

Autoexhibición y comprensión

Gadamer y la radicalización ontológica de la hermenéutica

Resumen: El proyecto integral de la hermenéutica gadameriana debe entenderse en términos de una aletheología expandida, dentro de la cual el fenómeno de la comprensión, considerado como experiencia de sentido, adquiere una posición central. En Gadamer, el fenómeno hermenéutico fundamental, que es también el fenómeno ontológico fundamental, es el que corresponde a la autoexhibición de aquello que se abre a la comprensión. Dicha autoexhibición tiene lugar, paradigmáticamente, a través de dos modalidades elementales, que Gadamer identifica como el «venir a la (auto)exhibición» (zur Darstellung kommen) y «venir al lenguaje» (zur Sprache kommen), respectivamente. Ambas modalidades remiten a un mismo fenómeno hermenéutico fundamental.

Palabras clave: Hermenéutica, ontología, comprensión, autoexhibición, verdad.

Abstract: Gadamer's hermeneutics comprehensive project is to be understood in terms of an expanded alethiology, in which the phenomenon of comprehension – considered as an experience of sense – acquires a central role. For Gadamer, the essential hermeneutic phenomenon, which is also the essential ontological phenomenon, corresponds to the autoexhibition of what is open to comprehension. Such autoexhibition takes place, paradigmatically, through two elemental modalities that Gadamer identifies as the “coming to (auto) exhibition” (zur Darstellung kommen) and the “coming of language” (zur Sprache kommen). Both modalities refer to the same essential hermeneutic phenomenon.

Keywords: Hermeneutics, ontology, comprehension, autoexhibition, truth.

1. Introducción

El tema que deseo abordar aquí es, en rigor, muy amplio y muy ramificado, ya que concierne a la debatida cuestión de si la hermenéutica, al modo en que la presenta y desarrolla Gadamer en su obra fundamental *Wahrheit und Methode*¹, puede poseer realmente un alcance ontológico, como pretende el propio Gadamer. Como se sabe, en muchas ocasiones se ha denunciado tal pretensión como meramente ilusoria, sobre la base de la asunción según la cual, lo que sería una mera “teoría de la comprensión” poco y nada tendría

¹ Cf. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen 1990⁶ (1960). En adelante: WM.

que aportar a la temática específica de la ontología, en el sentido habitual del término. Sin embargo, con esta última aclaración, que remite al “sentido habitual” del término “ontología”, ya he introducido uno de los factores que entorpecen la discusión del asunto. En efecto, la cuestión relativa al alcance ontológico de la hermenéutica gadameriana, pone en juego, a su vez, la cuestión relativa a qué es lo que debe o puede entenderse aquí por ontología. Dicho de otro modo: la discusión concerniente al pretendido o real alcance ontológico de la hermenéutica gadameriana, no puede ser abordada simplemente sobre la base de un concepto de ontología dado de antemano o tradicionalmente heredado, sino que, por el contrario, pone en juego también la propia noción de ontología. En efecto, todo parece avalar la sospecha de que, cuando en la tercera parte de *WM* se refiere al “giro ontológico” (*ontologische Wende*) de la hermenéutica, lo que Gadamer entiende por “ontología” no resulta, sin más, equivalente a lo que tradicionalmente se entendió bajo dicha noción.

Por otro lado, aunque la referencia a un “giro ontológico” de la hermenéutica, que tendría lugar “siguiendo el hilo conductor del lenguaje” (*am Leitfaden der Sprache*), aparece de modo explícito en el título de la tercera parte de la obra, lo cierto es que una reconstrucción de la posición de Gadamer -si realmente pretende atender a sus fundamentos y dar cuenta de su consistencia interna- debe considerar necesariamente el conjunto de la obra, pues el genuino alcance de la temática desarrollada en la tercera parte no puede ser determinado, sin tomar en cuenta una cantidad de motivos que se desarrollan previamente y, sin atender a su inserción en el conjunto de la argumentación elaborada. Como se sabe, la temática de cada una de las partes de *WM* suele ser indicada por medio de tres nociones básicas, empleadas al modo de “palabras clave”, a saber: “arte” (*Kunst*), en el caso de la primera parte, “historia” (*Geschichte*), en el caso de la segunda, y “lenguaje” (*Sprache*), en el caso de la tercera. Sin embargo, no parece necesario insistir demasiado en el hecho de que, al menos, en la intención de Gadamer, no se trata en este caso de tres “temas” meramente yuxtapuestos, sino de tres momentos dentro de una temática unitaria o, si se prefiere, de tres vías de acceso a un mismo y único asunto fundamental, el cual, por su parte, no se corresponde con ninguna de esas tres nociones. Tal “asunto fundamental” viene dado por el *fenómeno de la verdad*, que es el que, no sin razón, aparece mencionado en el título mismo de la obra.

Todo ello no ha impedido, sin embargo, que la unidad interna de la concepción desarrollada en la obra haya sido puesta en entredicho en numerosas ocasiones. Y no puede negarse, a mi juicio, que el modo en el que el propio Gadamer elabora y expone su concepción, ya desde el punto de vista meramente

estilístico, ha contribuido, en buena medida, a alimentar la impresión de cierta debilidad de la unidad de su concepción de conjunto. En efecto, con frecuencia no resulta sencillo aislar las tesis básicas en las que dicha concepción se apoya y expresa, ni formularlas de un modo que quede libre de ambigüedades y oscilaciones. Como quiera que sea, en lo que sigue, me tomaré muy en serio la pretensión unitarista de la concepción de Gadamer, e intentaré mostrar que, efectivamente, hay un genuino hilo conductor en la problemática de conjunto que se despliega en las tres partes de la obra. Lo haré de ese modo, incluso si, para lograrlo, en algún caso tuviera que defender a Gadamer también de sí mismo. No estoy seguro, sin embargo, de si el propio Gadamer estaría en todos los casos satisfecho con mi defensa, pues es probable que ella pague un precio que, a sus ojos, podría haber parecido excesivamente alto: el de reducir su concepción de conjunto a unas pocas tesis básicas excesivamente controlables y excesivamente simplificadas, que la privan finalmente de esa peculiar polivalencia, en la que reside también buena parte de su potencial interpelador.

