

# Acerca del fundamento del comprender\*

RÜDIGER BUBNER

Universidad de Tubinga

En esta conferencia, Bubner refuta la tesis de que la hermenéutica de Gadamer es un desarrollo de la «hermenéutica de la facticidad» de Heidegger, y muestra que ambas tienen una concepción distinta del comprender.

En su acepción cotidiana, «comprender» significa «comprender-algo», es decir, incorporar nuevos contenidos al ámbito de nuestra competencia. Para Heidegger, el «comprender» es un sinónimo de la «iluminación», que se refiere no a objetos concretos sino al mundo en su totalidad; no está relacionado, pues, con la apropiación de contenidos sino con las posibilidades del *Dasein* de comportarse en el mundo, que tienen una realización concreta en el «interpretar», término con el que Heidegger incorpora la acepción cotidiana del «comprender-algo». La intención de Heidegger sería, entonces, la fundamentación ontológica del *Dasein*, y es en este marco donde debe inscribirse su teoría del comprender. En cambio, a la tesis de Gadamer subyace la intención de desvelar el sentido que se mantiene a lo largo de la historia, es decir, de fundamentar la creación del consenso y de la tradición. Por ello, para Gadamer, partiendo de una interpretación de Platón, el comprender es un proceso dialógico en el que necesariamente intervienen posiciones distintas acerca de una y la misma cosa, y durante el cual se superan limitaciones y puntos de vista

unilaterales. Gracias al comprender podemos apropiarnos de la historia pasada que por la distancia temporal parece volverse ajena. Comprendemos porque somos limitados, porque vivimos en una circunstancia histórica dada y por ello siempre podemos saber más de lo que ya sabíamos.

La postura heideggeriana tiene como consecuencia, según Bubner, la identificación de la existencia del *Dasein* con el comprender. Siempre comprendemos y hemos comprendido, con lo cual se cancela toda búsqueda de fundamento del comprender. Esta conclusión llevaría a Heidegger más adelante a postular que es el ser el que se abre o se oculta al *Dasein*. De esta revisión heideggeriana parte Gadamer, quien afirma que el ser que subyace a las formas concretas de realización de la existencia es la historia. El verdadero fundamento del comprender es la preeminencia de la historia, que nos llama a desplegar la actividad hermenéutica, ampliar horizontes, realizar nuestro ser histórico. Bubner apunta una debilidad en la argumentación de Gadamer, por cuanto la hermenéutica se fundamenta en la preeminencia de la historia y en la llamada que ésta nos hace a considerarla un interlocutor, pero a su vez esta preeminencia sólo aparece gracias a la actitud de apertura hacia el pasado, esto es, a la confianza para asumir una disposición hermenéutica ante los restos de la historia.

---

\* Traducción de Rosario Grimaldi y Juan Vázquez.

## I

Uno de los tópicos en torno a la obra de Gadamer es la afirmación de que éste, en cierto modo, hizo más flexible la «hermenéutica de la facticidad» de Heidegger y la volvió aceptable para las ciencias sociales y del espíritu. Así, por ejemplo, Habermas habla en alguna ocasión de la «urbanización de la provincia heideggeriana por parte de Gadamer». Sin duda, tal descripción es acertada hasta cierto punto. Pero ¿se expresa también el fundamento teórico de manera adecuada?

En lo que sigue quisiera abordar tres cuestiones. En primer lugar, ha de comprobarse más precisamente la tesis de la continuidad, con lo cual se mostrará que en ambos autores la «hermenéutica» no significa en modo alguno una misma idea que sólo se presentase con otras palabras. Una vez establecida la diferencia, quisiera examinarla con más detalle. De aquí que un subtítulo de mi conferencia podría ser: *¿Interpretación de la existencia o diálogo hermenéutico?* Por último se abordará una comparación de las distintas fundamentaciones de la hermenéutica y una evaluación de sus repercusiones.

Comienzo con la contraposición de dos afirmaciones centrales que arrojan luz sobre lo que nos ocupa. En el párrafo 31 de *El ser y el tiempo* de Heidegger (p. 144) se dice: «El comprender, en tanto abrir, afecta siempre a toda la estructura básica del Ser-en-el-mundo». En cambio Gadamer, en *Verdad y método*, explica: «nosotros partimos de la proposición: comprender significa ante todo comprenderse mutuamente. La comprensión es ante todo acuerdo» (p. 168). ¿Es el comprender, siguiendo a Heidegger, un carácter elemental del *Dasein*, que se reconoce en el mundo y por ello es capaz de llevar una vida práctica que «procura-por»? En ese caso el comprender, al posibilitar una ejecución concreta de la existencia, sería la apertura principal ante todo lo que nos encontramos, apertura que podríamos nombrar «el lado intelectual de nuestra relación originaria con el mundo».

¿O debe concebirse el comprender, siguiendo a Gadamer, básicamente como un proceso dialógico en el que se encuentran dos puntos de vista u opiniones respecto de una y la misma cosa? Entonces habría que contar con el enfrentamiento de posiciones separadas como en una conversación que únicamente representara el proceso de la re-uniión de lo separado. Es decir, la meta propia del comprender estaría al final del proceso, en la reconstrucción de una unidad que parecía momentáneamente perdida.

Ya sobre la base de estas breves reflexiones la situación resulta bastante compleja. Pero quisiera dar un paso más afirmando que ambas interpretaciones están tan recargadas que parece haberse sobrepasado el sentido natural del comprender. En los dos pasajes citados se expresan concepciones que insertan aquello que llamamos «comprender» en contextos más amplios que constituyen el punto relevante para los autores. Por motivos de brevedad y claridad voy a otorgar un nombre a estas distintas intenciones que guían la

investigación filosófica y a las que sirve el análisis del «comprender». Para Heidegger, de lo que se trata es de la *dimensión ontológica del Dasein* porque quiere adjudicar el sitio correcto al problema tradicional del ser. Para Gadamer se trata del papel creador de unidad del *consenso y la formación de tradición*, y en última instancia de un sentido que se mantiene a lo largo de la historia. Volveré sobre esta diferencia entre ontología e historia.

## II

Pero antes quisiera recordar el modo simple en que hablamos prefilosóficamente de comprender. Esta concepción natural, que parece sobrepasada en las dos tesis mencionadas de la hermenéutica, denota la integración en el ámbito de mi competencia de un estado de cosas o de un objeto problemático: «No lo comprendo» quiere decir «No puedo hacer nada con esto; no puedo introducirlo en el marco de mis orientaciones». En cambio, si decimos: «Lo he comprendido» o «Ahora comprendo», afirmamos haber superado el golpe. La cosa molesta o problemática ha quedado asimilada al círculo de mi saber y mi poder, es decir, ahora forma parte de todo aquello de lo que dispongo sin problemas.

No es difícil entender por qué Heidegger no se ocupa para nada de esta concepción de *comprender algo* referida a objetos. Lo que él quiere, declaradamente, es fundar la hermenéutica existencialmente y de ahí que amplíe el acto o suceso de un comprender dirigido a algo hasta el abrir en general o la iluminación. Lo abierto no es nunca algo determinado en el mundo sino el mundo como tal o su mundanidad como contexto explicativo en el cual todo encuentra su lugar o, mejor dicho, ya lo ha encontrado de antemano. En esta apertura al mundo también el *Dasein* encuentra su propio papel, del cual forma parte el comprender. «El *Dasein* es de tal modo que siempre o ha comprendido o no ha comprendido que es de una u otra manera. Como tal comprender, “sabe” en dónde está él mismo, o sea, su poder-ser. Este “saber” no procede ni siquiera de una autopercepción inmanente, sino que es inherente al ser —*Sein*— del *Da*, que es esencialmente comprender» (p. 144).

Lo que es para el mundo su estado de abierto es para el *Dasein* su comprender. El comprender debe pensarse desde el *poder ser*, desde las posibilidades del *Dasein*, no desde las realizaciones en el sentido de la apropiación o integración de contenidos. Por ello la palabra «comprender» es el equivalente tradicional del neologismo «iluminación», con el que Heidegger conecta a su manera con la metáfora de la luz de la metafísica occidental. Sin embargo, no se trata aquí ni de la fuente de luz, como el sol en la alegoría de Platón, ni de la luz que ilumina lo demás y lo hace reconocible, sino del estado de una *aparición* de claridad. La iluminación es el claro del bosque, en el que se muestra lo que en otros sitios está oculto. Extrapolándolo, significa tanto como la posibilidad originaria de todo acceso al ente, es decir, a nuestro comportamiento diverso en el mun-

do. Si volvemos a la terminología del *Dasein*, este ser-dado puede llamarse también el allí —«Da»— que le recuerda al *Dasein* que éste no es sólo ejecución sino ante todo posibilidad. En suma, el comprender se refiere a la circunstancia especial de que el *Dasein* se funda a sí mismo en virtud de todas sus concreciones, acciones y pasiones, actos y errores.

En este punto se ha recordado el resabio de estrategia de fundamentación proveniente de la *filosofía trascendental* que le quedó a Heidegger en el intento de radicalizar la fenomenología husserliana. Sin embargo no es un Yo, un polo subjetivo, un ejercicio sintético de cuyo Apriori pudiera derivarse cada una de las diversas referencias al mundo. Es la peculiar manera de existir de este *Dasein* desde siempre referido al mundo, la que de hecho le abre el camino a las cosas. El *Dasein* por sí mismo desempeña, *ipso facto*, el papel de condición de posibilidad de su actuar en el mundo.

La paradójica atadura de la reflexión filosófica trascendental a un *factum* en vez de a un principio se expresa en la ya mencionada sustitución del concepto usual de «comprender». Es sabido que Heidegger revisó posteriormente esta posición extrema en que se equipara el *Dasein*, en tanto comprendiéndose a sí mismo, a la iluminación. En *El ser y el tiempo* todavía se escribía acerca del *Dasein*: «...iluminado en él mismo en tanto ser-en-el-mundo, no por otro ente, sino de tal modo que él mismo es la iluminación» (p. 133). Esta tesis siempre hubiera aludido a la vieja doctrina del *lumen naturale* de modo muy impreciso. Más adelante será el destino del ser el que le otorgue o le deniegue al *Dasein* su luz. De momento dejaré de lado este cambio en el pensamiento de Heidegger.

De todas formas, esta atadura de la reflexión filosófica trascendental al *factum* del *Dasein* le fue de utilidad al intento, presuntamente extremado, de *realizar en última instancia una fundamentación práctica de la ontología*, ya que representa superar el paso fundamentador convirtiéndolo en un acto auténtico o hacer superflua la explicación expresa del comportamiento concreto en el mundo por su fundamento. *El hecho de que* le es posible al *Dasein* referirse al mundo no está en discusión. *El por qué* le es posible hacerlo una y otra vez tendría que quedar explicado sólo a partir de la estructura del *Dasein* mismo y de tal forma que su completo esclarecimiento analítico también se haga inteligible como un poner de manifiesto la razón suficiente. La reflexión filosófica trascendental queda restringida a un poner de manifiesto en la práctica, lo cual permite que la intención ontológica de Heidegger culmine adscribiendo al mismo *Dasein*, de manera global, el carácter del comprender.

En cambio, aquel comprender que, sobre la base de la concepción prefilosófica, hemos caracterizado como comprender-algo, aparece en Heidegger con el título de «interpretación». Lo que queda expresamente comprendido o aquello en que se concreta caso por caso el comprender que aprehende existencialmente es lo interpretado en lo que se da a conocer

algo en tanto algo. Esta «formación del comprender», como suele decirse, sólo articula el sentido que había sido comprendido ya de modo latente. «El sentido es un existenciario del Dasein, no una propiedad adherida al ente, situada “detrás de” él o que oscilara en alguna parte como “ámbito intermedio”. Sentido sólo lo “tiene” el Dasein en la medida en que puede “satisfacerse” el estado de abierto del ser-en-el-mundo a través del ente que se da a descubrir en él» (p. 151). Al *Dasein* y a su estructura básica se debe el que otra cosa posea sentido, y la expresión de este sentido por parte del *Dasein* es interpretación. En rigor no se interpreta algo sino un rasgo determinado del *Dasein* en su relación con el mundo.

Esta reducción del sentido al carácter especial del mismo *Dasein* prohíbe pensar en objetos que tengan sentido o porten un sentido de cualquier índole. El fundamento de todo aquello capaz de ser interpretado así como de su interpretación ya articulada se encuentra en el *Dasein* en la medida en que abre al mundo. Pero cuando se realiza el comprender en el interpretar es el análisis filosófico el que muestra que este acontecimiento, en última instancia, se provee de su fundamento en el *Dasein*. La dimensión ontológica del *Dasein*, a la que apunta desde el principio la investigación de Heidegger, debe verse así como el fundamento último de nuestro comprender.

### III

En *Verdad y método*, Gadamer también se pronuncia contra la explicación del comprender como comprender-algo. Este rechazo recorre en el fondo toda su discusión con la hermenéutica del siglo XIX. Schleiermacher habría referido el comprender a una individualidad extraña y pasada que debería actualizarse; Dilthey apuntaría a un objeto de la investigación humanística que hemos de establecer y del que, en tanto expresión de la vida pretérita, tenemos que volver a apropiarnos para la vida. Sin embargo, ambos puntos de vista, a pesar de todas las admirables sutilezas de la investigación, equivocan el verdadero carácter del comprender. Gadamer lo pone de manifiesto, como es sabido, a partir del modelo del *diálogo platónico*. En él los participantes, con sus diversos puntos de vista, intervienen en una conversación dirigida por una cosa que interesa en común. Es esta orientación a la cosa lo que introduce a ambas partes en un contexto dialógico y las conecta durante el desarrollo de la conversación. El proceso no se ve motivado por las oportunidades de imponerse de un punto de vista unilateral ya que la oposición del compañero ya muestra su limitación. La tarea prioritaria, que vincula a ambas partes, es más bien una verdadera explicación de la cosa. El proceso del diálogo, cualquiera que sea su resultado provisional, no consiste en otra cosa que en el desarrollo constructivo de una comunidad originaria de la cual los participantes no eran al inicio suficientemente conscientes, pero que éstos terminan apren-

diendo a percibir como una posesión común. Esto es lo que quería decirse con la frase antes citada según la cual el comprender representa un hacerse-comprender-mutualmente, ya que se refiere siempre a una cosa sobre la que llegamos a un acuerdo gracias a la conversación.

Las teorías modernas del diálogo, que conciben la negociación de un consenso como resultado de una interacción racionalmente regulada, están diseñadas de manera completamente distinta. La llamada *acción comunicativa* de Habermas, en la que un *Ego* se refiere expresamente a un *Alter Ego*, presupone claramente una posición casi jurídica incuestionable en ambos participantes. El desarrollo del diálogo como tal, dejando de lado el tema del que se trata en cada caso, está esencialmente al servicio de la garantía de las pretensiones de uno y otro sujeto. La igualdad democrática es la meta que se salvaguarda en cualesquiera contenidos cambiantes. Sea lo que sea aquello que nos separa en controversias objetivas, nos une el recíproco reconocimiento. En cambio, en la explicación de Gadamer al respecto, el procedimiento dialógico de Platón se caracteriza por la superación de las posiciones iniciales descritas, gracias a la dominancia de la cosa sobre la que recae el diálogo.

Esta *cosa* en principio no es más que una palabra para aquel universal del que participan los distintos interlocutores y de la que por ello ninguna parte posee el monopolio. En esta pertenencia a una cosa deben confiar de entrada ambas partes aun careciendo de conocimientos precisos, lo cual se mantiene vigente durante todo el transcurso de la conversación, ya que ninguno alcanza a tener una visión completa de la totalidad. Incluso es cuestionable que un verdadero avance del conocimiento al final recompense la confianza inicial. Como es sabido, la mayoría de los diálogos terminan de manera aporética. Gadamer toma esta circunstancia como signo de la existencia histórica que siempre llevamos y a cuya condicionalidad siempre permaneceremos sujetos sin que se vislumbre un final definitivo.

De esta forma se introduce en el debate hermenéutico un análisis de la conversación que parte de Platón. El suceso significativo que se desarrolla en forma de un intercambio de opiniones fomentado recíprocamente acerca de lo que es común supera peculiaridades, conocimientos previos y posibilidades de manejo de los individuos participantes. Las individualidades que se esfuerzan por comprender presentan la característica de verse limitadas y en su pluralidad se impone una comunidad más elevada. Así se explica según Gadamer la *continuidad de las tradiciones*. ¿Cómo podemos resolver el enigma de nuestra relación con la historia? Estamos inmersos en el transcurrir de las cosas sin quererlo, pero no somos mudas víctimas, al mismo tiempo contribuimos con el recuerdo a la dirección y la continuación de los acontecimientos. Dicho de otro modo, en el transcurso de la historia ocurre algo con nosotros sobre lo que no tenemos influencia alguna y, sin embargo, estamos activos en medio del acontecimiento que sin nuestra recepción, acción y reacción no podría haberse producido.

El término de Gadamer para esto es *historia efectual*, desarrollado a partir del contexto efectivo hermenéutico, visto ya desde Dilthey. Dos momentos caracterizan especialmente la historia efectual. Por un lado se encuentra inevitablemente la *distancia temporal* respecto a los contenidos que se alejan o ya se han vuelto extraños, porque se introduce una distancia histórica sin nuestra participación. De modo que en nuestro comprender nunca están presentes todos los contenidos de la misma forma. En la mayoría de los casos más bien tiene que traspasarse un abismo que se produce por sí mismo a lo largo del transcurso histórico en que nos hallamos. Pero por otro lado, a partir de esa distancia se nos presenta un *significado*. Algo que hubiera quedado completamente sumergido no se percibiría ni siquiera como alejado en el tiempo. Por ello el alejamiento no es simplemente pérdida sino posibilidad. Gadamer afirma que se nos interpela desde la distancia (*Wahrheit und Methode*, p. 283). Sin esta experiencia, a la cual no contribuimos con nuestra propia acción, no se vería motivado nuestro comprender.

En este punto se presentan dos factores en los que no podemos intervenir y a los que estamos sometidos en tanto seres históricos: el transcurso del tiempo, que corre por su cuenta, y la acción de lo que transcurre en el tiempo. Normalmente se consideraría como una limitación de nuestra autonomía racional el hecho de que estemos abandonados a fuerzas que no podemos dominar. Gadamer lo ve de manera totalmente distinta. En su lucha contra la Ilustración y contra su crítica de fondo a los prejuicios y a la autoridad, le otorga a los factores de limitación histórica un valor en principio *positivo*. El hecho de ser seres históricos y de que llevemos una existencia bajo condiciones limitantes, que ni hemos creado ni podemos cambiar radicalmente, nos confiere ante todo la posibilidad de apropiarnos de lo ajeno mediante la comprensión. La condición trascendental de que amplíemos nuestro horizonte contingente, de que podamos aprender, de que nos acompañe la capacidad permanente de saber más de lo que ya sabíamos, radica única y exclusivamente en los límites que constituyen nuestra historicidad, en modo alguno en una potencia absoluta de la razón que nos permitiera superar dichos límites (*Wahrheit und Methode*, p. 260).

Con esta línea de pensamiento, la hermenéutica de Gadamer se acerca a la *concepción hegeliana del espíritu histórico* interpretada, sin embargo, como una especie de teleología invertida. No es que el espíritu, en el proceso de su autodevenir, recorra todas las manifestaciones históricas y las limitaciones hasta su presencia perfecta para sí; más bien se trata de reconocer, en el campo todavía no elaborado intelectualmente de las situaciones cambiantes del espíritu en la historia, el sentido que siempre es previo a la actividad del concepto y que éste nunca le debe a su actividad independiente. Esto quiere decir que ha de abandonarse la contraposición entre la situación vital y el concepto, entre una limitación dada y la comprensión que se logra obtener, en suma, entre el tiempo y el pensamiento que lo entiende. La historia no es,

para decirlo con Marx, lo naturalmente antirracional, las esposas que tiene que quitarse la libertad verdaderamente humana. La historia, vista desde la perspectiva hermenéutica, es precisamente el acervo inagotable de sentido, desencadenado por nuestro esfuerzo constante por comprender y que sin embargo supera a la larga dicho esfuerzo.

Para esta concepción, Hegel aparece como el testigo principal adecuado en la medida en que trasladó la razón a la historia, debilitando así el viejo dualismo metafísico entre lo mundano y lo trascendente. No obstante, la hermenéutica de Gadamer no sigue el modelo hegeliano introduciendo una modificación concreta, como por ejemplo Dilthey. Éste hablaba siempre de «vida» allí donde Hegel hubiera dicho «espíritu» pero conservó directamente la estructura dialéctica básica de la automediación. Gadamer se opone enfáticamente a la tendencia propia del racionalismo hegeliano de avanzar hasta llegar al punto de coincidencia del ser histórico y la conciencia reflejada. El hacer hermenéutico se halla ante la preeminencia de la historia cuya riqueza desbordante nunca puede quedar disuelta en la conciencia y por ello representa una tarea infinita de apropiación comprensiva. La prevalencia de la historia se muestra en el hecho, no insignificante, de que todo lo ya comprendido puede ser superado por la apertura de un mejor comprender. Así que la reflexión se dirige hacia atrás, al servicio de una adecuada elucidación de lo recordado, y no propicia un determinado saber alcanzable en un momento histórico, en el sentido habitual de una ilustración progresiva.

#### IV

Si la descripción ofrecida es correcta, se plantea la pregunta de en qué medida el *fundamento* del comprender acerca de nuestra existencia como tal ha quedado trasladado a un más allá que desde siempre la precede. En este punto he de volver a abordar reflexiones anteriores. Habíamos visto que la perspectiva existencial de Heidegger radicalizó la concepción simple del comprender en tanto comprender-algo, llevándola a la manera originaria en que un *Dasein* es como tal. *Dasein* significa 'comprender'; es decir, incorporar detalles en un contexto explicativo, poder situarse en un mundo y explicar los acontecimientos dados de tal modo que permitan una orientación práctica. Al establecer la comparación con la antigua doctrina del *lumen naturale*, Heidegger quiere decir que allí donde hay un *Dasein*, por ello mismo y de manera natural, también hay claridad.

Ya había apuntado que, con lo anterior, el fundamento de aquel comprender que nos da acceso a todos los contenidos concretos por la vía de la interpretación explícita queda equiparado, como en un acto violento, a la ejecución concreta de la vida. En la medida en que vivimos comprendemos y desde siempre hemos comprendido. Consecuentemente, Heidegger rechaza el punto de partida de la teoría hermenéutica de Dilthey (*El ser y el tiempo*,

§ 7, p. 38), según la cual, a partir del proceso anónimo de vida se van configurando ante todo formaciones expresivas que después se elevan a la calidad de objetos de apropiación comprensiva gracias a algo así como las ciencias del espíritu.\* El comprender no es un fenómeno derivado del eterno proceso de restablecimiento de contacto que después se volviera científicamente autónomo. El comprender está inserto en aquello que llamamos vida y de lo que tenemos conocimiento sólo gracias a nuestra realidad existencial específica. La magnitud anónima de la vida que lleva un individuo, por el hecho de rebasar la individualidad, contiene reminiscencias del concepto hegeliano de espíritu. Este resabio de metafísica en la hermenéutica diltheyana, declaradamente contraria a todo lo metafísico, queda eliminado en Heidegger a favor de una totalización de la finitud.

Dado que de esta manera parece quedar cortada cualquier otra búsqueda de un fundamento del comprender, se hace evidente en este punto uno de los motivos de la posterior «vuelta» de Heidegger, ya que sin duda el paradójico postulado de la autonomía del comprender mediante su identificación con la existencia y con su genuina necesidad de orientación requerirá más adelante de revisión. Ya no será la existencia en general como ser-en-el-mundo la que abarque al ser en un acto de comprensión, sino al contrario, será el ser el que se abra o también se oculte ante la existencia y sus posibilidades comprensivas. Este ser pensado especialmente en su relación con la existencia lleva a Heidegger a una nueva concepción de la historia, en la medida en que ésta se dirige, en última instancia, a la apertura u ocultamiento del mismo ser.

La hermenéutica de Gadamer surge bajo la impresión de esta vuelta, ya que intenta explicarse racionalmente el lenguaje cercano a los mitos del último Heidegger. Gadamer reconoce en la fuerza activa de la historia al ser que debe pensarse como independiente de la manera concreta en que se ejecuta la existencia aunque tiene que permanecer esencialmente referido a ella. Si no se quiere caer en el error de la metafísica cosificante, el ser no puede pertenecer a un ámbito especial que renuncie a cualquier vínculo con la esfera de lo finito. Si no se quiere estar esclavizado al atentismo del último Heidegger, que se dispone preparando el «acontecimiento» imprevisible del ser, tiene que tener un rostro aquello de lo que dependemos. El ser, cuyo derecho propio hemos de reconocer desde lo más profundo de nuestra existencia, porque somos seres históricos, y con el cual tenemos también una relación, precisamente porque somos seres históricos, se denominará *La historia*.

Ahora puede señalarse más claramente el fundamento de nuestro comprender. En modo alguno es nuestra propia naturaleza que aparece en el mundo como lo iluminado elemental y por ello comprende al mundo. Así

---

\* Para la discusión del primer Heidegger con Dilthey véase ahora Rodi, F.: «Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von Sein und Zeit», en F. Rodi, *Erkenntnis des Erkannnten*, Frankfurt, 1990.

había argumentando el primer Heidegger. No es un proceso anónimo de vida que se proporciona una múltiple expresión y cuyas configuraciones podemos elevar a la conciencia comprendiéndolas con posterioridad porque, en última instancia, formamos parte del mismo proceso de vida. Esto había afirmado Dilthey. Tampoco es un ser quasi-mítico a cuyo destino estamos entregados en forma de una historia ontologizada, como pensó el último Heidegger. Y, por último, tampoco se trata de un espíritu del mundo que lo abarca todo y que elige a la historia como campo de maniobras de su autoalienación y reconciliación, de acuerdo con la teodicea hegeliana en la historia.

El fundamento de nuestro comprender radica más bien en la llamada historia efectual, a partir de la cual se explica el *hecho de la formación de tradición y la continuación de la tradición*. A su base se halla la experiencia irrefutable, de la que dan prueba todas las ciencias del espíritu, en el sentido de que los contenidos históricos, a pesar de, o mejor dicho, a causa de su alejamiento respecto de la situación específica del teórico de la hermenéutica, nos interpelan por sí mismos. Visto técnicamente, de lo que se trata es de educar el oído para este fenómeno. Visto filosóficamente se trata, a partir del aprendizaje, de tomar en serio nuestra relación con tales fenómenos como la verdadera realidad de nosotros mismos. Lo que nosotros somos no es simplemente lo que comprendemos. Lo que somos se lo debemos a una historia que nos envuelve en tradiciones que llegan hasta donde no podemos vislumbrar.

Estar inmerso en la tradición no significa únicamente estar atado a la particular influencia marcada por una situación, sino que significa también verse confrontado con una variedad inagotable de posibilidades. Partiendo del punto determinado de una tradición se despliega la actividad hermenéutica de ampliar el horizonte y sobrepasar límites, actividad que llena nuestra existencia propiamente dicha. Somos nosotros mismos cuando nos hallamos en la tarea de determinar nuestra realidad en la confrontación con el cosmos de la comprensibilidad hermenéutica. La posibilidad de realizarla nos la da la tradición que viene a nuestro encuentro.

## V

Para concluir quisiera volver a precisar la pregunta por el fundamento del comprender a la luz de lo expuesto. Si no consideramos el comprender en el sentido antes mencionado del comprender-algo simplemente como una posibilidad a nuestra disposición de acuerdo con la experiencia cotidiana, sino que queremos saber *por qué* poseemos esa posibilidad, de lo que se trata es evidentemente de esclarecer las fuentes de esa capacidad universal que no está sujeta a un ámbito de objetos ni a un marco científico. Para la hermenéutica filosófica es decisiva esta cuestión. La respuesta de Gadamer se ubica entre Heidegger y Hegel.

No sigue a Heidegger, para quien la condición de posibilidad del com-

prender está directamente arraigada en la estructura del *Dasein*, porque así se hace superflua la pregunta por el fundamento. Tampoco sigue Gadamer la solución convincente de Hegel porque el volverse transparentes de todos los contenidos históricos queda tan identificado con el mismo proceso de autodevenir del espíritu, que de nuevo no procede la pregunta por el fundamento.

Gadamer reivindica por una parte la inversión que experimenta esta tendencia teleológica de la presencia total de un espíritu absoluto, llegando hasta los recursos sustanciales, aún no completamente asimilados, de la comprensibilidad posible. Por otra parte comparte con Hegel la convicción de que las tradiciones adormecidas en la historia son potencialmente intelectualizables. Dicho brevemente, todo lo que es histórico también tiene que ser en última instancia comprensible.

La alternativa que tanto se discute actualmente consiste en que ya no debemos considerar nunca la historia a partir del punto final de su transformación racional, sino admitirla lúdicamente como una trama de irracionalidades, disfrutarla estéticamente como la obra del azar, denunciarla como constelación de fuerzas o reconstruirla con recursos narrativos sin estructura significativa fija. Antes que los demás fue Nietzsche quien invocó esta imagen al hacer mención del joven heraclíteo que coloca las piedras o las arroja por todos lados a su antojo. Esta concepción de la historia, que compite con la hegeliana, equivale a decir que no estamos iniciados en los secretos de los procesos históricos y por ello lo que tenemos que practicar sensatamente es una mimesis flexible.

También la hermenéutica de Gadamer recomienda algo así como una mimesis sensata, pero no como sustituto del triunfo concluyente del intelecto, sino sobre la base de una confianza originaria en la posibilidad de llevar a cabo la tarea hermenéutica. Es cierto que la tarea es inacabable porque está sometida a una constante renovación. De generación en generación cambia la imagen: lo interpretado se ve nuevamente interpretado, lo desatendido resaltado, lo prominente rechazado, de manera que nunca arribamos a un fin convincente del proceso que abriera todas las cámaras de la historia y las hiciera habitables. Pero aparte de la confianza no nos queda nada de cara a aquel suceso efectivo que ya nos había atrapado en cada instante histórico antes de que pudiéramos ponderar si aceptamos o no aceptamos participar.

*La confianza transforma la preeminencia en un fundamento.* Porque si el fundamento del comprender se halla en la historia misma como tradición efectiva, esto no es el tipo de fundamento apropiado para que podamos acceder a su conocimiento, sino que más bien hemos de aceptarlo como preeminencia. El concepto filosófico habitual de fundamentación no cabe aquí, ya que aquello que sirve de fundamento de aquello cuya fundamentación buscamos no consiente que nos hagamos con él de manera racional. Si hemos de recurrir a la historia como fundamento de la actividad del comprender, actividad que queremos fundamentar, estamos recu-

riendo a algo que desde siempre hemos incorporado a nuestro comprender, de modo que no podemos apelar a la independencia de algo que cumple la función de fundamento de otra cosa.

El hecho de estar inmerso en tradiciones, hecho que sirve de punto de partida de la hermenéutica, ya le ha adjudicado a la simple preeminencia de la historia el rango de una fundamentación que permite ver con pleno sentido el propio quehacer. Pero esto significa que la hermenéutica vuelve a salir adelante en su intento de fundamentación. El *factum* que se comprende antes de proporcionar para ello una fundamentación suficiente es un *factum* empírico de todas las ciencias del espíritu y, no obstante, es algo más, ya que fortalece significativamente nuestra confianza en la legitimidad de la actividad de comprensión como tal. Cada caso en que se logra comprender da constancia de la veracidad del supuesto, que sobrepasa con mucho el caso aislado, de que lo que se exige en la historia es ante todo poner atención a la llamada y aceptar los datos de la tradición como desafíos hermenéuticos. En documentos y textos petrificados, en todo lo que se ha vuelto ajeno por el alejamiento temporal, debe perseguirse una y otra vez al Tú que junto conmigo pueda dar lugar a una conversación que gire en torno a cosas de interés para ambos y que sólo podrían quedar delimitadas en el proceso hermenéutico.

Frente al interlocutor vivo del diálogo platónico, que persigue visiblemente intereses similares a los míos, se deposita sin vacilar la confianza indispensable para intervenir en una discusión productiva. Frente a las huellas de la historia, en cambio, se hace necesaria una donación hermenéutica para llenar de vida lo muerto de tal manera que pueda ser un interlocutor. Pero, ¿qué es lo que determina esta donación, este arriesgado anticipo de confianza? ¡La llamada inmediata que proviene de los restos de la tradición! Como consecuencia, al final nos hallamos ante la dialéctica irresoluble que consiste en que no nos vemos motivados a un esfuerzo del comprender sin la preeminencia histórica y, no obstante, la preeminencia sólo aparece en este papel motivador porque nos dedicamos a ella en la disposición hermenéutica. Es cierto que el fundamento del comprender radica en la historia, pero este fundamento no puede buscarse con independencia de lo fundamentado por él. Una historia que no tuviera nada que decirnos, que jugara con nosotros como si fuéramos marionetas, una historia de la coacción y el mandato externo, se sustraería completamente a una explicación como fundamento del comprender. De aquí que lo que queda es la confianza hermenéutica en prestar oído a las voces del pasado como si desde ellas lo significativo viniera a nuestro encuentro. Lo que queda es la generosa decisión de darle a los documentos el carácter de interlocutores. Lo que queda es la afirmación de que estamos envueltos en tradiciones, afirmación que relativiza nuestro propio ser, saber y poder en virtud de aquello que no es. Sin embargo, el fundamento del comprender, que se presenta en la historia, se evidencia como una posesión que en realidad ya nos pertenece.