Den Haag 1975-1984.

I. Kant

Jäsche-Logik *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* (1800), ed. G. B. Jäsche, *Akademie-Ausgabe* vol. IX, Berlin 1923, pp. 1-150, 503-508.

KrV *Kritik der reinen Vernunft*, ed. J. Timmermann, Hamburg 1998.

Reflexionen *Reflexionen aus dem Nachlaß (1753-1803)*; vol. XVI: *Reflexionen zur Logik*, ed. E. Adickes (1924); vol. XVII-XVIII: *Reflexionen zur Metaphysik* (1924 / 1928), ed. E. Adickes; *Akademie-Ausgabe*; citados por número de reflexión, seguido indicación del número de volumen en romanos y el de página en arábigos.

E. Lask

LPh *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911), en E. Lask: *Gesammelte Schriften*, ed. E. Herrigel, vol. II, Tübingen 1923, pp. 1-282; hay edición independiente: E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, ed. con un “Nachwort” por F. Kaulbach, Tübingen 1993. La paginación de ambas ediciones es idéntica.

P. Ricoeur

Distanciation “La fonction herméneutique de la distanciation” (1975), en *TA*, pp. 113-131.

MT “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte” (1971), en *TA*, pp. 205-236.

TA *Du texte à l’action. Essais d’hermeneutique II*, Paris 1986.

Texte “Qu’est-ce qu’un texte” (1970), en *TA*, pp. 153-178.

TH “La tâche de l’herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en *TA*, pp. 83-111.

Fr. D. E. Schleiermacher

HK *Hermeneutik und Kritik* (1805-1833), ed. M. Frank, Frankfurt a. M. ⁷1999 (= 1979).

Bibliografía secundaria

ARAOS SAN MARTÍN, J. (ed.) (2004): *Amor a la Sabiduría. Estudios de Metafísica y Ética en homenaje al Profesor Juan de Dios Vial Larraín*, Santiago de Chile 2004.

BILEN, O. (2002): *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, www.crvp.org/book/Series02/IIA-11/contents.htm.

DE LA MAZA, L. M. (2004): “Hacia una hermenéutica especulativa: Hegel y Gadamer”, en ARAOS SAN MARTÍN (2004): pp. 209-235.

DOSTAL, R. (2002) (ed.): *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge 2002.

FLAMARIQUE, L. (1999): *Schleiermacher. La Filosofía frente al enigma del hombre*, Pamplona 1999.

GRONDIN, J. (1994): *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt 1994.

——— (1999): *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen 1999.

——— (2001): *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt 2001.

MAKKREEL, R. A. (1990): *Imagination and Interpretation in Kant. The hermeneutical Import of the 'Critique of Judgement'*, Chicago–London 1994 (= 1990).

MALPAS, J. (2002): “Gadamer, Davidson, and the Ground of Understanding”, en MALPAS–ARNSWALD–KERTSCHER (2002): pp. 195-215.

———, ARNSWALD, U. y KERTSCHER, J. (eds.) (2002): *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge (Mass.)–London 2002.

MCDOWELL, J. (2002): “Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism”, en MALPAS–ARNSWALD–KERTSCHER (2002): pp. 173-193.

PIPPIN, R. B. (2002): “Gadamer's Hegel”, en DOSTAL (2002): pp. 225-246.

PÖGGELER, O. (1983): *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg–München 1983.

RORTY, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton (N. J.) 1980 (= 1979).

SCHOLZ, O. (2001): *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Frankfurt a. M. 2001.

SEGURA PERAITA, C. (2002): *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid 2002.

THOUARD, D. (1998): “Kant et l'herméneutique”, *Archives de Philosophie* 61 (1998), pp. 629-658.

TIETZ, U. (1999): *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*, Hamburg 2000 (= 1999).

VEDDER, B. (2000): *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*, Stuttgart–Berlin–Köln 2000.

VETTER, H. y FLATSCHER, M. (eds.) (2005): *Hermeneutische Phänomenologie—phänomenologische Hermeneutik, Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie* Bd. 10, Frankfurt a. M. 2005.

VIGO, A. G. (2001): “Heidegger y el origen del enunciado predicativo (*Sein und Zeit* § 33)”, *Diálogos* (S. J. de Puerto Rico) 78 (2001), pp. 107-145.

——— (2002): “Archeologie und Aletheiologie. Zu Heideggers Transformation der Aristotelischen Ontologie-Auffassung”, *Existentialia* (Budapest – Münster) XII/1-2 (2002), pp. 63-86.

——— (2005): “Heidegger – Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921)”, en VETTER–FLATSCHER (2005): pp. 241-269.

WIELAND, W. (2001): *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen 2001.

WISCHKE, M. (2001): *Die Schwäche der Schrift. Zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Köln 2001.

XOLOCOTZI, A. (2004): *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a ‘Ser y tiempo’*, México 2004.