He mencionado que el asunto unitario en el que convergen las diferentes vías de acceso transitadas en *WM* concierne al fenómeno de la verdad. Pero ésta, la verdad, ha de entenderse aquí en términos esencialmente manifestativos, vale decir, en el sentido que Heidegger ha intentado derivar interpretativamente de la noción griega de *alétheia*. Pues bien, aunque el “giro ontológico” de la hermenéutica hace su irrupción en la tercera parte de *WM*, en conexión con el tratamiento del problema del lenguaje, no menos cierto es que la intención ontológica está presente ya desde un comienzo, como lo muestra el simple hecho de que el tratamiento de la obra de arte contenido en la segunda sección de la primera parte aparezca presentado como una “ontología de la obra de arte” (*Ontologie des Kunstwerkes*), a la cual se le asigna expresamente una “significación hermenéutica” (*hermeneutische Bedeutung*)². Por otro lado, la propia noción de hermenéutica remite al fenómeno de la comprensión (*Verstehen*), que es tratado extensamente en la segunda sección de la segunda parte, dedicada a esbozar los rasgos fundamentales (*Grundzüge*) de la “experiencia hermenéutica” (*hermeneutische Erfahrung*)³. Desde esta perspectiva, el problema de la unidad temática de la concepción expuesta en la obra se plantea, en último término, como el problema del nexo sistemático que debe establecerse entre “ontología”, “comprensión” y “verdad”.

² Cf. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*. pp. 107 ss.

³ Cf. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*. pp. 270 ss.

Lo que intentaré mostrar a continuación, por cierto, de modo muy sumario, es cómo Gadamer piensa dicho nexo. Para ello, enfatizaré en el hecho de que el proyecto integral de la hermenéutica gadameriana debe comprenderse en términos de lo que denominaré una *aletheiología expandida*, dentro de la cual el fenómeno de la *comprensión*, considerado como *experiencia de sentido*, adquiere una posición central, justamente en la misma medida en la que el tema mismo de la *ontología* queda reinterpretado *aleteológicamente*, es decir, en términos de la *verdad (alétheia)*, entendida como la apertura originaria del “ser” a la comprensión. A mi modo de ver, es justamente este marco general de tratamiento el que permite explicar por qué en Gadamer el fenómeno hermenéutico fundamental, que es también el fenómeno ontológico fundamental, es el que corresponde a lo que denomino la *autoexhibición* de aquello que se abre a la comprensión. Dicha autoexhibición tiene lugar, paradigmáticamente, a través de dos modalidades elementales, que Gadamer identifica como el “venir a la (auto)exhibición” (*zur Darstellung kommen*) y “venir al lenguaje” (*zur Sprache kommen*), respectivamente. Advertir que estas dos expresiones remiten, en definitiva, a dos modalidades elementales de *un mismo* fenómeno hermenéutico fundamental, permite comprender mejor también, la unidad de la problemática que Gadamer aborda en las diferentes partes de la obra, en particular, la primera y la tercera, que son los lugares respectivos donde cada una de esas expresiones encuentra su ámbito más propio de aplicación.

Por último, el solo hecho de que, en su tratamiento de la noción de comprensión, Gadamer se oriente a partir del fenómeno de la *autoexhibición*, en atención a las dos modalidades básicas indicadas, muestra ya que su concepción hermenéutica busca situarse en un ámbito de tratamiento que no se corresponde con el propio de las diferentes modalidades del “comprender reproductivo” (*Verstehen als Nachvollzug*). Por el contrario, Gadamer apunta a una dimensión más básica, que es la propia de lo que se suele denominar el “comprender productivo” (*Verstehen als Vollzug*), más allá del hecho innegable de que la noción de “productividad” plantea aquí una serie de problemas, que, a mi entender, adquieren una importancia decisiva cuando se trata de comprender adecuadamente la orientación general que adquiere la concepción gadameriana de la comprensión. Por lo mismo, voy a comenzar con un intento más bien general de situar la posición de Gadamer dentro del marco general que provee el proceso de radicalización del problema hermenéutico, al hilo de la mencionada distinción tradicional entre “comprender productivo” y “comprender reproductivo”.

2. Gadamer y la radicalización del problema hermenéutico

a) La noción de hermenéutica y la radicalización del problema hermenéutico

La oscilación, cuando no confusión, terminológica y conceptual a la hora de hablar de la “hermenéutica” es, como se sabe, muy grande. A efectos prácticos y, para evitar mayores problemas, me parece útil apelar aquí a una distinción de cuatro sentidos o niveles de aplicación de la noción introducida por Ben Vedder⁴.

- i) En un primer nivel de aplicación, “hermenéutica” se refiere a la simple práctica de la comprensión y la interpretación en un sentido pre-filosófico e incluso pre-teórico del término, que no comporta todavía el recurso *expreso* a pautas o procedimientos reglados, que guían el modo en que dicha práctica se lleva a cabo. Piénsese, por ejemplo, en el caso de quien interpreta un pasaje bíblico en el marco de una prédica, o bien en el caso de un lector que se pregunta por el sentido de un pasaje contenido en un texto literario al que dirige su interés.
- ii) En un segundo nivel de aplicación, “hermenéutica” designa, en cambio, al arte de la interpretación de textos, de lenguajes orales o bien gestuales, de documentos, etc. Aquí se presupone ya la presencia de determinados modelos de procedimientos reglados, que caracterizan al arte específico que se practica en cada caso. La diversidad de posibles modos de procedimiento viene dada aquí no sólo por el hecho de que la “materia” a la que se aplican los respectivos procedimientos es diversa, pues comprende textos y/o documentos de diferentes tipos e intención, diferentes lenguajes históricamente constituidos, diferentes sistemas de comunicación, etc., etc. A ello se agrega, además, el hecho de que, en conexión con dicha diversidad material, también las propias reglas de procedimiento pueden ser específicas y diferentes en cada caso. Es en razón de esta diversidad de materiales y de procedimientos que se suele especificar la propia noción de hermenéutica, introduciendo una referencia expresa al ámbito de competencia propio de cada uno de esos diferentes tipos específicos de arte interpretativo. Se habla así, por ejemplo, de hermenéutica jurídica, teológica o bíblica, histórica, literaria, etc.

⁴ Véase B. VEDDER, *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*, Berlin, Köln, 2000, p. 9 ss.

- iii) En un tercer nivel de aplicación, el término “hermenéutica” se emplea en el sentido de la expresión “hermenéutica filosófica”. No se trata ya, en este caso, de un arte específico de la interpretación, entre otros diferentes, con un ámbito específico de competencia, que lo distingue de las demás artes del mismo tipo. Se trata ahora de una disciplina filosófica que no pregunta, al menos en primera línea, por determinadas reglas específicas para la interpretación de textos o de otras formas –lingüísticas o no lingüísticas– de la mediación de sentido, sino, más bien, por las *condiciones generales bajo las cuales puede tener lugar, en general, la comprensión y la interpretación de textos, expresiones, acciones, etc.* Se apunta aquí a los presupuestos de *toda* posible actividad interpretativa y de *toda* posible forma de apropiación comprensiva de sentido. En este nivel de reflexión, el centro de interés lo ocupan preguntas tales como, por ejemplo, bajo qué condiciones se puede comprender, en general, el lenguaje o la acción, o bien, la de cómo es posible la interpretación o la traducción de textos, entre otras.
- iv) Finalmente, en un cuarto nivel de aplicación, el término “hermenéutica” designa a la así llamada “filosofía hermenéutica”. En este caso, no se trata de una disciplina filosófica entre otras, sino, más bien, de una concepción metódica y materialmente específica de la filosofía como tal. Lo característico de tal concepción reside en el hecho de que la problemática referida a la comprensión, en sus diferentes posibles formas y aspectos, pasa como tal al centro de interés y se radicaliza.

Tal radicalización se conecta con la idea básica de que la comprensión constituye un fenómeno fundamental de la existencia humana: todo acceso al mundo y a sí mismo por parte del hombre, tanto en la actitud cotidiana y pre-reflexiva como en la ciencia misma, vendría, según esto, no sólo acompañada, sino incluso posibilitada por la mediación de determinadas prestaciones de carácter comprensivo-interpretativo. Una captación completamente inmediata, carente de presuposiciones y libre de toda mediación comprensiva, que haga posible la apropiación de sentido, tanto en el caso del acceso al mundo y al ente intramundano, como también en el caso del acceso a sí mismo por parte del hombre, como ser finito, resultaría, sin más, imposible. Por lo mismo, buscar orientación a partir de la idea de una captación inmediata de tal índole constituye, también en el plano de la reflexión filosófica, un intento metódicamente ingenuo, basado en una presuposición no acreditada y dogmática, que ha conducido, una y otra vez en la tradición, a una falsificación radical de la problemática filosófica, en la medida en que trae consigo una inadecuada

representación de conjunto de la relación que vincula al hombre y al mundo y, con ello, también de fenómenos fundamentales como el conocimiento, el lenguaje, la verdad, etc.

Pues bien, si la comprensión es un fenómeno de alcance universal, en el sentido indicado y, si el correlato estructural de la comprensión, en sus diferentes formas, viene dado por el sentido, en sus diferentes formas, se sigue entonces que la *experiencia de sentido* se retrotrae hasta las raíces últimas de la experiencia humana, en sus diferentes formas de realización. Sobre esta base, filósofos como Heidegger y Gadamer (por mencionar tan sólo los dos pensadores más emblemáticos de la tradición centroeuropea contemporánea), han desarrollado concepciones hermenéuticas, que se distinguen, como tales, por el intento de llevar a cabo una radicalización de la problemática de la comprensión, en la línea sugerida más arriba. Pero, incluso más allá de los límites de dicha tradición, se ha verificado un nítido giro hermenéutico de la problemática filosófica, sobre todo, en una tradición orientada a partir de objetivos aparentemente tan dispares como lo es la tradición analítica anglosajona. Pensadores como Quine, Davidson, Rorty, Putnam, quienes se cuentan entre los representantes más destacados e influyentes de dicha tradición en las últimas cuatro décadas, han mostrado una sensibilidad creciente frente a la crucial importancia filosófica de la problemática hermenéutica.

b) Comprensión productiva y comprensión reproductiva

He hablado de una radicalización del problema hermenéutico en el pensamiento contemporáneo. Ahora bien, uno de los factores clave para explicar este nuevo protagonismo de la problemática de la comprensión en la filosofía hermenéutica contemporánea, reside en el desplazamiento del interés desde las formas meramente *reproductivas* hacia las formas originarias, *productivas*, del comprender, en la consideración filosófica de los fenómenos de apertura y apropiación de sentido.

La distinción entre el comprender productivo y el comprender reproductivo resulta difícil de fijar terminológicamente en nuestra lengua, ya que no está prefigurada en el lenguaje corriente. Pero en alemán corresponde básicamente a la diferencia entre dos usos del verbo *verstehen*, a saber: i) el uso transitivo del tipo *etwas verstehen* (= "comprender algo") y ii) el uso reflexivo del tipo *sich auf etwas verstehen* ("entender de algo", "ser experto/competente/capaz en algo"). Así, el primero de esos empleos alude, en la mayoría de los casos, a formas del comprender reproductivo, es decir, a procesos de apro-

piación comprensiva referidos a configuraciones de sentido ya constituidas. En cambio, el segundo uso del verbo, que se vincula de modo directo también con el uso epistémico de la noción de “poder” (*können*), en el sentido preciso de “ser capaz de” o “saber” (*Englisch können* = “saber [poder hablar] inglés”), remite a formas esencialmente ejecutivas de acceso comprensivo, a través de las cuales tiene lugar, de modo originario, la apertura de determinados campos de experiencia de sentido y la constitución de las peculiares configuraciones de sentido que pertenecen a dichos campos de experiencia. Dentro de dichas formas esencialmente ejecutivas de acceso comprensivo, se cuentan, sobre todo, las diferentes especies del saber práctico: el saber productivo y el saber de uso, que actualmente suelen agruparse bajo la denominación genérica del *know how*, por oposición al *know that*, considerado como denominación genérica del saber proposicional⁵.

Lo que está realmente en juego en esta distinción entre comprender productivo y reproductivo es, en definitiva, la tesis básica del primado de las formas originariamente ejecutivas del acceso comprensivo al sentido (*Verstehen als Vollzug*), frente a aquellas formas de carácter meramente re-ejecutivo y, como tal, también derivativo (*Verstehen als Nachvollzug*). Ya la hermenéutica clásica, desde san Agustín hasta Schleiermacher, había advertido, de alguna manera, la diferencia entre las formas productivas y reproductivas del comprender, y también la necesidad de conceder el primado, desde el punto de vista metodológico, a las primeras, allí donde se trata de dar cuenta de las condiciones que hacen posible la comprensión, en sus diversas posibles formas. En efecto, ya en la hermenéutica clásica se impuso la tendencia a concebir el comprender reproductivo en algunas de sus formas fundamentales, como las de la lectura, la interpretación y la traducción, en términos de un modelo que presentaba el proceso de apropiación comprensiva del sentido básicamente como un acto de reproducción del proceso de producción originaria de la configuración de sentido a ser comprendida en cada caso. La primera y, a la vez, más radical versión de este modelo de explicación de la comprensión se encuentra, como es sabido, en la famosa “Teoría de los dos Libros”, el *Libro de la Naturaleza* y el *Libro de la Revelación*, que remonta a san Agustín⁶. Ambos

⁵ Para una breve, pero iluminadora discusión del alcance de la alternativa entre *know how* y *know that*, que pone de relieve los principales rasgos que dan cuenta de la irreductibilidad del acceso al mundo procurado por el saber práctico-disposicional en sus diferentes formas, véase W. WIELAND, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, 1982, pp. 224-236.

⁶ Cf. S. AGUSTÍN, *De Trinitate* X.

libros remiten, en su origen, a uno y el mismo Autor, que no es otro que Dios, e intentar comprenderlos no es otra cosa que intentar reproducir, a partir de las huellas exteriores que lo exteriorizan y, en la medida en que ello es posible al entendimiento finito del hombre, el acto originario de producción de sentido del Autor, que puso a nuestra disposición su obra, para que tratemos de comprenderla. Que cada una de ambas obras no puede contener nada repugnante a la razón humana misma, la cual es también obra de Dios, ni tampoco nada que la haga incompatible con la otra, es una suposición hermenéutica básica, que marca, desde un comienzo, cuál ha de ser el modo de aproximación adecuado al sentido que se abre en ambas configuraciones de sentido. En su aceptabilidad y razonabilidad dicha suposición básica se funda, de modo inmediato, en la autoridad misma del Autor-Creador.

Ahora bien, el principio de la autoridad del autor, cuyo fundamento originario es de naturaleza claramente teológica, se mantiene, aunque de modo fuertemente modificado, en la hermenéutica romántica y se extrapola incluso a contextos de interpretación de carácter no-teológico. Así, August Boeck caracteriza al comprender (*Verstehen*), en general, como un "(re)conocimiento de lo conocido" (*Erkennen des Erkannten*), es decir, como una apropiación reproductiva del sentido originariamente constituido a través de las producciones del espíritu humano (*des vom menschlichen Geist Produzierten*)⁷, una idea que, a través de Hegel, desemboca finalmente en la concepción de Dilthey. Por su parte, y dando a la misma concepción un giro hacia el yo individual, que autores como Gadamer criticaron posteriormente como una reinterpretación psicologista, Schleiermacher concibe el comprender, en general, como la reproducción del acto creador de otra psique, en lo que tiene de individual e inefable y, a la vez, de familiaridad congenial, en el seno del espíritu universal que abarca y acoge a todos los individuos humanos⁸.

⁷ A. BOECK, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, Darmstadt, E. Bratuscheck, 1966, p. 10.

⁸ Para el aspecto psicologizante en la concepción hermenéutica de Schleiermacher, véase Fr. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt, ed. M. Frank, 1999, pp. 167-237; para la tensión entre individualidad inefable y familiaridad congenial, véanse especialmente pp. 185 ss. Una lúcida y compacta presentación de conjunto de la hermenéutica de Schleiermacher se encuentra en L. FLAMARIQUE, *Schleiermacher. La Filosofía ante el enigma del hombre*, Pamplona, 1999, pp. 223-290; para el aspecto psicológico de la teoría de la interpretación, véanse especialmente pp. 257 ss. La crítica de Gadamer al psicologismo schleiermacheriano se encuentra en *WM*, pp. 188-201. Siguiendo a Gadamer, también Ricoeur ha criticado la tendencia psicologizante de la hermenéutica romántica, tal como aflora en la concepción de Schleiermacher y su pos-

c) *Comprensión productiva y constitución originaria del sentido*
El modelo de constitución, generalizado

Como se ve, la tesis del primado de las formas productivas del comprender está presente ya en los mismos orígenes teológicos de la hermenéutica tradicional y, desde allí, se introduce también en la hermenéutica romántica, donde, transformada y reinterpretada, mantiene su vigencia, incluso en contextos explicativos ajenos a la teología. Esto lleva, por sí mismo, a una generalización del modelo de explicación de la comprensión como acto reproductivo, en la medida en que dicho modelo se aplica ahora también a aquellas configuraciones de sentido cuya producción originaria remite al propio espíritu humano, sea individual o colectivamente considerado. En su versión originaria en el marco de la Teoría de los dos Libros, la concepción del comprender como acto de reproducción del proceso originario de constitución del sentido se aplicaba, fundamentalmente, a la relación que vincula a la Revelación y la Naturaleza, y no, en primera instancia, a los actos creadores humanos. Es en

terior desarrollo en Dilthey. Véase esp. P. RICOEUR, "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey", en: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, 1986, pp. 83-111, especialmente pp. 84-97. Continuando el impulso procedente de Heidegger, tanto Gadamer como Ricoeur, se distancian del modelo romántico de la interpretación, al poner de relieve el hecho de que el correlato primario de la comprensión interpretativa no reside en la dimensión psicológica correspondiente a las intenciones del autor de la obra interpretada, sino más bien, en la dimensión esencialmente referencial abierta por la obra misma, es decir, en aquello a lo cual el texto o la obra se refieren y a lo cual abren en su sentido, dándolo a entender. Se trata de lo que Gadamer denomina "la cosa (el asunto) del texto" (*die Sache des Textes*) y Ricoeur "el mundo de la obra" (*le monde de l'oeuvre*). Esta insistencia en el carácter referencial de la obra, que orienta como tal la comprensión sin implicar necesariamente un rodeo subjetivo a través de las intenciones del autor, es un elemento correctivo imprescindible a la hora de dar cuenta de la genuina estructura de los procesos comprensivos propios de la interpretación. Con todo, su alcance no debe extremarse como si implicara la lisa y llana eliminación de toda referencia en el proceso de interpretación a la producción inteligente por parte del autor, aunque más no fuera a título de idea regulativa del proceso de interpretación como tal. En rigor, la oposición entre el modelo romántico y el de la hermenéutica post-heideggeriana debería leerse como un contraste entre lo que en cada caso debe considerarse la figura y el fondo, dentro de la explicación de aquello a lo que la interpretación como tal se refiere. En efecto, ni en el modelo psicologizante puede estar ausente la referencia a la dimensión de sentido abierta en y por la obra misma, ni el modelo referencialista-antipsicologista puede prescindir, sin más, de toda referencia a la actividad creadora inteligente, como fuente última de las configuraciones de sentido que la obra abre, aun cuando la interpretación no tome como tal la actividad creadora misma como su correlato directo e inmediato.

la hermenéutica romántica donde tiene lugar, de modo expreso, una decidida extensión del mismo modelo explicativo al ámbito de las producciones del espíritu humano. Interesante es, sin embargo, el hecho de que se trata aquí justamente de una *extensión* del mismo modelo explicativo, que no implica, de suyo, el inmediato abandono de la idea de que también el ente natural, que en su origen no remite a la acción creadora del hombre, quedaría como tal abierto a la comprensión a través de determinados procesos de apropiación reproductiva del sentido.

Ahora bien, la pregunta es aquí cómo pudo resultar esto, en general, posible, cuando, al mismo tiempo, la asunción básica subyacente a la Teoría de los dos Libros –esto es, la de la creación divina del mundo visible– sin ser nunca del todo abandonada, fue, sin embargo, crecientemente relegada al trasfondo de los sistemas filosóficos de la Modernidad. A mi juicio, y ésta es una segunda tesis central en la reconstrucción del desarrollo histórico de la hermenéutica que estoy ofreciendo, el gozne que hace posible la mediación entre las concepciones metafísicas tradicionales y las concepciones modernas en torno al origen del sentido, ha de buscarse en la idea básica de la constitución de la objetividad, *en tanto objetividad*, por parte del entendimiento humano, tal como dicha idea adquiere su primera formulación expresa en la obra de Kant. Gadamer no ha negado la importancia que tuvo el giro crítico kantiano en el origen de su propia concepción, al que reconoce, al menos, tan presente en ese origen como la concepción dialógica del pensar de Platón. Pero, evidentemente, como lo muestra esta misma aclaración donde se refiere a Platón, destinada a lograr, al menos, un empate entre Kant y Platón como fuentes de referencia, se desprende de ello, que no sentía mucha inclinación a presentar su propia concepción como directamente dependiente del giro kantiano. En cambio, Ricoeur ha reconocido, de modo mucho más decidido, que la filosofía crítica kantiana representa la tradición en la que se inscribe –como su horizonte más cercano– el actual pensamiento hermenéutico⁹.

⁹ Cf. P. RICOEUR, “La tâche de l’herméneutique...”, 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 el pensar de Platón. Cf. “Kant und die hermeneutische Wendung” (1975), en H.-G. GADAMER, *Hegel, Husserl, Heidegger. Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen 1987, pp. 213-222; véase especialmente p. 222. Llamativamente, sin embargo, el papel de la concepción kantiana en el desarrollo y la generalización del paradigma hermenéutico, ha sido, en comparación, muy poco estudiado en su detalle. Un valioso aporte en esta dirección, centrado fundamentalmente en la significación de la tercera *Crítica* para la problemática hermenéutica, se encuentra en R. A. MAKKREEL, *Imagination and Interpretation in Kant. The hermeneutical Import of the ‘Critique of Jud-*

Como quiera que sea, cuando se atiende a este papel mediador cumplido por la concepción kantiana, se comprende, también por este lado, que, lejos de ser algo así como el liquidador de la concepción clásica en torno al origen del sentido y el carácter de la verdad, Kant debe verse, más bien, como el pensador que, a través de una profunda reinterpretación, logra retener y reactualizar algunas de las intuiciones básicas subyacentes a dicha concepción, a fin de preservarlas en un marco de condiciones contextuales radicalmente diferentes. Esto vale no sólo para la noción clásica de la verdad como adecuación, a la que Kant, contra lo que se suele afirmar, no pretende quitarle su base de sustentación, sino, por el contrario, proveerle un nuevo e incommovible fundamento¹⁰. Vale también y, justamente por la misma razón, para el modelo de la comprensión que subyace a las concepciones clásicas, con la tesis del primado del comprender productivo frente al comprender reproductivo. Para advertir adecuadamente el alcance de esto, hay que atender, fundamentalmente, a dos aspectos centrales en la concepción kantiana en torno al origen del sentido y la posibilidad de la apropiación comprensiva por parte del hombre.

En lo que concierne al aspecto vinculado con la fundamentación de la posibilidad del conocimiento *a priori*, Kant asigna expresamente al intelecto humano, como intelecto finito (*intellectus ectypus*), una función ejecutivo-productiva en la constitución de la naturaleza *como correlato objetivo de una experiencia posible*, es decir, como lo que, en el marco de la segunda versión de la “Deducción Trascendental de los Conceptos Puros del Entendimiento”, Kant denomina *natura formaliter expectata*: la naturaleza considerada desde el punto de vista de su forma¹¹. En la medida en que le pertenece dicha función constitutiva en la posibilidad de la experiencia de la naturaleza, el entendimiento humano puede ser considerado como el autor originario de la experiencia (*Urheber der Erfahrung*)¹². Sin embargo, y justamente en la misma medida en que se trata aquí de un intelecto finito, no crea, sin más, los objetos, como correspondería a un intelecto infinito o divino (*intellectus archetypus*), sino que accede a ellos, de modo activo-ejecutivo, pero sólo a título de fenómenos; la

gement', Chicago-London, 1994. Sin embargo, la obra no profundiza mayormente en el impacto del giro trascendental kantiano sobre el desarrollo posterior del paradigma hermenéutico. Para la presencia de elementos trascendentales en el proyecto filosófico de Gadamer, puede verse la discusión en O. BILEN, *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, www.crvp.org/book/Series02/IIA-11/contents.htm (cf. especialmente cap. 3).

¹⁰ Cf. I. KANT, *Kritik der reinen vernunft*, A 57-62 / B 82-86.

¹¹ Cf. I. KANT, *Kritik der reinen vernunft*, B 165.

¹² Cf. I. KANT, *Kritik der reinen vernunft*, B 167.

función constitutiva del entendimiento humano no basta para explicar, por sí sola, la posibilidad del conocimiento de la naturaleza *según sus leyes empíricas*, ya que éstas aluden necesariamente al aspecto material *a posteriori* que entra en todo genuino conocimiento referido, como tal, a objetos, y no sólo a las condiciones que hacen posible, en general, la presentación de objetos. Ésta es la razón sistemática de fondo, por la cual también en Kant reaparece necesariamente la referencia a la función del intelecto divino, como última fuente originaria de la constitución del sentido. Más específicamente, la referencia al intelecto divino –que, a diferencia de lo que ocurría en la tradición metafísica precedente, no cumple ahora un papel constitutivo, sino meramente regulativo, pero no por ello menos imprescindible– aparece en Kant allí donde se trata de dar cuenta de la posibilidad del *orden teleológico* de la naturaleza, considerada como un sistema de leyes empíricas, en el que todo está dispuesto *como si* estuviera allí para ser conocido por el intelecto humano, aunque dicho campo total de posible experiencia resulte, en definitiva, inagotable en toda su riqueza y variedad para todo intento humano por explorarlo y revelarlo. Tal es, en definitiva, la función explicativa de lo que, en el marco de la tercera *Crítica*, Kant denomina el “principio de la conformidad formal a fines de la naturaleza” (*das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur*)¹³, que, puede decirse, presta un nuevo fundamento trascendental a la vieja y tan eficaz idea del *Libro de la Naturaleza*, más allá del hecho de que Kant mismo evite apelar a la metáfora tradicional de origen teológico.

d) Heidegger, Gadamer y la superación del modelo moderno de constitución

Finalmente, un aspecto de gran importancia sistemática –en esta generalización del modelo de explicación del comprender, basado en la distinción entre las formas productivas y reproductivas de la apropiación comprensiva de sentido– reside en el hecho de que la tesis del primado de las formas productivas del comprender conduce también, en el marco del desarrollo que tuvo lugar a partir de la hermenéutica romántica, al reconocimiento, cada vez más agudizado, de la presencia irreductible de aspectos o elementos de creatividad y productividad originaria, incluso en las formas más habituales y aparentemente menos espontáneas del comprender reproductivo.

Así, la temática de la inagotabilidad de toda interpretación –que aparece ya en todo su vigor en la posición de Schleiermacher– no se limita a subrayar

¹³ Cf. *KU*, “Einleitung”, V, p. 21 ss.

la imposibilidad de capturar sin residuo el núcleo inexpressable constitutivo de toda genuina individualidad y subjetividad, sino que pone de relieve, al mismo tiempo, aunque más no sea indirectamente, el aspecto irreductiblemente productivo y creativo de toda trasposición comprensivo-interpretativa. Este mismo aspecto es posteriormente relevado y puesto en el centro del interés por Gadamer, con su noción de la "historia efectual" (*Wirkungsgeschichte*), como momento constitutivo y posibilitante de toda apropiación comprensiva del sentido, en tanto históricamente mediado¹⁴.

Sin embargo, y más allá de estos y otros momentos de continuidad con la concepción propia de la hermenéutica moderna, en general, y romántica, en particular, que pudieran detectarse; lo más propio y característico de las concepciones elaboradas por Heidegger, primero, y Gadamer, después, consiste, más bien, en el intento de ruptura con la tradición subjetivista de la Modernidad, basado en el reconocimiento de la necesidad de superación del modelo moderno de la constitución de sentido. En efecto, tanto en Heidegger –ya en el período de juventud, pero de modo más decidido aún en el período tardío–, como también en Gadamer, tiene lugar un intento radical por despojar a la problemática de la comprensión de toda resonancia residual procedente del subjetivismo moderno. Esto lleva, en ambos autores, a un énfasis cada vez más decidido en los aspectos de irreductible pasividad e indisponibilidad que caracterizan a los procesos de apropiación comprensiva de sentido. Tal intento queda documentado, sobre todo, en el nuevo énfasis que recibe el carácter de *acontecimiento* (*Geschehen*) del comprender y, con ello, también de la experiencia del sentido y la verdad, que busca dejar atrás, para siempre, la representación radicalmente activista y constructivista de una subjetividad que operara, sin más, desde sí misma la apertura del sentido y la significatividad¹⁵. Pero, como

¹⁴ Cf. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, especialmente pp. 305 ss.

¹⁵ Como se sabe, en el Heidegger tardío, el distanciamiento del paradigma activista de la Modernidad adquiere una peculiar radicalidad, al quedar asociado a una visión historializada del "ser" mismo, tal como Heidegger la elabora en su concepción de la "historia del ser". Pero, como quiera que sea, es por lo menos dudoso que el modelo para dar cuenta de la producción originaria del sentido que Heidegger tiene en vista en su filosofía de madurez y vejez pueda ofrecer una alternativa viable, que haga, sin más, ocioso el recurso al modelo tradicional basado en la tesis del primado del comprender productivo. De lo que, a mi modo de ver, no puede haber serias dudas es del hecho de que en la elaboración de su propia posición Heidegger tuvo siempre a la vista, como elemento definitorio de su propio contexto polémico, precisamente dicho modelo tradicional, que Heidegger caracteriza, en definitiva, como un modelo "onto-teológico" de la constitución del sentido.

se puede ver, el desafío que hay que afrontar ahora, adquiere expresión en la pregunta de cómo resulta posible lograr al mismo tiempo un doble objetivo, a saber: por una parte, no perder contacto con la dimensión originaria de apertura de sentido, que tienen en vista las concepciones que se orientan a partir del fenómeno del comprender productivo; por otra parte, pensar dicha apertura de sentido de un modo que deje de lado las connotaciones activistas y constructivistas que impregnan a dichas concepciones, particularmente, a aquellas orientadas a partir de la noción moderna de constitución, entendida como una prestación de la subjetividad. A mi juicio, la concepción hermenéutica esbozada por Gadamer se comprende bastante mejor, tanto en su orientación general como en su articulación interna, si se la interpreta como un intento consistente por afrontar el mencionado desafío.

3. La concepción gadameriana de la comprensión: experiencia de sentido como acontecimiento

a) Heidegger y la superación del enmarcamiento epistemológico de la problemática 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 cien-

cias del espíritu y su legitimación frente a las pretensiones monopólicas 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. *WM*, p. 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. *WM*, pp. 177-222), y la sigue luego una extensa sección dedicada a la elaboración de una teoría de la *experiencia hermenéutica* (*hermeneutische Erfahrung*) (cf. *WM*, p. 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. *WM*, p. 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.

b) *Aleteiología expandida*

Una teoría filosófica de la comprensión debe orientarse, pues, principalmente 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 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 gadameriana, 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.

- i) 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.

- ii) Por otro lado, una segunda vertiente, convergente con la anterior, 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 aleteiológicos, con la radicalización de la temática del comprender, en sus diferentes posibles formas. 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 aleteiológica 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 aleteiológico 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 *Sein und Zeit*,¹⁶ 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 originaria-

¹⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986⁷ (1953), con el agregado de las notas del ejemplar de mano del autor. En adelante: SZ.

mente 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).

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 constativa, que quedaría, sin más, libre de toda anticipación proyectiva y de toda sujeción contextual. Un modelo explicativo de este tipo comporta ya en su punto de partida más elemental, como puede verse, 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 reductible a una suma de elementos simples, sino que, además, remite siempre, al mismo tiempo, más allá de sí misma, en la medida en que sólo resulta como tal posible dentro de un contexto más amplio de remisiones 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 algo (cf. SZ, § 32, p. 151; véase también § 65, p. 324). 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 aleteológica, 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 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 trascendental. El 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).

c) *La crítica al subjetivismo cognitivista*

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 que caracteriza a la aletheología expandida que tienen en vista, cada uno a su modo, tanto Heidegger como Gadamer.

- i) 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.
- ii) 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 modo característico de las filosofías de la reflexión de la Modernidad¹⁷.

*d) La superación del activismo constructivista
y la apropiación del Heidegger tardío*

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

¹⁷ Véase, 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 efectual" (*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 R. B. PIPPIN, "Gadamer's Hegel", en R. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, 2002, pp. 225-246.

conciencia histórica, en el marco del proyecto de una aletheiología 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 metódico-genética de aquellas formas originarias de acceso al sentido, previas a toda posible mediación metódica. En el caso concreto de Gadamer, como se señaló al comienzo, se pierde 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 autoconsciente, 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”.

Ahora bien, 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 objetos. En un principio, Heidegger creyó ver en la fenomenología husserliana, tal como ésta se presentaba en la versión de *Logische Untersuchungen*¹⁸, particularmente, en la doctrina de la “intuición categorial” (*kategoriale Anschauung*) desarrollada en la “Sexta Investigación”, un modelo teórico que daba cuenta de los fenómenos de constitución sobre la base de una concepción del apriori 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 categorial. 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 que, a su juicio, era una recaída de Husserl en un modelo fundacionalista 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 aleitológica 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

¹⁸ Cf. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Bd. I-II/1-2, *Husserliana* XVIII-XIX/1-2, ed. por E. Holenstein (XVIII) y U. Panzer (XIX), Den Haag, 1975-1984.

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 aleteiológico, 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*¹⁹. La asimilación de los motivos fundamentales 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 aleteiológica 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 “exhibición” (*Darstellung*), entendida como una suerte de “representación auto-manifestativa” de carácter no-objetivado, y también la tematización de la peculiar estructura especulativa del lenguaje como modelo del tipo de “mediación exhibidora” 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 aleteiología expandida.

¹⁹ Cf. p. ej. H.-G. GADAMER, “Selbstdarstellung” (1975), en *Wahrheit und Methode*. pp. 479-508, véase especialmente pp. 495 ss.

e) *La estructura de la comprensión:
carácter anticipativo-proyectivo e historicidad*

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. p. 235 ss.). 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*, 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.

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 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 preceden-

te, 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 aleteiología expandida que tanto Heidegger como Gadamer tienen en vista parte, precisamente, del supuesto inverso.

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 medida 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 manera (cf. *SZ*, § 31, p. 148; véase también § 44, b), p. 223).

El momento de la sustracción de posibilidades por parte de la facticidad posee, pues, una función constitutiva positiva, y no sólo limitativa, en la aper-

tura 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 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).

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, 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 metó-

dicamente ingenua a partir de la idea de un acceso al sentido libre de todo tipo de presupuesto y desligado de todo proceso de mediación histórica²⁰. 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 irreductibilidad de una *dimensión individual y subjetiva*, cuyo núcleo significativo último jamás podría capturarse de modo “objetivo”.

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 Dilthey²¹. 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

²⁰ Para 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 O. SCHOLZ, *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Frankfurt a. M., 2001², pp. 147-181.

²¹ Para 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, pp. 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.

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*²², 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.

f) *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 partes. 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

²² Para 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.

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 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 (*v.g.*, 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 aleteología expandida, y no restringe, por tanto, la problemática relativa al carácter proyectivo-anticipativo y a 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 aleteología 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. *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. 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 texto²³. 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-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 revi-

²³ Para los dos aspectos del principio gadameriano, véase U. TIETZ, *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*, Hamburg, 2000 (1999), pp. 57-67.

sión 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. *WM* p. 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 del distanciamiento crítico o bien en el modo de la reasunción críticamente mediada, con los propios presupuestos y puntos de partida (cf., por ejemplo *WM*, p. 273).

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 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 pre-

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

g) *Acontecimiento y diálogo*

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* (*Geschehen*). 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 distanciamiento de carácter esencialmente exógeno*. 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 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 trasfondo.²⁴

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 comprensiva. Dicho 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 misma²⁵. 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 *telos* propio la comprensión (*Verstehen*), en el

²⁴ Véase, 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", *WM*, pp. 375 ss.

²⁵ cf. PLATÓN, *Sofista* 263e, 264a

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 *telos* del diálogo reside en el entendimiento mutuo de los interlocutores implica, sin embargo, que el momento crítico-reflexivo 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 *telos* 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 dialógica.²⁶

4. El giro ontológico de la hermenéutica: acontecimiento, autoexhibición, lenguaje

A la luz de lo ya dicho acerca de la orientación esencialmente aleteiológica 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 orienta-

²⁶ Para 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, véanse pp. 467 s.

ción básica. En efecto, se pierde demasiado a menudo de vista, como se indicó ya al comienzo, que lo que aquí se llama “ontología” poco tiene que ver con lo que tradicionalmente se entendió bajo tal denominación.

En perspectiva aleteiológica, 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 aleteiológica 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 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 exhibirse” en su sentido, por parte de aquello a lo que en cada caso se accede comprensivamente. Es este momento del venir a la “(auto)exhibición” (*Darstellung*), en el sentido esencialmente 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*. De hecho, es precisamente dicha noción de “(auto)exhibición” la que provee el hilo conductor que vincula i) 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 ii) la tematización del lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica, que Gadamer lleva a cabo en la Tercera Parte.

- i) En el caso de la obra de arte, como se sabe, Gadamer toma como hilo conductor de la explicación ontológica la noción de “juego” (*Spiel*), la cual debe proveer la vía de acceso al “modo de ser” (*Seinsweise*) de la propia obra de arte. La orientación a partir del paradigma del juego tiene la declarada función de ofrecer una alternativa a la orientación moderna a partir del paradigma de la conciencia. Lo común entre el juego y la obra de arte reside en el hecho de que ambos despliegan su ser, por así decir, no en el modo en el que un “objeto” se presenta frente a un “sujeto” que lo tiene delante de sí, sino, más bien, en el modo peculiar de convertirse en una experiencia (*Erfahrung*) que embarga a quien la realiza y lo transfor-

ma. En el juego no juegan “sujetos”, pues el juego tampoco se aparece como “objeto”. Más bien, el “sujeto” del juego es el juego mismo, que viene como tal a la “(auto)exhibición” a través de los jugadores (cf. *WM*, p. 108), sobre los cuales el juego mismo impera, se hace señor (cf. *WM*, p. 112). El juego posee, pues, un carácter esencialmente “medial”, provee un “medio” de representación manifestativa, pues su esencia no radica en su facticidad, como hecho de la naturaleza (movimiento, etc.), sino en su carácter de “pura autoexhibición” (*reines Selbstdarstellen*) (cf. *WM*, p. 111), que ni siquiera comprende en sí la relación a un posible espectador (cf. *WM*, p. 114). Es en este carácter esencialmente medial del juego donde Gadamer encuentra también el punto más cercano de transición que permite el acceso al ser de la obra de arte: también en el caso de la obra de arte lo que se tiene es un fenómeno de “pura (auto)exhibición”, es decir, de pura representación manifestativa, que mantiene su sentido de tal incluso allí donde no hay espectador u oyente alguno (cf. *WM*, pp. 113 s.). El juego mismo adquiere el carácter de arte, allí donde acontece lo que Gadamer denomina su “transformación en imagen” (*Verwandlung ins Gebilde*), que hace posible la emergencia del mundo de la obra, como mundo autocontenido, aunque nunca completamente ajeno al mundo “real”: lo que viene a la “(auto)exhibición” en el puro juego del arte se, pues, “lo verdadero que permanece” (*das bleibende Wahre*) (cf. *WM*, pp. 116 s.). La “transformación en imagen” es “transformación en algo verdadero” (*Verwandlung ins Wahre*) (cf. *WM*, p. 118). Así pensado, el “ser” de lo estético no envuelve ninguna referencia a algo así como una “conciencia estética”, cuyo ámbito de despliegue corresponde al de la así llamada “diferenciación estética” (*ästhetische Unterscheidung*). Pensado desde el fenómeno de la “(auto)exhibición”, tal como acontece en el juego, el “ser” de lo estético, el “ser” de la obra de arte, se sitúa, más bien, en el ámbito de una originaria “indiferenciación estética” (*ästhetische Nichtunterscheidung*) (cf. *WM*, p. 122). En la medida en que el carácter medial propio del juego y de la obra de arte consiste en llevar a cabo la mediación que hace posible el correspondiente fenómeno de “(auto)exhibición” de modo tal que lo que media se elimina a sí mismo en su función mediadora, impera aquí el tipo peculiar de fenómeno manifestativo que Gadamer designa por medio de la noción de la “mediación total” (*totale Vermittlung*) (cf. *WM*, p. 125).

- ii) Por su parte, en el caso del lenguaje, el modo peculiar de venida a la “(auto)exhibición” (*zur Darstellung kommen/bringen*) de la “cosa” que lo caracteriza no puede verse, a diferencia del caso de las artes representativas,

como una simple imitación icónica (cf. *WM*, 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 justicia 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. *WM*, 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. *WM*, 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 algo extrínseco o meramente sobreañadido, sino que pertenece, como tal, al sentido mismo que así se manifiesta (cf. *WM*, 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 lingüístico. 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. *WM*, 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 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 “(auto)exhibición”, 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 (auto)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 “(auto)exhibición 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 completamente.²⁷

Es, pues, a través de la función mediadora de “(auto)exhibición” 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. *WM*, pp. 446-451). Como medio universal que hace posible la “(auto)exhibición”, en el modo del “venir a la palabra”, el lenguaje no constituye, por tanto, una suerte de barrera infranqueable que bloquee 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 “(auto)exhibiciones”, que, sin ocultar lo que aparece a través de ellas, no pueden, sin embargo, agotarlo jamás (cf. *WM*, 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

²⁷ Para 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*, p. 388 ss.

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, lenguaje.²⁸ 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.

Alejandro G. VIGO

²⁸ Cf. *WM*, p. 478: “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”. Para el genuino alcance de esta tesis, véase la discusión en J. GRONDIN, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt 2001, pp. 100-105. Grondin enfatiza, con todo 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.

