

Pablo Oyarzún R.

HANS-GEORG GADAMER: EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA HISTORICO-HERMENEUTICA

(Apuntes de traducción y dos textos)

Los dos textos de Hans-Georg Gadamer presentados aquí han sido extraídos de su obra principal, *Wahrheit und Methode (Verdad y Método)*. Su elección carece, en último término, de una base enteramente firme, si no ha de ser la razón general de la importancia de esa obra para la discusión filosófica contemporánea. De cualquier modo, nos interesaron por ser más que instancias doctrinarias definitivas, los síntomas del movimiento reflexivo en la obra de Gadamer. En ambos se anuncia, se prepara una declaración inamovible. Se recorre el camino que lleva a ella. No establecen todavía, pues, la doctrina fija, sino que exhiben su génesis en las confrontaciones y problemas.

Uno de los problemas que se podría escoger emblemáticamente para señalar un núcleo de la filosofía de este siglo es el problema del pensamiento hermenéutico. Este es un hecho que, a primera vista, puede parecer un poco extraño. Se está acostumbrado a escuchar el nombre de hermenéutica en las inmediaciones de la teología o dentro de corrientes de tipo histórico, historicista, bastante conservadoras. Extraña también, quizá, el hecho de que la hermenéutica sea el título de una disciplina particular: la ciencia que dicta las reglas de la exégesis, es decir, de la interpretación, y que la funda teóricamente. Ante todo, se refiere esto a la interpretación de textos, de escritos. Pero es admisible hablar de un pensamiento hermenéutico, más que de una simple disciplina o ya de una mecánica interpretativa, porque esa palabra ha sufrido una notable mudanza, una ampliación creciente de su sentido, hasta llegar a verse como una suerte de equivalente, si no ya un sucedáneo, de la filosofía. Dicho lo mismo de otro modo, el alcance semántico de la palabra »hermenéutica« ha venido radicalizándose progresivamente, de modo que ya no se agota sin más en la pura elucidación recuperativa de los contenidos de una tradición venerable, que sin embargo ha perdido en el ínterin la fuerza obligatoria y vivificadora que se le reconoce, al menos en teoría, a toda tradición, sino que se ha universalizado de manera sorprendente hasta adquirir una gran importancia científica para el estudio del acontecer del hombre y, aun, hasta cubrir todo el campo de la experiencia humana. Las dos etapas de este proceso de radicalizaciones sucesivas —visto especialmente desde Gadamer— pueden ser señaladas en las obras de Dilthey y de

Heidegger. El primero, como es bien sabido, convierte a la hermenéutica en el *organon* de las ciencias del espíritu: le asigna el papel de un fundamento metodológico universal, y con ello la compromete indisolublemente con su empresa básica, la cimentación de tales ciencias. Y puesto que las ciencias del espíritu, en cuanto están acuñadas en la matriz de la razón histórica sapiente de sí, son el relevo de toda filosofía, la hermenéutica viene a ocupar el puesto que le corresponde al propio estilo pensante de la filosofía. Heidegger, es cierto, disiente de esta final consunción del pensamiento filosófico y, al contrario, quiere redespertar el sentido para él, al volver a agitar su dilema fundamental: la pregunta por el ser. Sin embargo, el camino de esta pregunta también adquiere una fisonomía hermenéutica: como investigación ontológica del ente que hace la pregunta, se dirige pues al hombre en su ser, para dar noticia de éste y de su estructura en una »hermenéutica de la facticidad«.

Gadamer se considera a sí mismo el heredero de esta historia de radicalizaciones sucesivas y, por supuesto, reconoce en ella —básicamente en los hitos que recién hemos mencionado— el problema y desajuste, la discusión, la polaridad. Por eso, su interés primordial está dirigido hacia la conciliación de esos opuestos. El estilo que cobra en la obra de Gadamer esta conciliación es clara: junto con adherir al pensamiento diltheyano de una suerte de metodología universal que las legitime como ciencias, rechaza la simple formalidad, el objetivismo de esta metodología histórica, y pide para ella una autoconciencia que la haga saberse a sí misma como cosa histórica. El proyecto diltheyano permanece atado a supuestos que ha dejado como herencia toda la filosofía moderna, esta filosofía del sujeto puro, para quien la historia sólo es un accidente, y por mucho que se esfuerce en obtener una relación rica y viva con la historia, está condenado a reducirla a ese marco higiénico del *cogito* y del método cartesiano. El requisito de una objetividad histórica, historiográfica, para las ciencias del espíritu, que las coloque en un plano de igualdad epistemológica con las ciencias naturales, conduce a aquéllas a un conocimiento enajenado que no se adecúa a su objeto, es decir, a un conocimiento que desconoce u olvida su propia raíz y compromiso históricos. Si Dilthey designa a la comprensión como la conducta histórica fundamental, sigue entendiéndola, sin embargo, bajo el modelo de la relación entre sujeto y objeto, como conocer sin más, y se cierra el camino hacia una concepción más amplia y, sobre todo, más originaria del comprender. Esta, sin embargo, queda posibilitada y diseñada por los análisis heideggerianos pertinentes en *Ser y Tiempo*, donde la historicidad del comprender recibe una caracterización esencial e ineludible. Aquí, el fenómeno de la comprensión es desimplicado según sus determinaciones más profundas, y la hondura ontológica de esta noción es planteada: el ser del hombre reside en

su comprender. Esta comprobación es decisiva para el propósito de Gadamer: a todo comportamiento humano relativo a la historia le es siempre previa, en un sentido ontológico, una dimensión de pertenencia: el hombre, en el modo fundamental de ser suyo que es el comprender, no sólo se enfrenta a la historia y al devenir histórico, sino que pertenece ontológicamente a él. Pero, en tanto que la intención esencial del trabajo heideggeriano excluía una consideración sobre el problema de las ciencias del espíritu, Gadamer quiere asumir esta tesis fundamental para resolver, precisamente, esa misma cuestión. Así, el programa de Gadamer responde en cierto modo al esquema de una filosofía trascendental, en la medida en que busca poner al descubierto no los hechos del conocimiento histórico, sino las condiciones que lo hacen posible. La trama ontológica de la comprensión —según fue revelada por Heidegger— deberá suministrar la legitimación del conocimiento histórico como un conocimiento que efectivamente puede aspirar a una validez universal.

Este intento de conciliación queda muy bien documentado por el vaivén a que somete Gadamer a lo que en español denominamos indiferenciadamente »histórico«. El alemán posibilita una distinción —que se ha venido practicando desde hace más de medio siglo, variablemente— a través de los términos *historisch* y *geschichtlich*. El análisis heideggeriano de la comprensión y de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) implicó un apartamiento tal vez unilateral de lo »historiográfico« (*historisch*), es decir, de ese conocimiento y de esa realidad —inadecuadamente vertidos por nuestra palabra— a que se enfrentan y a que pretenden enfrentarse, en general, las ciencias humanas o del espíritu. Gadamer, en cambio, trata de recuperar la dimensión de lo histórico para lo historiográfico, »descendiendo« o »subiendo«, como hemos visto, desde la »hermenéutica de la facticidad« de *Ser y Tiempo* hacia la concreción de la hermenéutica universal. Esta validación de lo histórico en lo historiográfico será también, inversamente, una revalidación de ciertas dimensiones ganadas en el campo de la historiografía, y que habían sido desechada por la crítica y por el destino principal del pensamiento heideggeriano¹.

Obedeciendo a este programa epistemológicamente cimentador de las ciencias del espíritu, y, sobre todo, a los postulados de *Ser y Tiempo* que sirven de punto de partida a su reflexión, hay, en el centro del pensamiento de Gada-

¹Esta circunstancia suscita una dificultad en la traducción de ambos términos alemanes. Se nos permitirá, por eso, la arbitrariedad de verterlos sin una norma demasiado rígida, adecuándolos, en español al momento eventual del texto. Y de no señalar, por comodidad de lectura, los lugares en que se perpetra esta arbitrariedad.

mer, un desplazamiento de índole ontológica. Este desplazamiento, en vista del fenómeno de la comprensión, se mueve desde la conciencia hacia el ser, y modela el camino en que esa conciencia, desposeída de sí o no disponiéndose de modo inmediato, se recupera y conquista a sí misma. En el conocimiento histórico, la tarea de la conciencia no es simplemente conocer o enterarse de cosas pretéritas más o menos importantes para ella, sino ganar ahí su propia identidad. La autoconquista de la conciencia es, por eso, a la vez, su compromiso en el ser: la conciencia, al emprender el camino de su recuperación, adviene al ser, se realiza, se concreta. El ser es, pues, la sustancia procesual o histórica de esta conciencia que busca la identidad consigo misma, excediéndose siempre a sí en sus estrictos límites, por su inserción interesada en la historia. Una conciencia semejante, destinada a la construcción de sus rasgos a través de la historia, es una conciencia que sabe su mediación histórica y que, además, recibe su ser de esta historia, como historia. Tal cosa es, sin duda en términos demasiados extensos, lo que Gadamer ha querido entender bajo el título de la »conciencia histórico-efectual« (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, o una conciencia expuesta a los efectos de la historia²). Pero debido a que esa conciencia, que construye sus rasgos en la historia, está destinada también a descifrarlos, a enfrentarse con su propia producción histórica, con el movimiento de su constitución en cuanto conciencia, es al mismo tiempo una conciencia hermenéutica.

La conciencia es, en cada caso, aun para la conciencia de pura progenie cartesiana, una conciencia del sentido. Pero sólo para la conciencia histórica, es decir, para una conciencia que no es inmediatamente transparente para sí misma, el sentido se vuelve una dimensión temática de su discurso. El sentido es, precisamente, el camino de constitución de la conciencia que es histórica, y, de este modo, la desidentidad inicial de la conciencia ante sí misma que la hace emprender este camino de reconquista. El sentido es el testimonio del compromiso histórico de la conciencia, que ella debe recoger y asumir en vista de su reintegración.

Por eso, la conciencia histórica de que habla Gadamer —y en cuya matriz se empieza a agitar el problema epistemológico de las ciencias del espíritu— no es del todo homologable a la conciencia moderna, adiestrada por Descar-

²Esa es la traducción o comentario de la expresión alemana más sintética que propone Ricoeur. También se inclina por »conciencia de la eficiencia histórica« (v. P. Ricoeur, »Hermenéutica y crítica de las ideologías«, en *Teoría*, N° 2, 1974, pp. 9, 11 y 16). Aquí no quisimos decidir nuestra versión por alguna de las alternativas: por eso hemos optado por la fórmula neutral apuntada. Cabe llamar la atención, a propósito de esto, sobre el hecho de que la conciencia sólo es una conciencia expuesta a los efectos de la historia en la medida en que toma conciencia de la efectividad de la historia, y que esto lo hace sólo porque ella misma está históricamente efectuada.

tes y llevada a su última exaltación por Hegel. El advenimiento de la historia a la luz de la conciencia es, por su parte, una disminución de la luminosidad imperante. La conciencia sufre cierto ensombrecimiento, pues ella sabe ya su relatividad, es decir, su condicionamiento histórico; sabe que ella misma acaece históricamente, y que, de alguna manera, ha sido producida en el proceso de una historia, triunfal o mediocre. No es la presencia plena y absoluta ante sí, por sí y para sí, que dispone íntegramente del sentido, sino que está mediada: temporalmente, históricamente mediatizada. El sentido le es dado en una mediación y la mediación no lo agota, no lo consume ni consume. Esta mediación moviliza lo que se podría denominar el residuo como tal del sentido, su residualidad ineludible, es decir, la opacidad última del sentido para la conciencia, que se manifiesta, por ejemplo, como la inminencia de la plenitud del sentido, y de un sentido pleno que no acaba de perfeccionarse. Es esto, precisamente, como ya se anotó, lo que hace de la conciencia una conciencia hermenéutica, esto es, una conciencia que se esfuerza por recuperar el sentido, cuyos rastros expone la mediación, pero que a la vez parece poder perderse en ese curso. La conciencia es suscitada, requerida e inquietada persistentemente por la mediación residual del sentido. Este no es aprehensible en una intuición: léase ahí el recurso a la reflexión y a la reflexividad (distinguidas de la intuición por Kant y por Hegel, opuestamente a Descartes). La conciencia y el sentido son esencialmente históricos; en ningún momento se identifican, simplemente. Y esto no es una carencia, un defecto inevitable. Es cierto que la supresión de la historicidad, o su olvido, si queremos darle ese nombre, equivale al imperio irrefragable del *cogito pleno*. Pero la plenitud de ese *cogito* —y su resistencia sospechosa a toda objeción— es, en verdad, el sueño de la inmediatez, la intuición ilusoria que dada a la conciencia, sin transiciones de ninguna especie, su identidad y la propiedad del sentido. Para esa conciencia el sentido no es más que una palabra inútil, redundancia. Una de las enseñanzas fundamentales de Hegel reside, justamente, en este rechazo de la vaciedad y soledad de un *cogito* que se desea íntegro, y en la exigencia de que el *cogito* se historicice y pueda leerse y descifrarse en la aventura de su sentido. Del »yo pienso« al »yo soy«, un camino cuyo recorrido es hermenéutico, como exilio y recogimiento del sentido disperso en otras tantas densidades significativas. La historicidad de la conciencia del sentido es, al mismo tiempo, la posibilidad y realidad de su concreción.

Sin embargo, a Gadamer le interesa dar validez por sí misma a esa historicidad de la conciencia. Por eso se niega a reducirla al dominio perfecto de la conciencia, idéntica consigo misma a través de la historia y a pesar de ella. En efecto, la conciencia reflexiva, por una parte, y la mediación temporal, histórica, de esta conciencia, por otra, pueden conciliarse en la suprema

manifestación del espíritu absoluto, como lo mostró Hegel. Ahí la identidad de conciencia y de sentido se perfecciona. Pero ello ocurre sólo porque la conciencia puesta en juego por Hegel es infinita, es ya y siempre espíritu. (Esquemáticamente: para Hegel el ente es finito, es decir, es *tal* ente, *porque no* es los otros, y, de este modo, es la negación de los otros, y negación de sí misma, puesto que requiere su no-ser-otro ente determinado y la otredad completa— para conformar su ser. El ente finito sólo existe en cuanto alteridad de sí mismo: necesaria relación ontológica con su otro, necesario devenir-otro de sí mismo. La finitud pertenece, pues, propiamente, a la dimensión de infinitud de esta relación). La alteridad de la conciencia —la instancia de su finitud— es sólo un momento en el proceso de la reconquista de la conciencia, de su liberación *de* todo constreñimiento en lo particular y espúreo, *para* el depurado elemento de la universalidad en que vive la conciencia realizada como espíritu actuante. La alteridad de la conciencia es, en Hegel, la demostración de su infinitud.

La conciencia gadameriana tiene, en cambio, una filiación que la remite a Kant y a Heidegger, es decir, siempre, a una ontología de la finitud. La historicidad de la conciencia no es ya, como en Hegel, la prueba de su infinitud y el camino de la consumación del sistema, sino, al contrario, el condicionamiento y límite inquebrantable de toda conciencia, y la imposibilidad del sistema. La historicidad es el dato que no se puede rebatir y, para la conciencia, su finitud, y su distancia respecto del sentido.

Por esto, la mediación no es, en Gadamer, un logro de la conciencia misma, su actividad autónoma, sino que sólo es algo, de lo cual la conciencia «toma conciencia», y nunca cabalmente. Ahí reside, al parecer, el poder y la impotencia de la conciencia hermenéutica gadameriana, y también se deposita en esto lo que podría ser nombrado como su «pasividad» esencial. En verdad, ella no es activa, o tiene al menos una forma de actividad peculiarísima. La posible actividad de la conciencia es delegada, entregada a algo que la opera, que efectúa en ella sus efectos: la historia. Por esta vía le está *dado* el sentido, como algo producido ya; pero, ciertamente, no le está dado de una manera total. (Y esto quiere decir, sin embargo, que el sentido no ha sido producido aún enteramente, que está en vías de producirse: historicidad del sentido). Esa parece ser una de las razones últimas para la distinción que hace Gadamer —en el segundo texto que aquí se tradujo— entre *Tradition* y *Überlieferung* (entre «tradición» y «transmisión», si hay que ser estricto)³. La

³En la traducción optamos por un mismo término para ambas palabras alemanas, pues el empleo de «transmisión» por *Überlieferung* hubiera sido extravagante en algunos pasajes, asignando una mayúscula u otra minúscula respectivamente.

primera puede ser entendida, tal vez, como la *reserva del sentido* en general, en cuanto funda la validez de toda tradición, y la segunda, como la transmisión, la mediación de ese sentido en reserva, que así se ofrece a la comprensión y la suscita. El vínculo de ambas es esencial: no podrá decirse que la tradición permanezca 'fuera' de la entrega o mediación del sentido: *es* esta misma transmisión (tradición: *trans-dare*), como la dación residual del sentido. La transmisión no logra resolverlo y terminarlo, sino que, más bien, queda siempre delimitado por él; o bien son las mismas condiciones de la transmisión y de su recepción por la conciencia atendida a ella las que impiden que la comprensión se apropie exhaustivamente del sentido. (El sentido históricamente reprimido, o la represión del sentido por la conciencia interesada). Lo propio —la propiedad y apropiación— de la conciencia se experimenta en una distancia respecto de sí mismo, al experimentarse en una dimensión que, aun siendo ajena, otra, sigue siendo una dimensión de sentido.

Esta distancia es la que procura rotular Gadamer con el nombre de »distancia temporal«, que despliega el dominio intermedio donde juegan recíprocamente el sentido y la comprensión del sentido, agilizados ambos por el »encuentro« con la tradición, el encuentro de un presente que todavía no se ha asumido enteramente en su posible producción del sentido y la tradición que retiene y suelta de continuo el sentido histórico total.

De esta mirada en el problema hermenéutico se desprende la valoración que da Gadamer al presente como punto de partida del esfuerzo hermenéutico. El presente es valorado acá en cuanto conlleva una red de supuestos —prejuicios, preopiniones, etcétera— que guía, aun sin que se lo sepa, el programa de la comprensión; es decir, en la medida en que este presente también ha sido fraguado históricamente. La crítica de Gadamer al Romanticismo y a toda hermenéutica filológica denuncia que ahí se consuma una reducción de todo pasado al presente, al presente absoluto del intérprete, que ha olvidado y ocultado, entre tanto, su esencial historicidad. Justamente por eso afirma Gadamer que esta hermenéutica es filológica: se ha formado bajo el modelo de la filología, y concibe al mundo histórico, no desde su propia condición, sino como un texto que debe ser descifrado. (Este tácito concepto de la hermenéutica y de la historia determina también, según Gadamer, el intento de una fundamentación de las ciencias del espíritu por Dilthey). Se decide así la perfecta contemporaneidad del intérprete y del texto: éste, el texto transmitido, es el objeto plenamente presente, portador, a su vez, de un sentido pleno, que puede ser así captado, luego de haber eludido y disculpado determinados obstáculos. El más notable de ellos es el carácter circular de la comprensión —el círculo hermenéutico—, aceptado y explorado por el romanticismo (Schleiermacher) como una defectividad

que, al fin, puede ser superada en una ecuación casi mística con el individuo creador o con la época. Pero esta postulada defectividad prueba, en buenas cuentas, que el pensamiento romántico no estaba maduro aún para penetrar decididamente en el problema de la comprensión. De ahí que se insista en el círculo como un factor real y positivo del fenómeno; es lo que Gadamer hace. El círculo hermenéutico se inscribe y describe en el espacio de la distancia temporal. Impide que el sentido se remita exclusivamente al texto y en él, y lo entrega al trabajo de la historia y de la conciencia. El sentido de un texto o de una obra de arte, por ejemplo, no le pertenece exclusivamente a esta o aquella creación, ni tampoco a la conciencia que lo comprende o que intenta comprenderlo; «copertenece» a ambos, por así decir; o, mejor, el sentido es la copertenencia de la «obra» y la conciencia hermenéutica en el seno de la tradición.

Ese dominio es el «Entre» de que habla Gadamer, y en el cual ha de hallar la hermenéutica (y la conciencia hermenéutica) su lugar verdadero. El «Entre» aparece, entonces, como la interminable movilización del sentido, que trae y lleva al comprender finito, y, con él, a la comprensión elaborada en el interpretar. (Tal es la dimensión a la que destina Gadamer a una hermenéutica lúcida, consciente de su historicidad). El sentido no acaba nunca, se reorganiza una y otra vez, se vuelve a tejer de distinto modo, en virtud de la movilidad de la distancia temporal, que la conciencia asume, aunque no para reducirla, sino sólo como la demora irremisible de su plenitud. El trabajo del sentido no es llevado a cabo por la conciencia propiamente tal. O mejor dicho, lo lleva a cabo en la medida en que se abandona al trabajo de la historia, del tiempo mediatizante, que opera y efectúa a esta misma conciencia como conciencia del sentido. Así el desplazamiento ontológico que mencioné al principio indica que ésta, la conciencia, está enfrentada a la producción histórica de un sentido, que ella no posee del todo previamente, y en la cual debe tomar parte, buscándose a sí misma en la alteridad por donde el sentido se dispersa y, quizá, hasta se distorsiona: es una conciencia expuesta al efecto de la historia, un *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. El *sentido* es el *medium* de este desplazamiento.

De esta manera se ordenan, entonces, temas y conceptos que son ontológicamente decisivos para el pensamiento de Gadamer. Desde esa organización, desde las relaciones recíprocas en que ellos se colocan —llevados, sin duda, por una cierta necesidad— se construyen también los textos que presentamos en seguida.

El primero de ellos, dividido a su vez en dos, expone la herencia heidegge-

riana en la obra de Gadamer, o, dicho más precisamente, señala la vía explícita por donde se desliza esa herencia; y, más adelante, muestra las correcciones que ella impone a ciertas actitudes fundamentales en el comportamiento epistemológico histórico: actitudes igualmente heredadas, pero que han adquirido una cierta solidez incuestionable porque ninguna reflexión suficientemente honda había podido removerlas. Tal es el problema del prejuicio.

La crítica que destina Gadamer a este concepto se complementa, en su libro, con lo que él llama la 'rehabilitación de la autoridad y la tradición', como factores epistemológica y ontológicamente decisivos para la inserción histórica del hombre.

El segundo texto —que en el libro continúa los acápites recién indicados— se ocupa más directamente de la comprensión y de su estructura, hasta llegar a mostrar en ella sus fundamentos y sus condiciones esenciales. El remate de éstos es la tesis acerca de la *Wirkungsgeschichte*.

Universidad de Chile, Sede Santiago Norte

EL CIRCULO HERMENEUTICO Y EL PROBLEMA DE LOS PREJUICIOS¹

α) EL DESCUBRIMIENTO HEIDEGGERIANO DE LA PREESTRUCTURA DEL COMPRENDER

Heidegger incursionó en la problemática de la hermenéutica y crítica historiográficas sólo para desplegar desde ahí, con propósito ontológico, la preestructura del comprender². Nosotros desandamos la pregunta de Heidegger e inquirimos cómo la hermenéutica, una vez liberada de los entorpecimientos ontológicos del concepto de objetividad de la ciencia, podría hacer justicia a la historicidad del comprender. La autocomprensión tradicional de la hermenéutica descansaba en su carácter entendido como metodología [*Kunstlehre*]³. Esto vale incluso para la ampliación diltheyana de la hermenéutica, que la convierte en *organon* de las ciencias del espíritu. Puede ser discutible si hay una tal metodología del comprender; volveremos sobre esto. Pero, en todo caso, habrá que preguntar por las consecuencias que tiene, para la hermenéutica científica, la fundamental derivación heideggeriana de la estructura circular del comprender a partir de la temporalidad del *Dasein*. Estas consecuencias no necesitan ser de tal suerte, que hubiera de ser aplicada una teoría en una praxis y que ésta misma fuese, pues, ejercitada de otro modo, es decir, metódicamente. También podrían consistir ellas en que la autocomprensión del comprender constantemente ejercitado fuese corregida y depurada de inadecuadas adaptaciones; un proceso que, a lo sumo, favorecería mediatamente al arte de comprender.

Ingresamos, por eso, otra vez, en la descripción heideggeriana del círculo hermenéutico, con el fin de hacer fructuoso, para nuestro propósito, el nuevo significado fundamental que gana aquí la estructura circular. Heidegger escribe: »Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad que sólo es empuñada de modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última tarea es evitar que las ocurrencias

¹Extraído de: *Wahrheit und Methode*, II. Teil, II, 1, a) *Der hermeneutische Zirkel und das Problem der Vorurteile*, pp. 250-261 (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1965). (N. del T.).

²Heidegger, *Sein und Zeit*, 312 ss. [Tr. esp.: *Ser y Tiempo*, p. 339 ss.].

³Cf. Schleiermacher, *Hermeneutik* (ed. H. Kimmerle, *Abh. d. Heidelberger Akademie*, 1959, 2. *Abh.*), que se declara expresamente partidario del ideal antiguo de la *Kunstlehre*. (P. 127, nota: »yo... odiaría el hecho de que la teoría sólo pudiera quedarse en la naturaleza y fundamentos del arte cuyo objeto ella es«).

y los conceptos populares le impongan en ningún caso el pre-tener, el pre-ver y el pre-captar [*Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*], para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico⁴.

Lo que Heidegger dice aquí no es, por de pronto, una exigencia a la praxis del comprender, sino que describe la forma de cumplimiento de la interpretación misma que comprende. La reflexión hermenéutica de Heidegger no tiene su cúspide tanto en demostrar que aquí hay un círculo, como, más bien, que este círculo tiene un sentido ontológicamente positivo. La descripción como tal convencerá a todo intérprete que sepa lo que hace⁵. Toda recta interpretación debe protegerse contra la arbitrariedad de ocurrencias y la estrechez de imperceptibles hábitos de pensamiento, y dirigir la mirada »a las cosas mismas« (que para el filólogo son textos dotados de sentido, los cuales tratan, a su vez, de cosas). Dejarse determinar por la cosa de esta manera es, para el intérprete, manifiestamente, no una extraordinaria y »valiente« decisión, sino, realmente, »la primera, constante y última tarea«. Pues se trata de mantener sujeta la mirada a la cosa a través de todos los desconciertos que acometen al intérprete desde él mismo en el curso de la investigación, y a pesar de este mismo desconcierto. Quien quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar [*Entwerfen*]. Esboza el proyecto de un sentido del todo, tan pronto como se muestra un primer sentido en el texto. Este se muestra, por otra parte, sólo porque el texto se lee ya con ciertas expectativas de un sentido determinado. El comprender de lo que ahí está consiste en la elaboración de un tal proyecto previo que, por cierto, es constantemente revisado en el curso de aquella elaboración, lo que se da con la creciente penetración en el sentido.

Esta descripción es, naturalmente, una tosca abreviatura: que toda revisión del proyecto previo tenga la posibilidad de esbozar un nuevo proyecto, que proyectos rivalizadores puedan ser sometidos a la elaboración, unos junto a otros, hasta que se fije unívocamente la unidad del sentido, que la interpretación se ponga en juego con preconceptos, reemplazados luego

⁴Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 153 (*Ser y Tiempo*, p. 171). Esta es la traducción, ligeramente modificada, de José Gaos. (N. del T.).

⁵Cf., por ejemplo, la descripción coincidente de E. Staiger en *Die Kunst der Interpretation*, p. 11 ss. Sin embargo, yo no podría asentir a la formulación sobre que el trabajo científico-literario comience recién »cuando somos trasladados a la condición de un lector coetáneo«. Jamás nos ocurre esto; y, no obstante, aún así hemos de comprender, aunque nunca podamos deducir una firme »ecuación con la persona o con la época«. Cf., también, *Exkurs* IV, p. 473 [*de Wahrheit und Methode*].

por conceptos más adecuados: todo esto, precisamente este constante y renovado proyectar, que confirma el movimiento de sentido del comprender, es el proceso que describe Heidegger. Quien busca comprender está expuesto al desconcierto y al error, a través de pre-opiniones [*Vor-Meinungen*] que no se acreditan en las cosas mismas. La elaboración de los proyectos rectos y adecuados a la cosa, que como proyectos son anticipaciones, las cuales han de confirmarse recién »en las cosas«, es la constante tarea del comprender. Aquí no hay ninguna otra objetividad más que la corroboración que halla una opinión previa al ser elaborada. ¿Qué caracteriza de otro modo la arbitrariedad de preopiniones inadecuadas a la cosa, si no el hecho de que ellas son aniquiladas al ser llevada a efecto la elaboración? Pues bien, el comprender llega recién a su propia posibilidad cuando las preopiniones que pone en juego no son cualesquiera. Por eso, tiene su buen sentido que el intérprete no se dirija al texto nutriéndose de la opinión previa que ya está en él, sino, antes bien, que compruebe expresamente las preopiniones que en él viven en orden a su legitimación, y esto es: a su procedencia y validez.

Debe pensarse esta fundamental exigencia como la radicalización de un procedimiento que, en verdad, practicamos siempre al comprender. Frente a cada texto se plantea la tarea de no poner simplemente en juego el uso propio del idioma sin examinarlo —o, en el caso de una lengua extranjera, el uso del idioma que nos es conocido a través de los escritores o del trato diario—. Reconocemos, al contrario, la tarea de ganar nuestra comprensión del texto recién a partir del uso lingüístico de la época o bien del autor. La pregunta es, por cierto, cómo se puede satisfacer, de un modo u otro, este requisito universal. Este problema enfrenta, especialmente en el dominio de la semántica, la inconsciencia del uso propio del idioma. ¿Cómo llegamos propiamente a captar una diferencia entre el uso del idioma que nos es habitual y el del texto?

Se deberá decir que, en general, es sólo la experiencia del fracaso, proporcionada por el texto mismo —sea que no arroje sentido alguno, sea que su sentido es incompatible con nuestra previa expectación— la que nos impulsa a detenernos y a atender a la posibilidad de un uso lingüístico distinto. Que alguien, hablando el mismo idioma, tome las palabras que usa en el sentido para mí familiar, es una proposición universal que sólo puede llegar a ser cuestionable en casos particulares —y lo mismo vale para el caso de una lengua extranjera, a la cual creemos conocer medianamente, presuponiendo, en la comprensión de un texto, este uso medianero del idioma.

Lo que vale así para la preopinión del uso lingüístico no vale menos para las preopiniones de contenido, con las cuales leemos los textos y que integran

nuestra comprensión previa [*Vorverständnis*]. Queda por saber aquí, igualmente, cómo se habrá de encontrar siquiera la salida del círculo embargante de las preopiniones propias. Ciertamente, no podrá ser ninguna presuposición general de que lo que me es dicho en un texto se adapte sin quiebre a mis propias opiniones y expectativas. Al contrario, lo que alguien me dice —en la conversación, la carta o el libro, o donde se quiera— está, por de pronto, bajo la presuposición de que es su opinión y no la mía la que ahí es expresada y de la cual tengo que enterarme, sin que necesite compartirla. Pero este supuesto no es una condición que alivie el comprender, sino que lo dificulta, en la medida en que pueden quedar totalmente inadvertidas las preopiniones propias que determinan mi comprensión. ¿Cómo han de llegar a ser percibidos, de alguna manera, los malentendidos que aquéllas puedan motivar, frente a un texto donde no tiene lugar ninguna réplica del otro? ¿Cómo puede un texto ser protegido previamente del malentendido?

Si se mira más de cerca, se reconoce, sin embargo, que tampoco las opiniones pueden ser comprendidas de cualquier manera. En la misma y escasa medida en que no podemos mal comprender duraderamente un uso idiomático sin que el sentido del todo sea perturbado, en esa misma medida no podemos sujetarnos ciegamente a nuestra propia preopinión sobre la cosa cuando comprendemos la opinión de otro. No se trata de que, cuando alguien escucha o lee, deba olvidar todas las previas opiniones sobre el contenido y todas las opiniones propias. Únicamente se exige estar abierto a la opinión del otro o del texto. Tal apertura implica ya y siempre que la otra opinión sea puesta en relación con el todo de las opiniones propias, o que uno se relacione con aquélla. Ahora bien, las opiniones son, en verdad, una móvil multiplicidad de posibilidades (en comparación a la concordancia que presentan una lengua y un vocabulario); pero no todo es posible dentro de esta multiplicidad de lo opinable, es decir, de aquello que un lector puede hallar dotado de sentido y en esa medida esperar; y quien desoye lo que el otro realmente dice tampoco podrá al fin enquiciar lo que malentendió en la propia y múltiple expectación de sentido. Así, también, acá hay un metro. *La tarea hermenéutica se convierte de por sí en una interrogación por la cosa y está siempre codeterminada ya por esta interrogación.* Con eso gana la hermenéutica un suelo firme bajo sus pies. Quien quiera comprender, no deberá entregarse de partida al azar de la preopinión propia, para desoír la opinión del texto tan consecuente y tercamente como sea posible —hasta que ésta se vuelva acaso inaudible y anule la presunta comprensión. Quien quiere comprender un texto está, más bien, dispuesto a dejarse decir algo por él. Por eso, una conciencia hermenéuticamente instruida debe ser sensible desde un principio a la alteridad del texto. Semejante sensibilidad no presu-

pone ni una »neutralidad« objetivista, ni menos una autoanulación, sino que implica la apropiación de las preopiniones y prejuicios propios, apropiación que así los destaca. Se trata de percatarse de la parcialidad propia, para que el texto mismo se presente en su alteridad y para que advenga a la posibilidad de jugar su verdad temática contra la propia opinión previa.

Heidegger ha dado una descripción fenomenológica enteramente correcta al poner al descubierto la preestructura del comprender en la supuesta »lectura« de lo que »está ahí«. También ha ejemplificado él que de aquí se sigue una tarea. En *Ser y Tiempo* ha concretado la proposición universal que él hace acerca de la hermenéutica en la pregunta por el ser⁶. Para explicitar la situación hermenéutica de la pregunta por el ser según el pre-tener, pre-ver y pre-captar, ha examinado críticamente su pregunta dirigida a la metafísica en momentos esenciales y cruciales de la historia de la misma. Con eso sólo ha hecho, en el fondo, lo que la conciencia hermenéutica pide en cada caso. Un comprender dirigido con conciencia metódica no aspirará simplemente a cumplir sus anticipaciones, sino a hacerlas conscientes a ellas mismas, para controlarlas y, mediante eso, ganar el recto comprender desde las cosas. Esto es lo que Heidegger tiene en mente cuando exige »asegurar« el tema científico en la elaboración del pre-tener, pre-ver y pre-captar a partir de las cosas mismas.

No se trata, pues, de ningún modo, de asegurarse contra la tradición, que alza su voz desde el texto, sino, al contrario, de mantener alejado lo que pueda impedirnos su comprensión a partir de la cosa, es decir, los inexplorados prejuicios cuyo señorío nos vuelve sordos a la cosa que habla en la tradición. La demostración de Heidegger respecto a que en el concepto cartesiano de la conciencia y en el concepto hegeliano del espíritu sigue dominando la ontología griega de la sustancia, que interpreta el ser sobre el ser-presente y -presentante, va, por cierto, más allá de la autocomprensión de la metafísica moderna, pero no caprichosamente, sino desde un »pre-tener« que hace propiamente comprensible a esta tradición, al poner al descubierto las premisas ontológicas del concepto de subjetividad. Inversamente, Heidegger descubre en la crítica kantiana a la metafísica »dogmática« la idea de una metafísica de la finitud, en la cual ha de confirmarse su propio proyecto ontológico. De este modo »asegura« el tema científico, en tanto que lo instala y pone en juego en la comprensión de la tradición. Tal es el cariz de la concreción de la conciencia histórica que concierne al comprender.

Sólo tal reconocimiento de la esencial prejuicialidad de todo comprender agudiza y afila realmente el problema hermenéutico. Medido según

⁶S.u.Z., p. 312 ss. [*Ser y Tiempo*, p. 339 ss.].

esta visión, se muestra *que el propio historicismo, a despecho de toda crítica al racionalismo y al pensamiento del derecho natural, pone pie en el suelo de la Ilustración moderna y comparte sin examen sus prejuicios*. Hay, por cierto, también, un prejuicio de la Ilustración que sustenta y determina su esencia: este prejuicio fundamentador de la Ilustración es el prejuicio contra los prejuicios en general y, con ello, el desvirtuamiento de la tradición.

Un análisis histórico-conceptual muestra que *el concepto de prejuicio* halla recién en la Ilustración el acento negativo que nos es habitual. En sí, prejuicio mienta un juicio que se dicta antes del examen de todos los momentos temáticos determinantes. En el procedimiento de administración de la justicia se denomina prejuicio a un «juicio anterior» previo al dictamen del juicio propiamente final. Para el litigante, la resultancia de un tal prejuicio en contra suya significa, por cierto, un perjuicio para sus chances. Así, *préjudice*, como igualmente *praejudicium*, quiere decir también, simplemente, perjuicio, desventaja, daño. Sin embargo esta negatividad es sólo consiguiente. Precisamente sobre la validez positiva, sobre el valor prejudicial del «juicio anterior» —igualmente como ocurre con el valor de cada caso de procedencia— descansa la consecuencia negativa.

«Prejuicio» no significa, pues, de ningún modo, juicio falso, sino que a su concepto pertenece la posibilidad de ser valorado de modo positivo y negativo. Evidentemente es eficaz apoyarse en el latino *praejudicium*, para que pueda haber en la palabra, junto al negativo, también un acento positivo. Hay *préjugés légitimes*. Esto está muy lejos de nuestra sensibilidad lingüística actual. La palabra alemana *Vorurteil* —como la palabra francesa *préjugé*, pero más decisivamente— parece haber sido restringida por la Ilustración y su crítica de la religión al significado de «juicio infundado». Sólo la fundamentación, el aseguramiento metódico (y no la adecuación objetiva como tal) confiere al juicio su dignidad. A ojos de la Ilustración, la falta de fundamentación no deja lugar a otros modos de la certeza, sino que significa que el juicio no tiene ningún fundamento en la cosa, que es «infundado». Esto es una genuina conclusión en el espíritu del racionalismo. En ella descansa la desacreditación de los prejuicios en general y la pretensión del conocimiento científico de excluirlos enteramente.

La ciencia moderna, que ha escogido esta consigna, sigue con ella el principio de la duda cartesiana de no tomar por cierto nada de lo que se pueda dudar en general, y la idea del método que abona esta exigencia. Hemos señala-

⁷Cf. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, p. 103: «La palabra 'prejuicio' es la adecuada expresión para la gran voluntad de la Ilustración, la voluntad de examen libre, imparcial; prejuicio es el correlato unívoco y polémico de la palabra demasiado equívoca 'libertad'».

do ya, en nuestras observaciones introductorias, lo poco que puede el conocimiento historiográfico —que conforma nuestra conciencia histórica— ser puesto en consonancia con un ideal semejante, y lo escasamente que, por eso, puede ser asible él en su real esencia a partir del concepto moderno del método. Pues bien, éste es el momento de tornar positivas estas proposiciones negativas. El concepto de prejuicio pide, para eso, un primer punto de planteamiento.

β) EL DESCRÉDITO DEL PREJUICIO POR LA ILUSTRACIÓN

Si se sigue la doctrina de los prejuicios desarrollada por la Ilustración, se encuentra ahí la siguiente y fundamentadora división de los mismos: se debe distinguir el prejuicio de humano prestigio y el prejuicio de la precipitación⁸. Esta división tiene su fundamento en el origen de los prejuicios en vista a las personas que los profesan. Es el prestigio de otros, su autoridad, lo que nos conduce a errores, o bien es la precipitación de uno mismo. La tesis de que la autoridad sea una fuente de prejuicios predispone para el conocido axioma de la Ilustración según lo formula todavía Kant: ten el valor de servirte de tu *propio* entendimiento⁹. Aunque la división arriba citada no está restringida al papel que los prejuicios juegan en la comprensión de textos, ella encuentra, de todos modos, en el dominio hermenéutico su aplicación preferente. Pues la crítica de la Ilustración se dirige, en primera línea, contra la tradición religiosa del cristianismo y, por lo tanto, contra la Sagrada Escritura. En la medida en que ésta es entendida como un documento historiográfico, la crítica bíblica amenaza su pretensión dogmática. Y sobre esto descansa la peculiar radicalidad de la moderna Ilustración frente a los demás movimientos ilustrados: ella debe imponerse sobre la Sagrada Escritura y su interpretación dogmática¹⁰. Por eso le importa de modo especial el problema hermenéutico. Quiere comprender la tradición correctamente, es decir, desprejuiciada y racionalmente. Esto tiene, sin embargo, su muy

⁸*Praejudicium auctoritatis et precipitantiae*: así, Christian Thomasius, ya en sus *lectiones de praejudiciis* (1689/90) y en su *Einleitung der Vernunftlehre*, c. 13, ss. 39/40. Cf. el artículo de Walch, *Philosophisches Lexikon* (1726), p. 2794 ss.

⁹Al comienzo de su ensayo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784).

¹⁰La antigua Ilustración, cuyo fruto fue la filosofía griega y cuyo agravamiento la sofística, revistió un carácter esencialmente distinto, y permitió, por eso, a un pensador como Platón, conciliar la tradición religiosa y el camino dialéctico de la filosofía en mitos filosóficos. Cf. Erich Frank, *Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit*, p. 31 ss., y mi comentario al libro, en *Theologische Rundschau* (1950, pp. 260-266), así como, ante todo, Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft* (1951).

especial dificultad, pues en el mero hecho de la fijación escrita hay un momento de autoridad de especial peso. La posibilidad de que lo escrito no sea verdadero no es algo que se pueda cumplir del todo fácilmente. Lo escrito tiene la evidencia de lo mostrable y es como un comprobante. Requiere un especial esfuerzo crítico liberarse del prejuicio profesado en favor de lo escrito y distinguir, también aquí como en toda afirmación oral, entre opinión y verdad¹¹. Ahora bien, la tendencia universal de la Ilustración es la de no admitir ninguna autoridad y decidirlo todo ante el tribunal de la razón. Así, tampoco puede valer por excelencia la tradición escrita —la Sagrada Escritura como toda otra noticia historiográfica—, sino que la posible verdad de la tradición depende, más bien, de la credibilidad que le sea concedida por la razón. No la tradición, sino la razón representa la fuente última de toda autoridad. Lo que está escrito no necesita ser verdadero. Podemos saberlo mejor. Esta es la máxima universal, bajo la cual la Ilustración moderna se contrapone a la tradición, y a través de la cual se convierte ella finalmente en investigación historiográfica¹². Ella hace de la tradición objeto de crítica, al igual como la ciencia natural con los testimonios de la apariencia sensible. Esto no significa, forzosamente, que se haya impulsado por doquier el »prejuicio contra los prejuicios« hasta las consecuencias del librepensamiento y del ateísmo —como en Inglaterra y Francia—. Al contrario, la Ilustración alemana ha reconocido enteramente los »verdaderos prejuicios« de la tradición cristiana. Puesto que la humana razón es demasiado débil como para pasarse sin prejuicios, es precisamente una suerte haber sido educado bajo prejuicios verdaderos.

Tendría pleno sentido investigar hasta qué punto una tal modificación y moderación de la Ilustración¹³ ha preparado el surgimiento del movimiento romántico en Alemania, como lo hizo, indudablemente, la crítica a aquélla y a la Revolución de E. Burke. Pero todo esto no cambia lo fundamental. Pues los verdaderos prejuicios deben ser justificados al fin por el conocimiento racional, aunque esta tarea jamás fuese totalmente consumable.

De esta manera, los metros de la Ilustración determinan todavía la auto-

¹¹Un buen ejemplo para ello es la lentitud con que fue destruida la autoridad de la historiografía antigua en la investigación historiográfica, y cómo prevalecen paulatinamente las investigaciones de archivos y de fuentes (cf., por ejemplo, R. G. Collingwood, *Denken, eine Autobiographie*, capítulo xi, que pone directamente en paralelo el viraje hacia la investigación de fuentes con la revolución baconiana en la investigación de la naturaleza).

¹²Cf. lo desarrollado acerca del *Tratado teológico-político* de Spinoza: p. 169 de *Wahrheit und Methode*.

¹³Como la que se encuentra, por ejemplo, en G. F. Meier, *Beiträge zu der Lehre von den Vorurteilen des menschlichen Geschlechts*, 1768.

comprensión del historicismo. No hacen esto, por cierto, de un modo inmediato, sino en una ruptura peculiar, causada por el Romanticismo. Esto se acuña de una manera especialmente clara en el esquema fundamental histórico-filosófico que el Romanticismo comparte con la Ilustración y que fue reforzado por la reacción romántica contra ella como premisa inconmovible: el esquema de la superación del *mythos* por el *logos*. Este esquema gana validez bajo la presuposición del progresivo »desencantamiento« del mundo. Debe representar el paso legal mismo de la historia del espíritu, y justamente porque el Romanticismo valora negativamente ese desarrollo, recurre al mismo esquema como algo de suyo comprensible. Comparte la presuposición ilustrada, y sólo invierte la valoración, al procurar validar lo antiguo en tanto que antiguo: el medieval »gótico«, la sociedad estatal cristiana de Europa, la construcción corporativa de la sociedad, pero también la sencillez de la vida campesina y la cercanía a la naturaleza.

En contrapartida a la fe de perfección de la Ilustración, que piensa en el cumplimiento de la liberación de »supersticiones« y de prejuicios del pasado, ahora ganan encanto romántico, sí, por cierto, primacía en cuanto a la verdad, el alba de los tiempos, el mundo mítico, la vida inquebrantada en una »sociedad natural«, vida no disgregada por la conciencia, y el mundo caballeresco cristiano¹⁴. La inversión de la presuposición ilustrada tiene como efecto la tendencia paradójica de la Restauración, es decir, la tendencia al restablecimiento de lo antiguo por la sola razón de que es antiguo, a la vuelta consciente a lo inconsciente, etc., y culmina en el reconocimiento de la superior sabiduría de los tiempos primitivos míticos. Pero, a través de esta inversión romántica del metro valorativo de la Ilustración, se eterniza, precisamente, la presuposición de ésta, la oposición abstracta de mito y razón. Toda crítica a la Ilustración toma desde ahora el camino de este reflejo invertido suyo. La fe en la perfectibilidad de la razón se cambia bruscamente en la fe en la perfección de la conciencia »mítica« y se refleja en un estado primitivo paradisiaco antes del pecado original del pensamiento.

En verdad, la presuposición de la misteriosa oscuridad en que reside una conciencia colectiva mítica que se adelanta a todo pensar es tan dogmático-abstracta como la de un estado de perfección de la Ilustración consumada o la del saber absoluto. La sabiduría primigenia es sólo la contraimagen de la »primigenia necesidad«. Toda conciencia mítica es siempre ya saber, y, en tanto que sabe de poderes divinos, está por encima de un mero temblor ante el poder (si tal cosa se ha de tener por el estadio primitivo), pero tam-

¹⁴En un pequeño estudio sobre los *Chiliasmische Sonette* de Immermann (*Neue Rundschau*, 1949) he analizado un ejemplo de este proceso.

bién por encima de una vida colectiva cautivada en rituales mágicos (como la hallamos, por ejemplo, en el temprano Oriente). Sabe de sí, y en este saber ya no está simplemente fuera de sí¹⁵.

Con esto se relaciona el hecho de que también la oposición de un pensamiento genuinamente mítico y un pensamiento pseudomíticamente poético es una ilusión romántica que descansa sobre un prejuicio de la Ilustración: a saber, que el hacer poético, en cuanto es una creación de la imaginación libre, ya no toma parte en el compromiso religioso del mito. Es la antigua lucha de los poetas y los filósofos, que aquí entra en su estadio moderno, creyente en la ciencia. Ahora ya no se dice que los poetas mientan mucho, sino que no tienen nada verdadero que decir, puesto que sólo ejercen una acción estética, y únicamente quieren estimular, a través de sus creaciones de la fantasía, la actividad fantástica y el sentimiento de la vida del auditor o lector.

Otro caso de reflejo romántico de tesis anteriores reside, por cierto, también, en el concepto de la »sociedad natural«, cuya procedencia habría que examinar alguna vez. En Karl Marx aparece como una suerte de residuo del derecho natural, que limita en su validez a la teoría social económica de la lucha de clases¹⁶. ¿Se remonta este concepto a la descripción rousseauniana de la sociedad antes de la división del trabajo y la introducción de la propiedad privada?¹⁷. En todo caso, ya Platón desenmascaró, en la presentación irónica de una condición natural —que da en el tercer libro de la República—, el ilusionismo de esta teoría del Estado¹⁸.

De estas transvaloraciones del Romanticismo surge la actitud de la ciencia historiográfica del s. XIX. Ella no mide más el pasado con los metros del presente como un absoluto; ella adjudica a las épocas pretéritas un valor propio y puede reconocer incluso la superioridad de esta o la otra perspectiva. Los grandes logros del Romanticismo —el despertar del alba de los tiempos, la percepción de la voz de los pueblos en las canciones, la recolección de leyendas y sagas, el cultivo de las antiguas costumbres, el descubrimiento de las lenguas como concepciones del mundo, el estudio de la »Religión y sabi-

¹⁵Me parece que Horkheimer y Adorno tienen toda la razón con su análisis de la *Dialéctica del Iluminismo* (aunque debo ver en la aplicación de conceptos sociológicos como »burgués« a Odiseo una carencia de reflexión historiográfica, si no ya una permutación de Homero por Johann Heinrich Voss. Como ya fue criticado por Goethe).

¹⁶Cf. la reflexión que hace tiempo dedicó a esta importante cuestión G. von Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1923).

¹⁷Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

¹⁸Cf., del autor, *Plato und die Dichter*, p. 128.

duría de la India"—, todos ellos ocasionaron la investigación historiográfica, que lentamente, paso a paso, convirtió el despertar lleno de presentimientos en conocimiento distante e historiográfico. La conexión de la »escuela histórica« con el Romanticismo confirma así que la repetición romántica de lo originario está, ella misma, sobre el suelo de la Ilustración. La ciencia historiográfica del siglo XIX es su fruto más orgulloso, y se comprende a sí misma directamente como el cumplimiento de la Ilustración, como el último paso en la liberación del espíritu de dogmáticos parcialismos, el paso hacia el conocimiento objetivo del mundo histórico, que se yuxtapone, con igual linaje, al conocimiento de la naturaleza por la ciencia moderna.

El hecho de que la actitud restaurativa del Romanticismo se pudiera ligar al deseo fundamental de la Ilustración en la unidad de acción de las ciencias del espíritu historiográficas, sólo expresa que es el mismo quiebre con la continuidad de sentido de la tradición el que está a la base de ambos. Si consta para el pensamiento ilustrado que toda tradición que se presenta ante la razón como imposible, es decir, como un sinsentido, sólo puede ser comprendida historiográficamente, esto es, en el regreso al modo representativo del pasado, entonces la conciencia histórica que surge con el Romanticismo significa una radicalización de aquel pensamiento. Pues para la conciencia histórica el caso de excepción de una tradición antirrational se ha convertido en la situación universal. Se cree tan escasamente en un sentido al que se pueda acceder de modo universal mediante la razón, que el pasado en su conjunto, sí, por ende incluso todo pensamiento de los contemporáneos, es comprendido al fin ya sólo »historiográficamente«. Así, la crítica romántica a la Ilustración desemboca en ésta, en la medida en que se despliega como ciencia historiográfica y compromete todo en el torbellino del historicismo. El fundamental descrédito de todos los prejuicios, que liga el *pathos* experimental de la nueva ciencia de la naturaleza con la Ilustración, deviene universal y radical en la Ilustración historiográfica.

Precisamente aquí reside el punto en el cual tiene que ponerse críticamente en juego el intento de una hermenéutica histórica. La superación de todos los prejuicios, esta exigencia global de la Ilustración, se mostrará a sí misma como prejuicio, cuya revisión libera recién el camino para una comprensión adecuada, que no sólo domina nuestro ser-hombres, sino asimismo nuestra conciencia histórica.

Estar preocupado por tradiciones ¿quiere decir, realmente, en primera línea, estar sujeto a prejuicios y limitado en la propia libertad? ¿No está, más bien, toda existencia humana, aún la más libre, limitada y condicionada de múltiple manera? