



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Licenciatura en Filosofía

Hermenéutica e historicidad: un rastreo del concepto de
comprensión histórica en el marco de la hermenéutica
filosófica de Hans-Georg Gadamer

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de:

Licenciado en Filosofía

Presenta:

Carlos Alberto Martínez Guzmán

Dirigido por:

Karla Helena Rodríguez Ramírez

Querétaro, Qro.,
junio 2021
México



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía.
Línea terminal en Investigación

Opción de titulación
Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el título de
Licenciado en Filosofía

Presenta:
Carlos Alberto Martínez Guzmán

Dirigido por:

Mtra. Karla Helena Rodríguez
Presidente

firma

Dra. Sara Elena Núñez Rodríguez
Secretario

firma

Mtra. Carla Alicia Suárez Félix
Vocal

firma

Dr. Carlos García Calderón
Suplente

firma

Dr. José Salvador Arellano Rodríguez
Director de la Facultad

Agradecimientos

Agradezco a mi familia: a mi hermana, Rocío Martínez, y a mi abuela, Aurora Maldonado, por siempre apoyar mis decisiones a pesar del desconocimiento de todo este mundo. Pero sobre todo a mi madre, Rocío Guzmán, por proporcionarme los recursos y el cariño necesarios para llevar acabo absolutamente todo lo que me he propuesto en la vida, y por confiar en mí incondicionalmente.

Agradezco a mis amigos de la filosofía: Paco Ramírez, Eduardo Garduño, Diego Magaña, Stefania Serrano, Alejandro Rico y Yara Salinas; por ser entrañables compañeros de carrera, por cada congreso y cada fiesta, por cada sonrisa y cada borrachera, por cada enseñanza y cada consejo. Y, aunque hay amistades que llegan y se van, sé que los ‘oscuros metafísicos’ perdurarán en el tiempo.

Agradezco también a los maestros que han determinado en gran medida el rumbo que he dado a mi vida y que por ello han contribuido en la elaboración de esta tesis: a Miguel Ángel Chávez, quien me descubrió el mundo de la lectura y la importancia de tener una actitud crítica respecto al mundo; a Alejandro Ruelas, por despertar mi curiosidad e interés por la filosofía y una creciente avidez de conocimiento; y a Helena Rodríguez, por ser una excelente profesora, por transmitirnos el rigor y el asombro del filósofo, pero también por ser colega y amiga, en cuya compañía aprendimos a recorrer las sendas perdidas de la filosofía.

Resumen

La tesis es una investigación en torno a tópicos de hermenéutica y de filosofía de la historia, patentes en la filosofía alemana de los siglos XVIII, XIX y XX. Se tratará de hacer el rastreo histórico de la idea de que los caracteres hermenéutico e histórico del hombre se encuentran relacionados fundamentalmente. ¿Qué se quiere decir con caracteres hermenéutico e histórico? En filosofía, la hermenéutica se ha consagrado con el paso de las épocas como la disciplina que aboca su pensamiento a los fenómenos de la comprensión y la interpretación en cuanto tal. Por lo tanto, cuando decimos que el hombre posee este carácter, nos referimos a su capacidad de comprensión e interpretación como tal. Por otra parte, la filosofía de la historia ha ofrecido con los años un amplio repertorio de definiciones respecto a su objeto de estudio y de su relación con el hombre. Dicha relación entre hombre e historia es lo que se mienta como carácter histórico. No obstante, lo que se pretende es hacer ver que ambos caracteres se encuentran en una determinada relación que se concentra en el concepto de comprensión histórica. Es decir, aquello que se quiere exponer es el hecho de que el hombre se comprende históricamente permaneciendo dentro de los contenidos teóricos de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Tanto dichos caracteres como la relación entre ellos se presentan bajo un sentido ontológico más que epistemológico o psicológico. Esto quiere decir que la idea de fondo tiene más que ver con cómo el hombre es en general, que con su manera de conocer o la forma en que funciona su mente. La investigación está dirigida a la formación de una conciencia hermenéutica como condición para la apertura de diálogo. Éste último representa la propuesta que se pretende plantear, a saber: abrir la invitación a considerar que los distintos aspectos presentes en la denominada conciencia hermenéutica pueden ser integrados a la cotidiana experiencia del mundo en pos de la apertura de auténtico diálogo.

Palabras Clave:

Hermenéutica, comprensión, interpretación, historicidad, diálogo, conversación.

Índice

Introducción	5
Capítulo I Friedrich Schleiermacher: la extrapolación del ejercicio hermenéutico al ámbito de la conversación libre.	8
Capítulo II Historiografía del siglo XIX: la determinación fundamental de la historicidad y de la vida respecto de la comprensión del mundo espiritual.	24
Capítulo III Nietzsche y Heidegger: los precursores de la correspondencia fundamental entre los caracteres histórico y hermenéutico del ser humano.	52
Capítulo IV Hans-Georg Gadamer: los elementos constitutivos de la comprensión histórica y la posibilidad de alcanzar una conciencia hermenéutica.	84
Conclusiones	108
Bibliografía	132

Introducción

La presente es una investigación en torno a tópicos de hermenéutica y de filosofía de la historia, patentes en la filosofía alemana de los siglos XVIII, XIX y XX. Para expresarlo de manera más específica, diremos que aquí se tratará de hacer el rastreo histórico de la idea de que los caracteres hermenéutico e histórico del hombre se encuentran relacionados fundamentalmente. ¿Qué queremos decir con caracteres hermenéutico e histórico? En filosofía, la hermenéutica se ha consagrado con el paso de las épocas como la disciplina que aboca su pensamiento a los fenómenos de la comprensión y la interpretación en cuanto tal. Por lo tanto, cuando decimos que el hombre posee este carácter, nos referimos a su capacidad de comprensión e interpretación como tal. Por otra parte, la filosofía de la historia ha ofrecido con los años un amplio repertorio de definiciones respecto a su objeto de estudio (tarea llevada a cabo quizá de manera más representativa por los historiadores y filósofos del siglo XIX) y de su relación con el hombre. Dicha relación entre hombre e historia es lo que mentamos como carácter histórico. No obstante, lo que se pretende es hacer ver que ambos caracteres se encuentran en una determinada relación que se concentra en el concepto de comprensión histórica. Es decir, aquello que se quiere exponer es el hecho de que el hombre se comprende históricamente. En estas páginas trataremos de dilucidar aquello que queremos decir con las palabras ‘comprender históricamente’, permaneciendo dentro de los contenidos teóricos de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Según este referente teórico, tanto dichos caracteres como la relación entre ellos se presentan bajo un sentido ontológico más que epistemológico o psicológico. Esto quiere decir que la idea de fondo tiene más que ver con cómo el hombre es en general, que con su manera de conocer o la forma en que funciona su mente.

Por esa razón, queremos dar a esta investigación un enfoque predominantemente vivencial; hacer ver que la conexión entre comprensión e historia no se encuentra en un plano indeterminado y lejano a nuestra experiencia cotidiana del mundo, sino que se da siempre en medio de ella. De cara a este propósito, trataremos de hacer uso de ejemplos y símiles que reflejen, en situaciones tomadas de la cotidianidad —y de algunas referencias literarias—, las consideraciones que vayamos desarrollando en los subsiguientes capítulos. La investigación está dirigida a la formación de una conciencia hermenéutica como condición

para la apertura de diálogo. Éste último representa la propuesta que pretendemos plantear, a saber: abrir la invitación a considerar que los distintos aspectos presentes en la denominada conciencia hermenéutica pueden ser integrados a la cotidiana experiencia del mundo en pos de la apertura de auténtico diálogo.

La metodología a seguir es la siguiente: en el primer capítulo expondremos los lineamientos de la hermenéutica del filósofo Frederick Schleiermacher (1768-1834), su tendencia hacia una universalización del comprender en un arte hermenéutico que transporte su praxis desde la interpretación de textos al ámbito de la conversación. Este capítulo tiene como finalidad, por un lado, ofrecer una noción del aparato conceptual de la hermenéutica sobre el cual poder continuar y, por otro, observar un primer paso en dirección a la hermenéutica filosófica marcado por la relevancia que tiene el lenguaje en el pensamiento de Schleiermacher.

En el segundo capítulo abordaremos la participación de la escuela histórica en el siglo XIX, con miras en tematizar el problema de ‘lo histórico’ y de la relación que el hombre tiene con la Historia. En un primer momento mencionaremos la filosofía de la historia previa al historicismo alemán, a saber, la historia pragmática kantiana, para comprender mejor el viraje a partir del contraste con ésta hacia el pensamiento de J.G. Herder (1744-1803) y de Leopold von Ranke (1795-1886), con el fin de trazar la línea en dirección al realismo histórico y al positivismo histórico representado por Auguste Comte (1798-1857) y Thomas Buckle (1821-1862). Con ello se pretende problematizar la distinción entre los fenómenos naturales y los históricos. Al respecto abordaremos la teoría de Gustav Droysen (1808-1884) sobre la autonomía de las ciencias históricas respecto de las ciencias de la naturaleza y el planteamiento de la comprensión como nuevo método de estudio del mundo histórico. Por último, desarrollaremos el programa de Wilhelm Dilthey (1833-1911) de una fundamentación metodológica de las ciencias del espíritu, sobre la elaboración de una psicología comprensiva que respete la especificidad de los fenómenos del mundo histórico-social.

El tercer capítulo está dedicado al paso de la consideración de la historia y de la comprensión en su mutua relación al ámbito de la ontología. En un primer momento, revisaremos las críticas que la tradición subsecuente hizo al historicismo alemán, en especial al de Dilthey, presentando las aporías que se le objetan. En un segundo momento,

abordaremos la filosofía de Friedrich Nietzsche (1844-1900): su crítica a las tres formas de Historia y la propuesta de un sentido histórico basado en la capacidad de olvido del hombre, en contraposición a la ciencia histórica regida por el paradigma epistemológico. En el tercer y último momento de este capítulo pasaremos a exponer la hermenéutica ontológica de Martin Heidegger (1889-1976). Veremos cómo, en ella, el fenómeno de la comprensión y el carácter histórico del hombre se vinculan en su ser, de tal manera que se pueda decir que nuestro modo de ser es el comprender y que de un modo determinado somos historia.

En el cuarto capítulo se planea analizar la hermenéutica filosófica gadameriana, atendiendo especialmente al desarrollo de tres conceptos clave: el principio de la historia efectual, la fusión de horizontes y la disposición de apertura. Veremos de qué manera la integración de estos tres elementos en un mismo proceso dan lugar al tema central de la investigación: la comprensión histórica. La recuperación de todos los virajes en la historia de la filosofía, que nos proponemos abordar, nos proporcionará las condiciones teóricas necesarias para comprender con mayor profundidad la propuesta gadameriana de una hermenéutica filosófica que vincule, de manera fundamental, el fenómeno de la comprensión con la historicidad del hombre en la inmediatez del vivir cotidiano.

Capítulo I

Friedrich Schleiermacher: la extrapolación del ejercicio hermenéutico al ámbito de la conversación libre

Muchas veces me sorprende en medio de una conversación realizando operaciones hermenéuticas, cuando no me conformo con el grado usual de comprensión sino que busco indagar cómo se ha producido en el amigo el paso de un pensamiento a otro, o cuando indago con qué opiniones, juicios e intuiciones guarda relación el hecho de que se exprese precisamente así y no de otro modo.

F. Schleiermacher

En el ejercicio de remontarnos en la historia del pensamiento que implica una revisión de los momentos perfiladores de la noción de una comprensión histórica, consideramos conveniente tomar como punto de partida al filólogo, teólogo y filósofo de Breslau, Friedrich Schleiermacher (1768-1834). El principal motivo lo encontramos en su proyecto de un arte general de interpretación de cara a la entonces diversidad de hermenéuticas fragmentarias, por un lado, y en la recuperación de la *hermeneia* griega que él efectúa en contraste con el arte retórico, por otro; en cuanto que ambas desiciones teóricas representan el camino trazado de la praxis hermenéutica rumbo al ámbito de la vida cotidiana. Además, vemos en la relación que establece entre la cuestión hermenéutica y el lenguaje un paso importante hacia la hermenéutica filosófica propiamente dicha, dentro de la cual se circunscribe nuestra orientación teórica.

Estableciendo algunas consideraciones preliminares en relación con los textos fuente de la investigación, quisiéramos decir que el autor realmente nunca escribió en rigor un tratado sobre hermenéutica, sino que dedicó sus esfuerzos a dar numerosos cursos sobre el tema. Fue precisamente un discípulo suyo, Friedrich Lücke, quien se encargó de mantener viva la hermenéutica schleiermacheriana mediante la compilación póstuma, publicada en alemán en 1838, de sus notas de clase y manuscritos bajo el título de *Hermenéutica y crítica con referencia especial al Nuevo Testamento* (Grondin, 1999, p. 109). Por lo anterior, la

conferencia *Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F. A. Wolf y el manual de Ast* —editada bajo el título de *Los discursos sobre hermenéutica* (1999)— es, quizá, el texto más próximo a la tematización de la noción que nos ocupa —queremos decir, el más próximo entre aquellos con los que contamos ya traducidos al español. Sin embargo, dicho texto representa, según nos asegura la editora del mismo, Lourdes Flamarique, una exposición bastante humilde de su hermenéutica: los discursos no suplen los textos de las clases; éstos desarrollan el núcleo de las tesis de la hermenéutica, el elenco de los conceptos y la estructura que aseguran la comprensión correcta” (Schleiermacher, 1999, p. 32). Por esta razón, nos vemos en la necesidad, por lo que toca a la exposición de las ideas centrales de su hermenéutica que no se encuentren ya en los *Discursos*, de remitirnos a los comentaristas de su obra y los historiadores de la hermenéutica en general tales como Hans-Georg Gadamer, Jean Grondin, Giovanni Reale y Mauricio Ferraris.

Ahora bien, entrando ya en materia, vemos que nuestro autor se encuentra históricamente situado dentro de una de las corrientes de pensamiento más importantes para la filosofía y el arte alemanes, equiparable con nada menos que el idealismo alemán y su tríada monumental: Shelling, Fichte y Hegel. Se trata del Romanticismo Alemán de finales del siglo XVIII y principios del XIX que por entonces ya se erguía enarbolando el rotundo estandarte del *Sturm und Drang*¹. Schleiermacher incluso sostuvo amistad con Friedrich Schlegel —en cuya compañía, por cierto, emprendió el proyecto de una traducción de los *Diálogos* de Platón— y tuvo encuentros con grandes exponentes del movimiento romántico, de la talla de Schiller, Novalis o Goethe, al unirse al círculo de los románticos en 1797 una vez trasladado a Berlín. Sin embargo, como es sabido, representa una tarea harto complicada el hacer una descripción concisa de las ideas rectoras de este movimiento. Ya Reale, en *Historia del pensamiento científico y filosófico III*, hace la observación de que, a lo sumo, se ha de aspirar a señalar someramente algunas tendencias comunes e interrelacionadas que de manera general compartían las producciones espirituales de los románticos (p. 33-35).

El estado de ánimo característico del romántico, por ejemplo, se caracterizaba mediante la palabra alemana *Sehnsucht*, una especie de aflicción interna constante, siempre

¹ Por su traducción del alemán: tormenta e ímpetu; es considerado la etapa más temprana del movimiento romántico como tal, cuyo lenguaje pretendía ser auténtico, esto es, sumamente fiel a la experiencia natural sensible y sin embellecimiento alguno, y en el que las sensaciones se abrían paso sin protecciones y sin control (Rühle, 1997, p. 23).

en contraste con la realidad, que tiende a la incesante irresolución de una búsqueda (*suche*) del deseo (*sehnen*), del mero hecho de la sensibilidad, y que tiene como consecuencia una intensificación extrema de las pasiones. Hay, por otro lado, un cambio radical en la visión de la naturaleza en contraposición a la concepción mecanicista-ilustrada. Ésta viene a concebirse, a partir de aquí, como un organismo creador y divino con suma afinidad con el organismo humano, en cuyo móvil e infinito intercambio de fuerzas se generan todas las cosas; se trata en realidad de una recuperación de la *physis* griega (Reale, 1988, p. 35). En ese sentido, se deja ver aquí cierto dejo de admiración por el pasado y el anhelo de un regreso a lo clásico o a los orígenes, muy característico a su vez del temple romántico y, como veremos, un rasgo crucial para la caracterización de la hermenéutica schleiermacheriana. Por último, hay otra tendencia general que nos interesa destacar de manera especial. La revalorización de la naturaleza implicó, con todo, una atracción muy particular por la noción de infinito y de totalidad. Con ello, el ‘genio’² se convertiría en el órgano espiritual del hombre capaz de aprehender y expresar dicha totalidad a través de las bellas letras, las artes plásticas y la música. Pero para ello, la concepción de esa totalidad ha de dar aquí un giro, pues no se trata de una tal que pueda ser considerada como radicalmente distinta de sus partes integrantes, como podría sugerir la corriente idealista. La naturaleza no existe con independencia de las cosas que ella misma crea, sino que ‘es’ y se manifiesta precisamente a partir de ellas, de manera que el todo se refleja en la parte y la parte en el todo. Esta correlación posibilitada por la noción de totalidad será igualmente determinante en el

² El genio romántico, instaurado por los partidarios del *Sturm und Drang*, lleva a cabo un intento, contradictorio en sí mismo, de comunicar la primitiva experiencia íntima de la realidad, universalmente susceptible de ser aprehendida mediante la sensibilidad, a través de la palabra y el lenguaje que se origina en la dimensión interna y peculiar del espíritu humano: “su lenguaje quisiera, por así decirlo, disolverse en la realidad, para cerrar por la fuerza el abismo que condena a toda habla humana a corresponder a su interna contradicción” (Rühle, 1997, p. 45). La dimensión creadora del lenguaje participa de la palabra divina, esto quiere decir que es la figura de lo divino, o Dios, quien habilita al genio para la comunicación de la experiencia, tornándolo en algo semejante a sí mismo en tanto que creador. La contradicción se ve resuelta debido a ese “momento creador en el que el lenguaje participa inmediatamente del «espíritu del creador eterno»” (Rühle, p. 45). La categoría de genio adquiere, así, una connotación marcadamente religiosa. Sin embargo, el punto de unión entre la unidad universal del Todo junto a su necesario curso natural y la particularidad de la experiencia individual, exige algo más que la mera aproximación temática hacia el objeto, exige la exaltación del sentimiento de ese Todo a través del lenguaje dramático: el genio no arrebató la atención, sino el corazón, todas las pasiones, el alma entera de principio a fin (Rühle, p. 46). De este modo “el pensamiento del *Sturm und Drang* puede ser captado a partir de esa dramaturgia, como búsqueda de la misma y fracaso respecto a ella” (Rühle, p. 46).

pensamiento de nuestro autor en un nivel teórico de contenido, pero también en un nivel estructural de pensamiento³.

Dicho esto, podríamos caracterizar a la hermenéutica schleiermacheriana, precisamente, en virtud de una avidez de universalidad o totalización. Esta tendencia puede observarse, para presentarlo de manera un tanto más esquemática, en tres diferentes sentidos, los cuales intentaremos desarrollar a lo largo del cuerpo del capítulo. En primer lugar, puede verse en la ya mencionada unificación de las hermenéuticas fragmentadas, en un arte³ general de interpretación o un *ars hermeneutica*. Dicha unificación se puede entender mejor a partir de las categorías que la escuela pietista popularizó en el escenario hermenéutico a partir del siglo XVII, a saber, la *subtilitas explicandi*, la *subtilitas intelligendi* y la *subtilitas aplicandi*. Para esta escuela el vocablo *subtilitas* (finura), inspirado en el espíritu competitivo humanista, sugiere de forma elegante que la «metodología» de la interpretación [...] requiere una capacidad crítica que no se puede garantizar mediante reglas” (Gadamer 2001, p. 63). Como sus nombres sugieren, cada una responde a una capacidad específica del intérprete. *Grosso modo*, la *subtilitas intelligendi* refiere al poder aprehender de manera correcta el contenido de comprensión que se está interpretando; la *subtilitas aplicandi*, por su parte, hace referencia al poner en contraste dicho contenido con la realidad en la que el intérprete vive, con fin a una mejor comprensión, muy próximo al recurso de la analogía o la metáfora; la *subtilitas explicandi*, por último, consiste en la capacidad de comunicar el contenido ya interpretado, de manera que los otros lleguen a comprenderlo del mismo modo (Gadamer, 2012, p. 378). Así, el apelativo de artista interprete sería atribuido a aquel que, en virtud de tal capacidad meta-normativa, lleva a cabo el ejercicio interpretativo no atendiendo exclusivamente a una de las *subtilitas*, sino a las tres en su conjunto.

El problema que Schleiermacher veía, no en la visión pietista, sino en la práctica de su época, era que las instancias que llevaban a cabo un ejercicio interpretativo tendían a fragmentar la unidad que conformaban las *subtilitas*, cayendo, en última instancia, en una concepción de dicho ejercicio en un sentido meramente auxiliar. La hermenéutica sacra, por ejemplo, llevaba a cabo un ejercicio interpretativo con el fin de llegar a la comprensión correcta de algunos pasajes de las sagradas escrituras que no acababan de entenderse por ser

³ Quédese el lector con esta fórmula: todo-parte y parte-todo; pues resultará de suma relevancia para el final del capítulo como para todo el capítulo siguiente.

oscuros y, en último término, para hacer posible la explicación de dichos textos, hacer accesibles las enseñanzas que contienen a las personas que no estuvieran familiarizadas con el tono alegórico del que participan. De manera que la finalidad de la interpretación y de la disciplina correspondiente, era pedagógica (Ferraris, 2014, p. 109). Por su parte, la hermenéutica jurídica llevaba a cabo el mismo ejercicio, siendo su finalidad no solamente la explicación de las leyes que pudieran suscitar cierta ambigüedad, sino también su correcta aplicación según fuera el caso en proceso. Aun hoy la hermenéutica jurídica resulta útil, por ejemplo, para determinar el tiempo de sentencia a cumplir por un preso al que se le imputan múltiples delitos. Pero lo que nos interesa señalar con lo anterior es el carácter meramente auxiliar de estas hermenéuticas. Recurrían a ellas tal como si se asemejaran a una herramienta que, de vez en vez, pudiera uno tomar entre manos con la tarea de encontrar cierta claridad ante la extrañeza que presentan los textos y que, una vez cumplida su función, pudiera dejarse de lado sin más. La teología frente a los fragmentos ininteligibles de las Sagradas Escrituras y el derecho ante la incertidumbre que suscitaba la ambigüedad de ciertas leyes, se auxiliaban de dichos métodos interpretativos.

A partir de Schleiermacher el peso deja de caer en las *subtilitas* de carácter auxiliar (*applicandi* y *explicandi*) para recaer en la *subtilitas intelligendi* en un sentido completamente nuevo. A saber, su hermenéutica deja de perseguir la explicación de unos pocos pasajes o la aplicación de las leyes para centrarse en la búsqueda del *intelligere*, esto es, de la comprensión en cuanto tal de la totalidad⁴ del discurso (Ferraris, 2014, p. 109). Es la comprensión en sí misma lo que se convierte ahora en problema. En este sentido, se presenta a sí misma como un arte más general que precede a las demás, abarcándolas. Intenta fundamentar teóricamente el procedimiento que comparten teólogos y filólogos,

⁴ A este respecto es importante resaltar la influencia que Ast tuvo no sólo en el pensamiento schleiermacheriano, sino también en toda la tradición hermenéutica subsecuente. La tarea autoimpuesta por este autor de una búsqueda de la unidad espiritual de la Antigüedad expresada en los textos clásicos, mediante un acto de intuición, representa la primera formulación de lo que después se conocerá como círculo hermenéutico. Se trata de la ley fundamental según la cual “todo entender y conocer consiste en encontrar en lo singular el espíritu del todo y en explicar a partir del todo lo singular” (Grondin, 1999, p. 106). Esta concepción que es puramente descriptiva en el sentido de una reciprocidad simultánea que posibilita la comprensión de estos dos elementos –y que para la teoría hermenéutica posterior se torna en una problemática cuasi falaz toda vez que compromete el ideal de conocimiento lógicamente científico y por lo tanto riguroso de la filología– es, como sabemos, rehabilitada por Heidegger en *Ser y tiempo* al otorgarle toda una potencialidad productiva de sentido.

remitiéndose [...] a una relación más originaria de la comprensión de las ideas” (Gadamer, 2012, p. 231). De lo anterior da fe su propio testimonio, presente en *Los discursos sobre hermenéutica* (1999), en cuanto a la búsqueda de una disciplina que no fragmente la totalidad de las reglas de interpretación en función de la clasificación de los textos (p. 51). Es decir, la búsqueda de una disciplina a la que concierna el estudio de aquello que es común y superior a esas formaciones aisladas.

Se nos dirá que, efectivamente, el autor se propuso elaborar un arte hermenéutica que comprendiera en sí misma a las demás, pero ¿en qué consiste dicho arte? ¿Cuáles son sus lineamientos, sus contenidos teóricos? Antes, cabe mencionar que por ahora nos limitaremos a hacer referencia a la interpretación de textos, como tarea casi exclusiva de la hermenéutica, hasta que nos hallemos en condiciones de dar el paso a la interpretación en un sentido mucho más amplio. Pues bien, como buen romántico, Schleiermacher otorga, siempre que la hermenéutica sea tomada propiamente como un arte, un gran peso a la figura del genio que podríamos llamar ‘interpretativo’. ¿Pero, qué es eso de ‘genio interpretativo’? Ya habíamos visto que el genio es aquel órgano espiritual del hombre, merced al cual nacen las obras artísticas. Entonces ¿cómo se explica que, aquello encargado del proceso de ‘expresión’ artística, tenga que vérselas con un ejercicio ‘aprehensivo’ como la interpretación, si aparentemente van en direcciones completamente opuestas? El problema reposa sobre uno de los principios de la antigua retórica griega. La retórica enseñaba reglas que guiaban al orador a expresarse de una manera conveniente para dar alcance a determinados fines, por ejemplo, en el uso y selección de palabras adecuadas o del tono de voz indicado para la persuasión de un auditorio o para suscitar un determinado sentimiento en ellos (Aristóteles, 1999, 1355a5). Con ello, se presupone ya que la expresión no es otra cosa que una especie de movimiento que va desde la interioridad del alma o de la vida privada, a la vida pública, esto es, el espacio que se comparte con los otros. Interpretación y comprensión vendrían a ser la inversión de dicho movimiento, la interiorización de un contenido que nos viene de fuera.

Ahora, ¿en qué consiste entonces la posibilidad de que la interpretación pueda ser considerada un acto genial? Incluso antes, ¿qué es en primer lugar la interpretación? Schleiermacher ofrece, casi desde el inicio de sus *Discursos*, una determinación fundamental de este concepto. Ahí establece una triple división respecto de las actividades humanas en las

que, de un modo u otro, se llevan a cabo ejercicios hermenéuticos. Esta cuestión surge cuando, al referirse al tipo de actividades que él denomina ‘artísticas’ en el sentido propio de la palabra —esto es, en el sentido de esa *ars hermenéutica* que venimos persiguiendo—, sostiene que son afines a la interpretación “en la medida en que con esa expresión [se resume] toda comprensión de un discurso extraño” (p. 51). Interpretación es la comprensión de un discurso extraño. Aquí de inmediato nos llaman la atención dos nuevas consideraciones que dejan a la noción de interpretación sin la claridad que buscamos.

La primera es la relación entre comprensión e interpretación. Pues, si bien hasta ahora se les había dado el tratamiento de sinónimos, dada la definición anterior cabe preguntar ¿en qué medida podemos decir que son dos cosas distintas y, llegado ese punto, en que consiste tal distinción? Gadamer ofrece a este respecto una respuesta verdaderamente esclarecedora, según la cual, Schleiermacher representa un giro en la historia de la hermenéutica que tiene como base el lema de que, en principio, comprender significa llegar a entenderse unos con otros: comprensión es, para empezar, acuerdo” (2012, p. 232). Asimismo, el acuerdo es siempre acuerdo sobre algo, por lo que comprender es comprenderse respecto a algo o, como también lo expresa Gadamer: en la cosa. El sobre qué de este acuerdo marca el camino que debe seguir la comprensión mutua. En cambio, en el momento en que se dé una distorsión que imposibilite la fijación de la opinión del otro, presentándola como ‘incomprensible’, y se hayan agotado todos los recursos disponibles para rehacer el camino hacia la cosa” (2012, p. 233), ha de darse un giro distinto. Entonces volverá el esfuerzo de la comprensión su atención a la individualidad del tú para considerar su peculiaridad [...con ello] se plantea la pregunta reflexiva de cómo ha llegado el otro a su opinión” (Gadamer, 2012, p. 233). La interpretación consistiría en ese volver la mirada hacia la peculiaridad del otro que se da ante lo vacilante del camino que es la comprensión mutua. En resumen: la comprensión es acuerdo, pero cuando ese acuerdo se ve comprometido, la interpretación entra en juego mediante el esclarecimiento de la ideas cuya incomprensibilidad representa un obstáculo. Ahora bien, se podría pensar aquí que Schleiermacher no está tan alejado de una concepción auxiliar de la hermenéutica. Sin embargo, la distorsión de la que se hizo mención más arriba constituye un factor que dará una significación completamente diferente a dicha concepción, pero que retomaremos un poco más adelante.

Por ahora, pasemos a la segunda consideración que nos ayudará en la elucidación del significado de la interpretación en tanto acto genial, que es la introducción de la idea de lo extraño también en un sentido nuevo. Si el fin que persiguen la comprensión y la interpretación es el acuerdo con los otros, con ello ‘lo extraño’ pasa de ser entendido en un sentido meramente metodológico como un fenómeno ocasional que se suscita en el caso límite de la incomprensión, a identificarse con la amplia esfera la individualidad del tú (Gadamer, 2012, p. 232). Para ilustrar mejor todo esto sirvámonos de un ejemplo. Imaginemos el caso de una persona que se propone leer por primera vez en su vida una novela de caballería francesa como puede ser *Los tres mosqueteros*. Inevitablemente, al ir avanzando en la lectura, se encontrará con expresiones que hoy en día han caído en desuso, si no es que en un completo olvido. Por ejemplo, el verbo ‘apearse’; exclamaciones como ¡Cáspita! o ¡Pardiez!; e incluso con costumbres como el duelo que, para una persona del siglo XXI, la ceremonia que implicaba esa antigua práctica podría resultar simplemente inconcebible —a este respecto, hoy en día uno se vería más inclinado a imaginar un funeral y a los dolientes familiares del difunto sollozando al desfilarse uno a uno frente al ataúd para pronunciar algunas palabras de despedida, que a dos individuos dando saltos por una alameda, apostando su vida a punta de estoque a raíz de un desacuerdo, una traición o una afrenta. En ese momento, el lector caería en un desconcierto ante la falta de una significación sólida para darle a las líneas en las que dichas palabras están presentes. ¿Qué pasa entonces en el lector? Muy seguramente llegue a la conclusión de que se trata de expresiones que no son de esta época y que lo mejor sería indagar cuál es su significado. Pero con ello no sólo se está buscando el significado de las palabras como si éstas fueran elementos aislados, sino que en la búsqueda del lector está implícita la pregunta de ¿qué quiso decir D’artagnan cuando pronunció la palabra ‘¡cáspita!’? O en todo caso, ¿qué pretendía decir Alejandro Dumas a través de su personaje? Es decir, se busca su significado en relación con algo más, a saber, con las ideas que tienen su origen en la interioridad del autor, atendiendo especialmente a la particularidad de dicha interioridad. Schleiermacher denomina a este tipo de interpretación como psicológica: que consiste en un “entrar dentro de la constitución completa del escritor, una concepción del «curso interno» de la confección de la obra, una recreación del acto creador” (Gadamer, 2012, p. 241). En el momento en que el lector de nuestro ejemplo llegue a la conclusión de que, con la frase ‘apease D’artagnan sujetando una carta cerrada en la diestra’, Dumas había querido expresar

que el personaje se había bajado de su caballo portando una carta en la mano derecha, ¿qué podemos decir que ocurre ahí? Bien, se trata de la reelaboración del camino hacia la cosa, esto es, hacia el sentido correcto de las frases, dando lugar a la comprensión de la obra. Llega así a identificarse la figura de lo extraño con ese decurso interno del autor de la obra y no ya con su discurso por sí solo.

A pesar de todo, Schleiermacher era muy consciente del misterio que constituye el otro, del hecho de que nunca podremos estar completamente seguros de que hemos llegado efectivamente a ese 'decurso interno' que da origen a la expresión del escritor. Esto tiene como consecuencia el que la interpretación psicológica no sea realmente una reproducción exacta de la producción original, sino que siempre existirá una diferencia latente. A esto se refiere cuando sostiene que la interpretación está muy próxima al acto adivinatorio, pues hace falta cierto grado de imaginación que dé al interprete la sensación de acierto en la comprensión (Gadamer, 2012, p. 243). La recreación del acto creador se devela aquí como re-creación. Aunque subordinada, se transforma ella misma en creación en virtud de tal diferencia. Se podría decir que, en cierto sentido, el lector mismo se convierte a su vez en escritor al momento de la interpretación del texto, crea una obra paralela a la obra original. Esto exige, evidentemente, cierta actividad del genio del lector en lo que Schleiermacher llama un acto de 'congenialidad' (Gadamer, 2012, p. 243). Así, gracias al carácter adivinatorio de la interpretación hemos llegado a lo que más arriba habíamos llamado el genio interpretativo. La interpretación entendida como la comprensión de todo discurso extraño cobra ahora un sentido más amplio que no es pasivo ni meramente receptivo, sino activo y significativamente productivo. Contrario a lo que se pudo haber creído en un principio, expresión e interpretación son más bien dos líneas paralelas que avanzan en una misma dirección y que en determinados puntos llegan incluso a tocarse.

De cara a todo este contexto del que nos hemos provisto, nos interesa entrar en la tematización de la segunda acepción de la universalidad de la hermenéutica de Schleiermacher. La comprensión ha sido definida como un acto adivinatorio de congenialidad que reelabora la constitución interna del autor. Esto quiere decir que el contenido del discurso se interpreta en relación con las intenciones que lo motivaron a expresarse de este modo y no de otro. La comprensión es, pues, una búsqueda del origen de las ideas expresadas. Se podría decir que, en ese sentido, se trata de una hermenéutica de

carácter genético por cuanto la elucidación de la génesis de las ideas resulta en el parámetro de la validez o invalidez de la interpretación y, con ello, de la comprensión o la incomprensión del discurso del otro (Gadamer, 2012, p. 239). La pertinencia y el poder que tal génesis tiene sobre nuestra comprensión de las cosas y de los otros se hacen efectivamente manifiestos cuando, por ejemplo, en nuestro trato cotidiano con los otros, expresiones como ‘lo que quise decir fue...’ o preguntas como ‘¿a qué te refieres con...?’, cruzan nuestros labios. El ‘querer decir’ es verdaderamente una remisión directa a la génesis del sentido y del discurso. Sin embargo, el hecho de que en esos casos sea necesario aclarar la intención del discurso implica la existencia de un obstáculo que impide la comprensión mutua. Schleiermacher perfectamente consciente de esto, diría, al respecto, que a la búsqueda constante de la comprensión y del poder entenderse unos con otros le es siempre inherente la posibilidad del malentendido (Gadamer, 2012, p. 233). Se trata de esa distorsión que nubla el camino del llegar a entendernos ‘en las cosas’ del que más arriba hicimos mención. El malentendido surge, pues, cuando la interpretación del discurso ajeno no es afín a la génesis de las ideas concebidas en la interioridad del otro, cuando no se ha logrado comprender lo que éste ‘quiere decir’ respecto a algo.

Ahora bien, según Grondin, lo novedoso aquí no es realmente la definición de lo que pueda ser o no el malentendido. Para las hermenéuticas anteriores, la correcta comprensión se tomaba como aquello que ocurre de manera natural. La interpretación se hacía necesaria en aquellos raros casos en que el contenido de los textos presentaba cierta extrañeza en el sentido metodológico de la palabra, siendo lo común que se supieran leer correcta e inmediatamente (Ferraris, 2014, p. 110). El malentendido representaba, por tanto, un fenómeno desde antiguo reconocido y que debía evitarse a toda costa pero que no constituía un peligro recurrente. Para Schleiermacher, la concepción de esta práctica hermenéutica participaba de cierta laxitud e ingenuidad. La concepción a la que se aspira y que representa la práctica rigurosa de la hermenéutica —y he aquí la originalidad de su enfoque— es la inversa, a saber, que el malentendido es lo obvio y que el entender debe ser en todo punto lo que se pretende y se busca” (Grondin, 1999, p. 112). Efectúa una inversión de la fórmula según la cual siempre hay comprensión y se debe buscar evitar el malentendido, de modo que quede del siguiente modo: hay siempre malentendido y se debe buscar incesantemente el comprender. Para Schleiermacher, si lo que se pretende es comprender con rigor un texto,

es menester dar por sentado desde el comienzo de su lectura que uno no ha llegado aun a interpretar de manera correcta lo que el autor quiere decir. Paradójicamente, es la presuposición permanente del malentendido lo que nos salva de caer en sus redes. Esto implicaría que el ejercicio de interpretación y, por ende, la hermenéutica, entran en juego desde el momento en que se pretende comprender un discurso, no hasta que éste se hace visiblemente incomprensible (Ferraris, 2014, p. 110). El estatus que el malentendido gana aquí eleva a la hermenéutica a una dimensión mucho más amplia y la dota de un campo de juego cuyos horizontes se encuentran en infinita expansión. Schleiermacher vio en esto una oportunidad mucho más rica y prometedora de universalizar su *ars hermenéutica* y de liberarla de su reducción a una función meramente auxiliar.

En tercer y último lugar, dejamos el terreno de la interpretación de textos para entrar en el ámbito de la conversación. En los *Discursos*, Schleiermacher se pronuncia como contrario a la idea de sus predecesores en el campo, a saber, Wolf y Ast, de que la interpretación deba limitarse a la comprensión de textos:

Pero mis dos guías me limitan de varias maneras; uno por el hecho de que sólo habla de escritores que deben ser comprendidos como si no pudiera acontecer lo mismo también en la conversación y en el discurso percibido inmediatamente; el otro porque restringe rápidamente lo extraño a lo compuesto en una lengua extraña, y después a las obras del espíritu concebidas así. (1999, p. 61)

Si bien con ello se limita a demarcar una toma de distancia respecto de ciertas ideas, de aquí podemos extraer una en específico que goza de cierto sentido positivo. Y es que la tarea de la hermenéutica acontece prácticamente en la conversación o, cuanto menos, en el discurso percibido de manera inmediata. Lo más sensato sería preguntar ¿qué se está entendiendo aquí por discurso? ¿Cuáles son sus atributos esenciales? Sin embargo, a estas alturas no nos es del todo desconocido.

Si recordamos que “todo acto de comprensión es la inversión de un acto de discurso en virtud de la cual ha de hacerse presente a la conciencia aquel pensamiento que se encuentra a la base del discurso” (Grondin, 2008, p. 29), se sigue que éste está más próximo al movimiento de exteriorización más conveniente de lo privado que tiene como fin la persuasión del otro. Schleiermacher despoja a este movimiento de todo interés retórico, lo neutraliza de tal modo que el discurso queda reducido a la mera exteriorización. Sin embargo, hay que cuidarse de no ampliar de más la noción del discurso. Es preciso delimitarlo para

que no quede reducido a la mera emisión de sonidos. Para él, discurso es expresión, es verdad, pero una expresión articulada por medio de palabras (Schleiermacher, 1999, p. 63). De este modo, lleva a cabo una recuperación de la antigua *hermeneia*⁵ griega que es entendida como una enunciación de pensamientos. Es como si el sentido en que se entiende el discurso rompiera el molde en que estuviera contenido, expandiéndose hasta encontrarse con los bordes de un molde mucho más grande y con nuevas posibilidades de expresión —nuevas, claro, para la perspectiva del análisis hermenéutico. Se trata del paso del lenguaje fijado por escrito al lenguaje en cuanto articulado por palabras (Schleiermacher, 1999, p. 63).

De la mano con el discurso, la tarea de su comprensión y, con ella, la hermenéutica, obtienen un alcance mucho más general. Pues si el lenguaje es el medio donde el discurso y su sentido se manifiestan, ahí donde se lleve a cabo un acto de lenguaje se hará menester el ejercicio interpretativo. En otras palabras, si la interpretación es ‘la comprensión de todo discurso extraño’ y, por lo dicho hasta aquí toda expresión de discurso es un acto de lenguaje, ahí donde haya lenguaje existirá la necesidad de una hermenéutica. ¿Fue precisamente esto lo que Schleiermacher quiso decir cuando pronunció su célebre frase: ‘todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica no es más que lenguaje’? Consideramos que sí —no es gratuito que Gadamer haya recuperado dicha frase para colocarla como epígrafe de la tercera parte de *Verdad y Método*. En este orden de ideas, el paso de la interpretación de textos a la conversación se explica muy claramente por sí misma: toda expresión de discurso fijado por escrito es un acto de lenguaje, pero no todo acto de lenguaje es efectuado por medio de la palabra escrita. Aquí cabe incluir, por supuesto, a la palabra hablada.

Considerando todo lo anterior, la cita en el epígrafe al inicio del presente capítulo ilustra muy bellamente porqué Schleiermacher consideraba que la hermenéutica debía estar presente aun en la conversación más trivial. Y es que yo puedo sorprenderme a mí mismo realizando operaciones hermenéuticas, es decir, advertir de un momento a otro que estoy en

⁵ Podría resultar significativo, cuando menos en opinión de Gadamer, el hecho de que Platón considere tal término como participe de una connotación del mandato divino, esto es, como originaria del dios Hermes, encargado de transmitir la ley divina a los hombres llevando a cabo un ejercicio de traducción y de transferencia de un mundo al otro, de una lengua extraña a la propia, para su acatamiento. Este origen pudo haber sido el fundamento de la tendencia preceptiva que la hermenéutica adquirió una vez inaugurada su función exegética sacramental y filológica, apegada a un listado de normas de interpretación. Tendencia que, por lo demás, pervive aun, en cierta medida, en Schleiermacher (Gadamer, 2001, p. 57).

efecto tratando de interpretar correctamente, cuando, en la conversación con un amigo, sospecho que estoy por ser presa del malentendido. Entonces, trato de ‘adivinar’ las intenciones que llevaron al interlocutor a expresarse así y no de otro modo y, con ello, descubrir qué es lo que verdaderamente ‘quiso decir’ con tales palabras. Por otro lado, nos parece curioso (a razón de no saber con certeza si Schleiermacher fue consciente del alcance de sus reflexiones) el hecho de que uno pueda realmente ‘descubrirse’ realizando dichas operaciones al conversar. ¿Es la praxis hermenéutica algo que común y regularmente permanece oculto al intérprete? Sin duda parece ser esto lo que pretende decirnos. Con ello, se empieza ya a trazar de alguna manera una línea en dirección a la hermenéutica filosófica que conocemos. No debe sorprendernos entonces que haya sido recuperado por la tradición hermenéutica subsecuente en razón de aquello que ya entonces observaba, y que aún hoy parece vigente y en discusión.

De acuerdo con lo anterior, ya para finalizar, lo que nos interesa señalar mediante la tematización de la búsqueda de universalidad a través de esas tres acepciones —la hermenéutica como un arte general que engloba a las anteriores; su nueva delimitación marcada por el lenguaje en cuanto tal y no únicamente por las producciones escritas; y, el presupuesto universal del malentendido—, es una extrapolación del fenómeno hermenéutico a un plano que se va aproximando ya al de la cotidianidad:

Muchas, incluso tal vez la mayoría de las actividades que componen la vida humana, admiten una triple división en la manera como son realizadas: una manera casi sin espíritu y completamente mecánica, una [otra] que se apoya en una riqueza de experiencias y observaciones y, finalmente, una artística en el sentido propio de la palabra. [...] Encontramos la primera y más inferior diariamente no sólo en el mercado y en las calles, sino también en algunos círculos sociales en los que se intercambian expresiones sobre objetos comunes de modo que el hablante sabe en cada caso, casi con certeza, lo que replicará su interlocutor y el discurso se detiene y se reanuda como un baile. La segunda es el punto donde parecemos estar en general. Así se ejerce la interpretación en nuestras escuelas y universidades y los comentarios explicativos de filólogos y teólogos. (Schleiermacher, 1999, pp. 50-51)

Esto nos da un gran indicio del ámbito en el que, no solo puede, sino que de hecho la hermenéutica se desarrolla, a saber, la vida humana. El que la división que ahí se advierte sea respecto de las actividades que lleva a cabo el ser humano, el diálogo con los otros en las calles, en el mercado, las universidades, etc., le concede a la disciplina un matiz más práctico que intelectual, más vital que académico. Y si bien esto implica una ampliación significativa

del horizonte de aplicación de la hermenéutica, también es cierto que se reconocen al mismo tiempo sus límites.

Con Schleiermacher la hermenéutica da un paso en dirección a nosotros, de los textos clásicos y sagrados a la esfera del diálogo y de la conversación, pero el lenguaje no encuentra aún el pleno potencial que sí alcanza posteriormente con el auge de la ontología y la fenomenología de mediados del siglo XX, concretamente con la construcción del pensamiento heideggeriano que otorga al lenguaje un estatus tanto menos instrumental cuanto más ontológico, esto es, realmente como un modo de 'ser' del ser humano, al que le es inherente por el mero hecho de su existencia. Antes bien, la realización del giro ontológico y, con él, de la hermenéutica filosófica están condicionados por el nacimiento del historicismo a raíz de los cuestionamientos que en el siglo XIX se hacían los pensadores en torno a la relación del ser humano con la historia. Como resultado, la hermenéutica filosófica otorgará a la historicidad del ser humano un lugar determinante en cuanto a la comprensión del mundo y de los otros.

Pero ¿cómo se explica el paso de la hermenéutica al historicismo? Pues bien, se trata de la recuperación del viejo principio de la circularidad del proceso comprensivo, según el cual las obras escritas son comprendidas en un movimiento de vaivén que procede de la parte al todo y del todo a la parte del discurso expreso, y que ya en el capítulo había tenido algunas menciones y referencias esporádicas. Schleiermacher nos ofrece una descripción muy detallada de la dinámica de este círculo en sus *Discursos sobre hermenéutica*:

Si desde aquí consideramos todo el trabajo de interpretar, tendremos que decir que, avanzando paulatinamente desde el principio de una obra, la comprensión progresiva de todo lo individual y de las partes del todo que se organizan a partir de éste es siempre algo provisional, algo más perfecta cuando podemos abarcar una parte mayor, pero también recomenzando con nueva inseguridad y como en la penumbra, cuando pasamos a otra distinta, porque entonces tenemos ante nosotros de nuevo un comienzo aunque subordinado, sólo que cuando más avanzamos, más se ilumina lo anterior con lo siguiente, hasta que, al final, como de golpe, todo lo individual recibe su luz plena y se presenta con un contorno puro y definido. (Schleiermacher, 1999, p. 93)

Sin embargo, Schleiermacher restringe el campo de aplicación del círculo a la interpretación de la individualidad del autor: el acto adivinatorio que lleva a cabo el interprete, en orden a avanzar hacia la interioridad del otro, hacia las intenciones que motivan la expresión de su

discurso, se desarrolla en este movimiento circular que va del todo a la parte y de la parte al todo, tal y como tiene a bien narrarnos en la cita previa.

Pero, por otra parte, también aduce este carácter circular a la comprensión de la misma obra literaria concreta en tanto que parte integrante del todo que son las obras completas del autor y, a su vez, como parte del todo que representa el género literario al que pertenece (Grondin, 1999, p. 119). Como ejemplo podríamos plantear la relación de reciprocidad que existe entre una obra como *Drácula*, de Bram Stoker, y el género de las novelas de terror: los atributos que tradicional y canónicamente se les atribuye a las novelas de este tipo nos permite catalogar a *Drácula* como una más entre ellas, al tiempo que la misma obra ha devenido un importante referente para la creación de novelas posteriores a razón de haber fundado tropos y recursos narrativos que han permeado hasta las raíces mismas del género, de tal modo que éste ya no puede comprenderse sin su relación con *Drácula*. Obra individual, obra completa y género literario se compenentran comprensivamente uno a otro de manera recíproca e indisoluble.

Ahora bien, decíamos ‘restringe’ porque Schleiermacher decide, con esto, detener allí la tendencia a elevarse de una totalidad a otra más amplia (enunciados-párrafos-capítulos-obra-género), por considerar esta potenciación del círculo como arbitraria e incontrolable (Grondin, 1999, p. 119). Pero Ast, por el contrario, no tuvo reparo en dar rienda suelta a tal potenciación. Al reconocer como parte del problema hermenéutico la cuestión de cómo la comprensión y la interpretación han de habérselas con la ‘distancia temporal’ que separa al que interpreta un texto de su autor, Ast añade a los aspectos filológico y espiritual de la praxis hermenéutica, el aspecto histórico (Ferraris, 2014, p. 107). Esto quiere decir que, en dicha praxis, se parte de la interpretación, denominada por él como gramatical, de lo concretamente plasmado mediante palabras y enunciados, para comprenderlo en función del espíritu completo del autor. Esto no es otra cosa que el acto de remisión a la génesis del discurso que ya veíamos en Schleiermacher. Sin embargo, también el mismo espíritu del autor y con él su obra completa, han de ser interpretados en relación con el contexto histórico del que emergen, esto es, como partes integrantes del todo que es el espíritu de toda una época. Para desarrollarlo con ayuda de nuestro ejemplo, diríamos que es preciso comprender *Drácula* no solo a partir de la obra de Stoker y de su género literario, sino también en relación con su contexto histórico, es decir, como una producción literaria de Occidente a finales del siglo

XIX, como un reflejo de todos los acontecimientos espiritualmente determinantes que han tenido lugar en el transcurso de esos años y en ese lugar concreto; al tiempo que es menester comprender todas estas instancias en su relación con dicha obra individual.

Por irónico que pareciera en principio, la pregunta por la relación del hombre con la historia encuentra su origen en la teoría hermenéutica de Ast, recuperada a su vez por Schleiermacher, en cuanto al carácter móvil de la comprensión y que se remonta a los principios mismos del romanticismo alemán que abordábamos al comienzo del capítulo. Y es que la ironía se disuelve al tomar en cuenta que la fórmula todo-parte y parte-todo que evidenciaba el respeto que los románticos profesaban a la naturaleza en la plenitud de su dignidad, puede vincularse también con la figura de lo histórico que desvela su amor por lo clásico. Cómo el historicismo resolvió las cuestiones de la relación del ser humano con la historia y qué tiene que ver esta relación con la hermenéutica, se retomará, con el detenimiento que merece tal asunto, en el siguiente capítulo.

Capítulo II

Historiografía del siglo XIX: la determinación fundamental de la historicidad y de la vida respecto de la comprensión del mundo espiritual

Aquello en que descansa la hermenéutica de todo este campo no es otra cosa sino las firmes relaciones estructurales que se presentan regularmente en todas las manifestaciones de la vida espiritual.

Wilhelm Dilthey

En el capítulo anterior se abordó brevemente el aporte de Ast y de Schleiermacher en cuanto a la recuperación del antiguo principio de la circularidad de la comprensión⁶. Retomémoslo en orden a introducirnos en las cuestiones que inspiraron la gesta del historicismo alemán, el cual caracterizó al siglo XIX a nivel filosófico. Pues bien, el principio circular de la comprensión es aquel según el cual las partes individuales que integran, por ejemplo, una obra literaria, pueden entenderse correctamente sólo a partir de la totalidad de la misma y, a su vez, dicha totalidad sólo adquiere claridad en virtud de sus partes integrantes. Sugiere una relación de reciprocidad mutua e indisoluble entre los polos de lo individual y la totalidad.

El germen del historicismo nace precisamente de la relación fundamental entre el todo y la parte que nosotros hemos presentado con un matiz hermenéutico, a saber, comprender e interpretar los fenómenos en relación con un contexto histórico determinado⁷. Pero surge, además, a partir de la potencia epistemológica de dicha relación, es decir, ante la necesidad de establecer la posibilidad de un conocimiento de lo histórico y las características del mismo en un sentido amplio. En medio de la propagación de la nueva actitud metodológica propia de las ciencias de la naturaleza, la cual responde al ideal de conocimiento objetivo, la tendencia gnoseológica del historicismo no pudo hacer más que ajustarse a ella. La convergencia de ambas posturas en una misma doctrina tuvo como consecuencia el surgimiento de una necesidad de fundamentación metodológica de la Historia y de las

⁶ Reale, en su *Por una nueva interpretación de Platón*, sugiere que este principio tuvo su origen precisamente con Platón, concretamente en el *Fedro*, donde dialogando acerca de retórica, Sócrates ofrece una primera descripción de este círculo.

⁷ Más aun, de un modo u otro va a estar presente, como veremos, en el pensamiento de cada historiador y filósofo de la historia del siglo XIX, como una idea más o menos explícita, pero siempre latente.

ciencias, que ya entonces se denominaban Ciencias del Espíritu. No obstante, antes cabe preguntar ¿qué significa llegar a un conocimiento de lo histórico? ¿Qué es en todo caso la historia y la ciencia que la estudia⁸? Sirvámonos de una breve explicación para dar respuesta a estas preguntas y comprender con mayor profundidad las cuestiones subsecuentes.

Convengamos en que pensar la historia implica, necesariamente, tener una experiencia del tiempo, pues todo pensamiento histórico lo es siempre respecto al pasado y, en algunos casos, en su relación con el presente o incluso con el futuro. Pensar la historia es, por tanto, experimentar el tiempo de una manera peculiar. Si, por lo pronto, admitimos la distinción que se suele hacer con respecto a la experiencia de un tiempo ‘objetivo’ —el cual consiste en la constatación empírica de la duración de un instante que es invariable para todos— y uno ‘subjetivo’ —cuya duración es experimentada por cada uno de manera distinta—, la peculiaridad de la experiencia de tiempo en el pensamiento histórico reside en ser conscientes de que estamos atravesados por un tiempo común (Belvedresi, 2016, p. 8). Se trata de la inserción de nuestra temporalidad individual o ‘biográfica’ en un marco comunitario, en una temporalidad histórica por cuanto “la historia es, en una primera aproximación, el tiempo compartido por una comunidad” (Belvedresi, 2016, p. 8).

Pensar la Historia es, en este sentido, tener una experiencia de tiempo inevitablemente social, que marca la pertenencia de los tiempos biográficos a una comunidad determinada que acaece en algún momento del decurso temporal común, es decir, la pertenencia a generaciones. Ahora bien, este tiempo histórico “involucra, más específicamente, aquello que las comunidades pretenden transmitir a las próximas generaciones” (Belvedresi, 2016, p. 8), es decir, la historia también implica una transmisión de experiencias y de procesos, infinitamente diversos en contenidos y formas. La pretensión de legado de las comunidades pretéritas se llevó a cabo por mucho tiempo mediante la producción de obras espirituales dejadas por escrito, esto es, documentos y textos que daban testimonio o narraban los acontecimientos que sufrían dichas comunidades e incluso el acaecer de los tiempos biográficos que las conforman. La historiografía es la ciencia dedicada al estudio de dichos documentos y obras que tienen por objetivo un conocimiento del pasado.

⁸ Durante la lectura del presente capítulo ha de tenerse siempre en cuenta la distinción entre el término ‘Historia’, con el cual nos referimos a los estudios historiográficos y a la producción de obras históricas, y el de ‘historia’, con el cual significamos el acaecer en cuanto tal de sucesos, el acontecer del mundo en el tiempo.

Es importante, empero, hacer aquí la aclaración de que el desarrollo filosófico del problema de lo histórico, a lo largo del siglo XIX, no implica como tal un descubrimiento del pensamiento histórico ni mucho menos la formulación de una filosofía de la historia en tanto que algo completamente nuevo⁹. De manera paralela al desarrollo de la teoría hermenéutica, realizado por autores como Schleiermacher, Ast o Wolf, en el panorama filosófico del siglo XVIII se encontraba en pleno florecimiento y auge la perspectiva ilustrada, a raíz de la publicación de las *Críticas* de Kant a partir de 1781 y que tuvo su realización en la *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* del mismo autor. Dicha perspectiva ponderaba la libertad del hombre de sus cadenas naturales mediante acciones, siguiendo el principio de la razón y la voluntad. Se trata de la construcción del sujeto en tanto ser activo y moral (Belvedresi, 2016, p. 16). Con ello se inaugura la producción de la idea de progreso por cuanto la naturaleza, al otorgar la razón al hombre, lo dispone al movimiento encaminado hacia lo mejor. La razón se instaura como el motor para la acción moral y, por lo tanto, del progreso y de la libertad. Si bien no concibe la existencia de leyes naturales en el decurso histórico, tal tendencia racional se revela para Kant como una lógica interna propia de la Historia, como un plan secreto de la naturaleza (Belvedresi, 2016, p. 17).

La realización de dicho plan tiene, sin embargo, como condición de posibilidad la salida del hombre de lo que denomina como su ‘minoría de edad’, esto es, el ser humano ha de franquear el umbral del portal a la ilustración, arribar a ella en tanto que estadio definitivo de la libertad intelectual. Así, formula el afamado lema de la Ilustración: “*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!” (Kant, 2012, p. 7). Tras esto, Kant propone que una consecuencia necesaria de la Ilustración es la constitución de un Estado perfecto en el que todos los hombres tengan la libertad de hacer un ‘uso público’ de su razón. La Ilustración es para él la base de todo Estado político y la condición absoluta de la meta a la que se dirige el decurso histórico de la humanidad guiado por su lógica interna, a saber: la paz perpetua entre los Estados (Kant, 1012, p. 19).

⁹ Ya en el siglo XVIII se habían formulado distintas visiones y filosofías de la Historia. Como ejemplo, estaban aquellas que, influenciadas por la Ilustración, se lanzaron en la búsqueda de un hilo conductor y articulador de la Historia Universal, un principio supremo que fungiera como finalidad última del acaecer histórico y que reemplazara tanto la visión naturalista-cosmológica de los griegos, como a la visión teológico-escatológica de la Edad Media. Los dos pensadores más representativos de esta visión respecto a la historia, que después denominaron sustantiva o especulativa son Kant y Hegel. Por otro lado, estaba la visión del historiador que presentaba los acontecimientos históricos de manera inconexa, carentes de todo plan, sentido o fin (Belvedresi, 2016, p.16).

En este sentido, la Historia cobra un carácter adivinatorio y especulativo, es decir, que la concibe “en cuanto narración histórico-profética de lo que nos depara el futuro, por consiguiente, como una posible representación *a priori* de los acontecimientos que han de acaecer” (Kant, 2012, p. 78). Sin embargo, no hay que perder de vista la distinción que hace inmediatamente después, al responder a la pregunta de cómo sería posible una historia tal: “muy sencillo, cuando es el propio adivino quien *causa* y prepara los acontecimientos que presagia” (Kant, 2012, p. 78). En efecto, parece obvio que la única manera de vernos en posibilidad de profetizar una cierta meta histórica es encontrando el modo de coaccionar los acontecimientos que se presagian. Para Kant, una historia *a priori* es y sigue siendo, en última instancia, producto de la acción del hombre y de su razón, pues el que la meta a la que se dirige el progresivo decurso histórico llegue a actualizarse, está en la libertad para pensar y para actuar del sujeto moral

Así pues, el historicismo del siglo XIX representa más bien el viraje a una nueva dirección: “un acusado cambio de rumbo, una especie de ‘rotación copernicaca’ acaba imprimiendo una fisonomía nueva a la ciencia histórica” (Cassirer, 1974, p. 266). Para Ernst Cassirer, el viraje que lleva a la historia del espíritu de la perspectiva de las historias ‘especulativas’ en dirección hacia aquella fisonomía renovada, se ve inaugurado, no tanto por lo que Johann von Herder (1744-1803) realizó como historiador, sino en virtud de aquello que aspiraba a realizar, lo que quería y postulaba en cuanto al problema de lo histórico de cara a su marcada influencia romántica. Presentaba una historia vivificada, que dejaba de ser una mera colección de sucesos para convertirse en el gran drama interior de la humanidad (Cassirer, 1974, p. 267). Mas ¿cuál es el sentido de tal vivificación? Ella encuentra su significado cuando se contraponen la teoría historiográfica de Herder con la precedente concepción de la Historia en tanto que registro de la obra del hombre, una Historia que se podría denominar ‘pragmática’ y que encuentra, como vimos, su representante más relevante en Kant. Herder, por su parte, introduce una Historia que ve al hombre ya no sólo como un ser que obra, sino también como un ser que siente y “no trata de captarlo, por ello, en la suma de sus actos, sino en la dinámica de su sentir” (Cassirer, 1974, p.268). Las acciones del hombre no vendrían a ser más que una fachada. La interioridad, en la cual hay que saber penetrar, se manifiesta más auténticamente a través de la manera de sentir que en los actos,

pues la acción encuentra su dirección y su motor en la complejidad de la vida anímica¹⁰. Es en dicho mundo interior donde el historiador puede encontrar el verdadero ‘nervio’ de la naturaleza y de la Historia. Esta nueva atención al aspecto afectivo del ser humano tiene como consecuencia un desplazamiento del punto focal de la historiografía. Los acontecimientos dejan de ser coleccionados y recopilados por sí mismos como hechos aislados o autónomos para ser comprendidos como símbolo, manifestación y revelación de lo humano en un sentido nuevo¹¹.

De este modo, Cassirer (1974) concibe que el concepto de humanidad cobra, para Herder, un peso capital, toda vez que da unidad a la totalidad del acaecimiento universal, es el ideal supremo que dota de sentido a la Historia. En ella, los distintos pueblos y épocas se asemejan para él a eslabones de una gran cadena, en la cual ninguno de éstos es concebible sin el otro, pero tampoco existe uno en función de otro solamente (p. 270), sino en virtud del todo:

En la naturaleza todo está conectado: cada estado lucha por el siguiente y se prepara para él. *Si*, por lo tanto, *el hombre puede ser el último y más alto eslabón* que cierra, diríamos, la cadena de la organización terrestre, *también debe empezar la cadena de un orden superior de criaturas* como su eslabón más bajo. Por lo tanto, es *el eslabón medio* entre dos sistemas adyacentes de la Creación... Esta visión de las cosas... es la única que nos da la clave del maravilloso fenómeno del hombre y por lo tanto también de una posible *filosofía de la historia humana*. (Herder en White, 2002, p. 76)

De lo que se trata es de saber ver, en cada uno de los fragmentos y ruinas dejados por el decurso temporal, el palpito y el sentido del todo de la Historia Universal y del camino que ésta sigue y proyecta. Sin embargo, esa totalidad no anula la diversidad de las partes, sino

¹⁰ El ‘cómo’ de esta tarea propia de la Historia será retomada cuando abordemos la teoría psicológica de Dilthey.

¹¹ Para el historiador Reinhart Koselleck, durante el siglo XVIII se comenzó a gestar en el ámbito germano el reemplazo lingüístico y conceptual del término *Historie*, de origen latino, por el ‘neologismo’ *Geschichte* (Belvedresi, 2016, p. 11). Mientras que *Historie* hacía referencia al relato de un acontecimiento pasado que tiene como fin su exposición en un sentido pedagógico, *Geschichte* señala, además de la existencia del acontecimiento y su relato, la conexión entre varios acontecimientos. Esta conexión debe enseñar que el futuro ya no permanece idéntico al pasado, el futuro es pensado ahora como lo radicalmente nuevo y, por lo tanto, el valor pedagógico del pasado queda desvirtuado. La nueva apertura al futuro representa una ruptura con la experiencia cíclica del tiempo de los griegos y con el tiempo escatológico de la cristiana Edad Media. De cara a esta ruptura, la historia parece llenarse de acontecimientos, “pues antes, frente a la magnificencia del plan divino cuya duración se medía contra la eternidad ¿que importancia podían tener la historia política, las guerras o la sucesión de las monarquías de un Estado?” (Belvedresi, 2016, p. 12). Con ello, la historia comienza a concebirse paulatinamente como la realización de la acción humana. Herder, en ese sentido, parece ser un continuador de este cambio conceptual.

que ha de intentar situarse en un punto de equilibrio que permita ver a ambos en su relación mutua. En otras palabras, Herder disipa con su teoría historiográfica el principio de identidad, promovido por la historiografía ilustrada, según el cual existen formas que permanecen idénticas aún a pesar del cambio que implica necesariamente la Historia debido a su dimensión temporal. Para él, cada uno de los eslabones goza de un valor particular único e irrepetible, de una validez y necesidad inmanentes las cuales otorgan el derecho a una existencia independiente. Pero, al mismo tiempo, ninguno de los eslabones está separado uno del otro, sino que existen solamente 'en' el todo. Al ser cada fase tan indispensable como cualquier otra, la heterogeneidad de los eslabones hace brotar de sí una unidad que no anula su diversidad. Así, se comienza a pensar la unidad del devenir histórico, de ese llegar a ser y definitivo desvanecerse de los acontecimientos, no como identidad sino como mero proceso (White, 2002, p. 80).

En opinión de Hayden White, esa negativa a la propensión por uno de los polos, esa imparcialidad metodológica, es la que constituye la relevancia del punto de vista histórico de Herder. A partir de él, los teóricos de la Historia subsecuentes determinarán la postura metodológica a seguir:

Si el interés del historiador gira principalmente sobre las individualidades que ocupan el campo, tenderá a escribir historia en el modo romántico, cuya naturaleza mítica fue manifiesta de inmediato para los "realistas" de cabeza dura de la siguiente generación como Wilhelm von Humboldt, Ranke y Hegel. Si el historiador quiere estudiar las individualidades en el campo con el fin de determinar la naturaleza del misterioso "espíritu" de quienes *su* existencia supuestamente da testimonio, como lo hicieron Fichte, Schelling y Wilhelm von Schlegel, escribirá historia idealista. (White, 2002, p. 79)

La rotación y cambio de rumbo del pensamiento histórico que señalaba Cassirer respecto a Herder se nos ofrece ahora, también, como un poner las cartas sobre la mesa de la Historia, un ceder el timón al historiador que se sienta con ánimos de zarpar rumbo a aguas más o menos románticas, realistas, idealistas o positivistas, en fin, como una puesta en franquía de nuevas posibilidades para pensar la historia. Sigamos la pista de aquellos que fijaron rumbo hacia un realismo histórico y que, en última instancia, desembocaron en los planteamientos positivistas con respecto al problema del conocimiento histórico.

Leopold von Ranke (1795-1886) fue un historiador prusiano que emprendió la tarea de librarse de su herencia romántica para, así, establecer un nuevo ideal positivo de ciencia

histórica (Cassirer, 1974, p. 280). Llevando a cabo una comparación entre relatos literarios e históricos, fue adquiriendo cierta predilección por lo que consideraba como verdadero de cara a la ‘invención y la fantasía’ que pueden presentarse, por ejemplo, en la novela.

Ranke había quedado encantado con los cuadros trazados por Scott de la Época de la Caballería; le habían inspirado el deseo de conocer esa época de manera más completa y de experimentarla en forma más inmediata. Así, acudió a las fuentes de la historia medieval [...] y con sorpresa descubrió no sólo que los cuadros de Scott eran en buena medida producto de la fantasía, sino que la vida real de la Edad Media era más fascinante que cualquier relato novelesco. (White, 2002, p. 161)

Debido al desencanto que esto provocó en su espíritu, la contraposición que pudiera hacerse entre ‘vida’ y ‘verdad’, por lo que toca a la producción de obras literarias, empezó a carecer de todo sentido. En cambio, “para él, la vida auténticamente histórica sólo residía allí donde [se] lograba penetrar en la verdad histórica, y todo debía hallarse o ponerse al servicio de esta misión” (Cassirer, 1974, p. 281). Aquella historiografía que llegue al cumplimiento de dicho objetivo, esto es, penetrar en la verdad de la vida histórica entendida por ahora como opuesta al elemento fantástico, ganaría el derecho de ser llamada ciencia según el estatus de objetividad propio de las ciencias que por la época se encontraban en auge y, por tanto, podría hablarse en el marco de esta historiografía de una ‘objetividad histórica’ como cimiento metodológico firme sobre el cual construir las posteriores investigaciones históricas. Pero ¿cuáles son con precisión los criterios que rigen el descubrimiento de dicha verdad o del conocimiento histórico objetivo?

En primer lugar, Ranke identificó el gran problema metodológico de la historiografía en la relación que hay entre el sujeto y el objeto, entre el historiador y las manifestaciones históricas. Ya Kant, al inaugurar el giro copernicano que revolucionó el paradigma gnoseológico, afirmó que todo lo que puede conocer *a priori* el sujeto es precisamente aquello que el sujeto mismo pone en la cosa. Con ello daba cuenta, en el terreno de la ciencia natural matemática, de la participación del sujeto en la producción del conocimiento acerca del objeto. Si se traslada este principio al campo de la historiografía, nos encontramos con aquel ímpetu por salvaguardar de manera objetiva la ‘verdad histórica’. Esto se vuelve problemático si pensamos que, en lo tocante al relato histórico de los acontecimientos, la individualidad y personalidad del historiador juegan un papel decisivo, toda vez que habían sido hasta entonces la condición de toda investigación y exposición históricas vivas. El

historiador imprimía a su investigación matices parciales mediante muestras de simpatía o antipatía, expresas respecto a las manifestaciones de la vida histórica. Pero el ideal objetivo de toda investigación científica exigía precisamente la imparcialidad de su exposición (Cassirer, 1974, p. 282).

Lo revolucionario de la visión rankiana de la Historia está en el cuestionamiento acerca de cómo ha de poder delimitarse, incluso reprimirse, respecto al conocimiento histórico, este factor 'personal'. Se entiende, con esto, cómo pudo haber llegado a formular la frase en la que expresa su deseo por 'matar' su propio yo con el fin de permitir al objeto tratado manifestarse por sí mismo: "Es la historia misma la que debe de hablar, por su simple existencia, por la fuerza de los hechos y el peso de las ideas, sin que el historiador trate de hacerlo por la boca de ella" (Cassirer, 1974, pp. 282–283). La muerte del historiador debe, para Ranke, ponerse al servicio de su voluntad de conocer y sobre esta exigencia descansa su concepto de 'objetividad histórica'. El historiador ha de limitarse a describir y relatar, sin tomarse libertades de corte pedagógico o edificante (Cassirer, 1974, p. 283).

Cabe preguntar entonces ¿cómo dejar hablar a la Historia por sí misma? A los ojos de Ranke, ésta lo hace ya a través del material con el que ha de trabajar el historiador y con el cual se garantiza la extracción de la evidencia histórica en términos de certeza, a saber, las fuentes primarias que dan testimonio de la vida histórica de los pueblos y las naciones del pasado. Dichas fuentes no son, por supuesto, las investigaciones llevadas a cabo por otros historiadores con anterioridad, sino los documentos que de manera inmediata fungen como relación entre la diversidad de las individualidades históricas. Por ejemplo, aquel historiador interesado en conocer las pasadas conexiones políticas entre dos distintos Estados, ha de saber buscarlas, de primera mano, entre la ingente cantidad de informes escritos por embajadores y documentos diplomáticos emitidos de una nación a otra. Tal método representaba un camino completamente nuevo para el historiador, el cual le permitía la construcción de una Historia moderna que dejara de estar subordinada a las obras narrativas de otros historiadores y que, en su lugar, tuviera como base las declaraciones ofrecidas por los testigos oculares de los acontecimientos que, en última instancia, brindan los testimonios directos de los mismos (Cassirer, 1974, p. 287).

Así pues, en el concepto de objetividad histórica se conjugan, intrínsecamente, esos dos criterios esenciales que Ranke adjudica a toda verdadera investigación histórica. Por un

lado, está la ya mencionada muerte del yo, esa especie de suicidio teórico, que tiene por objeto la completa aniquilación de cualquier opinión o juicio preconcebidos que puedan nublar la visión de los hechos históricos en su evidente acaecer. Por otro lado, se encuentra lo que denomina como un ‘amor por lo particular’ en sí mismo, el cual puede identificarse en esa selección del material historiográfico, conformado por documentos que no son en sí la representación de una historia nacional, ni mucho menos universal, en cuanto totalidad, sino que son las manifestaciones históricas de actos concretos, llevados a cabo por este o aquel embajador o actor político en particular (White, 2002, p. 163).

En efecto, el problema de la relación entre el todo y la parte conserva su presencia en el realismo histórico de Ranke, de hecho, como una de las herencias de la historiografía romántica de Herder. Para el realista, la Historia tiene por obligación salvar la especificidad de las particularidades históricas mediante el criterio de selección de esas fuentes primarias, es decir, del material del cual se sirve el historiador para la reelaboración de la trama del pasado, para la concatenación de los acaecimientos mediante la relación de sucesión que existe entre ellos (White, 2002, p. 162). No se niega, por ello, la existencia de un ‘espíritu’ del todo, sino que sólo se promueve una direccionalidad gnoseológica que parte del conocimiento de las individualidades y se orienta hacia la convicción de un poder espiritual superior que las gobierna —y que sólo podría ser vislumbrado, según Ranke, por una conciencia religiosa a la cual el historiador sólo tiene acceso de forma sublimada (White, 2002, p. 163). En este sentido, el desarrollo de la vida histórica no podría ser caracterizada en términos absolutamente universales, esto es, por medio de ‘un’ solo pensamiento o de ‘una’ sola palabra, pero al mismo tiempo, la multiplicidad de los eventos que conforman tal desarrollo sólo podría cobrar toda su fuerza en su participación con la unidad del todo.

La historia universal no es [...] un revoltijo, una mezcolanza o una sucesión de Estados y de pueblos presididas por el azar... En ella se nos revelan fuerzas, fuerzas espirituales, creadoras, engendradoras de vida, se nos revelan la vida misma, las energías morales. Factores todos ellos imposibles de definir, de reducir a abstracciones, pero que podemos perfectamente apreciar y percibir, que despiertan en nosotros el sentimiento, la emoción de su existencia. Factores que florecen, que animan al mundo, que cobran la más variada expresión [...]; y sus acciones y reacciones, su sucesión, su vida, su muerte o su resurrección, dotada a cada nuevo resurgir de una plenitud cada vez mayor, de un más alto sentido, de más vasto radio de acción, encierran el secreto de la historia universal. (Ranke en Cassirer, 1974, p. 285)

Debido a esto, para Ranke, la tarea historiográfica tiene que proceder siempre en estos dos estratos de manera simultánea: la investigación de los factores efectivos en los sucesos históricos, de los vestigios dejados por cada Estado y pueblo, de cada comunidad histórica y la comprensión de su relación universal con esas fuerzas espirituales (White, 2002, p. 163). Así, la realidad histórica es percibida de manera dual, es decir, bajo una doble iluminación que deja ver, por un lado, lo sensible o lo físico y, por otro, lo espiritual e inteligible hacia lo cual apunta (Cassirer, 1974, p. 295). El objetivo ideal del historiador, su tarea decisiva, es vislumbrar la forma inteligible que se oculta tras las manifestaciones individuales de la realidad histórica, pero sin perder de vista el punto de partida. El gran aporte de Ranke a la teoría historiográfica del siglo XIX fue precisamente el tratar de señalar tan rigurosamente la tarea del historiador en términos metodológicos preceptivos. Qué sí y qué no ha de hacer, y cómo es que debe llevar a cabo su labor. Su realismo histórico es, por tanto, además de una visión particular de la historia, una metodología en el sentido propio de la palabra.

Otro tanto se puede decir del problema del positivismo planteado por primera vez por Augusto Comte (1798-1857) en su *Curso de filosofía positiva*, en cuanto al planteamiento de un conocimiento histórico a partir de un método científico-matemático. Dicho problema encuentra su punto de partida en el concepto de causalidad en lo tocante al acaecimiento de los sucesos históricos (Cassirer, 1974, p. 295). Pone en cuestión el carácter de la relación sucesiva entre los eslabones que componen la gran cadena de la Historia y las condiciones en las que se da tal carácter. ¿Existe algo así como regularidades causales que determinen el modo de actualizarse de los acontecimientos o, por el contrario, todo es fruto de la casualidad y completamente fortuito? Comte no parte, por supuesto, de la Historia como ciencia ya constituida para dar respuesta a tal cuestionamiento, sino que busca una primera aproximación desde el modelo de observación matemático de las ciencias naturales. (Cassirer, 1974, p. 296). Postula un sistema jerárquico de ciencias en el cual se encuentran la Matemática y las ciencias inorgánicas, es decir, la Astronomía, la Física y la Química, como cimientos de una ciencia nueva a la que apunta como proyecto, a saber, una filosofía realmente positiva que, en analogía con las demás, presenta como una Física social y bautiza con el nombre de Sociología. Con el carácter eminentemente naturalista en el que inserta a dicha filosofía positiva, busca evitar a toda cosa perderse en la más abstracta trascendencia, a la que habían recurrido las filosofías de la Historia anteriores y, en su lugar, intentar siempre

permanecer y aferrarse todo lo posible al más acá, al mundo del hombre (Cassirer, 1974, p. 296).

El método que propone como propio de la Sociología es el método comparado. Éste consiste —además de optar por una alternativa lingüística del concepto de ‘causa’ debido a su carga metafísico-aristotélica— en la observación de las ‘circunstancias de producción’ de los fenómenos, en este caso históricos, y, posteriormente, coordinarlos unos con otros mediante relaciones normales de sucesión y similitud. Después, busca hallar en un conjunto de estas relaciones ciertas regularidades que sean susceptibles, tras su repetida observación, de ser constituidas en leyes naturales inquebrantables en el terreno de lo histórico-social (Comte, 1981, p. 43). Con ello, para Comte, la primera condición necesaria para dar alcance a una filosofía verdaderamente positiva es la proclamación de una hegemonía normal que determine de manera regia el acaecimiento de los hechos históricos. Ante tal convicción se ve a sí mismo capacitado para sostener lo siguiente: “aportaré la prueba efectiva de que el desarrollo del género humano se rige por leyes tan concretas como la caída de una piedra” (Comte en Cassirer, 1974, p. 297).

A pesar de ello, Comte no pretende transpolar sin más la metodología de las ciencias naturales a la ciencia histórica o a su Sociología. En realidad, dentro de su sistema jerárquico, a cuanta más altura se encuentre una ciencia, tanto menos podría ésta retrotraerse a las anteriores en términos metodológicos, debido a la diferencia en la naturaleza de los fenómenos que trata cada una de ellas. Antes bien, cada nuevo peldaño de la figurativa pirámide de las ciencias ha de aportar conceptos y métodos nuevos a partir de su especificidad fenoménica, caminos nuevos e independientes (Cassirer, 1974, p. 297). En este sentido se podría decir, en palabras del mismo Cassirer, que “Comte es un *monista* del conocimiento, en cuanto que existen para él principios universales que tienen un valor determinante para todo conocimiento; pero es, al mismo tiempo y, por otra parte, un decidido *pluralista de la metodología*” (1974, p. 297). Lo realmente problemático reside en que, si bien Comte pudo haber estado en cierta concordancia con el planteamiento de la diferencia metodológica entre las ciencias naturales y las del espíritu, con el que continuó en su momento Dilthey, fue, sin embargo, con los herederos del positivismo que esta diferencia parece desdibujarse cada vez más.

En Inglaterra, Thomas Buckle (1821-1862) se entregó a la tarea de aplicar el programa positivo de Comte, especialmente en el campo de la historiografía. Busca en la producción de datos estadísticos la uniformidad de la acción humana. En ella, cree encontrar la convicción de que nada es fortuito, sino que todo se circunscribe a un riguroso orden natural susceptible de determinación matemática. Por ejemplo, “el número de delitos perpetrados al cabo de un año se halla sujeto a leyes matemáticas tan rigurosas como cualquier objeto natural” (Cassirer, 1974, p. 299). Esa vida interior que para Herder es motor y dirección de la acción humana queda, para Buckle, despojada de su especificidad al reducirse a una mera cuantificación de multiplicidades vacías. La base de toda investigación histórica consistiría, así, en fijar las condiciones en las cuales se da la uniformidad entre la diversidad de esos particulares. Con esto tacha de ingenua la creencia en la libertad para actuar del ser humano, pues la realidad social y las relaciones que se presentan al interior de la misma, se hallan sujetas inevitablemente al orden natural que revelan los datos estadísticos. La realidad social halla en esto su acceso a la posibilidad de establecer predicciones y pronósticos respecto al actuar humano en un área temporal y geográfica determinada, se trata de esa actitud propia de la ciencia ilustrada que pugnaba por alcanzar un cálculo y control de la naturaleza, pero llevada a la realidad social, al mundo del hombre: “borra de golpe todas las diferencias entre el mundo social y el mundo de la naturaleza, entre la ética y la física” (Cassirer, 1974, p. 299). Para Buckle, el conocimiento histórico y el natural vienen a diferenciarse únicamente por la especificidad de los fenómenos sobre los que versan, dados en el marco de una misma realidad que se manifiesta de diversas formas a través de ellos, mas ya no por el método del que se sirven para tal propósito.

Así, con el desarrollo de la historiografía positivista posterior a Comte, nos encontramos cara a cara con el gran problema de la diferencia metodológica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, en toda su complejidad. ¿Cuales son las distinciones entre los fenómenos que estudian cada una y, de existir éstas, amerita ello una divergencia de metodologías o, en cambio, los fenómenos históricos han de ser observados del mismo modo como lo son los fenómenos naturales? ¿Los acontecimientos históricos se dan de la misma manera como lo hacen hechos físicos? Por ejemplo, ¿podríamos decir que el historiador estudia la conquista de América del mismo modo como el botánico observa las propiedades del romero? ¿El historiador puede, en efecto, tomar entre sus manos el

acontecimiento en sí mismo y someterlo a estudio en un microscopio como lo hace el botánico con una muestra de esta planta? Es decir, ¿sería correcto asegurar que ambos investigadores tienen ante sí sus respectivos objetos de la misma forma, que la manera de darse de dichos fenómenos a la experiencia es idéntica? De no ser así ¿qué constituye la diferencia en su modo de aparecer? Y ¿qué caracterizaría entonces al método de las ciencias del espíritu frente al método naturalista? ¿Cuáles son sus rasgos y procedimientos esenciales?

Fue Gustav Droysen (1808-1886), historiador alemán formado en Berlín, quien se enfrascó en dar una respuesta satisfactoria a tales cuestiones en favor de la autonomía de las ciencias históricas respecto del método naturalista. Siguiendo a Kant, en lo tocante a las ideas expuestas en la *Crítica de la razón pura*, Droysen admite que el acontecer del mundo puede concebirse de dos maneras fundamentales, a saber, en un sentido natural y en otro histórico —las cuales se corresponden con las categorías *a priori* del entendimiento de espacio y tiempo respectivamente. En el ámbito fenoménico natural se presenta lo espacialmente estático y, en consecuencia, lo sensiblemente perceptible; y en el ámbito histórico lo siempre cambiante, debido a su carácter de ser en el tiempo. Estos modos de acontecer del mundo son el correlato de las dos dimensiones perceptivas del ser humano: la sensitiva (naturaleza) y la espiritual (historia); y ambas encuentran su expresión, una en las ciencias naturales y, la otra, en las ciencias del espíritu (Grondin, 1999, p. 124). De este modo, marca la diferencia entre los fenómenos que estudian uno y otro tipo de ciencias: las ciencias de la naturaleza observan los fenómenos que se manifiestan en el ámbito estático-espacial y, por su parte, las ciencias del espíritu aquellos que lo hacen en el ámbito histórico-temporal.

Al dar cuenta de esto, “Droysen denuncia de ilusoria la opinión de que el historiador se ocupe de hechos objetivos del pasado” (Grondin, 1999, p. 125), porque con ella se desconoce la naturaleza específica de aquellos fenómenos que estudian las ciencias históricas. Y es que la realidad objetiva de los acontecimientos históricos no está nunca al alcance del historiador, pues dicha realidad se sitúa temporalmente en el pasado. El carácter necesariamente temporal con el cual se presenta el pasado evidencia que la dimensión desde la cual se concibe no es sensitivo-natural, sino su dimensión espiritual y, por lo tanto, los hechos acaecidos en la realidad histórica tampoco son dados a su experiencia en un sentido objetivo e inmediato. En otras palabras: en vista de que la conquista de América es evidentemente un acontecimiento pasado y, por tanto, ocurrido en el tiempo, éste es

concebido por el historiador a partir de la dimensión espiritual de su experiencia y su estudio compete a las ciencias del espíritu, en concreto, a la Historia. Por otro lado, al ser las propiedades medicinales de la planta de romero susceptibles de observación sensible por medio de la experimentación y ser, además, invariables tanto de un espécimen a otro, como también aún a pesar del paso del tiempo, idénticas y estáticas, éstas se presentan al botánico desde la espacialidad y compete su estudio a las ciencias de la naturaleza, en particular, a la Botánica. Por consiguiente, concluye Droysen, sería absurdo exigir a la Historia acercarse a los fenómenos del mundo histórico del mismo modo como la Física o la Química se acercan a los fenómenos del mundo natural, tal como pretendían hacer los positivistas. Se trata, en realidad, de dos modos distintos de presentarse y, en consecuencia, dos modos distintos de acercamiento (Grondin, 1999, p. 125).

Una vez escindida la especificidad fenoménica de ambos tipos de ciencia y negada como tal la posibilidad de unificarlas por medio del método naturalista, las ciencias del espíritu se ven a sí mismas despojadas de un suelo firme sobre el cual edificar su cuerpo, en rigor, científico. Y aunque a primera vista uno pueda llevarse la prematura impresión de ser Droysen un encarnizado detractor de las ciencias de la naturaleza, lo cierto es que reconoce el éxito que tuvieron durante el siglo XIX. Distingue a este siglo como la era de la ciencia, siendo las ciencias que trabajan bajo el modelo de observación matemática su principal paradigma. Su popularidad se debe, según él, al hecho de que “tienen muy claramente definidas sus tareas, sus medios y sus métodos y que contemplan los objetos que someten al ámbito de sus investigaciones sólo desde los puntos de vista en los que se basa su método” (Grondin, 1999, p. 123). Las ciencias exactas ostentan victoriosas la claridad de su conciencia metodológica y, en consecuencia, si el pensamiento histórico quiere elevarse a un nivel científico, resistiéndose a la aplicación del método naturalista, ha de desarrollar tareas, medios, métodos y puntos de vista propios.

Caminando ya en esta dirección, Droysen descarta desde el principio dos posibles vías. Por una parte, reniega del positivismo histórico por su falta de reparo en dejar penetrar en el ámbito de la vida histórica a los procedimientos naturalistas de determinación matemática; por otra parte, censura “la concepción de la Historia como un arte meramente narrativo y de entretenimiento” (Grondin, 1999, p. 123), pues algo así difícilmente podría llamarse ciencia en defecto del rigor que la exposición del mundo histórico reclama para sí.

Se trata de encontrar el punto medio entre los dos extremos de la completa laxitud científica y la homogeneidad metodológica de todas las ciencias, de encontrar un método propio que participe del mismo rigor científico. Para llegar ahí, Droysen apunta, en su *Historik*, como una primera tarea el

resumir todos los métodos que se emplean en el ámbito de los estudios históricos (...) en su idea común, en desarrollar su sistema y su teoría y de establecer así, no las leyes de la historia pero sí las leyes de la investigación y de los conocimientos históricos. (Droysen en Grondin, 1999, p. 124)

Vemos que condena, al mismo tiempo, la pretensión de buscar en el estudio del pasado leyes que determinen las condiciones de sucesión de los acontecimientos y establecer con ellas un calculo controlado de la Historia. La metodología que pueda ser propia de las ciencias del espíritu no trata de manipular la naturaleza del devenir del mundo, sólo debe marcar las pautas del modo en que el ser humano puede extraer de él conocimientos.

Pero ¿cuál es entonces propiamente el método de la investigación histórica? Droysen se da cuenta de que, mientras que el método de las ciencias naturales consiste en la búsqueda de leyes normativas para los fenómenos observados, la Historia ‘comprende’ mediante la investigación (Grondin, 1999, p. 124). Si bien el historiador no alcanza a experimentar la realidad objetiva del mundo histórico, aquello a lo que sí tiene acceso son tan sólo los testimonios legados que ya implican una cierta comprensión de dicha realidad remota, a partir de los cuales ha de reconstruir lo que queda de este pasado (Grondin, 1999, p. 125). En ese sentido, la comprensión de la Historia es el reconocimiento de algo ya conocido, la reconstrucción de lo que alguna vez fue, a partir de sus ruinas. No se comprende, pues, el pasado mismo, sino las fuentes y los materiales existentes que lo conservan. Comprender, en tanto que procedimiento metodológico de las ciencias históricas significa, entonces, reconducir las expresiones dejadas en los testimonios históricos escritos a lo que se quiso expresar con ellas (Grondin, 1999, p. 125). Se trata de la consideración de la palabra singular que se expresa en ellos como la manifestación de una vida interior.

En la comprensión, además, se manifiesta el movimiento circular del todo y la parte con toda su potencia productora de sentido. Al colocar al comprender como método, Droysen reconoce de manera explícita que la reconstrucción del espíritu del pasado se da en una relación de codependencia indisoluble entre las individualidades que representan los testimonios y la totalidad del continuo trabajo y creación de la Historia Universal. Las

ciencias del espíritu y, en especial, la Historia sólo podrán ser llamadas tales una vez que se lleve a principio la idea de que lo singular, dado sensiblemente en la experiencia empírica, ha de ser comprendido a partir del todo del que emana y que da cohesión a los hechos aislados; y, de manera inversa, la totalidad en función de lo particular en el cual se expresa (Grondin, 1999, p. 126). Es decir, la Historia, como ciencia, no es tan sólo el estudio aislado de, por ejemplo, las *Cartas de relación* de Cortés en las que se narran los hechos precedentes y simultáneos a la conquista de América. El documento, que es susceptible de percepción sensible, se convierte en objeto de estudio de la ciencia histórica sólo en el momento en el que se pone en relación con el acontecimiento del que da fe y éste, a su vez, con el progresivo movimiento del decurso histórico en tanto que totalidad. Los acontecimientos, concebidos como fenómenos espirituales, dotan de sentido a la palabra escrita, a las fuentes primarias en las que se conserva el pasado y es la comprensión el ámbito donde ocurre tal dotación de sentido.

La comprensión se establece para Droysen, de esta manera, como metodología general de las ciencias del espíritu, sin embargo, no se puede decir tampoco que se trata de una comprensión en sentido amplio o total, omniabarcante. Cabe hacer, en su opinión, la distinción de que el comprender propio de estas ciencias es más bien un ‘explorar’, por cuanto la investigación histórica no se las ve con los acontecimientos como si fueran hechos empíricos dados inmediatamente, sino que la forma de acercarse al ámbito espiritual de la historia, a sus individualidades y su forma total inteligible, parte de la comprensión de signos que representan de manera subordinada esos hechos y esa realidad inmediatamente dados en otro tiempo (Grondin, 1999, p. 127). La exploración del método de la ciencia histórica se refiere, pues, a la imposibilidad de un conocimiento definitivo, más bien siempre inacabado, del acontecer histórico total, en donde sólo nos es posible la adivinación de su sentido a partir de las manifestaciones históricas físicas e individuales, esto es, a partir de los testimonios. Dice Droysen: “al ojo finito está oculto el principio y el fin. Pero explorando puede reconocer la dirección del movimiento de la corriente” (Grondin, 1999, p. 127) Sólo explorando, en cuanto limitación productora, podemos conocer el mundo histórico. Investigación, comprensión y exploración vienen a constituir la tríada metodológica característica de la Historia.

Ahora bien, al reconocerse la relevancia metodológica de la comprensión, no sólo se da el primer paso hacia la conquista de la autonomía de las ciencias del espíritu, sino que se reivindica también “el derecho hermenéutico propio de las ciencias comprensivas frente a los intentos cientificistas de apoyar sus procedimientos en los de las ciencias exactas del mundo matemático” (Grondin, 1999, p. 128). El problema de la relación circular entre el todo y la parte, tanto en el nivel histórico-material como en el histórico-formal; la diferenciación respecto a la naturaleza de los fenómenos estudiados por las ciencias del espíritu frente a los de las ciencias naturales y con ello la pugna por su autonomía metodológica; la constante incógnita por la manera en la que el ser humano se relaciona con la historia y por el problema de cómo puede éste extraer cierto conocimiento del fenómeno de lo histórico: todas estas cuestiones se resuelven en la consolidación hermenéutica de la comprensión como procedimiento general de toda experiencia histórica (si bien de modo todavía incompleto, como se verá en unos momentos). Aunque de manera subordinada al problema de lo histórico, la hermenéutica regresa así a ocupar su lugar entre las cuestiones que rondaban la mente y la pluma de los pensadores y académicos del siglo XIX. Se reconoce por primera vez la relación fundamental que existe entre ambas disciplinas.

Este era el contexto filosófico alemán de finales del siglo XIX y esas las grandes preguntas que los pensadores de la Historia se hacían severamente, en los cuales Wilhelm Dilthey (1833-1911) se vio sumergido a profundidad una vez consiguió introducirse en el ambiente académico que le era contemporáneo. Formado en Berlín, estudió bajo la tutela de figuras como Boeckh y Ranke, heredando la agudeza con la que sus maestros abordaban los temas que trataban de elucidar en cuanto al problema del conocimiento histórico. Como heredero, por cierto, Dilthey fue receptor de numerosas ideas, en él convergen los más variados posicionamientos filosóficos, lo cual bien podría ser parte del motivo del ya conocido fracaso de su programa. En primer lugar, respecto a la controversia en torno a la distinción de las ciencias del espíritu y las ciencias naturales, Dilthey se apega mucho al planteamiento de Droysen, no obstante omitir cualquier mención al mismo, distanciándose al mismo tiempo de las posturas como las de Windelband o Rickert.

Por un lado, Windelband establece como criterio de diferenciación la meta a la que se dirigen ambos grupos de ciencias: según él, las ciencias naturales tienen como objetivo el hallazgo de leyes que rijan uniformemente los fenómenos, y las ciencias del espíritu se

dirigen a la concepción de formas. Al primer grupo le da el nombre de ciencias ‘nomotéticas’ y, al segundo, ‘ideográficas’. Dilthey protesta en favor de aquellas ciencias del espíritu que tienen también como objetivo la formulación de leyes, tal como lo hacía la psicología de su época. Esta psicología podía, a su juicio, ser contada dentro del grupo de las ciencias del espíritu pues, a pesar de que su carácter naturalista elevaba la interioridad del ser humano a la calidad de objeto de estudio, guiado mediante hipótesis causales y cálculos matemáticos, no trataba de percibir hechos que son susceptibles de observación externa sensible, sino los hechos que tienen lugar en la conciencia (Dilthey, 2003, p. 34). Por lo que el fin no podía constituir el criterio de distinción. Dilthey, dicho sea de paso, estaba convencido de que la elaboración de una psicología nueva que no se guiara por procedimientos de corte naturalista era posible.

Por otro lado, Rickert promovía al objeto de estudio de las ciencias como criterio. Veía entre la naturaleza y la cultura una diferencia de tipo material: a los productos de la naturaleza se los concibe como surgidos de la tierra, mientras que en los productos culturales está siempre incorporado algún valor. Así, las ciencias del espíritu se tornan, para él, en ciencias culturales. Dilthey, sin embargo, rechaza este criterio debido a la multitud de ciencias que, incluso perteneciendo a los dos grupos de ciencias, estudian el mismo objeto desde sus respectivos ámbitos y puntos de vista. Por ejemplo, el hombre mismo puede ser estudiado simultáneamente por la biología y por la antropología, a partir de sus contenidos naturales en el primer caso y desde sus contenidos espirituales en el segundo.

La diferencia de contenidos, que sirve de base a la división de las ciencias, está enlazada a la diferencia gnoseológica, o sea, al modo como nos son dados los objetos: las cosas se nos ofrecen como *fenómenos* cuando nos son dadas en la *percepción externa*, o como *realidad* cuando se dan inmediatamente en la *percepción íntima*. En un caso integran el sistema de la *naturaleza*; en el otro se adscriben al *espíritu*. La naturaleza se *explica*, el espíritu se *comprende*. Los conocimientos se separan así en *ciencias de la naturaleza* y *ciencias del espíritu*. (Dilthey, 2003, p. 40)

Así pues, el criterio de distinción no es, para Dilthey, ni la meta ni el objeto, sino precisamente los contenidos propios de cada grupo de ciencias y la actitud desde la cual el investigador se acerca a los mismos.

Otra de las herencias de Dilthey, la cual se encuentra en consonancia con lo anterior amén de aproximarse también en ello a Droysen, es el hecho de compartir la voluntad por elaborar una teoría epistemológica al modo de Kant, o más bien, seguirlo en su tendencia de

conceptuación y problematización gnoseológicas. Como sabemos, la edificación de la *Crítica de la razón pura* fue el intento por fundamentar científica, exacta y universalmente el conocimiento de los fenómenos naturales, de investigar las funciones intelectuales y las condiciones universales y necesarias de la conciencia para la producción de un conocimiento natural válido (Dilthey, 2003, p. 23). Kant, al partir de la ciencia natural rumbo a su objetivo, pretende cortar todo compromiso con la metafísica y con la psicología de su época y, antes bien, anclar el dominio gnoseológico a la preminencia estructural de la conciencia humana. Concibe, así, un sujeto abstracto de conocimiento, a saber, el ‘yo trascendental’ o ‘conciencia general’, para la cual, el conocimiento viene a ser una actividad asentada exclusivamente sobre la capacidad intelectual/racional del hombre, produciéndose los saberes de manera aislada al resto de la naturaleza humana (Dilthey, 2003, p. 26). Ello tiene como motivo la garantía de objetividad que proporcionaba el principio de identidad racional (el cual se remonta hasta Descartes, pasando por Bacon, Hume, Kant y Comte), según el cual, la razón permanece idéntica en todos los hombres y los dirige de manera recta y uniforme hacia lo mejor y más conveniente en todos los casos, de modo que puedan así trazarse ciertos patrones o regularidades prácticas (Dilthey, 2003, p. 22).

Dilthey comparte con Kant la firme convicción de que el propio proyecto, que en su caso se trata de una fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu, ha de partir de los hechos de la conciencia, de la vida interior del ser humano: “sólo en la experiencia interior, en los hechos de la conciencia encontré un punto seguro para anclar mi pensamiento” (Dilthey 1949, p. 18). Esto no significa otra cosa que la pretensión de encontrar y estudiar, también él, la estructura de la conciencia que unifica todos los procesos que tienen lugar en su interior. Difiere de Kant, empero, en la concepción estática del hombre promovida por el racionalismo, pues considera menester tomar al hombre en la plenitud de sus funciones no sólo intelectuales, sino también afectivas y volitivas, admitiendo a su vez la producción del conocimiento fundada en tal plenitud de funciones:

Por las venas del sujeto que conoce, construido por Locke, Hume y Kant, no corre sangre verdadera sino la savia desleída de la razón como mera actividad mental. Pero el estudio, tanto histórico como psicológico, del hombre entero me condujo a colocar este hombre con la multiplicidad de sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa, como base de la explicación del conocimiento y de sus conceptos. (Dilthey, 1949, p. 19)

Opone, al sujeto trascendental de Kant, el ‘hombre pleno’, mucho más concreto, vivo y cercano a nosotros que la conciencia general y abstracta que aquel planteaba.

En consecuencia, al romper Dilthey con el principio de identidad racional, la uniformidad que éste presumía en cuanto a la multiplicidad de la conciencia, y la mutabilidad respecto de sí misma, queda naturalmente despojada de todo valor. Esta ruptura, aunada a la nueva plenitud de facultades espirituales de la conciencia, provoca que ésta recupere la visión de su naturaleza evolutiva y cambiante, desde antiguo negada y oculta. Gracias a esto, Dilthey sabía que la estructura tan anhelada por su proyecto debía participar indudablemente de las mismas características que esta nueva conciencia, esto es, ser susceptible de transformación. Para él, la gnoseología deja para siempre de ser una ciencia cerrada y limitada a un número determinado de principios, sino que se encuentra en continua renovación y constituye una tarea infinita (Dilthey, 2003, p. 28). Pero, cabe en todo caso preguntar, ¿qué es propiamente lo que imprime a la conciencia su ser mutable?

Hasta ahora se había tratado el tema de la historia desde el punto de vista historiográfico, es decir, simplemente como el estudio de acontecimientos pasados a partir de sus testimonios; y también el asunto del tiempo como aquel ámbito ‘en’ el cual tiene lugar el acaecimiento de los sucesos. El problema es que precisamente el tiempo se nos ha presentado de forma harto unilateral, tal como si el historiador se encontrara, por así decir, fuera del tiempo, desde cuyo lugar pudiera observar cómodamente el drama del mundo. Dilthey advierte que, lejos de ser así, la conciencia misma tiene su lugar ‘en’ el tiempo y éste hace sentir su influjo sobre ella en un sentido histórico. Lo que denomina como el ‘espíritu del tiempo’ imbuje a la conciencia a partir de la historicidad (Dilthey, 2003, p. 19). Esta historicidad se presenta para Dilthey en un doble sentido: por un lado se plantea que el hombre no es un ser inmutable sino que se va modificando con el transcurso del tiempo, ofreciendo variaciones diversas en donde “la experiencia del pasado, plenamente asimilada, se incorpora y se fija como un elemento plástico e influye sobre los actos del presente” (Dilthey, 2003, p. 21); y por otro lado, el hombre llega al mundo a vivir ‘en’ una época determinada, hija de otras épocas, que le ofrece un paisaje cultural mínimamente creado por ella y más bien heredado en gran medida de esas épocas pretéritas, de ese modo, “la figura espiritual cambiante de la época imprime su sello sobre el hombre y le impone todo su repertorio de ideas, creencias, gustos, preferencias, etc.” (Dilthey, 2003, p. 21).

Desde este momento, la conciencia se torna en conciencia histórica, he aquí el gran descubrimiento diltheyano. El historiador estudia las épocas, es verdad, pero lo hace situado ya siempre 'en' una de ellas, la cual dispone de un modo particularísimo el conocimiento a extraer a partir de sus investigaciones. En otras palabras, podemos perfectamente decir que el pasado es histórico, pero lo es también el presente que integra en la conciencia dicho pasado bajo el influjo del espíritu del tiempo y de la historicidad. Mejor aún, esto tiene como consecuencia el que la experiencia de la que se extrae el conocimiento sea histórica gracias a su relación con lo ya sido, mas ya el conocer mismo es también un proceso histórico debido a la inmediatez de tal experiencia, esto es, debido a que acontece en la vida interior del historiador. La experiencia histórica se ve completada por este descubrimiento, pues ahora se reconoce tanto su darse teóricamente como también en el ámbito de lo pre-teórico, aun a pesar de todas las posibles problemáticas que esto pueda acarrear. Y es que, en efecto, la admisión del influjo inadvertido que la historicidad tiene sobre la estructura gnoseológica de la conciencia nos obliga a plantearnos cuanto menos el problema de la relativización absoluta del conocimiento. Sin embargo, Dilthey parece no preocuparse mucho sobre este pequeño inconveniente, por lo menos durante sus primeros años de producción filosófica, sino, quizá, hasta ya entrado el siglo XX.

Hasta antes de 1900, Dilthey se esfuerza más en presentar el programa de aquella doctrina que puede llevar a término su objetivo último, en cuyo centro se yergue orgulloso el ahora hombre histórico. Siguiendo el evidente paralelismo con Kant, dado que ambos se propusieron técnicamente lo mismo, aunque desde puntos de vista diferentes, a saber, la búsqueda de la estructura de la conciencia, Dilthey bautiza este ambicioso programa con el nombre de *Crítica de la razón histórica*. Así que, una vez planteado el objetivo y el marco de orientación teórica (gnoseológico) de esta, su nueva Crítica, cabe preguntar ¿cuál es, en efecto, el procedimiento que seguirá para la captación de la famosa estructura?

Regresemos, un corto trecho, a la idea de que para que su doctrina histórica pueda gozar de un suelo firme, ésta ha de partir de la inmediatez de la experiencia interna, de los hechos de la conciencia. Tomando una vez más distancia respecto de Kant, Dilthey encomienda a la psicología la búsqueda y el posterior estudio de la estructura de la conciencia una vez elucidada:

el caudal más importante de las ciencias del espíritu procede de la vida anímica y no puede ser entendida plenamente sin acudir a la psicología, [...] el conocimiento de la vida anímica, realizado de un modo científico en la psicología, condiciona el estudio de las ciencias del espíritu. (Dilthey, 2003, p. 42)

Es decir, con ello estaba convencido que sólo una ciencia de la psique podía proporcionar el sustento fundamental de las ciencias del espíritu. Ella debía realizar el hallazgo de su unidad sistemática e íntima articulación, en razón de que todas ellas apelan, según él, a conceptos que sólo pueden ser aclarados y entendidos cuando se acude a la vida anímica de la que surgen, conceptos, por tanto, de carácter psicológico (Dilthey, 2003, p. 41).

Pese a ello, la psicología que se practicaba durante el siglo XIX operaba bajo una concepción naturalista de la *psique* humana. Pretendía “subordinar cualquier fenómeno psíquico a una conexión causal y explicarlo apelando a un número de elementos, fuerzas y leyes unívocamente determinado [...] completando el dato empírico mediante hipótesis” (Dilthey, 2003, p. 43). La labor explicativa se veía posibilitada por el proceso lógico inductivo que tiende a ascender a la unidad del complejo psíquico a partir de la coordinación de los casos individuales, los elementos aislados, y que da cierta cohesión a la multiplicidad. De tal modo que pueda observarse cómo ésta es regida por leyes sumamente estables que permitan la elaboración de posteriores diagnósticos y pronósticos. Para Dilthey, esto no era más que la pantomima ejecutada por una ciencia del espíritu que estaba siendo obligada a funcionar sobre los principios gnoseológicos de las ciencias de la naturaleza. Sobre una psicología explicativa no podía erigirse ninguna construcción segura, porque negaba la autonomía y la peculiaridad del hecho anímico al ignorar que, por lo que respecta al ámbito de lo psíquico, lo complejo precede a los elementos (Dilthey, 2003, p. 44).

Es precisamente este proceder inverso el que Dilthey propone como característica propia de la psicología que tiene por tarea la fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu y que se encuentra en el centro de su programa. Debía ser una doctrina de la conciencia que descendiera del todo a las partes, valiéndose de un método descriptivo y analítico, con fin a exponer las conexiones que aparecen uniformemente en la vida anímica. Perfila una psicología que, en oposición a la función explicativa, persigue la comprensión de los hechos de la conciencia y su conexión mediante la descripción de los mismos, tomados como los múltiples elementos que constituyen la estructura de la conciencia. Digamos que reconoce una doble tarea a desempeñar por su psicología. La primera la constituye, como

hemos visto, la descripción del complejo estructural de la vida anímica y que después se declaró como una ‘fenomenología empírica’ de lo psíquico; pero, además, y quizá antes, tiene como tarea la comprensión e interpretación del sentido de dicho complejo, por lo que se distingue como una ‘psicología comprensiva’ (Dilthey, 2003, p. 48). Se podría decir que, dentro del sistema que Dilthey se esfuerza por construir hasta antes de 1900, su psicología englobaba a estas dos disciplinas, fenomenología y hermenéutica, de acuerdo con la modalidad de sus funciones teóricas: si se trata de comprender o interpretar, la hermenéutica entra en juego, mas cuando se quiere describir lo comprendido, se hace necesaria la fenomenología. Estos hechos que son comprendidos y descritos son susceptibles de tales procesos debido a que pueden ser verificados en la percepción interna, pues ésta es fuente indiscutible de la experiencia más originaria e inmediatamente dada. En ese sentido, la psicología diltheyana a la que puede darse diversos apelativos, tales como descriptiva, comprensiva, analítica o estructural, tiene como propósito último “destacar la noción de totalidad, de complejo cuyas partes solidarias imprimen su fisonomía al conjunto de los procesos psíquicos” (Dilthey, 2003, p. 45).

Se dirá ahora: en efecto, parece aceptable que, según las razones expuestas por Dilthey, la psicología sea aquella ciencia destinada a realizar semejante tarea, pero ¿cuál es, por fin, la dichosa estructura de la conciencia? ¿Es que no da señales de vida por ninguna parte? Pues bien, podemos dar cuenta de ello si recurrimos a su influencia kantiana una vez más. Como sabemos, Kant elaboró una tabla en la que enumeraba las categorías desde las cuales opera el entendimiento en el orden de la actividad de abstracción de los fenómenos naturales, a partir de una derivación de la clasificación de los juicios de la lógica formal aristotélica:

surgen precisamente tantos conceptos puros referidos a priori a objetos de la intuición en general como funciones lógicas surgían de la anterior tabla de todos los juicios posibles. En efecto, dichas funciones agotan el entendimiento por entero, así como también calibran su capacidad total [...] llamamos a tales conceptos *categorías*. (Kant, 2014, A80, p. 104)

Asimismo, conocemos la postura de Dilthey ante las limitaciones con las que Kant fragmenta y reduce al hombre. Y es que las categorías kantianas del entendimiento podrán agotar sus funciones intelectuales, pero tales funciones por sí solas no agotan la totalidad de la actividad cognoscitiva del ser humano. Por el contrario, como ya dijimos, la funciones afectivas y

volitivas constituyen también su ser cognoscente, y sólo en la armónica cooperación de todas sus funciones puede tener lugar el conocimiento en la conciencia (Dilthey, 2003, p. 28).

Con esto en mente, Dilthey advierte la insuficiencia de la anterior tabla de categorías, pues entre ellas no se encuentran categorías como significación, sentido, valor, fin, ideal, formación, desarrollo, etcétera (Dilthey, 2003, p. 28). Con la expansión del horizonte categorial que debe llevar a cabo la nueva psicología, la experiencia en sentido amplio, abstraída por medio del concepto, sale del dominio de la experiencia natural y su diversidad se torna tan plena que solamente pueden encontrar unidad en la vida como totalidad irreductible. Así, las categorías en su gran conjunto no vendrían a ser más que la representación conceptual de la diversidad de vivencias (Dilthey, 2003, p. 28). Al notar cómo la vivencia [*Erlebnis*] da cohesión a la riqueza de experiencias que interesan a Dilthey en primer término, esto es, las experiencias internas, la instaure como unidad estructural de la conciencia. La vivencia como forma de experiencia interna general, que va acorde con la plenitud vital del ser humano, posibilita, por tanto, la comprensión de esta vida interna. La psicología diltheyana, ergo, encuentra en la vivencia la unidad básica y punto de partida para sus investigaciones. Y, en consecuencia, la proyectada crítica de la razón histórica, como doctrina fundacional de las ciencias del espíritu en el sentido gnoseológico, encuentra en la vivencia y en la vida interna o espiritual el sustento fundamental propio y original con respecto de las ciencias de la naturaleza. Nos encontramos aquí ante el segundo gran descubrimiento de Dilthey: historicidad y vida, en su íntima relación, son los dos aportes más relevantes hechos por él a la filosofía de los siglos XIX y XX. No se trata, claro, de un fenómeno radicalmente nuevo o que antes no se diera entre nosotros, sino que

en rigor el descubrimiento de la vida y de la historia es como el del mar en que ya se está navegando. Todos los hombres viven en la historia, pero muchos no lo saben. Otros saben que su tiempo será histórico, pero no lo viven como tal. Dilthey nos trajo el historismo, que es desde luego una doctrina, pero antes un modo de ser: la conciencia histórica, tratando de quitarle al término conciencia su matiz intelectualista y doctrinal. (Dilthey, 1990, p. 27)

Se trata, más bien, de traer al ámbito teórico aquello que regularmente y desde siempre había permanecido en el dominio de lo pre-teórico, para pensarlo desde ahí.

Ahora bien, ¿qué podemos inferir de lo expuesto hasta aquí por lo que respecta al tradicional problema del conocimiento histórico a partir del estudio de los testimonios

dejados por escrito? Parece ser que Dilthey zanja el asunto al reconocer que, en el trabajo conjunto de las dos disciplinas inscritas en su psicología, reposa la posibilidad de extraer de ellos un conocimiento científico, toda vez que lo comprendido y descrito en la investigación histórica es, en todo caso, la vida interior de este o aquel individuo del pasado. Podemos ya darnos cuenta de que, tanto en Dilthey como en Schleiermacher, la extrañeza que emerge del texto, la cual reclama la actividad interpretativa, se identifica con la alteridad que se encuentra en el otro extremo de la línea temporal que conecta al autor con el lector. El yo y el tú están mediados por la palabra escrita. Es ésta de donde parte, y de la cual se vale, para la comprensión correcta de los contenidos espirituales, pero siempre en contraste con la vida anímica del otro, que es de la que surge la expresión. La reconstrucción de la vida anímica del tú consiste, por consiguiente, en la comprensión y posterior descripción de la vivencia en cuya conexión con el complejo de los procesos psíquicos se encuentra la génesis del sentido expresado. El historiador ha de reproducir en sí mismo la vivencia en cuestión, pues sólo a partir de la experiencia más inmediata, la que tiene lugar en la propia conciencia, puede erigirse un conocimiento verdaderamente científico. La comprensión, entendida como la reproducción de la vivencia, en tanto origen de la expresión del otro, en la propia conciencia a partir de los testimonios dejados por escrito, debe, además, tomar en cuenta el carácter histórico y móvil del hombre, esto es, que tanto el yo como el tú están determinados a su vez por la historicidad que les es inherente en sus dos modalidades. Vida e historia, en su copertenencia, posibilitan la comprensión del espíritu y en esta relación descansa, para Dilthey, la convicción fundamental de las ciencias del espíritu.

Ahora bien, una vez llegado el siglo XX, se opera en el pensamiento de Dilthey una transición, una mudanza de ideas inaugurada por la publicación de las *Investigaciones lógicas* de Husserl en 1900. Los principios de esta fenomenología trascendental que orientaba la mirada investigadora hacia las cosas mismas y en dirección al mundo en que éstas comparecen, fueron poco a poco alejando a Dilthey de la psicología, para concentrarse cada vez más decididamente en la teoría del conocimiento, la noción de estructura, las teorías sobre actos, contenidos y vivencias, en agudo contraste con esta determinación mundana (Dilthey 2003, p. 47). A partir de aquí, tiende a separar paulatinamente las dos tareas de su psicología, y ésta, debido a la ampliación de sus investigaciones, desborda los límites de su primera formulación, dejando prácticamente sola a la hermenéutica vista desde un nuevo

enfoque (Dilthey, 2003, p. 48). En uno de sus escritos tardíos, *El surgimiento de la hermenéutica*, redefine el concepto de comprensión en los siguientes términos:

Llamamos comprender [*Verstehen*] al proceso en el cual, a partir de unos signos dados sensiblemente, conocemos algo psíquico de lo cual son su manifestación. Este comprender abarca desde el balbuceo de un niño hasta el *Hamlet* o la *Critica* de la Razón. El mismo espíritu humano nos habla a nosotros desde piedras, mármoles, tonos musicalmente formados, gestos, palabras y la escritura, desde las acciones, las constituciones y las organizaciones económicas, y precisa de interpretación. (Dilthey, 2000, p. 27)

Puede apreciarse cómo el espíritu deja de estar subordinado a la vida interior del ser humano y que, para comprender la vida anímica en su proceso histórico, es preciso partir de las manifestaciones sensibles desde las cuales se expresa. A estas manifestaciones las llama objetivaciones del espíritu, porque están dadas bajo el carácter de lo objetivo, de lo que está ahí delante. Son estas objetivaciones las que posibilitan el proceso hermenéutico de revivir el proceso de su creación, esto es, la comprensión de su sentido.

De la mano con la concepción del espíritu humano, la idea de la vida cobra una significación completamente nueva y total. En la *Teoría de las concepciones del mundo*, Dilthey ofrece, a nuestro parecer, una bella, aunque extensa, descripción de lo que esta idea significa:

Cada pensamiento, cada acto interno o externo se presenta como una punta de condensación y tiende hacia adelante. Pero también experimento un estado interno de reposo; es sueño, juego, esparcimiento, contemplación, y ligera actividad: como un fondo de la vida. En ella aprehendo a los demás hombres y las cosas no sólo como realidades que están conmigo y entre sí en una relación causal; parten de mí relaciones vitales hacia todos lados; me refiero a hombres y cosas, tomo posición frente a ellos, cumplo sus exigencias respecto a mí y espero algo de ellos. Unos me hacen feliz, dilatan mi existencia, aumentan mi energía; los otros ejercen sobre mí una presión y me limitan. Y dondequiera que la determinación de la orientación individual que impulsa hacia adelante deja al hombre espacio para ello, observa y siente estas relaciones. El amigo es para él una fuerza que eleva su propia existencia; cada miembro de la familia tiene un puesto determinado en su vida, y todo lo que lo rodea es entendido por él como vida y espíritu que se han objetivado allí. El banco delante de la puerta, el árbol umbrío, la casa y el jardín tienen en ésta objetivación su esencia y sentido. Así crea la vida desde cada individuo su propio mundo. (Dilthey 1990, p. 40-41)

La vida, lejos de ser pensada como una mera cualidad biológica, o como la mera funcionalidad de los órganos y sistemas internos del hombre, se acerca más a lo que pensamos cuando usamos expresiones como ‘¡mi vida es tan exhaustiva!’, ‘estoy contento

con lo que he hecho de mi vida’, ‘¡qué vida más interesante tiene aquel hombre!’, etc. Con ellas tampoco queremos hacer referencia a una circunstancia en particular por la que estuviéramos pasando en el momento, ni a las cosas y personas aisladas y dispersas con las que sin más nos las tenemos que ver día con día, sino al conjunto de circunstancias, cosas y personas que se encuentran entretejidas unas con otras en una red vital de relaciones. La articulación de ese conjunto de relaciones es la creación del mundo, de mi mundo. La vida es, por tanto, el fondo unitario que posibilita la relación entre la diversidad de manifestaciones u objetivaciones espirituales; establece las conexiones que tenemos con todo ‘lo otro’, dotando de sentido a ese todo y, así, permitiéndonos tener una comprensión y una visión de nuestro propio mundo.

El hacer hermenéutico dispuesto por la vida, así entendida, amplifica el horizonte de lo comprendido. El tú que se interpreta es ahora el espíritu mismo, el cual se expresa a través de sus objetivaciones en su infinita diversidad. Es más, si el autor del texto y el interlocutor en la conversación son susceptibles de ser comprendidos, no es porque gocen cada uno de un campo propio dentro de la doctrina de la interpretación, sino debido a que antes y en primer lugar son la expresión del espíritu ahí objetivado. Ya no se comprenden solamente los textos o los otros, sino que el hombre comprende su mundo, y en éste vive rodeado, sí, de textos y personas, pero también de cosas que antes no se concebía que pudieran ser objeto de la hermenéutica. El pizarrón a medio llenar en el aula, el semáforo sobre el espeso tránsito de la avenida, las leyendas impresas en los productos del supermercado, y muchas otras vivencias dentro del marco de la experiencia cotidiana, son todas ellas portadoras de sentido que, en su vital relación con las demás cosas y con nosotros, quieren decirnos algo. La hermenéutica debe estudiar esta relación.

Pero, naturalmente, no debe hacerlo como si estas relaciones fueran estáticas. En cambio, el sentido que se manifiesta en ellas ha sido construido y transmitido conforme al transcurrir del tiempo. Son relaciones históricas. Para Dilthey, la vida funge como punto de toque entre la hermenéutica y la historia, entre la comprensión y la historicidad. En general, su pensamiento trata de

descubrirse dentro de un curso vital; en él encuentra no sólo su mundo interior, sino también las manifestaciones exteriores y, en cierta medida, objetivas, del espíritu, la cultura y la sociedad [...] Vivir es interpretar el propio mundo interior y sus

objetivaciones codificadas, es decir, dar significado a las expresiones del espíritu. (Ferraris, 2014, p. 132)

Dicha interpretación se ve posibilitada por la formación de una totalidad constituida por las manifestaciones de la vida espiritual de las épocas cooperando unas con otras. Se llega, así, a la comprensión del hombre en tanto parte integrante de una cultura intelectual entendida como un todo histórico (Dilthey, 1990, p. 93), un conglomerado de ideas, preferencias, hábitos y opiniones desde las cuales este hombre en particular comprende y conoce su mundo, ya formado en derredor suyo.

Con todo, podemos ahora distinguir lo que Dilthey representó para la historia de la hermenéutica. Y es que ello se resuelve en “un modo nuevo de relación entre teoría y praxis, de integrar la teoría del conocimiento y la teoría de la acción, los conceptos de historia y estructura, experiencia cotidiana y experiencia científica” (Dilthey, 2000, p. 13). Si la hermenéutica de Schleiermacher había dado un paso adelante hacia el terreno del diálogo y la conversación, Dilthey va más allá y extiende su campo de aplicación a la vida en tanto totalidad articuladora de mundo y a todo lo que ésta engloba. El ser humano está en continuo contacto con la vida y con la historia en su comprensión de mundo, de las cosas y de los otros, en su cotidiano discurrir y ser activo. Y, sin embargo, lo que persigue con la tematización de la fórmula vida-comprensión-historia, es la elucidación del proceso mediante el cual el hombre, en general, conoce. Su enfoque sigue siendo, ante todo, epistemológico. Trata de ver cómo los saberes son producidos en un proceso vital que está condicionado en todo punto por la historicidad del hombre, en donde este proceso es llamado comprensión. En fin, las consideraciones desarrolladas por Dilthey, en torno al ser histórico del ser humano y su determinación vital, sentaron las bases de lo que posteriormente Martin Heidegger formulará como una hermenéutica de la facticidad. Cabe añadir, de la mano de otros autores y conceptos, tales como *Lebens Welt* y la intencionalidad husserlianos. Pero para que la tradición filosófica subsecuente se halle en condiciones de llegar a tales maquinaciones, primero deberá despojar a esta relación, que aquí Dilthey alcanza a vislumbrar, de todo carácter epistemológico.

Capítulo III

Nietzsche y Heidegger: los precursores de la correspondencia fundamental entre los caracteres histórico y hermenéutico del ser humano

¡Echemos ahora una rápida ojeada a nuestra época! Nos asustamos y retrocedemos: ¿qué ha sido de toda la claridad, de toda la naturalidad y de toda la pureza de esa relación entre vida e historia? ¡Cuán confuso, exagerado e inquieto se agita ahora este problema ante nuestros ojos! [...] a raíz de la ciencia, a raíz de la exigencia de que la historia debe ser ciencia.

F. Nietzsche

En el estado interpretativo que guía la convivencia descansa un pasado que se olvida como tal. En la medida en que el Dasein vive de esta pasado [...], el Dasein es este pasado mismo.

M. Heidegger

Las consideraciones epistemológicas hechas por la escuela histórica en el siglo XIX fueron indudablemente determinantes para el espíritu de la época, especialmente en Alemania. La construcción de la conciencia histórica significó, desde luego, la preparación para una evolución del paradigma gnoseológico frente al racionalismo subyacente en la postura científicista que se encontraba en boga y que, como vimos, petrificaba la diversidad de funciones cognoscitivas del ser humano. Sin embargo, como sucede a toda impronta filosófica, esta escuela se vio rápidamente rodeada de críticas y oposiciones, del mismo modo como ella lo había hecho con su tradición precedente. Fue precisamente Dilthey quien representó la última etapa del desarrollo intelectual de la escuela histórica mediante el proyecto de su crítica de la razón histórica, con el cual quiso consagrarse como su metodólogo. Hoy sabemos, empero, gracias a los trabajos posteriores en torno al pensamiento diltheyano —nos valdremos a este respecto de aquel llevado a cabo por Gadamer en *Verdad y método*—, que éste se vio enredado en algunas aporías, las cuales condicionaron su programa a quedar inconcluso.

Nos detendremos principalmente en dos de éstas. En primer lugar, comencemos por citar la que puede resultar un tanto más sutil. Y es que el concepto de la conciencia histórica

comenzó a tomar un rumbo demasiado intelectualista e instrumental. ¿A qué se refiere Gadamer con estos dos términos? Como veíamos en el capítulo anterior, el descubrimiento de la conciencia histórica es, en Dilthey, determinante en dos niveles, a saber, es el percatarse de la condicionalidad de la conciencia por el efecto de su historicidad, pero también constituye un caer en cuenta del carácter histórico de todos los fenómenos que se ofrecen a la conciencia misma (Grondin, 2003, p. 114). Es intelectualista en cuanto que la pretensión de abarcar con la mirada ‘concienciadora’ la totalidad de los fenómenos tanto en la dimensión espacial como en la temporal, merma la riqueza del descubrimiento de su carácter condicionado. En otras palabras, se reconoce que la conciencia es un producto histórico, pero ella misma, en su caer en cuenta de la propia determinación, se libera de su carácter histórico para elevarse por encima de sí, hacia un saber histórico cuasi absoluto; recuerda incluso al planteamiento idealista hegeliano del conocimiento absoluto del espíritu (Grondin, 2003, p. 115). Es instrumental porque, con ello, la conciencia histórica no sólo constituye un problema digno de reflexión, sino también una oportunidad para el conocimiento de sí misma. En resumen, la oportunidad que representa la conciencia histórica para su autoconocimiento implica la liberación de sus cadenas históricas mediante el conocimiento absoluto de la Historia, lo cual revoca el hecho de su mismo descubrimiento.

En segundo lugar, está la aporía fundamental que subyace ya en la primera: el punto de encuentro de las pretensiones metodológicas de un conocimiento de validez universal u objetivo con el hecho de que tales pretensiones estén orientadas al conocimiento de lo que es la historicidad de la conciencia. ¿Es la historicidad susceptible de un conocimiento universalmente válido dado su marcado carácter particular? Jean Grondin, sobre esta cuestión apunta que “si nosotros estamos condicionados totalmente por la historia ¿no quedará entonces excluido un conocimiento universal que fuera a trascender esa historicidad universal?” (2003, p. 114). Las pretensiones de conocimiento objetivo acerca de los efectos que la historia tiene sobre la conciencia y el tornarse ésta transparente para sí misma son, precisamente, los agentes implícitos del carácter aporético propio del historicismo: el paradigma epistemológico.

A este respecto, Friedrich Nietzsche (1844-1900) fue uno de los más destacados críticos de tal paradigma, por lo que nos detendremos a abordar aquí a este autor con el fin de problematizar aún más la idea epistemológica de la historia. Si bien es cierto que Nietzsche

es mayormente reconocido por otras consideraciones, conceptos y criterios —tales como la voluntad de poder, el eterno retorno o la figura del superhombre— las cuestiones históricas no constituyeron un límite para su filosofía, antes bien, era dueño de una postura tan definida y atípica que marcaría un punto de inflexión en el desarrollo del pensamiento histórico. Su propósito “consistía en destruir la creencia de un pasado histórico del cual los hombres puedan aprender alguna verdad única y sustancial” (White, 2002, p. 316). Por ello, su idea de Historia, que trataremos de desarrollar en las siguientes páginas, fue un tanto dejada de lado por los historiadores y filólogos de la época. Sus reflexiones, según Hayden White, les resultaban claramente amenazantes, en cuanto que cuestionaban los fundamentos últimos de las concepciones ‘profesionales’ y académicas de la Historia (2002, p. 316).

En la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche nos ofrece su visión del valor o no-valor de la Historia, inaugurada por las palabras de Goethe: “detesto todo lo que no hace más que instruirme sin aumentar mi actividad o vivificarla inmediatamente” (Nietzsche, 2011, p. 695). A primera vista, el alcance del pensamiento histórico está determinado, para él, por la medida en que sus enseñanzas se pongan al servicio de la vida, es decir, desvirtúa la concepción de la Historia como una mera superabundancia de conocimientos cuya privación de actividad vital se asemeje al “ocioso paseante en el jardín del saber” (Nietzsche, 2011, p. 695). Si el ser humano necesita de la historia, sin duda lo hace de manera bien distinta a esa vagancia enciclopédica.

Para ilustrar este punto, recurre a una de sus famosas fábulas: en ella, el ser humano se encuentra frente a un animal que pasta apaciblemente entre su rebaño. Aquel, al observar la felicidad con la que se entrega a su actividad, se dirige a éste preguntando “¿por qué no me hablas de tu felicidad y, en cambio, te limitas a mirarme?” (Nietzsche, 2011, p. 697). Pero ¿por qué pregunta el ser humano? Porque, en su miseria, envidia la felicidad con la que el animal mastica su alimento. Y ¿en qué consistiría tal felicidad, cuanto menos, a los ojos del ser humano? Podríamos asumir que la entiende como la contrapartida de su miseria y entonces preguntar ¿por qué el ser humano es miserable? Pues bien, porque lleva la pesada carga de su pasado sobre los hombros, la cual fractura poco a poco su espalda, torturándolo desde lugares remotos. En este punto se convendrá en que todos hemos sentido ese malestar que se presenta cuando un objeto que nos recuerda a una expareja reciente nos sale al paso; el resquemor ocasionado por cierta desazón a raíz de un conflicto con el amigo; la sensación

de conflicto interno ante la culpa de haber efectuado esta o aquella falta. De una forma u otra, la historicidad se hace patente a las espaldas del ser humano, de manera tan tormentosa que podría llegar a preferir verse despojado de las memorias que lo acechan. De esta suerte, el ser humano se hace poco a poco a la idea de que es precisamente la memoria, el recuerdo y, para la mirada temática, su ser histórico, lo que le impide ser feliz.

En consecuencia, el ser humano queda asombrado ante el silencio del animal, que lo mira sin dejar de alimentarse. Sin embargo, su silencio no es casual, pues al animal le habría gustado responder a su pregunta como sigue: “eso pasa porque siempre olvido al punto lo que quería decir” (Nietzsche, 2011, p. 697). Lo ocurrido, nos relata Nietzsche, no es que el animal tenga malos modales, sino que ya ha olvidado también su respuesta, de modo que permaneció en silencio ante su inquisidor, ocasionando su asombro. Y es que, efectivamente, en esto consiste su llamada felicidad: el animal olvida y vive en este constante olvido. Ve cada instante morir de verdad, hundirse en la niebla y en la noche, y extinguirse para siempre. Por lo tanto, “no sabe fingir, no oculta nada y en todo momento aparece por entero como lo que es, por lo que no puede ser en modo alguno más que sincero” (Nietzsche, 2011, p. 697). No hay en su haber errores que esté arrastrando con su andar y por tanto que deba ocultar, pues todo su acaecer se pierde definitivamente en la oscuridad absoluta del olvido. Se siente ligero y, en esa ligereza, es feliz.

Por su parte, el ser humano envidia esta vida que discurre de manera ahistórica. Se siente incapaz de prescindir de ese pasado que vive arrastrando y que le dificulta el paso. Nietzsche se refiere a esto cuando dice: “por muy lejos y rápido que corra, la cadena corre con él” (2011, p. 697). En la oscuridad de la noche, permanece en vigilia ora atesorando, ora repudiando remembranzas, pero siempre volviendo la mirada atrás, observando uno u otro eslabón de esa larga cadena de la que no puede despojarse. Durante su incansable vigilia, “se desprende una hoja del libro del tiempo, se cae y se va flotando —de pronto vuelve flotando, posándose en el regazo del ser humano. Entonces éste dice: «me acuerdo»” (Nietzsche, 2011, p. 697). Pero estas palabras son pronunciadas cual lúgubre sollozo, pues su regazo se ve oprimido de forma dolorosa por las páginas que pesadamente se acumulan sobre él. Entonces quisiera tener la fuerza suficiente para arrojar tal carga por los aires, aliviando la presión y despejando la vista. El anhelo de olvido se traduce, así, en anhelo de felicidad, de apelar un poco más a esa animalidad primigenia que su humanidad ha dejado de lado.

Ahora bien, con esta fábula Nietzsche no pretende hacer ver un cierto orden maniqueísta de la realidad, en el que las cosas deban, por decir así, caer hacia un lado u otro de la balanza de la vida. Su interés consiste, más bien, en dar cuenta de la participación de ambos elementos, memoria y olvido, en cada acto vital¹². En ese sentido, existe siempre un grado de insomnio, de recuerdo o sentido histórico que se resiente en lo vivo, por lo que pretender vivir solamente de forma ahistórica sería como querer vivir soñando (Nietzsche, 2011, p. 698). En realidad, el sueño es tan necesario como la vigilia, y la vida humana se desarrolla gradualmente en ambos polos según cada caso. La determinación del grado en que la vida se apoya sobre uno u otro encuentra su medida en lo que Nietzsche llama la ‘fuerza plástica’ de cada individuo¹³. Dicha fuerza es aquella que funge como motor de lo vivo para desarrollarse a partir de sí mismo, para transformar y asimilar su pasado y lo que le es extraño, para cicatrizar heridas, repararse y regenerarse. A partir de ello, se puede pensar en la existencia de quienes poseen tal fuerza en tan poca medida que una sola vivencia, dolor o injusticia, basta para desgastarlos irremisiblemente, a pesar de no ser más que un leve rasguño; así como los hay invulnerables a los más salvajes y terribles males (Nietzsche, 2011, p. 698).

Cuanto más fuertes son las raíces de la íntima naturaleza de un ser humano tanta mayor cantidad de pasado se apropia o apresa; y la naturaleza más poderosa y formidable se caracteriza por un sentido histórico que carecería de límites a partir de los cuales pudiera tener un efecto absorbente y perjudicial; atraería y asimilaría todo lo pasado [...] transformándolo, por decirlo así, en sangre. Lo que una naturaleza tal no sabe controlar, lo sabe olvidar; ya no existe. (Nietzsche, 2011, p. 699)

¹² Incluso en hacer ver que el olvido animal precede y posibilita la memoria humana como un estadio originario: su animalidad. El olvido da pie a la historicidad porque lo ahistórico engendra lo histórico.

¹³ Para comprender más profundamente lo que Nietzsche quiere decir con el concepto de la fuerza plástica digamos algo en torno suyo valiéndonos del texto de Deleuze *Nietzsche y la filosofía*: se admite una dualidad de fuerzas, a saber, las fuerzas activas o superiores y las fuerzas reactivas o inferiores. Las fuerzas reactivas ejercen su poder mediante sus funciones adaptativas y de conservación de la vida, asegurando sus mecanismos y finalidades con arreglo a la utilidad práctica. Pero estas fuerzas no pueden tampoco ser consideradas tales si no se las relaciona con aquellas otras fuerzas que las dominan. Las fuerzas activas muestran un comportamiento espontáneo, agresivo, conquistador, transforman y redireccionan constantemente los mecanismos que despliegan las fuerzas inferiores, por medio de su sometimiento. La apropiación, el apoderarse, subyugar y dominar son los caracteres que la fuerza activa ejerce sobre las reactivas. El estatus activo de estas fuerzas escapa a la conciencia, pues es muy superior al espíritu, a la manera de pensar, sentir y querer del mismo modo como el álgebra es superior a una tabla de multiplicar. La conciencia solo tiene la capacidad de expresar la relación entre algunas fuerzas reactivas y las fuerzas dominantes y, junto a ella cabe incluir a la memoria. La fuerza plástica es verdaderamente activa en cuanto que da inicio y dirección a las fuerzas reactivas de adaptación. Es una fuerza de metamorfosis ya que posee y ejerce el poder de transformación (Deleuze, 1998, pp. 61-64).

Un humano tal sabe verse dentro de un horizonte que delimita lo que vale la pena recordar, ese espacio de vigilia donde pueda lograr salud, fuerza y fecundidad, más allá del cual se encuentra el oscuro dominio de lo olvidado y que justamente en virtud de su no-ser-visto se posibilita la aparición de lo visto por la memoria. Él sabe en qué ocasiones precisa del sentido histórico y en cuales otras del sentido ahistórico.

Ahora, ¿cómo pasar de esta consideración dualista de la vida histórica individual, al ámbito del tiempo común y su estudio, la historiografía? ¿En qué se relacionan esta fortaleza que enseña a olvidar y el estudio temático del pasado? Nietzsche resume la tesis de su segunda intempestiva de la siguiente manera: “lo ahistórico y lo histórico son por igual necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas” (Nietzsche, 2011, p. 699). Coloca claramente la cuestión del olvido en relación con la vida en comunidad, pero ¿cuál sería la forma conceptual de este olvido en lo tocante al estudio de dicha vida a través del tiempo? Incluso antes, ¿cuál sería la forma opuesta, es decir, el sentido histórico que prescindiera casi totalmente de este olvido liberador? Quizá desarrollar las características de esta forma de ver la historia nos permita más adelante comprender con mayor profundidad su contrapartida.

Nietzsche distingue tres aspectos en los cuales la historia forma parte de la vida desde la perspectiva que podría denominarse de la memoria: el primero en tanto que es activo y aspira, el segundo en tanto que preserva y venera, y el tercero en tanto que sufre y necesita de liberación. A estos tres aspectos corresponde una triada de formas de historia: la monumental, la anticuaria y la crítica respectivamente (Nietzsche, 2011, p. 703). Veamos brevemente en qué consiste cada una de éstas y cómo en su unidad podríamos contrastar otra forma de historia que sea más afín a la idea del olvido.

En primer lugar, Nietzsche vincula la historia monumental con el individuo activo en la medida en que éste necesita modelos, maestros y no puede encontrarlos ni entre sus contemporáneos ni en su presente. Para no sucumbir ante el desaliento y la náusea, en medio de los ociosos débiles, mira hacia atrás. Su meta se traduce en cierta felicidad, frecuentemente la de algún pueblo o incluso la de la humanidad entera. Y usa la Historia como remedio para contrarrestar la resignación. La única recompensa a la que aspira es la fama, o bien, la posibilidad de ganarse un lugar de honor en el santuario de la Historia, donde podrá proveer enseñanzas y confortación a la posteridad.

Que los grandes momentos en la lucha de los individuos forman una cadena, que en ellos perdura a través de los milenios un plano estelar de humanidad, que lo supremo de tal momento, caducado hace ya mucho tiempo, continúa siendo para mí algo vivo, claro y grande: he aquí la idea subyacente a la fe en la humanidad, idea que se corresponde con la exigencia de una historia *monumental*. (Nietzsche, 2011, p. 703)

El ser humano del presente extrae de la concepción monumental del pasado la seguridad de que lo grande alguna vez se dio, de que fue posible y, en consecuencia, podrá volver a serlo. Avanza, entonces, más animado, pues ha vencido la duda que lo asalta en momentos de debilidad, a saber, si acaso no aspira a lo imposible (Nietzsche, 2011, p. 704).

Sin embargo, a pesar de lo idílico que pueda parecer el punto de vista monumental, existe siempre cierta oscilación e imprecisión en la comparativa que se establece entre lo actual y la grandeza de lo pretérito. No requiere de una veracidad plena precisamente porque tiende siempre a la aproximación, la generalización y la equiparación de lo desigual (Nietzsche, 2011, p. 705). Llevando esto al extremo, Nietzsche concluye que mientras el alma de la historiografía esté en los grandes incentivos que extrae de ella el individuo activo, mientras el pasado sea descrito como digno de emulación o repetición, él mismo está en peligro de ser desviado, embellecido y aproximado a la libre invención, al punto incluso de no saber discernir entre un pasado monumental y una ficción mítica. Es así como la Historia monumental engaña, valiéndose de analogías seductoras y tentadoras similitudes (Nietzsche, 2011, p. 706).

En segundo lugar, la Historia anticuaria es aquella que pertenece al individuo que preserva y venera, a quien con lealtad y amor mira allá de donde proviene y donde se ha formado, y expresa con piedad su gratitud por la propia existencia. Para Nietzsche, el ser humano anticuario cuida lo que desde antiguo existe y preserva las condiciones que lo vieron nacer para los que han de hacerlo después, tal es su forma de servir a la vida. Todo lo pequeño, limitado, decrepito y anticuado de su herencia reciben en él dignidad, pues se aloja en estas cosas, haciendo de ellas su morada. La Historia de su país o de su nación, por ejemplo, se convierte en la suya propia desde el momento en que la comprende como la crónica ilustrada de su propia juventud. Ahí es donde se encuentra consigo mismo, donde encuentra su fuerza y su diligencia, su placer y su juicio, su insensatez y su vicio. Se funde en el nosotros con el cual comparte esa Historia nacional y, así, mira por encima de la efímera vida individual, identificándose mejor con el espíritu completo de su hogar. En esta fundición con su

comunidad recibe “el bienestar del árbol que reposa en sus raíces, la felicidad de saberse no del todo un producto del capricho y de la contingencia, sino heredero, flor y fruto de un pasado, y así [...] justificado en su existencia” (Nietzsche, 2011, p. 708).

Pero del mismo modo como la visión del árbol se limita al reducido número de sus ramas en comparación con la vastedad de sus raíces, el sentido anticuario se caracteriza también por tener un campo de visión muy limitado. Lo poco que llega a ver le parece demasiado cercano y aislado y, por tanto, considera todo aquello con igual importancia, so pena de perder con ello cualquier noción de diferencia o proporción que pueda atribuirse en justa medida a las cosas del pasado. “La historia anticuaría degenera ya en el instante mismo en que deja de animarla e infundirle entusiasmo la vida palpitante del presente” (Nietzsche, 2011, p. 709). De ahí que, siempre que la Historia sirva a la vida en su forma anticuaría, acechará el peligro de que se comprometa la continuidad vital, de que el sentido histórico ya no conserve, sino momifique la vida y gradualmente vaya marchitando el árbol de arriba hacia abajo, hasta llegar a la raíz misma.

En tercer y último lugar, se vuelve necesaria para el ser humano la forma crítica de considerar el pasado precisamente ahí donde corre el riesgo de caer en el ciego afán por coleccionar antigüedades, de vivir entre el moho y la podredumbre. En efecto, dice Nietzsche, para vivir se precisa, de tanto en tanto, de la fuerza que le permita quebrar y disolver un pasado, “para cuyo fin abre juicio sobre él, lo hace objeto de una estricta investigación y, por último, lo condena” (Nietzsche, 2011, p. 710). El criticismo respecto del pasado puede, sin duda, sernos de gran utilidad sobre todo ahí donde una tradición se encuentra cimentada sobre presupuestos ilegítimos o cuya actualidad ha caducado y ocupa ser renovada; no obstante, existe siempre el peligro de la injusticia. En el caso de que una cosa pasada se enfoque desde la crítica y se juzgue como forzosa su desaparición, se la debe cortar violentamente desde la raíz. Mas siendo nosotros resultado de generaciones anteriores, somos también el resultado de sus errores, de sus pasiones e incluso de sus crímenes, y “no por condenar esos extravíos y considerarnos emancipados de ellos deja de ser un hecho que provenimos de ellos” (Nietzsche, 2011, p. 710). Se puede llegar entonces a la tentativa de implantar en la humanidad una segunda naturaleza, de darse *a posteriori* un pasado del que se quisiera provenir. El peligro que constituye esto es doble: por una parte, es difícil encontrar un límite

en la negación de este pasado repudiado y, por otra, el hecho de que esas segundas naturalezas comúnmente resultan ser más débiles que las primeras.

Ahora digamos algo sobre aquello que da unidad a estas tres formas de Historia. Es fácil ver en qué medida los modos monumental y anticuario de ver el pasado dependen de este echar la mirada atrás en el tiempo. Tanto el aspirar a la emulación de los grandes personajes del pasado como la preservación de lo venerable tienen como condición de posibilidad la permanencia en esta visión que rememora, es decir, sólo mientras se recuerde el pasado puede servir de inspiración o ser conservado. Quizá sea el modo crítico el más próximo a un olvido del pasado en vista de su carácter disolutivo. Pero ¿acaso no se precisa la visión de lo que debería ser disuelto antes de poder llevar a cabo esta actividad? ¿Acaso la crítica no lo es respecto de algo que está siendo visto? y, en este caso, si la crítica es respecto del pasado ¿la visión no estaría constituida por el recuerdo? Además, recordemos que el olvido que propone Nietzsche es de carácter apropiador, el olvido debe asimilar el pasado en el propio ser, tanto su grandeza como sus yerros. El sentido crítico, por el contrario, corre el peligro de perseguir la aniquilación radical del pasado, no su apropiación. ¿Cuál es entonces la forma de Historia que se corresponde con este olvido?

Pues bien, esta consideración se concentra en el concepto de la ‘genealogía’. A primera vista podríamos inferir que la genealogía es el discurso en torno al origen (génesis) de aquello que se somete a investigación, pero lo complejo de profundizar en ello reside en las sutiles diferencias de sentido con que entendamos esta palabra: origen. Michel Foucault, en su texto *Nietzsche, la genealogía, la historia*, se dedica a distinguir, unas de otras, las expresiones alemanas de las que se vale el filósofo de la sospecha para designar la cuestión del origen en sus obras referentes a la genealogía. En líneas generales distingue tres términos: *Ursprung* [principio], *Herkunft* [comienzo] y *Entstehung* [inicio]. *Ursprung* designa el principio en tanto que esencia de algo, es la identidad replegada sobre sí misma, la forma inmóvil y anterior a lo externo (Foucault, 2004, p. 15). Este primer término se distancia de los últimos dos en la medida en que hace referencia precisamente a lo opuesto al planteamiento genealógico. Es decir, *Herkunft* y *Entstehung* son el tipo de origen que busca la genealogía.

si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay “otra cosa bien

distinta”: no un secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia. (Foucault, 2004, p. 18)

Por lo que hacer genealogía sería, antes bien, insistir en lo meticuloso y azaroso de los comienzos, y fijar la atención no en la necesidad de la forma sino en lo irrisorio de las contingencias. El genealogista se prepara para ver surgir los comienzos sin la eminente máscara de la mismidad y apreciar mejor la desnudez de su rostro diverso y múltiple. Y en la medida en que la historia, desde el punto de vista genealógico, debe aprender a olvidar la disparatada forma absoluta del principio y a descubrir las irregularidades originarias, el genealogista “necesita de la historia para conjurar la quimera del origen” (Foucault, 2004, p. 23). Para Nietzsche, los términos *Herkunft* y *Entstehung* vendrían a ser la expresión de tales irregularidades.

Por una parte, *Herkunft* denota la procedencia. Sin embargo, piensa esta procedencia no como un retrotraerse a través de una gran continuidad que se hallase entre dos extremos, sino como una especie de vieja pertenencia a un grupo, justamente del cual proviene aquello precedente. Se trata de descubrir las sutiles marcas individuales que distinguen a los miembros, en cuyas fuerzas conjuntas se origina la procedencia de algo (Foucault, 2004, p. 25).

La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido [...] seguir el hilo complejo de la procedencia es, al contrario, conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes [...] que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros. (Foucault, 2004, p. 27)

El momento actual en el que se rastrea una procedencia implica, como su condición de posibilidad, la herencia que se va perpetuando con cada momento de dispersión y con cada accidente. Por ello, la herencia que se transmite desde esa procedencia remota no es una adquisición unitaria y perfecta, sino un conjunto de fallos, fisuras y capas heterogéneas que vuelven inestable y amenazan la frágil certeza del heredero (Foucault, 2004, p. 27). La búsqueda de la procedencia, pues, no debe fundamentar, sino que agita lo que se creía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido.

Por otra parte, *Entstehung* hace referencia al emerger, al punto de surgimiento de algo, su principio y ley singular de aparición. Sin embargo, como ya se sugería con *Herkunft*, nada emerge a partir de una singularidad simple, sino que “la emergencia se produce siempre en

un cierto estado de las fuerzas. El análisis de la emergencia debe mostrar el juego, la manera en que luchan unas con otras” (Foucault, 2004, p. 34). Uno de los mejores ejemplos que ofrece Foucault es la emergencia de las especies animales. Las especies luchan contra las desfavorables condiciones de su entorno y, en esta lucha, unas prosperan en virtud de su capacidad de adaptación y la dureza con que se imponen a las demás especies, y otras perecen por carecer de tal fuerza. Las primeras salen a escena en el teatro de la vida sobre la tierra y las segundas se pierden en la perpetua oscuridad del olvido. El mismo proceso de emergencia de las especies, además, puede observarse con respecto a las ideas que se gestan en el espíritu de una época. Se ven en la necesidad de entablar combate con sus antagónicas hermanas, prevaleciendo sólo algunas en pie y asegurándose un lugar en el campo de batalla al que van entrando constantemente nuevas y más vigorosas adversarias. “La emergencia es, pues, la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano, cada uno con su propio vigor, su juventud” (Foucault, 2004, p. 37) así como el desplazamiento de las fuerzas abatidas a un letargo profundo.

Sabiendo esto, ya podemos ver que, en oposición a la Historia que tiene como base la metafísica del principio y su esencia singular, Nietzsche propone una historia denominada efectiva [*Wirckliche Historie*] o un sentido histórico, que procede genealógicamente, esto es, mediante el análisis de la procedencia y la emergencia tal como se han caracterizado (Foucault, 2004, p. 43). Si pensamos esto último en contraste con la Historia cuyo desarrollo abordamos en el capítulo anterior, nos damos cuenta de que la interpretación de lo histórico era entendida como un sacar a la luz la significación enterrada en el origen y, en dicho sentido, se permanecía en el ideal dominio de la metafísica. Aquí, en cambio, la interpretación se convierte en la violenta apropiación de un sistema de reglas sin significación esencial con arreglo a la cual pueda imponérsele una dirección. El devenir de la humanidad se resuelve en una multitud de interpretaciones y la genealogía en su historia: la historia de las morales en tanto emergencia de una diversidad de interpretaciones (Foucault, 2004, p. 42). Marcada esta escisión, empero, se hace menester preguntar por una más profunda distinción entre la Historia de la metafísica y la *Wirckliche Historie* de Nietzsche: ¿qué caracteriza propiamente a cada uno de estos puntos de vista y cómo éstos determinan la visión del pasado?

Foucault comienza señalando lo siguiente: mientras que a la Historia de la metafísica le subyace un punto de vista suprahistórico que recoge en una totalidad cerrada sobre sí misma la diversidad del devenir, el sentido histórico de la genealogía no se apoya sobre ningún absoluto, sino que debe poseer la agudeza de una mirada que deja actuar a las desviaciones y los márgenes en su dispersión. La genealogía reintroduce en la movilidad del devenir todo aquello que se creía inmortal en el hombre, muestra la multiplicidad de sus avatares, los fragmenta y comprende su lenta elaboración. El quehacer del genealogista no puede encontrar reposo en ningún tipo de constancia: “nada en el hombre [...] es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres y reconocerse en ellos” (Foucault, 2004, p. 46). Con la ruptura de toda constancia y reconocimiento, Nietzsche busca introducir lo discontinuo en nuestro mismo ser.

La Historia tiende a disolver el acontecimiento singular en una continuidad ideal. La *Wirckliche Historie* invierte la relación ya establecida entre la irrupción del acontecimiento y la continuidad necesaria, es decir, hace resurgir al acontecimiento en lo que tiene de único y agudo. “Las fuerzas que están en juego en la historia no obedecen a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha” (Foucault, 2004, p. 49). El mundo se resuelve en una miríada de acontecimientos enmarañados que hoy nos parece tan lleno de sentido, pero cuyo nacimiento se debe en realidad a una multitud de errores y fantasmas que aún lo pueblan en secreto. La Historia ama dirigir la mirada hacia las lejanías, a las ideas más abstractas y trata de aproximarse a ellas al máximo, situarse al pie de esas cimas “so pena de tener sobre ellas la famosa perspectiva de las ranas” (Foucault, 2004, p. 51). El sentido histórico, en cambio, tiene el poder de invertir la relación de lo próximo y lo lejano, por cuanto dirige su mirada a lo más cercano, indaga las decadencias y afronta las épocas lejanas con la sospecha. Tampoco teme mirar hacia abajo para captar las perspectivas, las dispersiones, las diferencias y, en este sentido, se sabe a sí misma una saber perspectivo: “en lugar de buscar su ley y de someter a ella cada uno de sus movimientos [la historia efectiva] es una mirada que sabe desde dónde mira y lo que mira” (Foucault, 2004, p. 54).

En concordancia con esta nueva escisión respecto a las concepciones de la historia, ahora podemos entender mejor cómo los vicios de la Historia diltheyana comprometieron su tan anhelada conciencia histórica. Y es que, para Dilthey, el planteamiento de la conciencia histórica trata de un intento por expandir este horizonte de visión retrospectiva más allá de

los límites de toda fuerza humana, más allá de lo que pueda resultar todavía saludable para la vida. Es una mirada omniabarcante dirigida a la Historia en su completitud. Es la confluencia de absolutamente todo lo sido en un solo punto central: la conciencia plena, el hombre histórico. Se convierte en la representación de la Historia, cuyo fundamento es la metafísica del origen, llevada a su máxima expresión: la persecución de una idealidad absoluta y continua. En contraposición a esto ¿qué es lo que propone Nietzsche con aquella forma de historia que ha de ponerse al servicio de la vida mediante la práctica ese olvido apropiador? No se trata principalmente de estudiar o investigar temáticamente la relación entre vida e historia al modo quizá de la Historia monumental o anticuaria, sino de vivir esa historia y de ser uno mismo dicha relación. Quiere dar cuenta de una historia comprendida más en lo que tiene de vivencial que de científica. En Dilthey, la historia se perdía en el vaivén entre su tratamiento como acto vital y su abordaje epistemológico y era precisamente la incompatibilidad de estos dos polos lo que nos llevó a un callejón sin salida. La *Wirckliche Historie* de Nietzsche debe mostrar que, para poder rescatar a la historia de este predicamento fundamental, primero se ha de olvidar cualquier pretensión científico-epistemológica y luego dejar que nos vivifique completamente desde su invisibilidad.

Despojada, de una vez por todas, la cuestión histórica de las exigencias de un conocimiento universalmente válido, pasamos de la consideración de la Historia y su estudio científico, al de la historia en su carácter vivencial –consideración que está de fondo en la elaboración de la hermenéutica filosófica a la que nos interesa llegar, y a la cual nos referiremos de aquí en adelante cuando hablemos de historia. Pero, si nuestro objetivo principal es el de investigar la relación entre dos aspectos, a saber: la historicidad y la comprensión; y si ya hemos llegado a la concepción del primer término que nos interesa que sea la base de la misma investigación ¿podríamos decir lo mismo respecto del segundo término?, ¿dónde hemos dejado la cuestión hermenéutica en el camino de nuestra reflexión? Recordemos que, a lo largo del siglo XIX, la hermenéutica había reclamado su lugar entre las grandes ideas de su época. La comprensión ganó el puesto de metodología general de las ciencias del espíritu sobre todo a raíz de las investigaciones llevadas a cabo por Droysen y Dilthey. Preguntémosnos entonces: si la forma de ver la historia hubo de transformarse de tal modo que satisficiera los requerimientos teóricos para una hermenéutica filosófica ¿no tendría que hacer otro tanto el concepto de comprensión? Así fue, en efecto.

En este punto del camino es donde nos encontramos con la figura de Martin Heidegger (1889-1976). Para este autor, la comprensión no sólo encuentra un nuevo potencial teórico marcado por su irrupción al tema de la ontología, sino que en este mismo tema, historicidad y comprensión se encuentran por primera vez en el sentido al que hemos estado siguiendo la pista. Pero quizá antes de entrar en materia nos sea provechoso ahondar en eso que se quiere decir con ontología en Heidegger. Debemos preguntar, en líneas generales ¿cuáles son los intereses filosóficos que guían su pensamiento y cuáles sus ideas, conclusiones, constataciones, etc.?, pues en el marco de todo ello hemos de comprender la cuestión que ahora nos ocupa.

Podemos comenzar por extraer un primer sentido del carácter ontológico en general, a partir de la recuperación que Heidegger lleva a cabo de la correspondencia entre Dilthey y el conde Yorck con el objetivo de acentuar la distinción en el tratamiento que cada uno da al concepto de la historicidad. Aborda este tema en *El concepto de tiempo*, un tratado de 1924 que podría considerarse una primera aproximación a las ideas desarrolladas más ampliamente ya en *Ser y tiempo*¹⁴. Como sabemos, el trabajo de Dilthey seguía el impulso de lograr fundamentar de manera científicamente genuina la comprensión de la realidad espiritual, social e histórica del hombre. Esto quiere decir que el auténtico carácter científico de las ciencias del espíritu debía fundarse, por un lado en tanto que disciplinas históricas, en lo que constituye el tema constante de sus objetivaciones, esto es, la vida; pero por otro lado en tanto que ciencias, debían fundarse también en principios generales a través de los cuales su comportamiento cognoscitivo quedara regulado metódicamente. Eso que reconocimos anteriormente como la aporía fundamental concuerda con el hecho de que el desarrollo de una psicología, de la clase que Dilthey proponía, imposibilitaba cualquier intento de examinar científicamente lo psíquico tal como si se tratara de un objeto natural, pues si la meta era comprender la vida como una realidad originaria propia, el modo de su elaboración científica sólo podía determinarse a partir de ésta misma. En opinión de Heidegger, Yorck era ya consciente de este problema y ya en su correspondencia con Dilthey había tratado de franquearlo. Alcanza allí una comprensión del carácter fundamental de la historia a partir de

¹⁴ Dada la cercanía que existe entre ambas obras, tanto refiriéndonos al tiempo transcurrido entre una y otra (1924-1927), como a la continuidad que se refleja en las ideas ahí plasmadas, nos valdremos principalmente de estas dos obras (sin tomar en cuenta la aparición esporádica de otros textos) para la exposición del autor.

la elucidación del carácter ontológico de la vida humana misma y no desde una consideración epistemológica del objeto de la Historia. Heidegger lo cita directamente:

El hecho de que la totalidad de lo que nos está psicofísicamente dado no es, sino que, más bien, vive, es la clave de la historicidad. Y una autorreflexión que no esté dirigida a un yo abstracto, sino a la plenitud de mi propia mismidad, me encontrará históricamente determinado [...] De igual modo como soy naturaleza, soy también historia. (Yorck en Heidegger, 2008, p. 22)

Con el reconocimiento de que la determinación histórica, tanto del sí mismo como del mundo que le sale al paso, posee un carácter ontológico implica llevar a su última consecuencia la comprensión del concepto de historicidad.

Para Heidegger, el paso de Dilthey a Yorck se ajusta a la transición de la consideración sobre la historicidad a partir de un enfoque epistemológico hacia la dimensión ontológica del ser humano. Ello implica que la determinación que la historia ejerce sobre el hombre deja de ser pensada con relación al fin último de conocer las épocas, las cosas que dependen de su acaecimiento y al actuar según las herencias que aquellas transmiten. Antes bien, la determinación de la historia debe ser colocada en las raíces mismas del ser del humano, de tal manera que la cuestión de lo que pueda ser la historicidad deje de remitir al cómo del conocimiento histórico del mundo y, en su lugar, se desvele como el hecho de que el hombre 'es' esta misma historia. Por ello, en la medida en que la ontología es el pensar que interroga al ente por su ser y permite obtener los caracteres bajo cuya forma este mismo ser puede expresarse categorialmente, la tarea de investigar cómo el ser humano pueda 'ser' su historia recae en este pensar más que en la epistemología que soporta al método de las ciencias históricas del espíritu. Se trata, en conclusión, de una investigación ontológica, de la elaboración de una ontología del ente que de un modo determinado 'es' su historia (Heidegger, 2008, p. 24).

Ahora sería pertinente preguntar: de manera concreta ¿quién es este ente? ¿Es acaso el hombre en tanto refiriéndonos con él al género humano? Si es así ¿qué entiende Heidegger por esta palabra? ¿Se apega a las definiciones antropológicas anteriores? O, por el contrario, ¿se trata de un ente completamente distinto? Él nombra a este ente como *Dasein*. Pero ¿qué entiende por este nombre? Para empezar, *Dasein* no es en absoluto un universal. Antes bien, el ente que se designa con esta palabra es en cada caso 'uno mismo': "el ser de este ente es cada vez [el] *mío*" (Heidegger, 1997, §9). En su texto *Ontología: hermenéutica de la*

facticidad, basado en las lecciones impartidas por él en la Universidad de Friburgo en 1923, llama al estatus ocasional del ser de este ente, es decir, el ente que soy en cada ocasión yo, ‘facticidad’. El *Dasein* es un ente fáctico:

la expresión [facticidad] significa: ese existir *en cada ocasión* [...] en tanto que su carácter de ser existe o está «aquí» *por lo que toca a su ser*. «Estar aquí por lo que toca a su ser» [...] quiere decir que el existir está aquí para sí mismo en el cómo de su ser más propio. (Heidegger, 2015, p. 25)

De lo anterior, el autor extrae dos consecuencias que traduce en características fundamentales del *Dasein* como tal.

Por una parte, el hecho de que la esencia o el ‘qué’ de este ente fáctico consiste en su propia existencia. No obstante, esta existencia ha de diferenciarse de la significación que le daban las ontologías precedentes. La existencia del *Dasein* es algo muy distinto del mero estar ahí presente de los demás entes que, junto a él, comparecen en el mundo. En qué consista propiamente la diferencia del estatus ontológico del *Dasein* existente con respecto al estar ahí de los demás entes es algo que se irá descubriendo conforme vayamos avanzando en su caracterización como ente histórico-hermenéutico. Por lo pronto, dice Heidegger, basta con tener noción de la diferencia marcada por el privilegio existencial del *Dasein*, en virtud del cual, debe tenerse en cuenta que sus caracteres no son propiedades que estén ahí tal como si se tratara de las propiedades de una mesa o una silla, sino que son siempre maneras o modalidades de ser posibles para él (1997, §9).

Por otra parte, la afirmación de que el *Dasein* existe por lo que toca a su ser, implica que su carácter de existente le otorga la posibilidad de que este mismo ser pueda serle indiferente o no. La posibilidad de la indiferencia respecto de su propio ser, también es formulada por el autor como el hecho de que el *Dasein* es el único ente al que en su ser le va su propio ser. El cómo del comportamiento del *Dasein* respecto de su propio ser se corresponde con el comportamiento en relación con sus posibilidades de ser. En otras palabras, a mí me va mi ser en la medida en que ya tengo que ser de este o aquel modo, de acuerdo con las posibilidades que se me presenten.

El *Dasein* es cada vez su posibilidad, y no la ‘tiene’ tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera ahí. Y porque el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser ‘escogerse’, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás [...] Haberse perdido y no haberse ganado todavía, él lo puede sólo en la medida en que, por su esencia, puede ser propio, es

decir, en la medida en que es suyo [...] Ambos modos de ser, *propiedad* e *impropiedad*, se fundan en que el *Dasein* en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. (Heidegger, 1997, §9)

El existir fáctico del *Dasein* conduce a Heidegger al planteamiento de la modalidad dual de ser de la propiedad y la impropiedad. Sin embargo, nos aclara, el que este ente privilegiado pueda siempre perderse e incluso no ganarse nunca, no conlleva en sí mismo la connotación de un grado de ser ‘inferior’ ni ningún juicio de tipo valorativo. Al contrario, la impropiedad del *Dasein* podría significar un estado de cosas más próximo y concreto de lo que pudiera parecernos a simple vista.

Una vez vistas estas determinaciones de ser del *Dasein* a partir su carácter fáctico, a saber, el concepto formal de existencia y el ser-cada-vez-mío como condición de posibilidad de las modalidades de ser de la propiedad e impropiedad, dice Heidegger, estas mismas determinaciones deben ser comprendidas sobre la base de la constitución de ser que denomina como ‘estar-en-el-mundo’ (Heidegger, 1997, §12). La interpretación de esta estructura representa el punto de partida adecuado para la analítica del *Dasein*. La llama ‘estructura’ porque con esta expresión compuesta se mienta un fenómeno unitario. Por lo que, a pesar de la próxima división y análisis de sus elementos heterogéneos, tal fenómeno debe ser visto en su integridad. Dicho lo anterior, Heidegger distingue tres momentos del estar-en-el-mundo: el ente que es cada vez en la forma del estar-en-el-mundo, esto es, el *Dasein*, acerca del cual ya hemos dado una caracterización general que se irá ampliando conforme se avance; el ‘estar-en’ como tal, con lo que se busca “sacar a la luz la constitución ontológica de la ‘in-idad’ misma” (Heidegger, 1997, §12); y el ‘en-el-mundo’, que da pie a indagar la estructura ontológica del mundo.

El estar-en pensado con relación al ser del *Dasein*, no puede tener sólo un significado espacial o corporal, como sí lo tiene con respecto al estar-en de los demás entes que comparecen junto a él en el mundo. Mientras entendamos el estar-en como un estar-dentro-de, podemos nombrar con esto a un ente que está ‘en’ otro a la manera como el agua ésta ‘en’ el vaso o el abrigo ‘en’ el armario. Pero como el estar-en se refiere más bien a una constitución de ser del *Dasein*, entonces debe ser entendido en el marco de su ser fáctico, es decir, como un carácter existencial del *Dasein* en cuanto distinto de los demás entes: lo que Heidegger denomina como existenciario o existencial (Heidegger, 1997, §12). Interpretado así, el estar-en hace referencia a un residir o habitar del *Dasein*, un estar ya familiarizado

con, o un soler hacer algo. Estar-en-el-mundo sería, por tanto, un habitar el mundo, un estar ya familiarizado con él y soler hacer algo en medio de él. Este habitar el mundo no significa, pues, que el *Dasein* esté junto a los otros entes, tal como el mero estar ahí de la mesa junto a la silla. La diferencia puede entenderse claramente mediante el ejemplo del contacto. Podemos decir que un *Dasein* ha tocado la mesa, pero jamás que la mesa ha tocado la silla. ¿Por qué? Una sentencia tal como la última tendría como presupuesto el que la silla pudiera comparecer para la mesa. “Un ente puede tocar a otro ente que está-ahí dentro del mundo sólo si por naturaleza tiene el modo de ser del estar-en, si con su Da-sein ya le está descubierto algo así como un mundo” (Heidegger, 1997, §12). Es decir, que el estar-en existenciario posibilita la comparecencia de los demás entes que están-ahí en el mundo y, por extensión, la comparecencia del mundo mismo. Heidegger llama a este posibilitar o dejar comparecer al mundo, la ‘apertura’: el *Dasein* ‘abre’ su mundo en la medida que es en la modalidad de ser del estar-en existenciario.

Pero, cuando decimos que se ‘abre’ mundo, ¿qué mentamos con esta palabra: mundo? En un primer momento, el autor sabe que entra en una aporía al tratar de investigar la constitución ontológica de este fenómeno. Se da cuenta de que, al tratar de partir del ente intramundano, el fenómeno del mundo como tal siempre se supone de manera previa. Al tratar de elevarse sobre la determinación óptica del mundo, su esencia, la mundaneidad, se convierte en el problema. Ante tal escenario, ofrece de manera puntual dos definiciones del fenómeno del ‘mundo’ a las que apelará para permanecer en su ámbito de determinación óptica, de la cual pueda partir de manera segura. En primer término, ‘mundo’ puede ser comprendido

no como el ente que por esencia no es el *Dasein* y que puede comparecer intramundaneamente, sino como “*aquello en lo que*” “vive” un *Dasein* fáctico en cuanto tal. Mundo tiene aquí un significado existensivo preontológico, en el que se dan nuevamente distintas posibilidades: mundo puede significar el mundo “público” del nosotros o el mundo circundante “propio” y más cercano. (Heidegger, 1997, §14)

Además, sólo en segundo término y de manera derivada, puede ser usado para significar la totalidad de lo ente que puede estar-ahí dentro del mundo. Pero ya el carácter fáctico de la estructura ontológica fundamental del *Dasein* que es el estar-en-el-mundo nos da la pauta de cómo ha de entenderse el fenómeno mundo. El mundo circundante es el mundo más cercano

al *Dasein* fáctico y, por lo tanto, el estar-en-el-mundo debe convertirse en el tema de la analítica del *Dasein*, en cuanto el modo más inmediato de ser cada vez yo mismo.

Pasemos ahora al análisis del *Dasein* en relación con su estructura ontológica fundamental. Se abre con ello la pregunta ¿cuál es el modo más inmediato del estar-en-el-mundo del *Dasein*? Heidegger responde en un primer momento con la palabra: ‘cotidianidad’. Este concepto hace referencia al ámbito en el cual el más inmediato mundo circundante y estar-en del *Dasein* caen en la monotonía de la costumbre (Heidegger, 2008, p. 98). Es decir, toma como punto de partida el comportamiento que el *Dasein* demuestra en su trato con las cosas y con los demás *Dasein* dentro del mundo, en el ámbito de lo habitual. Este cotidiano comportarse del *Dasein* se da bajo el imperio del uno (*Man*). Si nos preguntásemos ¿quién es regular e inmediatamente el *Dasein* fáctico? ‘Uno’ sería la expresión más adecuada para describir su estado de cosas fenoménico más inmediato, en virtud de la cual ‘uno’ puede constatar o no, mediante el habla, lo que ‘uno’ hace. En esta inmediatez ‘uno’ es regularmente lo que ‘se’ es y hace lo que regularmente ‘se’ hace. Esto quiere decir que, bajo el imperio de este ‘uno’, el *Dasein* se pierde en una ambigua impropiedad. ‘Se’ hace lo que todos hacen, ‘se’ piensa como todos piensan y ‘se’ vive como todos viven. Que el *Dasein* deje de ser propio quiere decir que ya no se tiene a sí mismo. Más que perderse, el *Dasein* se esquivo a sí mismo en esta impropiedad, se oculta al punto de caer en un olvido de sí y de lo que le es más próximo. Esto es a lo que Heidegger se refiere con ‘la caída’ (Heidegger, 1997, §38). Con el caer en el mundo circundante, el ‘uno’ se convierte en el sujeto de la convivencia cotidiana. Esta convivencia se mueve en una cierta ‘medianía’ que responde al hábito. La medianía reprime silenciosamente cualquier tipo de excepción y de originalidad, dominando por entero al ‘uno’. La medianía del ‘uno’ consume su dominio mediante lo que Heidegger llama la ‘publicidad’ o el carácter público de las cosas. Éste se caracteriza por la no-profundización y por su insensibilidad ante las diferencias. Se ajusta por ello a la tendencia del *Dasein* a tomarse las cosas a la ligera y a simplificarlas. En esto radica la eficacia de su dominio: cada uno es los otros, nadie es sí mismo (Heidegger, 2008, pp. 38-39). En el ser caído del *Dasein* se realiza el vínculo entre la impropiedad como

posible modalidad de su ser fáctico y la inmediatez del cotidiano estar-en-el-mundo. Cotidianidad e impropiedad quedan así relacionados íntimamente.¹⁵

Como segundo momento, podríamos continuar exponiendo la manera en que se caracteriza ese cotidiano estar-en-el-mundo. El *Dasein* posee una forma particular de comportarse respecto a su mundo circundante, esta forma de comportamiento se da bajo la forma de la ocupación. El cotidiano ocuparse del *Dasein* es la forma más inmediata y regular de su habérselas con las cosas. En ese sentido, el *Dasein* se encuentra siempre en una de sus posibilidades del trato con los demás entes que están-ahí-en-el-mundo. Tales posibilidades son, por ejemplo, el manejar algo, trabajar con algo, producir, fabricar o emplear alguna cosa, pero también lo es el descansar y permanecer inactivo. Luego, el ocuparse, como el más inmediato modo de estar-en-el-mundo, no connota de suyo actividad o movimiento corpóreo, sino que se trata de algo más originario. Es la comparencia del mundo circundante lo que está en juego en el ocuparse del *Dasein* fáctico, esto es: el trato con los entes que me mantiene ocupado es la forma en que mi mundo circundante comparece, se me presenta. El mundo circundante, en cuanto en-qué del estar-en, es el con-qué de semejante estar en cada caso ocupado. Para la ocupación, el ente intramundano comparece como algo que resulta 'útil-para'. Por eso, Heidegger llama a esos entes con los cuales el *Dasein* se ocupa como 'útiles' (Heidegger, 2008, pp. 29-30).

El *Dasein* se ocupa regularmente con útiles. Estos entes tienen la estructura ontológica de la remisión. Los útiles remiten a otros útiles y éstos a otros. El nexo remisional entre útiles consiste en el para-esto o para-aquello que encierra la ocupación ocasional (Heidegger, 2008, p. 32). El martillo remite al clavo porque sirve para introducirlo en la madera, el clavo remite a las planchas de madera porque sirve para unir las, éstas remiten a la silla porque sirve para fabricarla, etc. Además, el ámbito de cosas que comparecen

¹⁵ Este *Dasein* que soy en cada ocasión yo, se encuentra ya siempre en ese estado de caído, extraviado y esquivándose en la impropiedad del 'se'. Sin embargo, si la impropiedad es siempre una de las posibilidades de ser del *Dasein*, ¿no lo sería también el optar por un modo de ser propio? A Heidegger también le interesa tematizar el camino que se puede trazar desde la impropiedad del comportamiento cotidiano, hacia un anticiparse a las propias posibilidades de ser más auténticas. El proyecto de una hermenéutica de la facticidad debe llevar a cabo esta búsqueda frente al constate olvido de sí, hacer al *Dasein* transparente para sí mismo. Sin embargo, mediante la clarificación del carácter hermenéutico e histórico del *Dasein*, lo que interesa a la investigación actual es precisamente el comprender histórico que se lleva a cabo en la medianía cotidiana y que opera de manera inadvertida o cubierta con el velo de la obvedad. Pues, si bien el carácter propio del comprender que vislumbra las posibilidades de ser más auténticas es uno de los caminos posibles del *Dasein*, la comprensión media guiada por la publicidad y en general la impropiedad del uno, es la más cercana y común a nosotros.

circunmundanamente para un *Dasein*, tiene una orientación fija y una espacialidad propia, es decir que los útiles comparecen como tales en el lugar que les es propio. Los lugares, a su vez, se articulan según dicta la ocupación a la que están referidos. Así, el martillo, el clavo, la silla y la madera de la que está hecha, en su conjunto, remiten al taller del carpintero como el lugar propicio en el que se lleva a cabo una ocupación como es el fabricar. De esta manera se articula toda una red o trasfondo de remisiones.

Sin embargo, no es que los trasfondos remisionales se construyan, por decirlo así, en el momento en que la ocupación da comienzo. La ocupación, en tanto modo cotidiano del estar-en, se las ha con ‘lo-que-ya-siempre-está-ahí-delante’ de este o aquel modo. En otras palabras: el trasfondo remisional que ‘está ya ahí delante’ en su comparecer como mundo circundante de la ocupación ocasional, se muestra bajo el carácter de la familiaridad (Heidegger, 2008, p.32). Y sólo dentro del ámbito de lo que resulta familiar algo puede aparecer ‘como’ algo.¹⁶

Es en este ‘como’ donde se concentra el peso hermenéutico de la ontología heideggeriana. Expliquemos por qué. El hecho de que la familiaridad propia de lo que ya-está-ahí-delante muestre algo ‘como’ algo, quiere decir que un trasfondo de remisiones dota de sentido a lo ente que comparece dentro de su ámbito. Por esta razón se entiende, por ejemplo, que una cama no comparezca para un *Dasein* del mismo modo en una habitación que en una tienda departamental, en la primera la cama comparece ‘como’ una superficie cómoda que ‘sirve-para’ dormir y en la segunda ‘como’ una cosa a disposición de su posible compra. Esto es así, dice Heidegger, porque el remitir que se da en el marco de un trasfondo como los de la habitación y la tienda departamental, tiene el carácter de un señalar-a que ‘significa’ todo aquello que comparece dentro del mundo circundante y, por tanto, él mismo comparece de esta manera.

El significar es el modo en que comparece el mundo circundante. La absorción ocupada en el mundo y el extravío en él se dejan llevar, por decirlo así, por el significar. Con esto se pone de relieve el carácter fundamental de la comparecencia del mundo: la significatividad. (Heidegger, 2008, p. 34)

¹⁶ Todo lo que se ha desprendido de la estructura ontológica fundamental del estar-en-el-mundo, recordemos, debe ser concebido como un fenómeno unitario. No se trata de momentos heterogéneos que acontezcan uno después del otro consecutivamente, sino que todo esto se da simultáneamente en el existir cotidiano. Precisamente debido a la simultaneidad y la inmediatez con que este modo de ser del *Dasein* acontece, queda oculto como algo obvio e incuestionado, se da completamente por supuesto. Y es ese dar las cosas por supuesto a lo que Heidegger se refería con la medianía del fáctico modo de ser impropio.

La significatividad del mundo circundante hace comparecer algo ‘como’ algo, dota a lo ente de sentido, determina el modo de su aparecer.

Pero ¿por qué decimos que aquí se deja ver el aspecto hermenéutico del pensamiento heideggeriano? Porque el fenómeno de la significatividad hace surgir el concepto hermenéutico por excelencia, la comprensión. El comprender debe ser entendido como un existencial fundamental, es decir, como un modo fundamental de ser del *Dasein*. En la exposición que hasta ahora hemos llevado a cabo de la ontología heideggeriana, ya hemos de alguna manera hablado del comprender, sólo que no tematizándolo explícitamente. El abrir mundo que habíamos caracterizado respecto al estar-en, acontece en los nexos que los parámetros de la ocupación establecen entre los entes intramundanos. Esta apertura de mundo o el así quedar abierto el mundo para el *Dasein* es, como tal, el comprender. Y como la significatividad es aquello en función de lo cual el mundo queda abierto, es también aquello que posibilita toda comprensión (Heidegger, 1997, §31). Eso en lo que el *Dasein* ya siempre se comprende, le es a él originariamente familiar.

Entonces, por lo pronto el comprender es aquello que mantiene en una previa apertura el mundo circundante que comparece significativamente (Heidegger, 1997, §18). Pero para una caracterización más profunda de lo que es el comprender, Heidegger recurre al lenguaje ‘óntico’ alemán, aquel lenguaje en el que vivía de manera cotidiana. En ese contexto, la expresión ‘comprender algo’ [*etwas verstehen*] es usada “en el sentido de ‘ser capaz de una cosa’, de ‘poder hacer frente a ella’, de ‘saber hacer algo’” (Heidegger, 1997, §31). Extrapolando esta connotación al interés ontológico que guía al autor, lo ‘podido’ en el comprender existencial no es una cosa, sino el ser en cuanto existir:

El *Dasein* no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad. El esencial poder ser del *Dasein* concierne a los modos ya caracterizados del ocuparse del ‘mundo’, de la solicitud por los otros y en todo ello y desde siempre, al poder-ser en relación consigo mismo. (Heidegger, 1997, §31)

Comprender existencialmente es, pues, tener la capacidad para ser de este o aquel modo. En la medida en que el *Dasein* está determinado por este ‘yo puedo’, su más inmediato estar-en se manifiesta ya como un ser-posible. Él es siempre, ya sea de manera propia o impropia, lo que puede ser. Por eso, cuando Heidegger habla de comprender no se refiere a una categoría

epistemológica en el sentido de una capacidad cognoscitiva o de razonamiento, sino a este tácito y más originario poder-ser: el comprender conlleva siempre una posibilidad mía.

El comprensor abrir el mundo circundante deja en libertad al *Dasein* con vistas a sus posibilidades de ser y de alguna manera se las arregla para penetrar hasta ellas. A este saber penetrar hasta determinadas posibilidades, lo define como la estructura proyectiva del comprender. Comprender es proyectar un sentido posible (Heidegger, 1997, §31). El comprender en su carácter proyectivo constituye lo que Heidegger llama 'la visión' del *Dasein*. Pero este término debe ser preservado de caer en posibles malentendidos. El 'ver' no sólo hace referencia a la percepción efectuada por los ojos ni a la pura aprehensión no sensible de un ente que está-ahí. Que el *Dasein* pueda tener algo a la vista corresponde al carácter mostrativo que se ha atribuido a la apertura en cuanto tal, es una característica según la cual el ver deja comparecer al descubierto el ente mismo al que tiene acceso. A la visión, así entendida, que el *Dasein* tiene de su mundo circundante, la llama 'circunspección'. El *Dasein* comprende su mundo circunspectivamente, proyecta sus posibilidades de ser en él y, a su vez, las posibilidades de ser del ente intramundano (Heidegger, 1997, §31).

El *Dasein* en cuanto comprender proyecta su ser hacia posibilidades. Pero también este comprensor estar vuelto hacia posibilidades es él mismo un poder-ser, es decir que el proyectar tiene su propia posibilidad de desarrollo. Al desarrollo de este comprender, Heidegger lo denomina 'interpretación'. Interpretar quiere decir apropiarse comprensoramente de lo comprendido y, con ello, el comprender llega a ser tal. La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender (Heidegger, 1997, §32). Siempre que los útiles que se encuentran a disposición del *Dasein* para una determinada ocupación, acceden explícitamente a la visión comprensora, la interpretación se hace presente. Pero ¿cómo se da efectivamente tal explicitación? Según Heidegger, todo preparar, ordenar, arreglar, mejorar, completar, etc., se lleva a cabo en la medida en que aquello que comparece circunspectivamente es explicitado en su para-qué y se hace objeto de una ocupación que se rige por lo que se ha hecho visible en tal explicitación (Heidegger, 1997, §32). Pensemos, por ejemplo, en la cotidiana elección que efectuamos de unos entes sobre otros en virtud de su función dentro de la actividad que estemos llevando a cabo y el respectivo prepararlos a nuestra disposición: tomamos la botella de *shampoo* en lugar del acondicionador mientras

estamos en la ducha porque, en oposición al segundo, el primero sirve para lavarnos el cabello; de manera análoga, para hacer ejercicio optamos por usar ropa cómoda y que nos dé cierta libertad de movimiento, mientras que seleccionamos otro tipo de prendas cuando se trata de asistir a eventos ‘formales’, y no es común ver intercambiados ambos estilos de vestimenta porque ya nos es familiar que uno y otro son para esta y aquella ocasión respectivamente. En la elección determinada por la ocasión, queda tácitamente explícito el para-qué del shampoo y del tipo de ropa. A todo el proceso que se da en la situación de la elección así entendida se lo llama interpretar circunspectivo. A la pregunta circunspectiva acerca de lo que sea este determinado ente a la mano, la interpretación circunspectiva responde diciendo: es para...” (Heidegger, 1997, §32). La circunspección explicita el para-qué del ente y, por tanto, lo explícitamente comprendido tiene la estructura de algo en cuanto algo. Lo que es abierto en el comprender ya es accesible siempre de un modo tal que en él se puede destacar explícitamente su ‘en cuanto que’. El ‘en cuanto’ es lo constitutivo de la interpretación.

El trato interpretativo del *Dasein* con su mundo circundante no necesita exponer mediante un enunciado determinativo lo circunspectivamente interpretado. “La articulación de lo comprendido en el acercamiento interpretante del ente en la forma de ‘algo en cuanto algo’ es previa al enunciado temático acerca de él” (Heidegger, 1997, §32). Esto nos sugiere que el posterior enunciado temático tan sólo cumple la función de expresar dicha forma, lo cual sería imposible si no estuviera ya ahí como susceptible de expresión. Sin embargo, esto no quiere decir que el *Dasein* experimente primero las cosas como si fueran algo ‘puro’ y sólo después las entienda ‘en cuanto algo’. La interpretación no impone un ‘significado’ sobre entes vacíos, sino que todo lo que comparece dentro del mundo ya tiene siempre un trasfondo remisional que abre la comprensión del mundo mismo. Este trasfondo queda expuesto en la interpretación. Una vez que los nexos significativos quedan explícitos por el interpretar, quedan comprendidos nuevamente y regresan al anonimato implícito. De esta manera, la comprensión es el fundamento esencial de toda interpretación circunspectiva cotidiana: a todo interpretar corresponde una comprensión previa de lo interpretado. Es en este sentido que Heidegger atribuye a toda interpretación un haber-previo en el cual fundamentarse (Heidegger, 1997, §32).

Esto quiere decir que el *Dasein* se comporta en el mundo ya desde una determinada comprensión del ser previa al proyecto de sentido que da a los entes y al mundo, y que es determinado por esta especie de pre-comprensión. Para Heidegger la pre-comprensión se manifiesta en la forma de una estructura de anticipación interpretativa. Esta estructura se articula de manera triple: en primer lugar, hay un 'haber previo' que se refiere a la totalidad remisional de la significatividad ya comprendida por el *Dasein*; en segundo lugar, una manera de ver previa que recorta, por decir así, una región de entes y da forma al haber previo guiándolo hacia determinada interpretabilidad; y, en tercer lugar, una manera de entender previa, esto es, una cierta conceptualidad en virtud de la cual lo comprendido resulta comprensible categorialmente (1997, §32). En la triple estructura de anticipación del comprender se articula el sentido de algo, se comprende 'algo en cuanto algo'. En el comprender proyectante, el ente queda abierto en sus posibilidades, las cuales corresponden cada vez al todo de significatividad que constituye el mundo circundante. Cuando el ente intramundano así descubierto o, también dice Heidegger, cuando éste ha venido a comprensión, podemos decir que tiene sentido para nosotros. Pero lo comprendido no es el sentido, sino el ente. El sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo, es lo articulable en la apertura comprensora. "Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera de ver previa y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo" (Heidegger, 1997, §320). Por lo tanto, toda interpretación que haya de tornarse en una nueva comprensión del mundo debe haber comprendido antes aquello que se ha de interpretar.

Con esto último, Heidegger cae en cuenta del carácter circular del ser hermenéutico del *Dasein*. El cotidiano discurrir dentro del mundo se mueve en un constante círculo de comprensión que se actualiza con cada interpretación. Pensemos de nuevo en el ejemplo de la cama en sus dos respectivos trasfondos, la tienda departamental y la habitación. Un *Dasein* acude a una tienda departamental con el objetivo de comprar una cama nueva, entra al lugar con una comprensión ya formada de cada uno de los entes que comparece dentro de ese trasfondo remisional, incluyéndose a sí mismo. Esta comprensión está constituida por la proyección de lo compareciente hacia posibilidades de ser, y el comportamiento que se manifiesta bajo la forma de la ocupación de la compra se rige por tales posibilidades ya proyectadas. Este *Dasein* comparece para sí mismo, se comprende, tanto en la posibilidad de

compra de cada uno de los entes en oferta como en el posible trato con ellos, y los entes son comprendidos por él en la posibilidad de ser comprados y en las infinitas posibilidades de uso, esto es, a la luz de la totalidad de los para-qué de dichos entes.

Pero la visión comprensora ya ha recortado la totalidad de los entes de tal forma que lo ‘enfocado’ es una región de entes muy específica, a saber, aquellos útiles para dormir: camas. Entonces el *Dasein* se entrega al trato con lo ente, que funge como condición de la posterior compra, tal como el probar la funcionalidad de las camas, el elegir aquella que le sea más conveniente, o el negociar el mejor precio posible. En el momento en que una de las muchas camas a disposición del *Dasein* ha sido probada, seleccionada, negociado su precio y finalmente comprada, la posibilidad que había sido proyectada sobre ella y que se corresponde con su adquisición, se efectúa. Aquello que no era más que en el horizonte de lo posible, llega a ser en tanto lo que, en efecto, es y, a una con ello, el proyecto de sentido de la cama a disposición de la compra deja de ser tal, la cama no puede más ser comprada pues ya lo ha sido. Con ello se hace menester proyectar nuevas posibilidades.

Puede proyectarse, por ejemplo, el posible acomodo de la cama en su habitación, el más conveniente método de transporte a su domicilio, etc. Pero la cuestión es que la manera en que es comprendida la cama, su sentido, su ‘en cuanto qué’, es ahora distinto en virtud de este re-proyectar. Ya no es una cama en cuanto ente susceptible de compra, sino una propiedad susceptible de transporte y de uso. El ente queda abierto en el marco de nuevos nexos de remisión y, en esa medida, se re-significa. Para Heidegger, que la cama quede re-significada como resultado del desarrollo de las posibilidades proyectadas sobre ella y la posterior re-proyección a nuevas posibilidades de ser que la hacen comparecer como algo ‘en cuanto’ algo nuevo, no es otra cosa que la interpretación de este ente. Imaginamos ahora que ha pasado ya un tiempo desde que el *Dasein* ha comprado la cama, ésta se encuentra ya en su habitación, le da uso de manera diaria y está habituado a ella, se ha integrado en la familiaridad de su mundo circundante. El sentido que en el momento de la compra era nuevo es ahora lo más familiar, las posibilidades de ser que se proyectaban por primera vez son ahora las que más regular e inmediatamente se desarrollan en la cotidianidad, hasta el punto de quedar éstas ocultas de nuevo para el *Dasein* en su simple trato con la cama. La interpretación que en un primer momento se llevó a cabo respecto al ente, ha pasado a ser la comprensión media del mismo y, con ello, se ha cubierto con la apariencia de lo obvio.

Tras esta obviedad, el mundo queda abierto de manera cotidiana para el *Dasein* que duerme sobre la cama y permanecerá así hasta que el ente vuelva hacerse presente en sus posibilidades y el *Dasein* se vea en la necesidad de interpretarlo una vez más. Tal sería el caso en que los resortes internos del colchón sobresalieran de la superficie, la cama se mostraría entonces como aquello para-lo-que-no es y para el *Dasein* se abriría la posibilidad de interpretarla como un ente desechable y ya no a disposición de su uso. Lo mismo que hemos observado en el caso de la cama, puede verse en todo lo ente que constituye mi mundo circundante. En este ir y venir constante entre comprensión e interpretación se ve la circularidad en que se mueve el carácter hermenéutico del *Dasein*.

Demos ahora un paso más hacia el tema central de nuestra investigación mediante la tematización de la temporalidad del *Dasein*. Con el reconocimiento del carácter circular de toda comprensión y el apelativo previo que caracteriza a la estructura interpretante de mundo, Heidegger reconoce el aspecto temporal de la hermenéutica del *Dasein*, reconocimiento que nos conducirá finalmente a la formulación de la historicidad y el comprender en su mutua relación. Como ya hemos podido ver de alguna manera en el ejemplo, el *Dasein* que comprende en cada caso desde posibilidades de ser, se las ve constantemente con un estar-en-camino-de y en él queda abierto lo que todavía no es, pero puede ser (Heidegger, 2008, p. 62). En la tienda departamental el *Dasein* se comprendía como estando-en-camino-de ser usuario de la cama en la medida en que ésta todavía no era de su propiedad, pero podía serlo. La interpretación entendida como este explicitar las posibilidades de ser de aquello que se comprende, tiene un carácter temporal en el sentido de un anticiparse a lo que todavía-no-es. Heidegger identifica a este anticiparse con una especie de ser-futuro o ser en el pre- de toda posibilidad, que se da en el círculo de comprensión, pues el *Dasein* que ya ha comprendido su mundo circundante, a sí mismo y a los otros *Dasein*, es siempre lo que puede ser (Heidegger, 2008, p. 77).

Aquí cabe hacer una distinción respecto a cómo se entiende el ser temporal de la comprensión media. Como sabemos, el carácter fáctico del *Dasein* abre en él una dualidad de modalidades de ser, una propia y otra impropia. Habíamos visto que su modo de ser cotidiano tiene una especial afinidad con la impropiedad, con la medianía, y que debido a la inmediatez en la que permanece comúnmente ese fáctico ser impropio, éste nos interesa un poco más que la modalidad propia. Pero si el ser temporal que fundamenta todo comprender

es uno de los existenciaris del *Dasein*, éste debe, a su vez, presentarse bajo la forma de ambas modalidades del existir fáctico. Es decir, el *Dasein* tiene la posibilidad de ser-futuro de manera propia y otra de serlo de manera impropia y, por tanto, la que nos interesa tematizar y distinguir aquí es la última de ellas dada su cercanía con respecto a nosotros.¹⁷ Nos vemos entonces ante la tentativa de una caracterización de este anticiparse impropio.

Anticipándose, el extraviado ocuparse con el mundo circundante ya está abierto a eso que todavía no es. Este particular no-ser-todavía no mienta algo que de manera abstracta no esté todavía ahí-delante, sino que significa un todavía-no de algo que la ocupación ocasional quiere ‘agenciarse’ o de lo que quiere proveerse. La realización de este todavía-no-haber-sido-provisto se da efectivamente bajo la forma del llevar a cabo o el ejecutar. En el estar-en-camino-de la ejecución, el ocuparse está preocupado-por concluir aquello que debe abastecer. Con arreglo a este pre-ocuparse “el estar-abierto-a un ‘todavía-no’ es ser-futuro” (Heidegger, 2008, p.82). Pero no lo es en el sentido del adelantarse propio (la resolución precursora), sino en el de permanecer ‘en medio’ de algo futuro. La permanencia es la marca distintiva de este adelantarse impropio. Algo que permanece es algo que continuamente ‘está’ en otra cosa, pero la permanencia en algo futuro, en algo que todavía no es, Heidegger lo describe como un ‘estar a la espera’. El *Dasein* está común y regularmente a la espera de cosas, está a la espera de la hora de la comida, de los días de descanso, de los periodos vacacionales, del estreno de una película, incluso sólo está a la espera del día siguiente. Estando a la espera, la cotidianidad ‘temporaliza’ el ser hermenéutico del *Dasein*, pues la proyección de posibilidades y su posterior explicitación se rigen por el estar pre-ocupado que

¹⁷ Digamos brevemente algo sobre este ser-futuro propio. La temporalidad le plantea a Heidegger la cuestión de la plena accesibilidad al *Dasein* ‘entero’. La entereza que se coloca en el centro de su reflexión implica necesariamente el momento que complete la configuración del todo y que interrumpa el curso continuo de vivencias y procesos, el cese de toda actividad por cuyo efecto este ente no esté más ahí: la muerte. La muerte se encuentra en relación indisoluble con el *Dasein* en tanto ser temporal, pues todo su devenir se dirige hacia allí y en ella encuentra el detenimiento total de su existir. Es, por ello, su posibilidad más extrema. ‘La’ muerte, además, en virtud de dicha relación fundamental, debe determinarse a partir del carácter fáctico de ser del *Dasein*: ella es en cada caso la mía. En ese sentido, la temporalidad propia del *Dasein* se entiende como el ser en cada ocasión su posibilidad más extrema. El modo de ser-futuro o adelantarse que corresponde a la propiedad fáctica consiste en el ser de cara a su posibilidad más extrema, el ser en concordancia con la inminencia de la propia muerte. El asumir la propia muerte en lo que tiene de inminente e indeterminada deja al *Dasein* cotidiano ante una nada que de-significa su mundo circundante, queda sólo ante sí mismo, se encuentra. En tal situación la única elección posible es el elegirse a sí mismo adelantándose a sus más auténticas posibilidades de ser. La dirección auténtica que se proyecta en tal elegir suscita en el *Dasein* la sensación de estar-cierto, que Heidegger llama ‘resolución’. El adelantarse propio del ser-futuro del *Dasein* en tanto que temporal consiste en este estar-resuelto de cara a la posibilidad más extrema (Heidegger, 2008, pp. 66-80).

tiende a su ejecución, a un determinado abastecer y a un determinado uso del ente. El ser preocupado es guiado por la mirada circunspectiva hacia la comparecencia del mundo bajo el carácter de la significatividad y, con ello, la comparecencia misma, el abrir mundo por el que se caracteriza el estar-en como tal, se desvela como temporal (Heidegger, 2008, p. 86).

Sin embargo, si hiciéramos visible la temporalidad del estar-en descubridor únicamente a la luz del ser-futuro, estaríamos fragmentando la estructura completa del ser temporal del *Dasein*. Para Heidegger, el ser-presente no sólo converge con el ser-futuro, sino que en el *Dasein* se dan simultáneamente pasado, presente y futuro, y sólo en la medida en que él ‘es’ lo ‘sido’ y lo ‘provenir’, él es tiempo (2008, p. 77). Y si ya hemos caracterizado el ser-futuro del *Dasein* fáctico cotidiano como estar-a-la-espera, surge la incógnita por su modo de ser-pasado: surge por fin la cuestión de la historicidad.

El ser-pasado del *Dasein* se da bajo la forma del ser histórico. ¿Qué se entiende aquí por ‘histórico’ precisamente en contraste con la tradición del pensamiento histórico que hemos abordado anteriormente? La historicidad, en cuanto carácter ontológico, no es un modo de presencia del *Dasein* en el contexto de los acontecimientos pasados, en el curso de los cuales pueda entrar y salir arbitrariamente, de suerte que él pueda decidir ser histórico o ahistórico sólo en virtud de una mirada científica, posterior al hecho de la existencia. Antes bien, “el estar-en —en cuanto estar descubierto— es él mismo —en cuanto ser temporal— histórico. *Dasein* es historia” (Heidegger, 2008, p. 111). Esto quiere decir que desde el momento originario en que el mundo ha sido abierto comprensoramente, el *Dasein* ya es un ente histórico. Ahora bien, antes de continuar indagando las características de esta historicidad, debe hacerse la misma distinción que hicimos respecto al ser-futuro: se trata de dilucidar el modo en que el *Dasein* es su historia de manera más regular e inmediata, se trata de llegar a la concepción de lo que para Heidegger es una historicidad impropia.

Entonces, ¿qué ‘es’ el *Dasein* cuando decimos que es historia? Heidegger entiende la palabra ‘historia’ como el acontecer que se despliega entre el momento del origen y el final de algo. Por lo que respecta a la historia del *Dasein* fáctico, se trata de la trama de vivencias que se van concatenando en el tiempo desde el nacimiento hasta un determinado ‘ahora’, de tal modo que esta historia hace referencia a la vida pasada. Por otra parte, “decir que algo está determinado históricamente significa que eso depende de lo que ha sido antes” (Heidegger, 2008, p. 111). Por lo tanto, podríamos decir que el *Dasein*, en tanto constituido

históricamente, es un ente que de alguna manera depende de esta vida pasada. Lo que llamamos historicidad consiste en el efecto de dependencia que lo pasado ejerce sobre lo presente, de lo sido sobre lo que está siendo. ¿Cómo se da efectivamente este ser dependiente de o estar determinado por la historia? La historicidad muestra uno de los caracteres ontológicos del *Dasein*, es un existencial. Esto quiere decir que la determinación de la historia penetra hasta las raíces mismas del ser del *Dasein* fáctico. Esto se desprende del hecho de que para Heidegger este ente 'es' historia. Con el apelativo de 'histórico' se muestra, pues, un modo de ser de la existencia. Sin embargo, a estas alturas, el existir fáctico no es algo que nos sea del todo extraño, sino que ya hemos establecido algunas características y, de hecho, en ellas ya está de fondo el ser histórico. De lo que se trata ahora es de explicitarlo de manera temática y en tal tematización encontraremos la relación que constituye el tema central de la investigación.

El comprender y el interpretar que van siempre de la mano son el modo de apropiación y realización de la apertura del mundo en sus posibilidades de ser. Como sabemos, este abrir ya ha dejado comparecer a lo comprendido en el sentido de algo 'en cuanto' algo, pero estos 'en cuanto algo' comparecen a su vez en el marco de una familiaridad más o menos explícita. Es decir, el ente es abierto en sus posibilidades solo en la medida en que el *Dasein* que comprende ya está familiarizado de alguna manera con el ente en cuestión. En el ejemplo de la compra de la cama, el *Dasein* acudió a la tienda departamental ya con una comprensión del ser de la cama en cuanto ente para dormir, y no es que primero acudiera y sólo después haya descubierto al ente en su 'en cuanto algo' pues si tal fuera el caso, habría entrado al recinto sin saber qué buscar. La familiaridad en la que se da la apertura del mundo es lo constitutivo del haber-previo presente en la triple estructura de la interpretación del mundo circundante. El ya estar familiarizado con el mundo bajo el carácter de la significatividad determina temporalmente el abrirlo comprensoramente, que resulta en una pre-comprensión con la que ya de antemano estamos dirigidos a lo ente. Esta pre-comprensión, al igual que la interpretación que ha transitado de la claridad de la novedad al anonimato implícito, queda oculta por el olvido de ese pasado que, de continuo, determina el presente del *Dasein*. Heidegger da el nombre de 'estado interpretativo' a esta pre-comprensión que permanece en el olvido y que desde ahí determina el modo en que lo ente comparece para el *Dasein* fáctico (Heidegger, 2008, p. 112). Por decirlo así, el estado interpretativo conserva, pese a la

movilidad del tiempo, un pasado en la forma de confrontaciones, interpretaciones y ocupaciones anteriores que se remontan a un momento de origen. Pero todo eso, ya sido, “sigue vigente en el hoy de tal manera que resulta obvio en su dominio y olvidado en su haber-sido” (Heidegger, 2008, p. 113). El olvido frente a un haber-sido es el modo impropio del ser-pasado del *Dasein* cotidiano del mismo modo como el estar-a-la-espera de un no-ser-todavía lo es respecto del ser-futuro.

El *Dasein* ‘es’ este pasado olvidado y obviado toda vez que el más inmediato estar-en-el-mundo, su vida cotidiana, depende de lo sido y justamente debido a esta dependencia es él mismo histórico. La historicidad impropia consiste en el dominio que ejerce, desde la oscuridad, sobre el estado interpretativo medio del *Dasein*. Y por ello, el estado interpretativo es, en ese sentido, la expresión de la relación entre el ser histórico y el estar-en que descubre el mundo comprensoramente, entre historicidad y comprensión. Gracias a esto podemos vislumbrar finalmente el alcance de nuestro tema central. Podemos pensar en el estado interpretativo como una especie de lente a través del cual el ser humano obtiene una visión de su mundo, pero dada la imposibilidad de remover dicho lente, ya que es inherente a nuestro propio ser, su existencia es olvidada y a veces puede llegar hasta pensarse que en realidad no hay nada ahí. Pareciera que el poder de determinación que nuestra historicidad, nuestro ser histórico, ejerce sobre la visión que tenemos del mundo radica precisamente en su permanecer oculto tras el olvido. ¿No se tratará de ese olvido apropiador que Nietzsche ya había anunciado? ¿No será esta la manera en que la historia nos vivifica: una vivificación hermenéutica? Así lo consideramos.

Por último, para tratar de englobar generalmente la profundidad de la influencia que tuvieron las incursiones de Heidegger en la hermenéutica del *Dasein*, recuperemos lo que dice Gadamer sobre su maestro en el capítulo de *Verdad y método* (2012) donde recopila todas esas ideas que representan su herencia filosófica. La facticidad del estar-ahí, la existencia, es aquello que debe erigirse como base ontológica del planteamiento fenomenológico del ser humano. Y dado que el problema de la facticidad es también el problema del historicismo, pues en ambos casos se enfoca lo que hay de particular en el objeto de investigación, el proyecto heideggeriano de una ontología fundamental debía traer a primer plano la cuestión de la historia. De ahí que no sea arbitraria la asunción, llevada a cabo en la construcción de dicho proyecto, de las investigaciones de Dilthey y Yorck. En

consecuencia, Heidegger emprende una interpretación del ser, de la verdad y la historia, a partir de la temporalidad, con lo que el sentido de esa ontología ‘fundamental’ experimenta un giro. Ahora, la estructura de la temporalidad tomada como determinación ontológica del estar-ahí es algo más que la conciencia trascendental del subjetivismo. Es decir, el fundamento ya no es el hecho de que el Dasein se pregunte por su ser, sino el hecho que hace posible el mismo preguntar y la comprensión de este ser, a saber, la existencia de un ‘ahí’, un claro de bosque que desoculte el ser: la aperturidad comprensora. Así, la comprensión ya no es un concepto metodológico, como lo era para Droysen, ni tampoco, como para Dilthey, una operación que seguiría el impulso de la vida hacia la idealidad del saber universal de la historia; antes bien, deviene la forma originaria de la realización del estar-ahí y del ser-en-el-mundo en cuanto que poder-ser y posibilidad arrojada. Comprender es el carácter óptico original de la vida humana miasma (pp. 319-325).

Con Heidegger se hace visible la estructura de la comprensión histórica en toda su fundamentación ontológica e incorporando dicha estructura, Gadamer construirá su hermenéutica filosófica: “sobre el trasfondo de este análisis existencial del estar ahí [...], el ámbito de problemas de la hermenéutica espiritual-científica se presenta de pronto con tonos muy distintos. Nuestro trabajo tiene por objeto desarrollar este nuevo aspecto del problema hermenéutico” (Gadamer, 2012, p. 325) En el siguiente capítulo abordaremos la manera en que el alumno de Heidegger asumió dichas tonalidades nuevas, las posibilidades que tras esto se abren para su pensamiento y que dieron pie a la formulación de su filosofía.

Capítulo IV

Hans-Georg Gadamer: los elementos constitutivos de la comprensión histórica y la posibilidad de alcanzar una conciencia hermenéutica

La hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido.

H. G. Gadamer

En el capítulo anterior, dedicado al pensamiento de Nietzsche y Heidegger, pudimos vislumbrar la relación fundamental en la que consiste nuestro tema central. Establecimos sus bases y sus presupuestos en una suerte de preparación del terreno conceptual y teórico, de tal modo que el punto de encuentro entre la praxis hermenéutica del hombre y su ser histórico pudiera ser entendido en su debida profundidad. Sin embargo, si bien dimos alcance a la formulación de la idea, no se alcanzan a ver aún las consecuencias filosóficas que puede tener esta puesta al descubierto de la comprensión histórica. Este capítulo será dedicado precisamente al desarrollo de tales implicaciones. Para tal fin tomaremos por guía a uno de los mayores representantes de la hermenéutica del siglo XX, a saber, Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Con ello, nos proponemos profundizar en las posibilidades que quedan abiertas a partir de la toma de conciencia del efecto que la historicidad tiene sobre nuestra concepción de las cosas. Retomaremos el concepto de ‘diálogo’/ ‘conversación’ en que la hermenéutica filosófica de Gadamer encuentra su centro y eje: ¿qué es el diálogo y cómo puede ser abierto desde la conquista de lo que llamará una conciencia histórico-efectual? Al final, la respuesta a esta cuestión será también la respuesta a la pregunta en torno a la pertinencia propia de la investigación actual. ¿Por qué tendríamos, hoy día, que plantearnos seriamente todas estas cuestiones? ¿Cuál es la relevancia de ser conscientes de la forma en que la tradición y el propio pasado particular determinan mi comprensión del mundo y, por tanto, también mi comportamiento y trato con los otros? Son las preguntas que esperamos encuentren respuesta en las conclusiones posteriores.

Una vez dilucidada dicha relación fundamental, nos vemos en la posibilidad de reconocerla como nuestro presupuesto sin temor a que, por ello, las ideas resulten oscuras o confusas. Así que retomaremos el hilo donde lo habíamos dejado con Heidegger: que algo sea ‘histórico’ significa que eso depende, en su ser, de un pasado. Una comprensión histórica será, por ende, la instantánea proyección de posibilidades de ser-futuro dependientes de un pasado. En esto consiste el concepto de historicidad. Pero ¿qué tiene Gadamer que decir al respecto de esta idea? En el noveno párrafo de *Verdad y método* (2012) deja en claro su objetivo último, cuanto menos en dicha obra: hacer ver cómo la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión, de cara al olvido en que se ha visto inmersa a raíz de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de verdad (p. 331). Sigamos al autor en el camino que traza intentando alcanzar esta meta.

Comienza mencionando la recuperación heideggeriana del círculo hermenéutico, en *Ser y tiempo*, donde se reconoce el potencial productor de sentido del propio círculo, y que ya pudimos abordar en el capítulo anterior. A partir del giro ontológico que Heidegger imprime a la hermenéutica, no se trata más de salir del círculo vicioso de la comprensión, sino de distinguir las posibilidades que abre su movimiento, para saber entrar en él correctamente. Por eso, “cuando Heidegger describe el círculo de la comprensión no mienta una exigencia de la praxis de la comprensión [una hermenéutica normativa], sino que se describe la forma de realizar la misma interpretación comprensiva” (Gadamer, 2012, p. 332). Como vimos, la circularidad de la comprensión implica esa elaboración de proyectos de sentido que funcionan como anticipaciones. La forma en que se entra al círculo correctamente y la manera en que tiende a realizarse la interpretación comprensiva, consiste en que tales anticipaciones de sentido que se van formando en la comprensión puedan ser confirmadas ‘en las cosas mismas’. La comprensión correcta es aquella cuyas anticipaciones y proyectos previos se ajustan a la cosa en cuestión, y sólo en este hecho puede verse una suerte de carácter objetivo de toda comprensión: “la convalidación que obtienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración” (Gadamer, 2012, p. 333). La única objetividad posible es aquella que se obtiene de ese dejarse determinar por las cosas que se ponen en el centro de la comprensión.

Gadamer desprende de esta consideración, iniciada por su maestro, dos consecuencias importantes a desarrollar y que están íntimamente intrincadas. La primera y más fundamental

consiste en el hecho de que el comprender, en su sentido más amplio, posee siempre un carácter esencialmente prejuicioso. Los prejuicios, como él los denomina, son la condición *sine qua non* de la praxis hermenéutica en su totalidad. Ellos representan la unidad más simple de la realidad histórica del ser humano y por lo tanto poseen un primado fundamental. Pero con esto quedan abiertas las preguntas por las características principales de los prejuicios y su relación con nosotros. ¿Son los prejuicios inherentes a nuestro mismo ser o por el contrario son meros accesorios? ¿Cómo se originan? ¿Es posible hacerlos visibles y qué implicaciones tendría su visión? La segunda consecuencia trata de la necesidad de examinar y dictaminar estos prejuicios, guías de nuestra comprensión, en cuanto a su legitimidad, su origen y su validez. ¿Es posible que existan prejuicios que distorsionen nuestra visión al punto de proporcionarnos una comprensión alejada de la realidad? De ser así, ¿cómo determinar cuales de ellos son fuente de verdad y cuales nos llevan, en cambio, a malentendidos y errores?

Hoy en día quizá estemos los más de nosotros familiarizados con la idea de que los prejuicios tienen de suyo una connotación negativa. Como si la persona que se deja llevar por sus prejuicios estuviera cometiendo un error, dejándose puesta una venda sobre los ojos, de modo que no pueda ver las cosas como realmente son. ‘No juzgues un libro por su portada o una persona por su apariencia’ y ‘atrévete a pensar por ti mismo’ son frases que llevan de fondo esta connotación negativa del prejuicio. Según ellas, no esta bien juzgar algo en función de su apariencia porque podríamos estar precipitándonos en el juicio, de tal suerte que en el posterior trato directo con la cosa nos demos cuenta de que estábamos equivocados; por su parte, tampoco es bueno dejar la responsabilidad del juicio en alguien más, ya que el otro también podría ser la ocasión del equívoco. Para Gadamer, el concepto de prejuicio debe ser despojado de dicha connotación. Los prejuicios no conllevan necesariamente juicios falsos, sino que está en su concepto el que puedan ser verdaderos o no. Ellos son, como su nombre indica, juicios previos que, en cuanto tal, se forman antes de cualquier convalidación de sentido posible (Gadamer, 2012, p. 337). Dado el carácter primario de estas opiniones, hábitos y usos, Gadamer reconoce su integración en la realidad histórica del hombre. Como parte integrante de la historicidad humana, los prejuicios determinan históricamente nuestra comprensión del mundo. “Los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus prejuicios,

la realidad histórica de su ser” (Gadamer, 2012, p. 344). Para destruir esta idea equivocada, esta depreciación del prejuicio, el autor se pregunta dónde se originó.

Sus investigaciones lo conducen eventualmente a la fuente: la Ilustración. La teoría ilustrada de los prejuicios establece una división básica entre los prejuicios por autoridad y los prejuicios por precipitación. Es sobre todo a los prejuicios de autoridad que la Ilustración ataca a través de sus postulados, pues su crítica está dirigida principalmente contra la tradición religiosa cristiana que hasta entonces regulaba la concepción del mundo, a saber, las sagradas escrituras. El ejemplo por antonomasia de tales críticas es la sentencia formulada por Kant en *Qué es la ilustración*: “*¡Sapere aude!* ten el valor de servirte de tu propio entendimiento” (Kant, 2012, p. 7). Es decir, el movimiento ilustrado se adelanta a la praxis hermenéutica tratando de comprender la tradición correctamente, esto es, mediante el uso de la razón que no se deja guiar por prejuicio alguno. El ideal ilustrado defiende a la razón como único parámetro válido para determinar la verdad de los juicios transmitidos. Con esto se desvela una aparente oposición entre la libertad de pensamiento y la autoridad, entre la razón y los prejuicios (Gadamer, 2012, p. 339). En consecuencia, nos dice, si el objetivo es hacer justicia al modo de ser histórico del comprender humano, es necesaria tanto una rehabilitación del concepto de prejuicio, como reconocer la existencia de prejuicios legítimos.

Dicho esto, podemos preguntar por la segunda cuestión: ¿en qué se basaría la legitimidad de los prejuicios? Para ello, Gadamer decide reelaborar la crítica ilustrada a partir del prejuicio de autoridad. ¿Qué es, fundamentalmente, la autoridad que ejerce cierta influencia sobre nosotros? ¿Se trata realmente de la contrapartida del uso pleno de la razón? Si bien puede concederse que la fe en una autoridad puede, sin duda, ser fuente de malentendidos en la medida en que su validez usurpa el lugar del propio juicio, sin embargo, esto no excluye necesariamente que pueda ser también origen de verdad. Antes bien, la autoridad es, en su lugar, un prejuicio en el sentido más neutral y amplio de la palabra, esto es, en la ambivalente posibilidad de ser tanto legítimo como ilegítimo. Pues, incluso la comprensión que deja iluminar su camino por la influencia de una autoridad puede regirse por el baremo de la confrontación con las cosas mismas. Es en ese principio de validez donde los prejuicios tienen la posibilidad de confirmarse continuamente y de ganar así su legitimidad (Gadamer, 2012, p. 347).

Por lo que respecta a la oposición razón-autoridad, el filósofo continua desarrollando más ideas. El influjo que una determinada autoridad pueda tener sobre nosotros, deslindado de su sentido negativo, posee tintes que se remontan hasta el Romanticismo. Como sabemos, el movimiento romántico reconocía una clase específica de autoridad: la tradición.

Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido [...] tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento. (Gadamer, 2012, p. 348)

La tradición, concepto clave de la hermenéutica gadameriana a partir de aquí, posee por supuesto ese carácter condicional que habíamos observado hasta ahora en la historicidad humana. No obstante, no conforme con esta antigua significación, Gadamer ve en el concepto romántico de tradición una ambigüedad tan profunda como la del concepto ilustrado de autoridad (Gadamer, 2012, p. 349). Es decir que, para él, esta tradición romántica representa la antítesis radical de la libertad racional que tanto defendía la Ilustración, esto es, una obediencia ciega según la cual hay que hacer oídos sordos de todos los nuevos inventos y descubrimientos, pues sólo en el pasado y en lo que éste nos transmite podemos encontrar verdad.

Pero para el autor, la tradición es un fenómeno mucho más complejo que no se asemeja en nada a tal acto de sumisión voluntaria. En realidad, el antagonismo que se presume entre razón y autoridad es ilusorio, no existe una oposición tan irreductible entre tradición y razón, y la rehabilitación del carácter prejuicioso del comprender coincide justamente con el desvanecimiento de dicha ilusión. Nuestra relación con la tradición no puede ser la de la distancia radical ilustrada, pero tampoco la de una fe ciega; Gadamer tratará de encontrar el punto medio entre ambas posturas. Esto lo lleva a preguntarse ¿qué implica esencialmente ese dejarse influencia por la tradición? Su respuesta es que la autoridad

no tiene su fundamento en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. (Gadamer, 2012, p. 347)

Ello implicaría que, en la medida en que la autoridad reposa sobre el reconocimiento, lo hace por tanto en un acto de la razón. Esto da un giro completo a la concepción ilustrada del prejuicio de autoridad. Este prejuicio, lejos de ser una renuncia a lo racional, es el

reconocimiento que la misma razón efectúa respecto de sus propios límites, concediendo al otro una perspectiva más acertada. El verdadero fundamento de la autoridad no es, ni mucho menos, un acto de obediencia, sino uno de libertad racional (Gadamer, 2012, p. 348). En ese sentido, el reconocimiento de la autoridad está relacionado con la idea de que lo dicho por ella no es irracional ni arbitrario, sino que, en principio, puede ser reconocido como cierto. La convalidación de eso dicho se transforma, así, en prejuicios que operan de manera inadvertida tras el discurrir comprensivo y cotidiano del ser humano. De acuerdo con esto, la tradición sería una fuente primaria e inagotable de juicios previos, de ahí la relevancia de este concepto para la teoría de nuestro autor.

Tras la rehabilitación del prejuicio y, con ello, de la tradición, Gadamer establece la necesidad de preguntar si entonces no debe recordarse el momento de la tradición en una teoría hermenéutica. ¿Hasta qué punto el comprender más general está en relación con la tradición, y en qué estriba tal relación? El momento de la tradición cobra aquí un gran peso filosófico y el autor nos lo describe en uno de los pasajes más representativos de su obra magna:

En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido. Por el contrario nos encontramos siempre en tradiciones, y este nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio [...] es un reconocerse [y] un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición. (Gadamer, 2012, p. 350)

Con la concreción del papel fundamental de la tradición en nuestro comportamiento, no solo se deja un poco de lado la concepción científico-natural de la historia como objeto de investigación, sino que también tenemos noticia del carácter ontológico de esa primordial pertenencia a tradiciones. La tradición tiene su propio momento dentro de la constitución histórica del ser humano.

Si vamos más allá, podemos ver que el reconocimiento de la labor de la tradición coincide con el esclarecimiento de su capacidad para interpelarnos al paso de nuestro comportamiento histórico, mediante una productividad hermenéutica. Los prejuicios que nos constituyen históricamente no son únicamente aquellos que se originan a partir de vivencias pasadas, sino que, en tanto en cuanto estamos situados dentro de una tradición muy específica, sea católica, capitalista, democrática, o incluso las tres juntas, ésta también nos

provee de un conjunto de prejuicios igualmente particulares. La tradición, que ya está construida a nuestro alrededor cuando caemos en el mundo con nuestro nacimiento, preforma la manera en que lo concebimos, tanto como lo hacen las experiencias que nos van configurando con el paso del tiempo, conforme vivimos y nos desarrollamos en este espacio común. Nuestro carácter histórico se compone, por lo tanto, de dos ámbitos de determinación, a saber, uno individual y otro comunitario. Pues los presupuestos que nos vienen dados por la tradición a la que pertenecemos, son dados también a los otros seres humanos con los que mantenemos la convivencia cotidiana. La tradición funda comunidad.

Este sentido comunitario, que se vislumbra en la pertenencia a tradiciones, se convierte de este modo en uno de los rasgos cruciales del concepto gadameriano de comprensión. “La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión [...] no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición” (Gadamer, 2012, p. 363). Esta comunidad no puede pervivir por sí misma, sino que toda tradición necesita ser confirmada y conservada a pesar del devenir de mundo humano. Pero esto no significa que los presupuestos que son transmitidos desde el pasado se mantengan estáticos en el tiempo, sino que la misma tradición va formándose y transformándose al paso del mismo. El prejuicio no es un simple presupuesto bajo cuya influencia nos encontremos perpetuamente, “sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos” (Gadamer, 2012, p. 363). El comprender histórico mantiene viva la tradición mediante su simple actividad en razón de su carácter prejuicioso, y el ser humano, en tanto que existe comprensoramente, conserva en cada acto, en cada vistazo y conversación, esa historia que vivifica nuestro presente desde tiempos lejanos. Es así como la tradición nos está interpelando continuamente.

¿Qué consecuencias tiene sobre la noción del círculo hermenéutico el descubrimiento de la labor que desempeña en él la tradición? Si las tradiciones construyen comunidad, lo que nos obliga a retomar la cuestión de la alteridad y su peculiaridad enigmática para la praxis hermenéutica, ¿no se comprometería esa suerte de objetividad fenomenológica que pretende confrontar los proyectos de sentido en las cosas mismas? ¿Cómo garantizar el alcance de una comprensión correcta ante la diversificación de entes interpretantes con capacidad de consenso? ¿Se puede siquiera seguir hablando de una comprensión correcta? En orden a

esclarecer estos problemas que se nos plantean, es pertinente profundizar más en aquello que Gadamer quiere decir cuando hace alusión al comprender. ¿Qué es, pues, comprensión en el marco de la filosofía de Gadamer?

No es un secreto que se trata de uno de los conceptos centrales, no sólo de la hermenéutica gadameriana, sino de la hermenéutica en general a lo largo de su historia. Debido al gran peso que posee no es de extrañar que sea partícipe de una gran riqueza teórica y de connotaciones que tienden a relacionarse con otros conceptos, formando una compleja red conceptual. Por ello, hemos de contentarnos por el momento con una caracterización específica que nos de pie a introducirnos en dicha riqueza teórica. Y es que Gadamer se identifica a sí mismo como perteneciente a ese momento en la historia de la hermenéutica en el que el comprender pasa de ser considerado como un mero proceso mental de pensamiento, al peculiar proceso de ponerse de acuerdo los unos con los otros (Gadamer, 2017, p. 137). En *Verdad y método*, el filósofo ofrece al menos dos analogías para exponer el sentido en que entiende la comprensión en tanto que acuerdo, a saber, la cotidiana práctica de la conversación, por un lado, y el ejercicio de traducción de una lengua extranjera a la propia, por otro (Gadamer, 2012, p. 461).

Imaginemos un ejemplo concreto para formular ese primer momento: la conversación. Pensemos en una plática entre dos o más personas acerca de si *Las desventuras del joven Werther* es una obra digna de ser leída. Los interlocutores tratan, en el vaivén del hablarse unos a otros, de llegar a un acuerdo o un consenso respecto a la cosa en cuestión, esto es, la dignidad de dicha novela. Metafóricamente, la cosa se coloca frente a los interlocutores, en el centro de la discusión, de tal manera que todos puedan alcanzar un punto de vista común sobre ella. A esto se refiere Gadamer cuando dice que “comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en la cosa” (2012, p. 461). Ahora bien, con ello apunta también a un aspecto importante de la comprensión que debemos tener en cuenta. Tal es el hecho de que cuando comprendemos mientras estamos en una conversación, no comprendemos al interlocutor sino lo que éste dice:

la conversación es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice. (Gadamer, 2012, p. 463)

Según esto, lo que se intenta no es llegar a dilucidar el proceso en virtud del cual alguno de los interlocutores ha llegado a la opinión de que la obra sea o no digna de ser leída, sino entender lo dicho, la opinión *per se*, en contraste con la cosa misma, es decir, el *Werther*. Con ello marca una distancia entre su hermenéutica filosófica y la hermenéutica romántica de Schleiermacher, por cuanto rechaza la idea de una vuelta a la génesis del sentido en la interioridad del tú. En modo alguno se trata de una reproducción o reelaboración de la constitución interna del interlocutor. Pero siendo así, ¿qué es entonces lo que sucede cuando conversamos?

Para ello pasemos a la consideración del ejercicio de traducción. En principio, tengamos presente el porqué de la inclinación de Gadamer por este ejercicio. Cuando un traductor de textos se halla ante la tarea de trasladar el sentido del texto en una lengua extraña a la propia, surgen ciertas dificultades; a saber, la vacilación ante lo acertado de la nueva articulación del texto. La cuestión es que una correcta articulación en una nueva lengua está garantizada por una comprensión correcta del sentido del discurso. Esto quiere decir que el acuerdo entre autor y traductor respecto a lo que se dice en el texto es la condición preexistente de cualquier traducción exitosa. Lo que se exige es una conservación del sentido, pero ¿cómo es que esta exigencia no cae en la realización de una hermenéutica genética? Al respecto Gadamer dice: “precisamente lo que tiene que conservarse es el sentido, pero como tiene que comprenderse en un mundo lingüístico nuevo, tiene que hacerse valer en él de una forma nueva” (2012, p. 462). Por ejemplo, ¿Cómo podría traducir fielmente un traductor alemán el albur mexicano? O a la inversa, ¿cómo podría un traductor mexicano reflejar en la lengua propia el genero gramatical neutro de la lengua alemana? En estos casos el sentido del texto ha de poder conservarse en mayor o menor medida, pero es imposible una reproducción exacta del sentido que se expresa en él, ha de producirse siempre un nuevo sentido:

la traducción no es una simple resurrección del proceso psíquico del escribir, sino una recepción del texto realizada en virtud de la comprensión de lo que se dice en él. No cabe duda de que se trata de una interpretación y no de una simple correalización. Se proyecta, sobre todo, una nueva luz procedente de la nueva lengua y destinada al lector de la misma. La exigencia de fidelidad que se plantea a una traducción no puede neutralizar la diferencia fundamental entre las lenguas. (Gadamer, 2012, p. 464)

Gadamer ofrece con esto una caracterización fundamental de lo que él considera que es la interpretación, se trata de esa recepción que proyecta una nueva luz sobre el discurso y con ello un nuevo sentido del mismo. Interpretar es producir sentidos siempre nuevos a partir de la recepción de lo que dice un texto y ya no tanto su autor a través de él.

Ahora bien, ¿cómo podríamos transportar esta consideración al terreno de la conversación? ¿El conversar es, de algún modo, cercano al acto de traducción? Cuando conversamos con alguien experimentamos un proceso de comunicación en el que el 'yo' y el 'tú' tienden hacia el acuerdo. Ambos tienen algo que decir respecto a lo que se pone en el centro de la conversación, por lo cual, por lo menos en un escenario ideal, mientras una de las partes se desarrolla en el habla, la otra se abre al interlocutor a través de la escucha. El interlocutor que se expresa articula un sentido mediante el discurso. El sentido original, en tanto que está formulado en una interioridad anímica, queda irremediamente velado para el que escucha. Pero si el sentido original está fuera de todo alcance, ¿cómo satisfacer la exigencia de conservación del sentido? El que escucha se ve en la necesidad de proyectar un nuevo sentido sobre lo transmitido en el habla, debe traducir las palabras proferidas en los términos del propio entendimiento. Desde ese momento el oyente se transforma en traductor e interprete. Imaginemos a una situación real y preguntémosnos: ¿acaso el ya de antemano estar cerrado a la opinión del otro, esa especie de atrincheramiento anímico que nos impide salir de nuestra postura, no nos coloca en la misma, o por lo menos análoga, situación del traductor frente al discurso en una lengua extranjera? Asimismo, más de una vez habremos de encontrarnos con personas que, tras minutos de una conversación infructífera, nos obliguen a preguntarnos irónicamente si no estaremos hablando en otro idioma o, por otro lado, sorprendernos de que su discurso sea tan incomprensible que pareciera estar formulado en una lengua extraña. Se hace necesario el esfuerzo de encontrarle un sentido concreto a cada palabra en el marco de nuestro entendimiento, tal como si estuviéramos traduciéndolas al propio idioma. Este ejemplo debe ayudarnos a contemplar cómo esa interpretación comprensiva, que proyecta sentidos nuevos sobre un discurso dado, se asemeja radicalmente al ejercicio de traducción, y por qué podríamos decir entonces que comprender es, en cierto modo, traducir.

De cara a esto vemos por qué la comprensión correcta no puede ser aquella apegada al sentido original del discurso, sino, una vez más, la que se confronta con la cosa de manera satisfactoria. No es que mi comprensión o la tuya sean correctas por el mero hecho de que ésta es la mía o la tuya, sino que ambas deben ser cotejadas con eso sobre lo que tratamos de estar de acuerdo. Como tal, la diversidad que existe entre el yo y el tú no anula la posibilidad de encontrar esta comprensión, antes bien, el acuerdo de ambas partes en la cosa es lo que produce el sentido comunitario. Para Gadamer, esta es la manera en que la praxis hermenéutica se despliega en la conversación normalmente. Pero la realidad es que esto no siempre es así; la convivencia cotidiana está colmada de malentendidos, desacuerdos, conflicto y demás fenómenos que comprometen el entendimiento mutuo. ¿Por qué se suscitan estos problemas hermenéuticos? Si la comprensión correcta es aquella que se pone de acuerdo en la cosa misma, por tanto, el malentendido se origina en una comprensión que no se deja determinar de este modo, en una comprensión que extrae el sentido definitivo de una idea equívoca y distante a la cosa. Pero ¿de dónde proviene este sentido errado? Este cuestionamiento saca a la luz aquello que en todo momento se encuentra detrás del movimiento circular del comprender, determinándolo desde la sombra: los prejuicios.

Pero esto no quiere decir que el papel que desempeñan los prejuicios en la producción de un sentido conlleve necesariamente un malentendido; esta idea ya fue descartada anteriormente. Por el contrario, son una clase específica de prejuicios los que conducen al fracaso de la comprensión, a saber, los prejuicios ilegítimos. La comprensión correcta debe saber poner entre paréntesis los prejuicios que no se sigan de un encuentro directo con lo comprendido. Esto le plantea un nuevo problema al autor, pues si bien sabemos ya cuál es criterio de legitimidad de los prejuicios, para poder aplicar dicho criterio es necesario haberlos identificado antes. ¿Cómo visibilizar las condiciones que determinan nuestro comprender cuya característica más significativa es su olvido e imperceptibilidad?

Este planteamiento se convierte en una de las tareas cruciales de hermenéutica filosófica gadameriana, ya que, según ella, una conciencia formada hermenéuticamente debe tener también ciertos rasgos de conciencia histórica; en el sentido de que pueda hacer conscientes los prejuicios que guían su comprensión. Esto con el fin de que la tradición pueda destacarse en su determinabilidad y acceda al derecho de su reconocimiento (Gadamer, 2012, p. 369). Aunque, claro, la cuestión sigue siendo cómo hacer conscientes tales prejuicios. Para

Gadamer, el hacer patente un prejuicio implica poner en suspenso su validez. ¿Por qué? Un prejuicio que continúa siendo imperceptible sólo logrará hacerse visible si se lo estimula de algún modo. Este estímulo descubridor le viene de algo que hacemos de manera tan cotidiana que incluso su función de desvelo puede quedar oculta u obviada, a saber, el preguntar mismo. “La suspensión de todo juicio, y, *a fortiori*, la de todo prejuicio, tiene la estructura lógica de la pregunta” (Gadamer, 2012, p. 369). Es decir que en el momento en que llevamos a cabo una pregunta hay prejuicios que se están poniendo en cuestión, su validez se somete a duda y, ahí, es cuando pueden ser sacados a la luz, cobrar conciencia de ellos. Recordemos el ejemplo de la conversación fallida: cuando me asombro de que el otro parece estar hablando en otra lengua, esto no es más que una reacción espontánea ante la pregunta de ‘¿qué me está queriendo decir?’, una vez que las preguntas más específicas sobre si me está diciendo esto o aquello —interpretaciones determinadas por mis prejuicios— ya han sido respondidas negativamente. E incluso la pregunta dirigida directamente al interlocutor, ‘¿qué quieres decir con...?’, desempeña este papel suspensivo. La pregunta, en general, está poniendo en suspenso los prejuicios que ya han fracasado y en los cuales se ha originado la incompreensión. Entonces, ¿qué sucede ahí donde los prejuicios propios fracasan y es precioso cuestionarlos para ganar una interpretación satisfactoria? En un primer momento, se hacen patentes en su ineficacia, pero una vez suspendidos mediante la pregunta, el camino de la comprensión se disemina en una multitud indeterminada de posibles interpretaciones. En esto consiste justamente el alcance de su aplicación: “la esencia de la pregunta es el abrir y mantener abiertas las posibilidades” (Gadamer, 2012, p. 369). El preguntar lleva siempre consigo este carácter esencial de apertura.

Sin embargo, es necesario hacer una distinción respecto al efecto que dicha apertura de posibilidades tiene sobre los prejuicios que quedan en suspenso. Cuando un prejuicio es cuestionado por su validez, éste no se deja de lado sin más, de tal modo que otro, quizá más preciso, venga a sustituir al primero. Este modo de actuar se asemejaría más a la llamada ingenuidad del historicismo, que trataría de olvidar la propia historicidad en pos de la confianza en el método. No se trata de destruir mis opiniones previas para adoptar la perspectiva del otro, o viceversa. Por el contrario, un pensamiento verdaderamente histórico, nos dice Gadamer, es capaz de concebir al mismo tiempo su propia historicidad y la actualidad de lo comprendido, aprende a discernir en el objeto de la comprensión lo diferente

de lo propio, sin perder de vista, por esto, ni lo uno ni lo otro (Gadamer, 2012, p. 369). Ambas partes han de poder ser reconocidas en su unidad. ¿Qué nos quiere decir con esto? La comprensión —este proceso de proyección de sentidos que alimentan el acuerdo mutuo respecto a algo— fundada a partir de la conciencia hermenéutica que Gadamer ha ido construyendo, debe siempre tener en cuenta que la concepción de eso comprendido, en parte, está determinada por aquello que constituye históricamente la propia visión del mundo. Esta idea de pensamiento histórico da lugar al principio hermenéutico que, para el autor, representa el resguardo del lugar decisivo que tiene la historicidad de toda comprensión: “una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo le llamaría «historia efectual». Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual” (Gadamer, 2012, p. 370). En consecuencia, la apertura que inaugura el saber preguntar o, igualmente, el saber advertir los prejuicios que nos interpelan, esa tradición sobre la que estamos situados y hace posible cobrar conciencia del principio que rige en todo momento la praxis hermenéutica del ser humano: la historia efectual.

La conciencia histórico-efectual es un momento del despliegue del comprender y opera ya en la obtención de la pregunta correcta, esto es, aquella que cuestione y visibilice la tradición que nos provee de las condiciones sobre las que estamos situados. “La conciencia de la historia efectual es en primer lugar conciencia de la *situación hermenéutica*” (Gadamer, 2012, p. 372). En la idea de esta situación hermenéutica, así como en el estado interpretativo que abordamos en su momento con Heidegger, se concentra la relación fundamental entre historia y comprensión: siempre comprenderemos lo que nos sale al paso desde una situación particular, desde ciertos presupuestos, desde un pasado. Indudablemente, el mismo hacerse consciente del propio estar situado presenta dificultades y un esfuerzo temático. Esto se debe a que el concepto de situación ya implica algo que en principio no se tiene enfrente; no estamos nunca frente a una situación, sino que nos encontramos ‘en’ ella. Por este motivo, no puede obtenerse conocimiento objetivo y acabado alguno sobre la misma: “uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero” (Gadamer, 2012, p. 372). Pero la imposibilidad de poseer una noción completa de nuestra situación no se debe a un defecto en la propia capacidad reflexiva, en su lugar, tal incapacidad se encuentra en la esencia misma de nuestro ser histórico. Ser

histórico quiere decir ser inacabado, somos entes que permanecen en continua formación y, por esta razón, es imposible que nuestro ser pueda agotarse en el saber.

Esta consideración pone de manifiesta un carácter fundamental de la misma situación hermenéutica, a saber, que toda situación tiene límites. “El concepto de situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de situación le pertenece esencialmente el concepto de *horizonte*” (Gadamer, 2012, p. 373). Podríamos decir que un horizonte es esa línea que delimita el ámbito de visión que está englobado en cada situación; encierra dentro de sí mismo todo lo que resulta visible desde un determinado punto. Entonces ¿qué consecuencias tiene sobre el paso a la conciencia de la historia efectual, sobre la elaboración de la pregunta por la validez de los prejuicios, esta consideración en torno a la situación hermenéutica delimitada por el horizonte histórico? Cuando se pone en duda la legitimidad de cierto prejuicio, lo que se está cuestionando ahí es si la situación inicial es la adecuada para obtener una interpretación acertada de la cosa: ¿mi situación actual me permite ver la cosa tal como ésta es? ¿O es que acaso la cosa se halla más allá de mi horizonte histórico? ¿Qué puede hacerse en tales casos?

Por ejemplo, quizá en un primer momento *Las desventuras del joven Werther* pueda llegar a parecerme una novela poco llamativa si me acerco a ella con expectativas que se ajusten a obras de características más contemporáneas; pero si, una vez la he terminado de leer, la juzgo en virtud de la calidad del texto, en términos de genio creativo, del uso escrupuloso del lenguaje o de su capacidad para suscitar en el lector impresiones y afectos, llegaré a la conclusión de que es una obra que, sin lugar a dudas, cualquiera debería hacerse el tiempo de leer. Se trata, en efecto, de comprender la cosa a partir de sí misma. En este caso, la comprensión de la obra en tanto no-llamativa estaba determinada por los prejuicios que proyectaban un sentido sobre ella en cuanto no-actual. El problema aquí es que se está comprendiendo la obra a partir de lo que no es, en lugar de lo que ésta, de hecho, es. La obra se encontraba más allá de mi horizonte histórico e hizo falta que me desplazara a una situación hermenéutica que se aproximara más a la cosa, de modo que quedara a plena vista, dentro del nuevo horizonte de comprensión. Sin embargo, esto nos hace plantearnos más preguntas en torno a este supuesto ‘desplazamiento’: ¿desplazarnos a una nueva situación hermenéutica implica la destrucción de la anterior? ¿Se puede hablar siquiera de ‘nuevas’ situaciones? ¿En qué consiste precisamente el movimiento que supone este desplazamiento?

Si algo podemos sacar en claro de lo anterior, es que todo comprender posee ya de antemano un horizonte histórico, el cual no es otra cosa que los prejuicios que orientan desde el principio la visión del intérprete. De acuerdo con esto, estaríamos en un error al creer que el horizonte histórico sólo se conquista una vez que nos aproximamos al objeto de la comprensión; uno ya tiene siempre un horizonte desde el cual desplazarse a una situación cualquiera. Desplazarse no quiere decir, por tanto, ‘apartar la mirada de sí mismo’ en un sentido absoluto. Aparto la mirada de mí en la medida en que la dirijo a la situación de lo otro, pero, cuando me traslado a dicha situación, lo hago ‘cargando’ mi horizonte histórico al desplazarme. Ahora, si cada situación tiene límites que componen un horizonte, y el proceso de comprensión consiste en movilizar mi situación en dirección a la de lo comprendido, el acercamiento y la distancia decreciente entre ambas situaciones supone el encuentro de ambos horizontes. ¿Qué sucede entonces? ¿Acaso los horizontes se yuxtaponen unos sobre otros? ¿No significaría ello que las situaciones son indiferentes una de otra, de modo que, una vez el movimiento continuo del proceso comprensivo vuelva a separarlas, la cosa quede de nuevo más allá de mi horizonte? ¿Cómo comprometería este escenario la comprensión y la permanencia de los proyectos de sentido en la memoria?

Según Gadamer, eso no sucede. El enfrentamiento entre dos horizontes no supone necesariamente la aniquilación de uno para asegurar la pervivencia del otro. Este es el punto decisivo de la hermenéutica filosófica gadameriana. A simple vista, el desplazarse de la propia situación a otra que favorezca la comprensión correcta de la cosa, podría entenderse en dos direcciones: por una parte, se trataría de una visión indiferente a la cosa que resguarde los propios prejuicios en contra de cualquier suspensión; o, por otra parte, de un olvido completo de la propia particularidad histórica, un acto de sumisión de mi individualidad ante patrones ajenos. Gadamer propone un punto medio que protege el proceso comprensivo de esta extrema unilateralidad. Desplazarse a una situación ajena no es ni lo uno ni lo otro, sino que significa el ascenso a una generalidad superior que rebasa ambas particularidades históricas, englobándolas. El que comprende alcanza un horizonte con una panorámica más amplia. Ganar el horizonte adecuado quiere decir aprender a ver más allá de lo inmediato, pero sin desatenderlo, al contrario, apreciándolo mejor al integrarlo en un todo más grande, más rico en sentidos, y con patrones más correctos (Gadamer, 2012, p. 375). De ahí que se diga: comprender es un proceso de fusión de horizontes. No es que la novela de Goethe

empiece a ser actual una vez que me encuentro con la cosa misma, una vez que me he desplazado a su situación. Antes bien, este mismo desplazamiento fusiona ambas perspectivas de tal modo que el interprete pueda decir: 'si bien esta obra no es un producto de literatura contemporánea, valió la pena haberla leído en vista de las cualidades literarias que el autor ha plasmado en ella'. Puede verse la elaboración de un horizonte que reúne en sí mismo ambas posturas, una especie de conciliación de una multiplicidad de sentidos en uno solo.

En el concepto de la fusión de horizontes se concentra la compleja movilidad de la praxis hermenéutica: el comprender en tanto una confrontación de perspectivas que tiene como consecuencia su unificación, y con ello la producción de un sentido nuevo y común. Nos gustaría ahora ilustrar este asunto recurriendo al símil con una novela gráfica, a la espera de que pueda apreciarse mucho más claramente.

Acerquémonos a la devastadora novela gráfica de Art Spiegelman, *Maus*. A grandes rasgos, esta obra narra paralelamente dos historias: veremos al mismo Art Spiegelman, en la piel de un ratón (en esta historia, el pueblo judío es representado visualmente como ratones, mientras que los nazis son gatos uniformados), acudiendo a repetidas entrevistas con su padre, a quien le ha pedido que le relate su historia de vida para inmortalizarla en un cómic; Vladek Spiegelman es un judío superviviente de la Segunda Guerra Mundial que, durante el holocausto, fue a parar a Auschwitz. Viñeta tras viñeta vemos, por un lado, el día a día de Vladek y la relación que sostiene con las personas que lo rodean en el presente en que se desarrolla la novela y, por otro lado, las duras vivencias que la guerra lo forzó a experimentar en el pasado. En la mayoría de dichas entrevistas entre padre e hijo podemos ver, no sin cierta incomodidad, lo difícil que resulta para Art la convivencia prolongada con Vladek. El Spiegelman más joven no alcanza a comprender por qué el mayor conserva ciertas tendencias de los tiempos precedentes, tales como ahorrar dinero a la menor provocación, reutilizar papel, economizar los alimentos tanto como le sea posible, arreglar los desperfectos que se susciten en casa por sí mismo en lugar de pagar a alguien para ello; todas estas conductas provocan en Art un rechazo imposible de reprimir o disimular, desembocando las más de las veces en discusiones y conflicto.

Lo hermenéuticamente interesante es esta confrontación horizontal, el encuentro constante de ambas situaciones y estados interpretativos. Ciertamente, Art Spiegelman

comprende todos estos fenómenos de una manera drásticamente distinta a la de su padre, pues no dispone de los prejuicios nacidos a raíz de las experiencias bélicas, de precariedad, peligro continuo, hambre, temor y dolor que en silencio determinan la visión interpretativa de Vladek. Una de las tantas genialidades de *Maus* es que no sólo nos deja dar cuenta de estos choques históricos, sino que, al mismo tiempo, nos muestra y nos hace partícipes de los momentos precisos que dieron pie a la concepción del mundo que, en un periodo de tiempo tan corto como agonizante, exactamente de 1935 a 1945, Vladek se fue formando. Nombremos algunos casos puntuales al respecto.

Un día, el desagüe de la casa de Vladek deja de funcionar y, para repararlo, es preciso subir al tejado. Éste pide ayuda a su hijo para subir y repararlo juntos. Sin embargo, Art se muestra reticente y pregunta por qué no contratar a un lampista que se encargue de las reparaciones. Horas después, durante la madrugada del día siguiente, Vladek llama por teléfono para reiterar la necesidad de reparar el desagüe. Tras responder de nuevo con una negativa, Art explica a su pareja que, en el transcurso de su niñez, Vladek le pedía ayuda constantemente con esa clase de tareas. Él tenía la sensación de que lo hacía para alardear de su capacidad valiéndose de evidenciar la incapacidad de su propio hijo. Lo cual había ocasionado que, en la actualidad, Art no soportara ni el tener que reparar cosas, ni la obsesión de Vladek de ocuparse de cualquier trabajo manual él mismo. Pero cuando apenas nos han dado tiempo de sentir cierta empatía hacia Art, nos presentan la atmósfera de hostilidad a la que los judíos eran expuestos en las numerosas ciudades a las que eran transferidos con regularidad. Los nazis seleccionaban a menudo grupos grandes de judíos para llevarlos a las cámaras de gas y los hornos de Auschwitz, para torturarlos o simplemente ejecutarlos en algún páramo lejano. Los únicos que se podían librar de estas fatales rondas de selección eran aquellos que desempeñaban algún trabajo indispensable para el funcionamiento de dichas ciudades: zapateros, sastres, mineros, maestros de inglés, polaco, francés o alemán, etc., eran conservados para seguir siendo explotados por el régimen autoritario alemán y pagados, en el mejor de los casos, con mendrugos. Pero, oye, ¡al menos estaban vivos! Y ésta es precisamente la cuestión: saber ‘hacer’ cosas y aprender los oficios de los dependientes de cada negocio y establecimiento posible, podía significar la diferencia entre estar vivo y ser enviado a Auschwitz a una muerte segura. Fue este conocimiento técnico lo que mantuvo vivo a Vladek durante años, trabajó de tendero, maestro de inglés, zapatero, reparador de

techos, y otros tantos trabajos pequeños entre los citados. Sabiendo esto, es más que válido preguntarnos ¿de verdad podemos juzgar a Vladek por tratar de transmitir a su hijo todo este saber técnico que para él significó la salvación? Si podemos sentenciarlo por hostigar de tal manera a su hijo pese a su evidente descontento, ¿no podríamos hacerlo también con Art por no saber, ni estar dispuesto a, situarse en el lugar de su padre?

En otra ocasión, Art se extraña y avergüenza de la costumbre de Vladek de guardar todo tipo de papel, incluso las servilletas que toma de los hoteles, en caso de que pueda ser de alguna utilidad más adelante. ¡Papel!, un recurso tan abundante y desechable en los días que corrían a la fecha de creación de *Maus*, que parecería una necedad tener papel guardado en cajones. Pero, francamente, no puedes concebir que Vladek sea de otro modo cuando te muestran cómo un trozo de papel conservado a hurtadillas posibilitó la comunicación entre él y su pareja, Anja, cuando, tras años de persecuciones y traslados, fueron ingresados en Auschwitz. El papel era un lujo que las víctimas de los campos de concentración no podían permitirse tan fácilmente, al contrario, debías tener contactos y estar en una posición ‘favorable’ ante el polaco encargado de tu sección, esto es, sobornarlo con comida y cigarrillos u ofrecerle algún servicio —como las clases de inglés que Vladek impartía.

Otro ejemplo de esto lo tenemos en los cigarrillos que vemos a Art consumir tan asiduamente durante sus entrevistas, los cuales podían ser intercambiados por comida en Auschwitz. Una porción diaria de pan equivalía a tres cigarrillos, y doscientos de ellos podían comprar una botella de vodka. En este punto del relato Art pregunta con extrañeza si los nazis les daban semejante lujo. Ante lo que Vladek contesta, en un paternal intento por disuadirlo de fumar: “sí, y si no fumabas los podías cambiar por pan” (Spiegelman, 2019). Es fascinante notar cómo, a la luz de tales experiencias, un pequeño puñado de tabaco envuelto en papel arroz puede significar dos cosas completamente diferentes; lo que para Art es ahora un artículo de primera necesidad, para Vladek era entonces un lujo, pero también un día más con comida y, ¿por qué no?, una oportunidad de supervivencia. En fin, *Maus* está plagado de ejemplos, como estos, de la contienda persistente entre los horizontes históricos de estos dos personajes y, cada vez que uno se encuentra con ellos, no puede parecer más conveniente el subtítulo de la primera parte de la obra: ‘mi padre sangra historia’. ¿Acaso no llevamos todos nosotros historia en las venas?

De este ejemplo podemos extraer un par de puntos valiosos sobre los cuales continuar. Por una parte, la confrontación horizontal, que abre la posibilidad de producir un nuevo sentido se da en el espacio del diálogo y la conversación, en tanto que posibilita el proceso comprensivo del ponerse de acuerdo unos con otros. Por otra, existe un elemento decisivo detrás de toda posibilidad de acuerdo, éste tiene que ver con el ‘abrir’ que inaugura la elaboración de una pregunta, con la disposición a entenderse con el otro y que, en el ejemplo de *Maus*, echamos en falta por parte del personaje Art Spiegelman. Tal elemento es la denominada disposición de apertura o estado de abierto.

En vista de ello, preguntémosnos ¿qué es el diálogo y cómo se relaciona con esta disposición de apertura? El fenómeno de la conversación, según nos dice Gadamer, presupone el encuentro entre dos o más individuos. “Cuando se encuentran dos personas y cambian impresiones, hay en cierto modo dos mundos, dos visiones del mundo y dos formadores de mundo que se confrontan” (Gadamer, 2015, p. 204); ciertamente nosotros ya tenemos alguna noción de este encuentro. La pregunta que, en consecuencia, sería lógico formularnos ahora es: ¿existe alguna diferencia entre el conversar en su sentido más amplio y el diálogo? ¿Conversar es dialogar?

En un inicio nos vimos tentados a pensar que el diálogo era una clase especial de conversación, privilegiada por el autor. Sin embargo, durante la investigación, pudimos percatarnos de que, en un apartado de *Verdad y método II* (2015) que versa sobre ‘la incapacidad para el diálogo’, el autor nos ofrece un repertorio de características tanto de la conversación como del diálogo de manera indistinta. En primer lugar, la conversación es, según el texto, un proceso que se desarrolla entre dos personas que, a pesar de la posibilidad de interrupción o discontinuidad, posee su propia unidad y cohesión (p. 206). Dicha unidad obedece a la continuidad circular del proceso comprensivo. Se trata de esa intermitencia entre comprensión e interpretación que observamos en Heidegger: lo que nos sale al paso por primera vez bajo la apariencia de la novedad, llega a integrarse en el ser histórico del interprete a título de lo familiar. Pero incluso lo que ya me es familiar puede llegar a resultarme extraño, de suerte que me sea preciso proyectar un sentido nuevo sobre la cosa, actualizando así su comprensión. En realidad, este proceso se extiende de manera infinita, pues la posibilidad de que los sentidos integrados dejen de ser efectivos y necesiten de actualización está siempre latente. De ahí que, si la comprensión es el acuerdo que se

desarrolla en la conversación, también ésta puede ser reanudada de ser necesario, es decir, siempre que el acuerdo sobre algo sea nuevamente puesto en duda. Por tanto, la cohesión del diálogo consiste en esta constante renovación y movimiento en torno al objeto de la comprensión.

La conversación, además, “deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación, no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo” (Gadamer, 2015, p. 206). Esta huella hace referencia a que el diálogo posee una fuerza transformadora, pues siempre que la conversación se realiza, ésta deja algo en nosotros que nos modifica. Pero ¿por qué? Esto podemos intuirlo a partir del hecho de que la conversación es el medio que posibilita el acuerdo en que consiste la comprensión mutua. Por su parte, la comprensión es un proceso de fusión de horizontes en el que la situación hermenéutica propia —constituida por la realidad histórica en cada caso— se confronta con otra. Esta confrontación genera en ambas partes la necesidad de elaborar preguntas y, con ellas, poner en cuestión sus presupuestos en pos de una comprensión correcta y común de la cosa. Esto significa, de nuevo, que el proceso comprensivo se encuentra siempre en una constante actualización, una producción de nuevos sentidos y prejuicios. Pero si éstos, en tanto condición fundamental de toda comprensión histórica, son, antes que meros presupuestos, la realidad histórica de nuestro ser, entonces no es que uno posea prejuicios, sino que se ‘es’ dichos prejuicios, pues somos historia, somos pasado y somos tiempo. Por lo tanto, siempre que comprendemos y ponemos en suspenso nuestros prejuicios, ponemos en suspenso el propio ser. Y siempre se producen nuevos sentidos para ser integrados en nuestra constitución histórica a modo de presupuestos, se operan continuamente cambios en nuestro ser histórico; la comprensión nos transforma al paso de su realización. Por eso Gadamer da cuenta del poder transformador del diálogo: en su movimiento se realiza la comprensión histórica.

Desde luego, el irse formando y transformando en el continuo de la praxis hermenéutica exige un esfuerzo y cierta actividad al intérprete. Este requisito marca la diferencia entre la realización de toda comprensión y su fracaso, esto es, la estancia, la permanencia en el mismo lugar, el quedar tal como se comenzó. ¿Cuál es este requisito? “El verdadero carisma del diálogo, [está] presente sólo en la espontaneidad viva de la pregunta y

la respuesta, del decir y dejarse decir” (Gadamer, 2015, p. 204). El vaivén entre el preguntar y responder conversacional es, como hemos mencionado, el movimiento que guía al entendimiento mutuo y que acaba por transformar a los interlocutores. Pero justo al final de la cita, Gadamer da con la clave de ese requisito primario que se exige a todo interprete: el diálogo sólo puede desenvolverse entre dos personas cuando éstas no sólo dicen, sino que también se dejan decir por el otro. “La cuestión de la incapacidad para el diálogo se refiere más bien a la apertura de cada cual a los demás y viceversa para que los hilos de la conversación puedan ir y venir de uno a otro” (Gadamer, 2015, p. 204). Este ‘estar abierto’ al otro es la condición primera para que el diálogo, la comprensión, la confrontación horizontal y, en general, la actividad hermenéutica se ponga en movimiento.

En nuestra experiencia cotidiana la apertura representa una dificultad más que el punto de partida de nuestra comprensión. ¿Por qué sucede esto? Cuando tratamos de comprender algo, sea una situación, un texto, o el discurso de otro individuo, inevitablemente sucede el encuentro con algo extraño a nosotros. Si bien aún no hemos alcanzado algún acuerdo en torno a ello, la pre-comprensión ya ha proyectado un sentido sobre la cosa, a saber, la extrañeza, la alteridad: se da la constatación tácita de que ‘esto que me sale al encuentro es algo diferente de mí, o contiene opiniones que no son las mías’. El problema hermenéutico que yace debajo de este encuentro es que

No se puede en modo alguno presuponer como dato general que lo que se nos dice [...] tiene que poder integrarse sin problemas en las propias opiniones y expectativas. Por el contrario, lo que nos es dicho por alguien, en conversación, por carta, a través de un libro o por cualquier otro canal, se encuentra por principio bajo la presuposición opuesta de que aquella es su opinión y no la mía y que se trata de que yo tome conocimiento de la misma pero no necesariamente de que la comparta. (Gadamer, 2012, pp. 334-335)

En el momento mismo en que nos hallamos frente al otro, el punto de partida del ejercicio hermenéutico es esta especie de resguardo de las opiniones propias, esa peculiar necesidad de defender nuestra postura frente a los demás, antes que considerar ponerla en duda. Bajo esta premisa, la exigencia de la apertura hacia el otro podría entenderse precisamente como eso: una exigencia a la cual oponerse; o como sinónimo de olvido y desconocimiento de los propios prejuicios. No obstante, dentro de la teoría de nuestro autor, esto no tiene porqué ser así.

Con anterioridad habíamos tenido noción de esta idea. Al abordar la cuestión de la fusión de horizontes vimos que el desplazamiento a situaciones ajenas no implica el abandono de la situación previa, sino su traslado y acompañamiento. Para Gadamer, la apertura se define en conformidad con esto último:

Quando se oye a alguien o cuando se emprende una lectura no es que haya que olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido, o todas las posiciones propias. Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a las del texto. Pero esta apertura implica siempre que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias, o que uno se pone en cierta relación con las del otro. (Gadamer, 2012, p. 335)

La relación en la que se ponen el yo y el tú es una incorporación de ambos conjuntos de posturas previas y prejuicios, que está lejos de significar una mera recepción pasiva, neutral o inclusive autocancelatoria. Antes bien, se trata de la integración de ambos horizontes de comprensión en un todo de sentido más amplio. Por lo que ya en el movimiento que supone el desplazamiento a situaciones va implícito el estado de abierto como su condición de posibilidad. La comprensión, entendida como una fusión de horizontes, parte ya de una disposición de apertura al otro, que lo reconoce en su alteridad y que, a partir de la diferencia, produce un todo de sentido común al yo y al tú.

Ante ello vemos la necesidad de establecer una última distinción importante. Se podría decir que Gadamer es continuador de la obra de Heidegger en el sentido específico de que, con su descripción de lo que hemos llamado 'comprensión histórica', no mienta una exigencia normativa de tientes éticos o técnicos. No se trata de la idea de una empatía como obligación moral para una 'buena' convivencia social; ni de una lista de pasos cuyo exacto y calculado seguimiento garantice la obtención de una comprensión correcta de las cosas. Más bien, se limita a describir el proceso mismo en el que esta comprensión se despliega al margen de las limitaciones de un pensamiento preceptivo, sea de orden ético o metodológico. En otras palabras, por lo menos dentro del marco de la hermenéutica filosófica de Gadamer, la comprensión histórica no es un retrato de cómo deberían ser las cosas, de cómo tendría que darse el encuentro hermenéutico que se suscita en el núcleo de toda convivencia, sino que es el reflejo de cómo es y, sobre todo, de cómo puede ser el diálogo vivo.

Recapitulando, queremos hacer énfasis en que es justamente en este poder-ser, siempre latente de la comprensión, donde alcanzamos la cumbre de la hermenéutica filosófica

gadameriana por lo que respecta a los intereses de la investigación. Todo comprender que despleguemos sobre el mundo tiene por principio la posibilidad de partir de un estado de abierto a lo otro, a lo extraño y lo diverso, y de resolverse en la integración de lo múltiple o antagónico en la unidad de ese mundo en su ser. Todo ente comprensor puede, por su parte, llevar a cabo una eventual suspensión de aquellos prejuicios que lo alejen, más que aproximarlos, a dicha unidad integral; y esto no es más que un ejercicio de reflexión en torno a la propia historicidad. Nuestro mismo carácter hermenéutico, nos dota de una visión más o menos definida de los temas que se han desarrollado aquí. La idea de fondo, de una relación fundamental entre la comprensión y la historicidad, alude a un fenómeno inherente a todos por lo que toca a nuestro ser histórico y nuestro carácter hermenéutico, que se da con independencia de su percepción. Por esta razón, no sería de extrañar que el lector ya tuviera una noción de esta simple idea central —que aquí hemos expuesto con términos enmarañados y abstracciones conceptuales—, pero tomada de la cotidianidad, es decir, de la experiencia más inmediata de su mundo. Cualquiera puede, a partir de un momento determinado de su desarrollo vital, caer en cuenta de todo esto.

Pensemos además que ‘caer en cuenta de’ significa llegar a ser conscientes de algo. Al acto de cobrar conciencia del entramado de procesos que constituyen la comprensión histórica, Gadamer la denomina conciencia hermenéutica (Gadamer, 2012, p. 335). Es decir, despertar una conciencia hermenéutica es caer en cuenta del carácter histórico de nuestra comprensión del mundo, apoyado en sus tres momentos constitutivos: historia efectual, fusión de horizontes y disposición de apertura. Ante esto, la perspectiva de la hermenéutica filosófica gadameriana nos ha posibilitado ver que tanto la comprensión histórica en su complejo entramado de procesos, como su reflexión, nos abren la posibilidad de alcanzar una conciencia formada hermenéuticamente, de aprender a distinguir en la cotidianidad de la vida mundana su repetido acontecer a partir de los elementos integrantes que operan en su interior. Gadamer nos ofrece la posibilidad de aprender a descubrir los prejuicios que precondicionan, por ejemplo, la lectura de un texto, si éstos hacen justicia a la alteridad de la obra o si por el contrario se trata de una imposición arbitraria de sentido. Del mismo modo, este filósofo nos invita a reconocer el proceso de confrontación de prejuicios en que consiste la comprensión, y cómo éste implica siempre que ciertos prejuicios quedarán suspendidos y otros se conservarán para ser integrados, junto al conjunto de opiniones previas del otro, en

un horizonte mucho más amplio, en el cual pervive, se reafirma y renueva constantemente la tradición en la que estamos situados. Pero, al mismo tiempo, nos previene de que este proceso de integración histórica que es el comprender está posibilitado en principio por un temple que se tiene frente al otro, a saber, el estar dispuesto a dejarnos decir algo por él, el abrirnos a su opinión, no como un acto de fe ciega o renuncia a las propias opiniones, sino como la condición para establecer una mediación entre ambos horizontes que sea propicia para la realización de la comprensión. Su hermenéutica filosófica nos presenta lo latente de este complejo proceso comprensivo e histórico en la totalidad de los procesos vitales, desde nuestro ir y venir más cotidiano e intrascendente hasta los momentos más determinantes nuestro devenir, desde un leve movimiento de cabeza hasta las elecciones que deciden nuestra decadencia o nuestro contento en el provenir.

Dirección General de Bibliotecas UAQ

Conclusiones

Mi pasado fluye de mí en una marea de movimientos, gestos y acontecimientos expresados con mímica, de largos años comprimidos en una leve inclinación de barbilla.

Alan Moore

Pero lo que realmente quería era quemar esas cosas de la infancia, porque sus líneas —hechas para escapar— más bien me servían de recordatorio. Quería quemar mis recuerdos.

Craig Thompson

Con la conciencia hermenéutica que Gadamer propone construir llegamos al extremo final de nuestra investigación. Con ella hemos tratado de dar cuenta de las ideas, las teorías, los sistemas y, en líneas generales, algunos momentos de la historia de la filosofía alemana que va del siglo XVII al XX que, en su continua interacción y desarrollo, dieron pie a la formulación de la hermenéutica filosófica gadameriana, a esta conciencia hermenéutica que se intenta despertar. Recapitulemos brevemente los contenidos abordados y observemos cómo ciertos elementos de los sistemas filosóficos anteriores se conservan en la filosofía de Gadamer, y otros tantos fueron poco a poco dejados de lado debido al despliegue histórico de las ideas.

Comenzamos en el primer capítulo abarcando las aportaciones de Schleiermacher en el campo de la hermenéutica. Tales aportaciones obedecían a la voluntad del autor de elevar el ejercicio hermenéutico a un estatus universal. Distinguimos ese intento de universalización en tres diferentes consideraciones. En primer lugar, mencionamos la unificación de las tres hermenéuticas especializadas en un solo arte de la interpretación que, contrario a la índole práctica o auxiliar de las anteriores, estuviera abocada al proceso comprensivo en cuanto tal, esto es, como aquello que tiene en común toda clase de ejercicio hermenéutico. Acorde a este nuevo enfoque, el concepto mismo de interpretación recibe un nuevo significado. Interpretar es cualquier comprensión de un discurso extraño. La extrañeza se redefine como la

individualidad de la que surge el discurso que se intenta comprender. Por lo que interpretar equivaldría, según esto, a la reconstrucción del proceso creativo que dio origen al discurso en la privacidad de la vida anímica del autor. Esto dio lugar a la segunda consideración en torno a la universalidad del arte hermenéutico de Schleiermacher. Dada la enigmática impenetrabilidad de la individualidad del otro, la interpretación llega a asemejarse a un acto de adivinación en el cual la posibilidad del malentendido está latente desde un principio. Por tal razón, el autor da cuenta de que el acto interpretativo entra en juego desde el momento en que se da el encuentro con el discurso ajeno y no hasta que éste resulta incomprensible. La praxis hermenéutica pasa de ser un requerimiento ocasional a la condición de posibilidad de todo entendimiento mutuo. En tercer lugar, Schleiermacher otorga al acto interpretativo un campo de acción mucho más amplio al conferir al concepto de discurso una nueva y particular significación en contraste con la teoría hermenéutica tradicional. El discurso no hace referencia únicamente a la palabra escrita sino a todo acto lingüístico, es decir, a cualquier manifestación de la vida interna que esté articulada por medio de palabras. Con esto, se entiende que precisamente ahí donde haya lenguaje, será menester un arte de la interpretación, una hermenéutica que asuma la tarea de buscar la interpretación y la comprensión correctas.

¿Qué de todo ello perduró hasta la hermenéutica filosófica y qué fue descartado? ¿Cuáles serían las semejanzas y las diferencias? Podríamos empezar por decir que mientras Schleiermacher quiere comprender al autor del discurso, penetrar en su interioridad en la medida de lo posible, la hermenéutica gadameriana se aboca más bien al discurso en sí mismo. Para Gadamer no se trata tanto de comprender a quién dice algo, sino de comprender lo dicho por él. En ese sentido, toma distancia de la concepción genética de la hermenéutica: comprender no es en principio la reconstrucción de la constitución interna del otro, sino la integración de un sentido común de la cosa que se comprende que debe ser contrastado y confirmado constantemente en la cosa misma. En todo caso, la comprensión que se centre en el otro más que en lo dicho, es un camino secundario al que se recurre cuando el primero se ve obstruido por prejuicios injustificados u opiniones arbitrarias. Sólo entonces uno desvía la mirada de la cosa para posarla sobre la individualidad del otro. Sin embargo, este recurso está subordinado a la tarea primera de la comprensión, pues una vez se haya establecido un

acuerdo sobre el objeto de los prejuicios que impedían la comprensión de la cosa, ésta debe ser reanudada hasta alcanzar esa integración de horizontes en un sentido común.

Imaginemos, por ejemplo, que nos encontramos a la mitad de una clase y uno de los estudiantes manifiesta una duda acerca del tema que el profesor está exponiendo. El profesor intenta desarrollar el tema lo más claramente posible, pero el estudiante sigue sin comprenderlo del todo, así que elabora una pregunta que establezca una comparación entre el tema actual y otro que con anterioridad ha comprendido con base en su experiencia particular. El profesor se ve ante la tarea de contrastar el tema que propuso el estudiante con el que ha expuesto en clase, y decidir si en efecto hay parámetros o patrones en común que permitan establecer una relación de comparación entre ellos. Supongamos que el profesor decide que la comparación no es posible dada la distancia temporal que hay entre ambos temas. Ahora, para asegurarse de que el estudiante comprenda el tema de la clase a partir de éste mismo, debe fijar su atención en la individualidad del estudiante para comprender las razones que lo llevaron a establecer tal comparación, debe indagar en el conjunto de prejuicios que determinan su incomprensión del tema para, una vez identificados, conducirlo en el proceso de suspensión de los prejuicios arbitrarios. Pero este proceso, cuya necesidad surge a raíz de la incomprensión del estudiante, debe fungir como preámbulo de la vuelta al tema de clase para ser comprendido desde sí mismo. Del mismo modo, en una clase, los estudiantes comprenden los temas de clase en sí mismos y no preguntándose cuáles son las razones que llevaron al profesor a decir lo que dice o cómo es que ha adquirido tales conocimientos. El interés hermenéutico por la constitución interna del otro es sólo una tarea secundaria que está siempre subordinada a la tarea primera, comprender la cosa a partir de sí misma¹⁸. Por supuesto, esto no quiere decir que los alumnos sean auténticas tablas rasas en el instante de comprensión del tema de clase. Al contrario, su comprensión está todo el

¹⁸ Por supuesto, esto no quiere decir que los alumnos sean auténticas tablas rasas en el instante de comprensión del tema de clase. Al contrario, su comprensión está todo el tiempo mediada por su realidad histórica: los prejuicios que constituyen su ser histórico arrojan una luz, en cada caso distinta, sobre el tema en cuestión y produce, así, un sentido muy particular. La tarea que se plantea al estudiante que haya despertado una conciencia hermenéutica de manera previa es considerar la legitimidad de los prejuicios que guían su comprensión, si éstos se sostienen tras la confrontación con el tema de clase por sí mismo. Por otra parte, si vemos un poco más allá del instante mismo en que se comprende lo expuesto en clase, el tema puede a su vez integrarse en el ser histórico de los estudiantes a modo de nuevos prejuicios, de tal modo que éstos determinen de una forma nueva la comprensión de su mundo circundante y cotidiano. Pero claro, este nuevo sentido que se proyecta sobre el mundo a la luz de los nuevos prejuicios no está sujeto al correcto entendimiento del tema de clase, sino que posee el mismo carácter particular. Es decir, los prejuicios siguen condicionando nuestra comprensión en general independientemente de si son legítimos o no.

tiempo mediada por su realidad histórica: los prejuicios que constituyen su ser histórico arrojan una luz distinta sobre el tema en cuestión y produce, así, un sentido muy particular.

Por otra parte, también es cierto que Schleiermacher se adelanta un paso al carácter universal de la hermenéutica filosófica con el reconocimiento de su campo de aplicación, delimitado ya no por la palabra escrita sino por el lenguaje como ámbito que engloba en sí mismo tanto a ésta, como a otras manifestaciones lingüísticas. Entre tales actos lingüísticos se encuentra la conversación en el sentido más inmediato de la experiencia de un discurso: el cotidiano conversar con alguien. Y es que si bien, por una cuestión de extensión, no alcanzamos a desarrollar la vasta teoría lingüística de Gadamer en las páginas del capítulo anterior, sí hicimos mención del papel fundamental que la conversación o el diálogo tiene dentro de su hermenéutica. Si todo lo que cabe presuponer de la hermenéutica es el lenguaje, ¿qué hay más adecuado que el acto lingüístico del conversar para ser el ámbito en el que se despliegue la comprensión mutua, el acuerdo en torno a algo? Es decir, si el comprender se da siempre en conversación, comprender es en sí mismo un acto lingüístico (Gadamer, 2015, pp. 181-194). No obstante, la concepción gadameriana del diálogo difiere a su vez de la de Schleiermacher en el hecho de que no sólo dialogamos con otras personas, sino que lo hacemos con la tradición que deja oír su voz desde todo aquello que se sitúa en el lugar de lo comprendido, sea un texto, una pintura, un cómic, una pieza musical, una película, un videojuego, etc. El mundo en general está situado en tradiciones y, en la medida en que esto es así, siempre que comprendemos nuestro mundo y sus fenómenos, entablamos diálogo con éstas, con las voces que nos llegan del pasado. Desde este punto de vista, se ve realmente universalizado el concepto de comprensión, pues deja de ser un recurso epistemológico y se transforma en la palabra que mienta nuestra forma de ser dentro del mundo en general. Ya no somos entes cognoscentes que utilizan la comprensión para extraer conocimiento del mundo, sino que somos entes comprensores en toda la extensión de nuestro ser finito y mundano. ¿Acaso Gadamer consiguió llevar más allá y hasta sus últimas consecuencias la tentativa schleiermacheriana de universalización de la hermenéutica? Consideramos que así fue. Aunque no pudo ser posible sin el vaivén en el que se vio inmerso el pensamiento en torno a la historia en los siglos XIX y XX. Con lo cual, damos paso al segundo capítulo.

El principio hermenéutico del círculo de comprensión cobró gran peso en la historiografía del siglo XIX y a lo largo de este capítulo pudimos observar cómo se encuentra

de fondo en casi todas las aportaciones a la misma. Esto se debe a que dicho principio se encuentra en una relación directa con la gesta del historicismo alemán: si la parte debe comprenderse con relación al todo y viceversa, entonces el capítulo de un texto no sólo ha de comprenderse en relación con la obra, ni ésta en relación con el *corpus* del autor, sino que también ésta debe ponerse en relación con el momento histórico en que se ha producido, con el contexto y las condiciones históricas particulares que la vieron nacer. La idea fundamental del historicismo es que todo fenómeno es un producto histórico y sólo desde su contexto puede comprenderse o conocerse correctamente. De este punto parten la mayoría de los autores que abordamos allí.

Como pudimos ver, el primero en dar este giro de la filosofía de la historia especulativa al historicismo fue Herder, quien, conservando una fuerte influencia romántica, presentó la idea de una Historia vivificada entendida como el drama interior de la humanidad. El hombre, en contraposición a la filosofía pragmática de la historia de Kant, empezó a ser considerado un ser que siente antes que un ser que obra. Esto quería decir que, para el historicismo de Herder, el ser del hombre se definía más a partir de la riqueza de sus afectos que por la evidencia de sus acciones; dice más de un hombre lo que siente que lo que hace. ¿Cómo poder descifrar la interioridad de un hombre cuya voz nos llega desde un pasado a través de los testimonios históricos? Atendiendo a su rasgo más humano y vital: el sentir. Los acontecimientos históricos, como el complejo de las acciones de este hombre vivo, no son más que símbolo, manifestación y revelación de lo humano en el continuo de la Historia. Herder, además, pone al alcance de los filósofos posteriores la noción de la Historia que se asemeja a una gran cadena, cuyos eslabones serían estos acontecimientos y en cuya tensión se realiza el principio del círculo hermenéutico, esto es: se figura que el eslabón individual ha de juzgarse sólo en la relación con la cadena en tanto unidad total, y viceversa. Ningún eslabón de la cadena, que es la Historia Universal, es más importante que los demás. Cada uno por separado posee unas condiciones tan específicas que lo hacen único e irrepetible, y en esta especificidad deben encontrar todos su dignidad frente al historiador.

De ahí dimos paso al abordaje de Ranke y su realismo histórico. Aquí se empieza a ver la tendencia del historicismo hacia la objetividad científica. Este autor plantea un nuevo ideal de objetividad a la ciencia histórica de cara a la fantasía y la ficción presentes en algunas producciones literarias inspiradas en épocas y acontecimientos históricos reales. Dicha

objetividad está sujeta a lo que denomina como la verdad histórica, es decir, la ciencia histórica objetiva es aquella que sabe penetrar en esa verdad. Pero ¿qué quiere decir Ranke con esto? La verdad histórica hace referencia a dos aspectos principales que deben estar presentes en toda investigación de la Historia. Por una parte, el historiador debía cuidarse de poner demasiado de sí mismo en los análisis históricos, pues la objetividad depende de la imparcialidad de la investigación. El historiador ha de limitarse a describir los hechos que estudia sin tomarse licencias creativas de índole valorativa o de simpatía-antipatía respecto a los sujetos históricos. Por otra parte, el material de investigación debía de ser el conjunto de testimonios heredados por los testigos oculares de los acontecimientos y no los textos escritos por otros historiadores, pues éstos ya tenían en sí mismos tendencias interpretativas que podían comprometer la objetividad de la investigación. Lo que se busca son las particularidades históricas manifiestas en los testimonios directos para establecer relaciones entre ellas y dar cuenta de la forma general que se oculta detrás de tales manifestaciones. Con ello se deja sentir de nuevo el principio del círculo hermenéutico: el historiador, que se aboque científica y objetivamente a su labor, trata de ver en la multiplicidad de las particularidades la totalidad única del continuo histórico. En esto consiste, para Ranke, la tarea última del realismo histórico y, por tanto, del verdadero historiador.

Después hicimos breve mención del camino que este realismo marcó hacia el positivismo histórico con las figuras de Comte y Buckle, con el fin de problematizar el enfoque científicista que la Historia comenzaba a adoptar. Comte postula su sociología con miras en el conocimiento del mundo social que parta del método científico o comparado. Éste consiste en el análisis de regularidades en el acaecer de los acontecimientos históricos que permitan establecer relaciones de causalidad y, posteriormente, hipótesis que pretendan un cálculo y control de este mundo. Por su parte, Buckle se decantó por el estudio estadístico de esta realidad bajo la premisa de que el mundo social se circunscribe regíamente a un orden natural que es susceptible de determinación matemática. Con el resultado del positivismo histórico se desvela el problema de la independencia metodológica de las ciencias que estudian el mundo histórico-social frente a las ciencias de la naturaleza. Ante esto cabe cuestionarnos ¿los fenómenos del mundo histórico aparecen del mismo modo como lo hacen los fenómenos naturales? En caso de no ser así, ¿no supondría eso que los métodos de observación de cada uno deberían ser también distintos?

Para explorar algunas de las respuestas a tales interrogantes, decidimos exponer a continuación las ideas de Droysen. Este autor hizo la distinción respecto al aparecer del mundo en dos dimensiones distintas, que encontraban su origen en las categorías *a priori* del entendimiento kantianas: espacio y tiempo. La dimensión espacial contiene a los fenómenos naturales y la temporal a los fenómenos históricos. A cada región de fenómenos corresponde un conjunto de ciencias, las de la naturaleza y las históricas respectivamente. Según esta escisión, los fenómenos históricos no podrían ser observados desde la exigencia de objetividad que se aplicaba al análisis de los fenómenos naturales, pues en última instancia la experiencia temporal no se queda en la inmediatez de la experiencia sensible. No hay tal cosa como hechos objetivos del pasado, porque los hechos históricos son diametralmente diferentes de los hechos naturales y por lo tanto los modos de aproximación deben serlo también. Ante esto, el autor reconoció la necesidad de formular una metodología propia de las ciencias históricas. Este nuevo método histórico debía, entonces, distanciarse del positivismo histórico y sus intentos por someter al mundo histórico ante los procedimientos de las ciencias naturales, pero también de la concepción de la Historia como un mero arte narrativo que se da en pos del entretenimiento. El método histórico debía conservar el estatus de ciencia sin mutilar la naturaleza específica de los fenómenos históricos. En ese sentido, las ciencias históricas tenían que renunciar a la pretensión de construir teorías que conduzcan al cálculo, la previsión y el control del mundo histórico, para concentrarse en las pautas que guíen al historiador en la tarea de extracción de conocimientos acerca de este mismo mundo.

Aquí es donde entró en juego la distinción entre las funciones de los dos grupos de ciencias, a saber, que las ciencias de la naturaleza ‘explican’ el mundo natural mientras que las ciencias históricas ‘comprenden’ su propio mundo. La Historia comprende sus fenómenos a partir de los testimonios que los sujetos históricos dejan por escrito, esos testimonios de los que hablaba Ranke, es decir, se visualiza o concibe la concatenación de los eslabones que forman el todo que es la cadena de la Historia Universal. Pero Droysen hace énfasis en que el ejercicio comprensivo se da, en primer lugar, en el encuentro con el material histórico que se estudia. Lo que se comprende es lo que se nos transmite desde el pasado y se lo trata de conducir a eso que los sujetos históricos pretendían transmitir. Así, la edificación del todo de la Historia depende de la comprensión de las partes individuales, en lo cual se deja ver de nuevo el principio hermenéutico de la circularidad. El autor también acota un poco el papel

de la comprensión como metodología de las ciencias históricas. Droysen entiende esta praxis más como una exploración que como la total aprehensión del continuo histórico. El conocimiento que el historiador pueda obtener de sus investigaciones es siempre inacabado, no es más que una pieza del rompecabezas de la Historia encontrada en medio de una habitación sumergida en una completa oscuridad. Comprender el mundo histórico es ese ciego y cauteloso andar a tientas en busca de las piezas del rompecabezas diseminadas por el mundo.

Reconocimos en este punto el contacto explícito que tuvieron la hermenéutica y la consideración de la Historia y de lo histórico, en la elección del comprender como procedimiento metodológico del conjunto de ciencias que buscaban su autonomía frente a las ciencias de la naturaleza. Y es que la relación fundamental que existe entre ambas partes siempre estuvo de fondo en el principio implícito del círculo hermenéutico: la codependencia del todo y la parte, una respecto de la otra, actuó siempre en la base de las consideraciones historicistas e historiográficas del siglo XIX. Con la formulación de la metodología propia de las ciencias históricas, Droysen sacó a la luz el papel que la hermenéutica jugaba en todo ello. Otro tanto haría el filósofo que abordamos a continuación.

Dilthey heredó de sus maestros el ímpetu por la autonomía metodológica de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza. Vimos que, para el autor, la distinción entre ambos grupos de ciencias no es ni la meta ni el objeto de investigación, sino los contenidos gnoseológicos que se desvelan en los fenómenos. Pero Dilthey no se queda en la mera distinción ni el reconocimiento de la necesidad de un nuevo método histórico; adopta la consigna de unificar a todas las ciencias del espíritu mediante una base metodológica común. Su proyecto se expresaría en términos de una fundamentación gnoseológica de estas ciencias.

Dilthey encuentra en la experiencia interna del hombre, en los hechos de la conciencia, el suelo firme y común a todas las ciencias particulares del espíritu sobre el cual ha de erigirse su edificio metodológico. En oposición al apartado gnoseológico de la filosofía kantiana, que delimitaba el potencial cognitivo del hombre dentro de su racionalidad, propone considerar al hombre que conoce en la plenitud de sus fuerzas cognitivas: el representar, el querer y el sentir. El hombre así concebido no sólo posee esta diversidad de fuerzas, sino que además tampoco es un ser estático ni suprahistórico: el hombre pleno es un

ser mutable y móvil dentro del tiempo. Esta consideración llevó a Dilthey a la cuestión de la historicidad. Ésta es pensada en un doble sentido: por una parte, la experiencia particular del pasado se incorpora y fija en el ser histórico del individuo de tal manera que influye en el presente; por la otra, el hombre hereda un repertorio de ideas, creencias, gustos, costumbres, etcétera, de la época en la que vive, la cual es hija y heredera de otras épocas. La conciencia histórica es, para él, este dar cuenta de la participación de todo hombre en una determinada historicidad, de que nuestro presente está en todo punto dispuesto por nuestro pasado personal y por un pasado colectivo, del cual hemos heredado un conjunto de posibilidades específicas.

El proyecto de Dilthey de una fundamentación metodológica de las ciencias del espíritu, denominado por él como *Crítica de la razón histórica*, encontraba un sustrato común en los hechos de la conciencia. La ciencia que estudiaría tales hechos debía ser la encargada de dicha fundación. De ahí que haya propuesto una psicología como punto de partida de su proyecto. Sin embargo, no se trataba de la psicología explicativa que veía a la conciencia o psique humana como un objeto natural, pues ésta empleaba los procedimientos que dictaba el método científico de las ciencias de la naturaleza, lo cual equivalía a mutilar el amplio espectro de características cognoscitivas del hombre. Al contrario, la psicología que fundamentara las ciencias del espíritu debía ser de carácter descriptivo y comprensivo. Sus dos tareas principales consistían en la descripción del complejo estructural de la conciencia, por un lado, y la interpretación y comprensión de dicha estructura, por otro. Esta escisión de los objetivos psicológicos del proyecto le plantea el problema de cuál es la estructura de la conciencia. Como vimos, dicha estructura no puede ser tan sólo el fragmento racional del hombre, sino la unidad de todos sus aspectos vitales. Es precisamente la vida aquello que unifica todas sus fuerzas cognoscitivas: la vida como totalidad irreductible resultó ser tal estructura. En este sentido, a la forma de experiencia interna en general que posibilita la comprensión de esta vida interna estructural la denomina vivencia. Con ello, ésta tomó el lugar de la unidad básica de su psicología y del conjunto de las ciencias del espíritu.

Después de esto abordamos cómo, a partir de 1900, Dilthey parece dar un giro a su pensamiento, distanciándose cada vez más de la psicología para adoptar un enfoque más hermenéutico. Con este giro, el concepto de comprensión quedó fijado como un proceso en el que a partir de signos sensibles se llega a conocer algo psíquico de lo cual es manifestación.

El concepto de vida también sufrió un vuelco en su significado: se trataba del fondo en el cual se da el conjunto de circunstancias, de personas y de cosas que se encuentran entretnejidos en una red de relaciones, cuya articulación da sentido al mundo. La comprensión ya no es un proceso cognitivo limitado al aspecto psicológico del hombre, sino que la vida, como ámbito dentro del cual se construye y se significa el mundo, nos provee de todo aquello susceptible de comprensión. Además, la historicidad determina desde su temporalidad las relaciones que este fondo vital dispone entre los entes del mundo. Así, comprensión, vida e historia están fundamentalmente vinculados y, por tanto, no hay manera de pensar por separado las partes del todo, sino que se necesitan mutuamente en su unidad.

Ahora bien, ¿qué tanto del pensamiento histórico del siglo XIX podemos decir que pervive aún en la hermenéutica filosófica de Gadamer? Antes que nada, hemos de decir que ya el enfoque que adoptaron los filósofos de la historia abordados en este capítulo, el cual estaba condicionado por el paradigma metodológico de la ciencia moderna, es algo que Gadamer no comparte bajo ningún concepto. Al contrario, si algo trata de criticar su hermenéutica es precisamente la idea del método. Cuando desarrolla su teoría del prejuicio, recordemos, habla de cómo la Ilustración se posicionó en contra de los prejuicios de autoridad, pues suponía la renuncia al uso de la propia razón en favor de lo dicho por alguien más. Los prejuicios eran sinónimo de sumisión racional. Gadamer destaca cómo esta postura ilustrada se tornó ella misma en un prejuicio: el prejuicio contra todo prejuicio. De esa manera, algunas corrientes de pensamiento que sucedieron al racionalismo ilustrado dieron crédito a esta idea sin advertir que su pensamiento estaba siendo condicionado históricamente por el prejuicio en contra de todos los prejuicios. El método científico moderno que parte de la presunción de imparcialidad también está, en su origen, determinado históricamente. Así, para Gadamer, todo aquel método que pretenda sobreponerse a su estatus histórico es inviable; y es precisamente esa idea de método la que rigió las ambiciones de la escuela histórica del siglo XIX.

El realismo histórico de un Ranke, por ejemplo, que buscaba una posición de objetividad respecto a los acontecimientos históricos a partir de la negación de la individualidad del historiador, no tiene sentido a la luz de la hermenéutica gadameriana. El investigador, como individuo nacido en una época específica que ofrece puntos de vista imperantes, imprime esta visión o perspectiva particular a su investigación, ya sea consciente

o inconscientemente. La historicidad no es como una prenda que podamos ponernos y quitarnos a nuestro antojo; se asemeja más bien a la forma de nuestras corneas, una lente que llevamos todo el tiempo y se encuentra tan próxima a nosotros que resulta imperceptible. Pero también es lo que constituye nuestro ser, y pretender tener una visión libre de prejuicios en determinados momentos sería lo mismo que poder elegir cuando ser y cuando no. El historiador no puede dejar de ser mientras investiga, y mientras él sea, será un ente histórico con ideas preconcebidas, opiniones previas, preferencias, gustos y tendencias que moldeen en todo momento la manera en que comprende el mundo en su presente, pero también en su pasado. De ahí que, para Gadamer, la idea de una investigación histórica libre del 'factor personal' —como lo llamó Ranke— no sea más que una exigencia insostenible, pues incluso el investigador que parta de esta exigencia ya está condicionado por un prejuicio heredado por una tradición.

Otro tanto se podría decir de las aportaciones de Droysen. Pues si bien es cierto que lleva a cabo un avance importante en cuanto al problema de la autonomía metodológica de las ciencias del espíritu y sobre la distinción entre las características intrínsecas de los fenómenos naturales y los históricos, también es verdad que aún persisten en su visión las aspiraciones a construir un método de estudio de la Historia que permita su conocimiento. Lo mismo ocurre respecto al proyecto diltheyano de la unificación metodológica de las ciencias del espíritu mediante la constitución de una psicología comprensiva que trate de elucidar la estructura de la conciencia. La comprensión entendida como método de conocimiento está muy distanciada del comprender que vimos en la hermenéutica gadameriana. Antes que un proceso cognitivo, recordemos que el comprender es esa confrontación de horizontes históricos que se resuelve en la posibilidad de entendimiento mutuo en virtud de la proyección de un sentido común de lo comprendido. La comprensión así entendida se despliega en el encuentro inmediato con todo aquello que se ofrece a nuestra experiencia, en el ámbito del diálogo directo con nuestro mundo tal como éste se nos presenta, antes que en la esfera del conocimiento y los procesos de aprendizaje. Comprendemos el mundo previa e independientemente de si existe un método que marque las pautas de como conocerlo y, por supuesto, de si cumplimos con ellas o no.

Sin embargo, también hay ciertas consideraciones presentes en estos sistemas histórico-filosóficos desarrollados en el siglo XIX que de algún modo fueron recuperadas por

la hermenéutica posterior. Una de ellas es el principio hermenéutico de la circularidad que veíamos desde el primer capítulo y que adoptó el historicismo alemán. Herder, Ranke y Droysen entienden que el continuo de la Historia universal sólo puede comprenderse a partir del conocimiento de las partes y éstas, a su vez, como partes integrantes de un todo que les da cohesión y unidad. Este principio llega a la hermenéutica filosófica gadameriana ya asimilado por Heidegger en su hermenéutica ontológica, por lo que nos detendremos en él al referirnos a los contenidos del tercer capítulo. Otra de estas consideraciones corresponde al concepto de historicidad planteado por Dilthey. La idea de que todo lo que acontece en un presente es dependiente de su pasado cobra un peso capital en cuanto al fenómeno de la comprensión. Según esto, el sentido que damos a las cosas se ve influenciado tanto por nuestras vivencias pasadas particulares, nuestra historia personal, como por la historia que compartimos con las demás personas que cohabitan en el mundo. Este asunto, que era un tópico frecuente de la correspondencia entre Dilthey y el conde Yorck, también fue retomado por Heidegger, integrado en su filosofía y, posteriormente asumido por Gadamer, ocupando un papel relevante en su hermenéutica. Pasemos entonces al tercer capítulo.

Comenzamos repasando las críticas al historicismo de Dilthey que Gadamer expone en *Verdad y Método*. Por una parte, está el hecho de que el concepto de la conciencia histórica toma un carácter intelectualista e instrumental. Intelectualista en tanto que pretende abarcar con la conciencia la totalidad de los fenómenos del mundo histórico; instrumental en cuanto que esto debe servir como oportunidad para el autoconocimiento de la conciencia. Esto implicaría la elevación de la conciencia por encima del mundo histórico, despojándose de su propio carácter condicionado: la conciencia histórica dejaría de ser tal para devenir supra-histórica. Por otra parte, está el problema de si en realidad es posible el conocimiento objetivo de un fenómeno que por esencia está determinado por condiciones muy particulares y específicas en cada caso, a saber, la historicidad. Ambas aporías parecen conducir a la pregunta: ¿no serán precisamente las pretensiones de extraer conocimiento lo que impide a la consideración de la historia alcanzar su verdadero potencial? ¿No habría que olvidarnos de este modelo epistemológico propio de la ciencia moderna?

Para profundizar más en dicha cuestión, continuamos con la crítica al historicismo llevada a cabo por Nietzsche. Su postura ante la Historia y su propósito es la destrucción de la idea de que el pasado pueda ofrecer al hombre el conocimiento de una verdad única y

sustancial. Para él, la Historia debe ponerse al servicio de la vida en lugar de promover la mera acumulación de fechas y acontecimientos pasados en la memoria del investigador. Mediante la fábula del hombre y el animal hace una apología del olvido. En ella narra la manera en que la memoria es motivo de miseria y, por el contrario, el olvido trae felicidad y el alivio de los pesares que continuamente cargamos con nosotros desde el pasado. Esto tiene por objeto conceder a la capacidad de olvido del hombre la misma importancia que tiene la memoria para la vida y ver que, tanto uno como otro, son igualmente necesarios. Pero el olvido que propone es de una clase peculiar, porque olvidar no quiere decir la destrucción del pasado o actuar como si éste nunca hubiera existido. Expone la existencia de una fuerza plástica que el hombre posee en mayor o menor medida. Esta fuerza nos permite asimilar las experiencias pasadas, en especial si éstas representan aspectos negativos o dañinos; le da al hombre la oportunidad de apropiarse del pasado, de tal manera que éste deje de ser revivido y, por lo tanto, nos haga miserables, pero dejándolo determinarnos desde su lugar. Este apropiarse del pasado es la clase de olvido que Nietzsche propone ser incorporado a un sentido histórico que esté a la base de los estudios históricos, a lo que llama una Historia efectiva.

Para comprender las características de esta Historia efectiva proseguimos exponiendo los tres tipos de Historia que menciona en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, para contraponerlas al concepto de genealogía, el cual se apega más al sentido histórico que propone. En primer lugar, está la Historia monumental: es aquella que necesita modelos y maestros que no encuentra en su presente y que por tanto dirige su mirada al pasado; su meta es dar alcance a algún tipo de felicidad y ganarse un lugar de honor en el santuario de la historia universal desde el cual impartir enseñanzas; considera que el pasado es grande y digno de emulación o repetición; sin embargo, está siempre en peligro de convertir la realidad histórica en ficción mítica. En segundo lugar, tenemos a la Historia anticuaria: preserva (colecciona), venera, es leal y muestra gratitud a un pasado; la Historia nacional es asumida como propia; se funde en el nosotros de la historia común; pero corre el riesgo de percibir la totalidad de los fenómenos históricos con igual importancia y perder cualquier noción de diferencia. Y, en tercer lugar, la Historia crítica: trata de disolver un pasado; para ello, primero lleva a cabo juicio, investigación y condena del mismo; pero siempre puede caer en la injusticia de arrancar de raíz los errores que nos dieron vida y tratar de implantar en el

presente una segunda naturaleza que, al no contar con referencias, sea más débil que la anterior. Así, las tres formas de Historia, cada una a su manera, vuelven la mirada hacia atrás, recuerdan, preservan o aniquilan el pasado, pero no lo asimilan ni se lo apropian para olvidarlo.

La genealogía, por otro lado, sí tiende hacia ese otro sentido histórico. En un primer momento, es el discurso sobre el origen. Sin embargo, Nietzsche da tres acepciones distintas a esta palabra, a saber: principio [*Ursprung*], comienzo [*Herkunft*] e inicio [*Entstehung*]. La primera hace referencia al principio como unidad esencial, como identidad necesaria y forma inmóvil; es el fundamento metafísico de la Historia tradicional. La segunda y la tercera mientan en cambio la procedencia y el emerger de las cosas a partir de la interacción de múltiples fuerzas, y hacen énfasis en la dispersión, en la contingencia, los accidentes y los fallos que dan pie a los acontecimientos; ponen en duda la continuidad homogénea y unitaria de la Historia de los principios. Se marca una escisión entre esos dos enfoques: la Historia fundamentada en el principio metafísico y la Historia que Nietzsche llama 'efectiva'. Mientras aquella parte de puntos de vista supra-históricos para divisar una continuidad ideal y mirar a la lejanía ideas abstractas, esta otra Historia no se apoya en absolutos ni en la idea de constancia, sino que aprende a ver las dispersiones y las desviaciones, reconoce el acontecimiento en lo que tiene de particular y, por lo tanto, se reconoce a sí misma como un saber perspectivo. Semejante sentido histórico sabe dejar actuar a las contingencias desde la oscuridad del olvido y así ponerlas al servicio de la vida.

Frente a la conciencia histórica diltheyana, que, según observamos en el planteamiento de sus aporías, aún tenía como fundamento la aspiración a una mirada supra-histórica proveedora de un conocimiento objetivo del mundo histórico, Nietzsche presenta una idea de la historia que, más que estar regida por ambiciones epistemológicas y científicas, posee un carácter primordialmente vivencial. No se trata de conocer la historia y hacer ciencia de ella, sino de vivirla y, en su momento, dejarla morir para que desde tiempos olvidados siga moviéndonos con hilos invisibles. ¿Es esta idea de la historia distinta de la historia efectual gadameriana? Sí, en momentos muy puntuales. Pero también es cierto que se le acerca bastante.

Para Gadamer, el conjunto de prejuicios que integran nuestra realidad histórica actúa siempre desde el anonimato. Desde luego, a la luz de la hermenéutica filosófica es fácil decir

que comprendemos el mundo guiados por pre-concepciones heredadas por una tradición y formadas en un pasado particular. Pero si nos preguntasen a cualquiera de nosotros si en un entorno cotidiano somos conscientes de ello, diríamos que tan sólo vivimos el día a día. Pensemos en algo tan común como un saludo¹⁹. Mientras estrechamos la mano del otro, ¿nos preguntamos por qué lo hacemos, a qué norma social obedecemos, en qué tradición estamos situados o si en otras culturas la práctica del saludo se manifiesta de maneras distintas? Claro que no, estrechamos su mano y seguimos con nuestra vida. Lo mismo se puede decir que ocurre, aunque de forma un tanto más compleja, cuando comprendemos lo que alguien nos dice en la banal conversación de la fiesta; en la reprimenda que recibíamos por parte de nuestros padres en la infancia; en los desacuerdos y discusiones con una pareja; en una llamada de atención en el trabajo; en el correcto entendimiento de los temas vistos en clase; e incluso en los más ‘insignificantes’ gestos que empleamos día con día para decir algo al otro, tales como el asentimiento que afirma, el guiño de complicidad, el aplauso del admirador, el disentimiento de quien niega con la cabeza o la aprobación de un pulgar levantado; todos estos acontecimientos y comportamientos llevan detrás de sí una enorme carga histórica que nos condiciona de manera inadvertida. Pero la cuestión es que, en principio, la historicidad consiste precisamente en ese pasado que nos mueve con sus hilos.

Al llevar a cabo una crítica, Nietzsche parece demandar una exigencia al tratamiento que el siglo XIX dio a la Historia. Es decir, la relación entre vida e historia se vio limitada en su claridad, su naturalidad y su pureza a raíz de la exigencia de que la historia debe ser ciencia, pero esto no debería ser así. Dicha relación debería ser restaurada. Sin embargo, la mención de este deber ser implica un momento de negación de la relación entre vida e historia. Y es en este punto donde Nietzsche se distingue de Gadamer. Para este último, la relación entre vida e historia no puede ponerse en suspenso. Por el contrario, sigue determinándonos incluso cuando tratamos de salir de ella. Después de todo, el prejuicio ilustrado en contra de todos los prejuicios era justamente eso: la historia condicionando nuestra tentativa de libertad. En ese sentido, el carácter histórico del hombre es inherente a su ser incluso en sus ambiciones científicas y epistemológicas respecto al mundo histórico. En otras palabras, no se puede restaurar lo que nunca se ha perdido. Esta manera de concebir

¹⁹ Por supuesto, el siguiente ejemplo está pensado en el marco de la antigua normalidad, prepandemia. Pero no por ello los saludos que están exentos de contacto corporal se encuentran libres de toda determinación histórica.

la relación entre vida e historia es recuperada por Gadamer de la filosofía de su maestro, el siguiente autor abordado en el tercer capítulo.

Heidegger llevó a cabo la transición de la consideración histórica desde un enfoque epistemológico hacia su dimensión ontológica. Esto quiere decir que el fenómeno de la historicidad dejaría de remitir al conocimiento de la historia del mundo y, en su lugar, trataría del hecho de que el hombre 'es' esta historia. Se planteó la elaboración de la ontología del *Dasein* como investigación de un ente que de un modo determinado 'es' su historia. Pero ¿quién es el *Dasein*? El término *Dasein* no hacía referencia al hombre como universal, sino que el ser de este ente es cada vez el mío, es el yo en cada caso. A este existir en cada ocasión le denominó facticidad. El *Dasein* es un ente fáctico. El existir fáctico del *Dasein* es distinto del mero estar ahí de los demás entes que comparecen junto a él en el mundo. Esta diferencia tenía que ver con la estructura ontológica que Heidegger nombró como el estar-en-el-mundo, la cual a su vez puede separarse en tres partes: el ente que es cada vez en la forma del estar-en-el-mundo; el estar-en en cuanto tal; y el en-el-mundo. El estar-en propio del *Dasein*, en contraste con el mero estar ahí de entes como una silla o un armario, consistía en un habitar, un estar familiarizado con el mundo y soler hacer algo en medio de él, que posibilita el que esos otros entes comparezcan para el *Dasein*. El estar-en existencialista deja comparecer el mundo. A este dejar comparecer Heidegger dio el nombre de aperturidad. El *Dasein* abre su mundo en el existir fáctico.

Después hablamos sobre eso que el *Dasein* abre: el mundo en general. El mundo fue caracterizado como aquello 'en' lo que vive el *Dasein* fáctico, sea considerado como público o privado. En cualquier caso, el mundo en el que se desenvuelve el *Dasein* es el ámbito de cosas más cercano e inmediato: su mundo circundante. Es el 'en qué' donde el *Dasein* vive su cotidianidad. La forma más cotidiana de compórtese del *Dasein* en su mundo circundante fue identificada como la ocupación. El mundo comparece para el *Dasein* mientras se ocupa con cosas. Las cosas con las que se ocupa son llamadas útiles: objetos que sirven-para algo y cumplen una utilidad. Los útiles poseen el carácter ontológico de la remisión. Un objeto que sirve para determinada actividad remite a otros objetos que están implicado en la misma, de manera que tales relaciones articulan un plexo remisional. Dado que este plexo ya está ahí de manera previa al inicio de las ocupaciones, el mundo circundante comparece bajo el carácter de la familiaridad. Sólo lo que resulta familiar en su comparecer, puede hacerlo 'en

cuanto' algo. El que algo comparezca 'en cuanto' algo quiere decir que se significa. Por consiguiente, el plexo de remisiones, que se articula tras los útiles, es el que los significa 'en cuanto' algo. Por esta razón, Heidegger llama a este plexo significatividad. La significatividad es la estructura ontológica del mundo en general. Ésta posibilita la comparecencia del mundo para el *Dasein* y por lo tanto se relaciona íntimamente con su carácter de apertura de mundo.

Abrir el mundo significativamente es lo que Heidegger llamó el comprender. La comprensión se reconoció como un existenciario, es decir, como un modo de ser del *Dasein* que mantiene en una previa apertura el mundo circundante que comparece significativamente. Se detalla como un poder-hacer del *Dasein*, donde las posibilidades que engloba refieren al propio existir. El comprender posee un carácter proyectivo: el *Dasein* proyecta posibilidades de ser; y esta visión comprensora que se proyecta sobre el mundo circundante es denominada como circunspección. El *Dasein* está-en-el-mundo circunspectivamente. Vimos después que la circunspección misma tiene la posibilidad de ser explícita. Las posibilidades que se proyectan sobre el mundo pueden, a su vez, ser apropiadas y elaboradas. A este proceso se le llamó interpretación. Interpretar es la actualización del sentido proyectado sobre las cosas, que no precisa de enunciación, sino que es previa a toda tematización. Se visibilizó también el movimiento cíclico que se desarrolla entre la comprensión y la interpretación y, con ello, el papel que el principio hermenéutico de la circularidad juega en la comprensión del *Dasein*. Se da un vaivén entre la proyección de posibilidades de ser en el mundo, su elaboración y la proyección de nuevas posibilidades, la constante actualización de sentido que esto conlleva.

Posteriormente distinguimos el carácter temporal propio de este movimiento comprensor. El comprender es un anticiparse a lo-que-todavía-no-es y, en ese sentido, es ser-futuro. Especificamos que la manera más cotidiana y regular del *Dasein* de ser-futuro se da en la forma del preocuparse-por que está abierto a un todavía-no, y que este estar-preocupado-por permanecía en la expectativa de lo que se avecina: el *Dasein* está-a-la-espera. Resaltamos la necesidad de que, ante el ser-futuro, existiera también un ser-pasado, pues de lo contrario se fragmentaría la temporalidad del *Dasein*. Aquí fue donde nos introducimos a la cuestión de la historicidad.

El ser-pasado muestra al *Dasein* como ser histórico. La historia es entendida por Heidegger como el acontecer que se despliega entre el momento del nacimiento y la muerte del *Dasein*, esto es, la trama de vivencias experimentadas previamente a un ahora. El carácter histórico o el hecho de que el *Dasein* participe de una historicidad se refiere a que éste depende de dicha historia. El *Dasein* es-pasado en la medida en que su ser depende de la historicidad que le es propia. Él 'es' su historia. Por lo tanto, este carácter histórico es en realidad un existencial, un modo de ser del *Dasein*. ¿Cómo es que el *Dasein* depende en su ser del pasado? Esto fue esclarecido mediante el concepto del estado interpretativo. Éste consiste en que la pre-comprensión que abre el mundo circundante, el cual comparece significativamente en función de una determinada familiaridad, conserva un pasado contenido en un conjunto de interpretaciones y confrontaciones de sentido que van guiando siempre la proyección de posibilidades de ser-en-el-mundo. El *Dasein* existe históricamente porque su comprensión del mundo está determinada por su pasado. Pero esta determinación se encuentra de continuo olvidada por el *Dasein*, pues el olvido es la forma más cotidiana y regular de ser-pasado. Con la relación entre el olvido que proponía Nietzsche para la apropiación de la historia y este cotidiano ser-pasado del *Dasein* que deja a la historicidad propia en un continuo ocultamiento, damos término al tercer capítulo.

¿Qué hay que decir sobre las diferencias existentes entre las hermenéuticas heideggeriana y gadameriana? No mucho en verdad. Gadamer más bien asume esta ontología hermenéutica del *Dasein* como base de la cual partir para construir su hermenéutica filosófica. Esto se ve reflejado en el hecho de que tanto el comprender como la historicidad no son consideradas por él como meras capacidades racionales, ni herramientas cognitivas utilizadas en momentos específicos, sino que son la forma de ser del hombre en general. Son modos de ser que no necesitan de tematización o reconocimiento para darse efectivamente, sino que actúan en un ámbito pre-temático de la existencia. Más que las diferencias, podemos explorar en aquello que Gadamer agrega a esa ontología.

En primer lugar, la comprensión no sólo es la proyección de posibilidades de ser en el mundo, sino que dichas posibilidades están orientadas en último término al acuerdo o la integración de múltiples horizontes históricos en uno solo y a la re-proyección de posibilidades a raíz de este proceso. Como mencionábamos respecto al concepto de diálogo, el acuerdo no se da única y necesariamente entre dos personas. Todo el tiempo acontecen

fusiones horizontales en el diálogo que sostenemos con la tradición que se manifiesta desde nuestro vivir más cotidiano y mundano. Cuando conducimos un automóvil, por ejemplo, las posibilidades proyectadas, como el acelerar, el dar vuelta en esta o aquella calle, el frenar ante una señal de alto o un semáforo, el dirigirse a un destino determinado, lo son en tanto en cuanto el horizonte de una persona se funde con el horizonte del 'conductor' del auto, en la confrontación del ente que comprende existencialmente con la tradición que marca las normas de la conducción. El énfasis está puesto en el encuentro más que en el proyectar. He ahí la importancia del diálogo respecto al fenómeno del comprender: no basta con un yo que se comprenda a sí mismo, sino que necesita siempre de los otros y del mundo que hagan las veces de un tú en el cual confrontarse significativamente. De dicha confrontación nace siempre un sentido y esto se repite en un proceso hermenéutico infinito de actualización.

En segundo lugar y acorde con lo anterior, también la idea misma de fusión de horizontes añade complejidad a la hermenéutica filosófica, debido a las cuestiones relacionadas con el lenguaje que de ahí se derivan. El desplazamiento a situaciones ajenas que supone la integración de dos o más horizontes en uno más amplio que los englobe en sí mismo tiende, en última instancia, a la formación de un gran horizonte común de comprensión. Éste se refiere, por ejemplo, al ámbito común de los hablantes de una lengua. Estos horizontes comunes salen a la luz cuando dos o más personas que hablan la misma lengua se encuentran en un país extranjero: la participación en el horizonte de su lengua natal favorece la comprensión y el entendimiento de lo dicho en conversación más que con los nativos del país extranjero. Se abren, así, posibilidades muy distintas de convivencia con unos y con otros. Esto tiene que ver con la característica de la tradición que explicamos en el cuarto capítulo, a saber, que ésta funda comunidad. La fusión de horizontes yace sobre esta fundación. El horizonte, que comparten los hispanohablantes, los hace formar parte de la comunidad que participa de esa tradición lingüística. Y lo mismo ocurre con todas las demás tradiciones: fundan su propia comunidad y provee a sus miembros de un gran horizonte desde el cual comprenderse. Sin embargo, incluso estos horizontes lingüísticos participan todos de un horizonte único del cual participamos todos, a saber, la lingüisticidad que constituye nuestro ser: el carácter lingüístico de nuestra relación con nosotros mismos, con los otros y con el mundo, es la situación hermenéutica que posibilita el entendimiento mutuo y la comprensión en general. Es el hecho de que somos lenguaje (Gadamer, 2012, p. 467).

En tercer lugar, esa tradición que constituye la historicidad de una persona, el ser-pasado que se oculta tras el olvido apropiador, en Gadamer fue tematizado mediante el concepto de prejuicio. Los prejuicios son esas opiniones, puntos de vista o pareceres que surgen de las vivencias que componen la trama vital del hombre y que se graban en su ser a tal profundidad que siguen influyendo en su vida futura. Ellos son los que hacen efectiva la dependencia del hombre respecto de su pasado. Desde ese punto de vista, son la unidad básica que constituye y da forma a la historicidad particular del *Dasein*. El cúmulo de prejuicios siempre determina previamente la manera en que comprendemos nuestro mundo, es decir, disponen de una manera específica, en función de la particularidad histórica del *Dasein*, las posibilidades que se proyectan sobre el mundo, los entes que comparecen en él y las posibilidades de ser del *Dasein* mismo. Este disponer de antemano las posibilidades de ser dentro de cierto contexto, o trasfondo significativo, fue nombrado por Heidegger con la palabra pre-comprensión. Por consiguiente, toda pre-comprensión está definida o perfilada por los prejuicios que componen el ser histórico del hombre.

Pensemos como ejemplo en el niño que va por primera vez al cine: independientemente de su edad, él no sabe que el requisito para entrar a la sala de cine son los boletos que dan constancia del pago por la película. Tampoco sabe que es posible comprar comida para consumirla mientras ve el filme, ni que debe permanecer en silencio durante la función debido a que es un espacio compartido. El gran tamaño de la pantalla sobre la que se proyecta la cinta y la oscuridad que invade la sala una vez que da inicio podrían llegar a confundirlo o desconcertarlo. Todas estas son experiencias nuevas para él. La palabra 'cine', que antes poseía un sentido muy pobre, comienza a ser actualizada. Posibilidades singulares como 'comprar boletos', 'comprar palomitas de maíz' 'guardar silencio' o incluso 'ver una película a oscuras y sobre una pantalla gigante' se integran en el concepto de cine como un todo de sentido. A raíz de esta primera experiencia, las posibilidades ya elaboradas y apropiadas se fijan en juicios tales como 'tengo que comprar un boleto para entrar a la sala de cine', 'puedo comprar palomitas antes de entrar a la sala', 'debo permanecer callado' y 'en el cine se ven películas'. Estos juicios dispondrán de una manera determinada las posibilidades que se proyecten en futuras visitas al cine como prejuicios. En el futuro, el mismo niño ya no se asombrará del mismo modo ante la necesidad de presentar un boleto en la entrada de la sala, ni de que sus padres compren palomitas unos minutos antes de entrar a

la función, sino que lo dará todo por sentado. Los prejuicios, que en un principio fueron explícitos, han pasado al ámbito pre-temático existencial de la pre-comprensión, al anonimato implícito desde el cual la historicidad ejerce su efecto.

Por otra parte, los mismos prejuicios que condicionan la experiencia de ir a un cine han sido heredadas al niño por una tradición. Una alternativa a los cines modernos es, por ejemplo, el autocinema. Allí las películas se proyectan al aire libre en un estacionamiento y las personas las ven desde sus autos. Como consecuencia, las posibilidades de ser que se elaboran en los autocinemas son muy distintas a las de los cines con salas. Conforme la industria del cine ha ido cambiando, también lo han hecho las ubicaciones y los presupuestos con los que las personas acuden a ellas. Los prejuicios que se instalan en el propio ser no sólo son producto del acontecer de nuestra trama vital, sino también del movimiento de las tradiciones en las que estamos situados y al paso de las cuales nos vamos transformando. Por ello, en la medida en que el niño repite la experiencia de ir al cine a ver una película, su ser histórico y la tradición respectiva entran en una relación recíproca: el comprender dispuesto por los prejuicios mantiene viva la tradición de la que fueron heredados y ésta, a su vez, vivifica el ser del ente que existe comprensoramente, en este caso, el niño. Para Gadamer esta relación, que se establece entre los dos, se desarrolla mediante el diálogo, en el sentido de que su continuidad se extiende infinitamente en un proceso intermitente y porque en este proceso nos vamos transformando con la tradición misma. En la comprensión que el niño tiene de sí mismo, de los otros y de su mundo circundante en el marco de la experiencia de ir al cine, entabla un diálogo con su pasado y con la tradición que lleva detrás. Huelga decir que, lo mismo que observamos en el niño que va al cine por primera vez, puede verse también en la totalidad de las experiencias que conforman nuestra vida cotidiana. Comprendemos el mundo históricamente y, al hacerlo, entablamos diálogo con tradiciones.

Para expresar en pocas palabras toda esta estructura retomemos las cosas donde las dejamos en el cuarto capítulo. En el diálogo se despliega la comprensión histórica, y la conciencia hermenéutica saca a la luz justamente esto. Pero ¿por qué valdría la pena despertar hoy una conciencia hermenéutica? Consideramos que la respuesta se dirige al concepto mismo de diálogo. La conciencia hermenéutica —tal y como la definimos en el último capítulo, esto es: como el caer en cuenta de que nuestra comprensión del mundo es un proceso de fusión de horizontes que proyecta un sentido común en la cosa y que está determinado

históricamente por un conjunto de prejuicios específicos, posibilitada ante todo por una disposición de apertura al otro— es la condición de posibilidad de apertura del diálogo. Ante estas consideraciones propias de la hermenéutica gadameriana, la propuesta que hacemos consiste en dilucidar cuál podría ser la relevancia del diálogo para nosotros, principalmente porque todos tendremos una experiencia muy particular de la abundancia o ausencia de auténtico diálogo en nuestra vida cotidiana. Preguntémonos lo siguiente: ¿quién no quiere que se escuche lo que uno tiene que decir? ¿Cuántas veces hemos escuchado o dicho las palabras ‘ponte en mi (o en su) lugar’ de manera infructífera? Y ¿quién no ha entrado en discusiones que parecen no llevar a ningún sitio o que, en medio de algún argumento, uno se encuentre con un sinsentido en el decir? ¿No es verdad que cuando nos vemos en tales situaciones solemos reclamar: ‘...es que no se puede hablar contigo’? ¿No significa esto que el diálogo se ha cerrado? Según lo visto, podríamos decir que en una conversación entre dos personas con una conciencia formada hermenéuticamente se dan tres aspectos desde los cuales se abre el diálogo: el escuchar, la relación empatía-autocrítica y el poder llegar a estar de acuerdo²⁰. Cada uno se corresponde con los momentos integrantes de la comprensión histórica que ya conocemos, a saber, la disposición de apertura, la conciencia de la historia efectual y la posibilidad de una fusión de horizontes.

²⁰ Hay otra condición previa a toda apertura de diálogo, de la cual Gadamer hace mención en algunos de sus textos y que además cobró cierta fama a raíz del encuentro entre Gadamer y Derrida en 1981. Se trata de la noción de la ‘buena voluntad’ de comprender al otro. “En el diálogo escrito se requiere, pues, en el fondo la misma condición básica que rige para el intercambio oral. Los dos interlocutores desean sinceramente entenderse. Siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad” (Gadamer, 2015, p. 331). Y profundiza sobre ello en la réplica a las tres preguntas formuladas por Derrida en torno al mismo concepto:

I stated quite clearly what I mean by good will: [...] one does not go about identifying the weaknesses of what another person says in order to prove that one is always right, but one seeks instead as far as possible to strengthen the other’s viewpoint so that what the other person has to say becomes illuminating. Such an attitude seems essential to me for any understanding at all to come about. (Michelfelder & Palmer, 1989, p. 55)

Ahora bien, ¿por qué no incluir esta ‘buena voluntad’ para entender como otro de los aspectos de la comprensión histórica que se desenvuelven en el diálogo? Quizá sería más conveniente preguntar ¿en qué se diferencia esta buena voluntad de la disposición de apertura? Si uno trata de fortalecer en la medida de lo posible el punto de vista del otro para que su opinión resulte reveladora, ¿no descansa este fortalecimiento sobre el reconocimiento de la alteridad que tenemos frente a nosotros y de su ser histórico particular? ¿Qué sería más correcto decir: que uno está abierto al otro porque tiene la buena voluntad de entenderlo, o que uno busca entender al otro porque está en disposición de apertura respecto a él? En cualquier caso, no parece especialmente esclarecedor para los fines de la investigación el hecho de que un aspecto preceda al otro, pues en última instancia ambos persiguen el mismo resultado: el entendimiento y acuerdo mutuos. Por esta razón, cuando hablamos de los tres aspectos de la comprensión histórica en el diálogo, entenderemos que estar dispuesto o abierto al otro quiere decir también tener la buena voluntad de entenderlo.

En primer lugar, el escuchar no implica, desde luego, el dar la razón al otro sin más. Al contrario, una persona que da la razón de buenas a primeras difícilmente estará escuchando. Como vimos, permanecer en un estado de abierto significa estar dispuesto a poner el conjunto de los prejuicios propios en relación con la opinión ajena. El que escucha en conversación se pone directamente en una determinada relación con el otro. Dicha relación consiste en lo que mentamos con el segundo lugar: la relación empatía-autocrítica. Con 'empatía' no queremos decir el típico 'ponerse en los zapatos del otro' que busca despertar compasión o condescendencia. Más bien nos referimos a la toma de consciencia sobre la historicidad del otro; dar cuenta de que su opinión responde a los presupuestos formados sobre la base de su pasado particular y que dichos presupuestos pueden dar origen a una divergencia de opiniones. Pero tal consideración no puede existir sin su contraparte reflexiva. 'Mi opinión' está, a su vez, determinada por 'mi' pasado particular y este hecho puede también dar origen a diversidad de opiniones. Ahora bien, si recordamos que el único parámetro para que la comprensión mutua gozara de cierta objetividad era la confrontación de los múltiples puntos de vista con la cosa misma, nos daremos cuenta de que los prejuicios que nos determinan pueden ser tan ilegítimos como los del otro. Es aquí donde entra en juego la autocrítica. El que escucha sabe identificar, ante la evidencia de estar cara a cara con la cosa, cuándo está equivocado y llevar a cabo la correspondiente suspensión de prejuicios. Esto último se aplica tanto al yo como al tú que actúan en la conversación. Si uno tiene la capacidad de dar cuenta del carácter histórico tanto de la opinión ajena como de la propia y de poner en suspenso los prejuicios arbitrarios, cabe esperar lo mismo del interlocutor, ¿no es así? En tal sentido, el dejarse decir algo por el otro precisa de un modo u otro del reconocimiento de las repercusiones del pasado sobre nuestro presente, esto es, el principio de la historia efectiva.

Por otra parte, si la disposición de apertura no implica el olvido de las propias opiniones sino su integración a las ajenas en un proyecto de sentido más amplio, el que sabe escuchar no da la razón al otro sin más ni trata de imponer su opinión sobre la suya, sino que aspira al acuerdo, al punto de vista común acerca de la cosa, a una fusión de horizontes. Como vimos en el ejemplo de *Werther*, ganar un horizonte común no significa llegar a la conclusión de que el yo o el tú siempre tuvieron razón y que el otro estaba en un error, por lo que su opinión debería ser dejada de lado, sino que ambas posiciones deben estar

englobadas y conciliadas en el mismo punto de vista. Pero este horizonte común está delimitado por la verdad que se desvela en la experiencia inmediata de la cosa, por lo que alcanzarlo ya supone la previa depuración de los prejuicios arbitrarios que pudieran dar paso al malentendido. En ello se puede apreciar la necesidad recíproca entre el acuerdo como fusión de horizontes, la relación empatía-autocrítica que surge de la conciencia histórica-efectual y el escuchar estando en una disposición de apertura.

Una vez se haya conseguido llegar a este punto, el nuevo sentido que se proyecta sobre el mundo se integra en el ser histórico de los interlocutores a modo de nuevos prejuicios, se opera un cambio en su mismo ser y cada uno se transforma según se haya desplegado este proceso de escucha, empatía-autocrítica y acuerdo. Su realización tiene como consecuencia la transformación de las partes. Por eso, el diálogo que se desarrolla en la tensión entre estos tres aspectos puede llamarse, a la luz de la hermenéutica filosófica, auténtico. Y dado que el camino a seguir para asegurarnos en estos aspectos se llama conciencia hermenéutica, ésta es la condición de posibilidad de todo diálogo auténtico.

Por último, quisiéramos hacer de nuevo hincapié en que el pensamiento en torno al carácter histórico de la comprensión no persigue fines de tipo instrumental. La conciencia hermenéutica no es ni un imperativo ético, ni una exigencia metodológica. No vemos nuestro tema de investigación como una herramienta que pueda llegar a resultar útil según las circunstancias, pues esto implicaría que, una vez empleada, ésta podría ser devuelta a su lugar de descanso. Nuestra relación con el diálogo no es esa y tampoco la planteamos así. Antes bien, las más de las veces se abre diálogo o permanece a la espera de ser abierto con entera independencia de nuestras facultades volitivas. Pero una conciencia que arroje luz sobre estos temas podría enseñarnos a vivir en disposición a dialogar de manera auténtica con los otros y con las tradiciones que se manifiestan en nuestro mundo cotidianamente. Por eso, en este trabajo se plantea la comprensión histórica como un modo de ser con nosotros mismos, con los otros y con el mundo en general, más que como un recurso o instrumento para obtener ciertos fines; no porque ser conscientes de ello vaya a abrirnos las puertas a la felicidad o porque esto sea bueno *per se*, sino porque pocas cosas hay más relevantes que reflexionar acerca de quiénes somos y de dónde venimos, sobre cómo son las cosas y las posibilidades que se despliegan frente a estos modos de ser en el andar filosófico.

Bibliografía

Bibliografía primaria

- Gadamer, H. G. (2012). *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____. (2015). *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____. (2011). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- _____. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- _____. (2001). *Antología*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____. (1998). *El giro hermenéutico*. Madrid: Catedra.
- _____. (2003). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- _____. (2017). *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2000). *La educación es educarse*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2011a). *La dialéctica de Hegel*. Madrid: Catedra.
- _____. (2004). *Hermenéutica de la modernidad*. Madrid: Trotta.
- _____. (1991). *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- _____. (2009). *Tiempo e historia*. Madrid: Mínima Trotta.
- _____. (2008). *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*. Barcelona: Herder.
- _____. (2015). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza: Editorial.
- _____. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2007a). *Sobre el comienzo*. Buenos Aires: Biblos.
- _____. (2009a). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2012). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo.
- _____. (2003). *La esencia de la filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- _____. (1990). *Teoría de las concepciones del mundo*. México: Alianza editorial.
- _____. (1978). *El mundo histórico*. México: FCE.
- _____. (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: FCE.

- Schleiermacher, F. (1999). *Los discursos sobre hermenéutica*. Edición de Lourdes Flamarique. Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico/Universidad de Navarra.
- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas I. Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos.

Bibliografía secundaria

- Aristóteles (1999). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Kant, I. (2012). *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*. México: Taurus.
- _____. (2014). *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Gredos.
- Comte, A. (1981). *Curso de filosofía positiva*. Buenos Aires: Aguilar.
- Santiago Guervós, L. E. (2000). *Gadamer. (1900-)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Marías, J. (1990). *Introducción a la filosofía de la vida (y notas) en Teoría de las concepciones del mundo*. México: Alianza editorial.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.
- _____. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- _____. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- _____. (2000). *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona: Herder.
- Reale, G. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico III*. Barcelona: Herder.
- Cassirer, E. (1974). *El problema del conocimiento IV*. México: FCE.
- White, H. (2002). *Metahistoria*. México: FCE.
- Ferraris, M. (2014). *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI.
- Palmer, R. E. (2002). *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco/libros.
- Waldenfels, B. (1997), *De Husserl a Derrida. Introducción a la Fenomenología*, Barcelona: Paidós.
- Patočka, J. (2005), *Introducción a la fenomenología*, Barcelona: Herder.
- Colomer, E. (1990). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III*. Barcelona: Herder.
- Rühle, V. (1997). *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración alemana*. Madrid: Akal.
- Dumas, A. (2005). *Los tres mosqueteros*. México: Porrúa.

Goethe, J.W. (2017). *Las desventuras del joven Werther*. Madrid: Cátedra.

Spiegelman, A. (2019). *Maus. Relato de un superviviente*. México: Literatura Random House.

Fuentes electrónicas

Fernández Labastida, F. (2009). *Wilhelm Dilthey*. Roma (Pontificia Universidad de la Santa Cruz): Philosophica. Enciclopedia filosófica on line.

<http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/dilthey/Dilthey.html>

Santiago Guervós, L. E. (2012). *La hermenéutica metódica de Friedrich Schleiermacher*. Argentina (Universidad Nacional del Comahue): Otros Logos. Revista de estudios críticos.

<http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0003/09.%20De%20Guervos.pdf>

_____ (2011). *Hermenéutica y Deconstrucción: divergencias y coincidencias. ¿Un problema de lenguaje?* Universidad de Málaga. España. Hans-Georg Gadamer en español: <https://www.uma.es/gadamer/styled-10/styled-17/code-2/index.html>

Belvedresi, R, coordinadora (2016). *Introducción a la filosofía de la historia : Conceptos y teorías de la historia*. La Plata: Edulp. (Libros de Cátedra. Sociales). En Memoria Académica.

Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.439/pm.439.pdf>

Dirección General de Bibliotecas UAQ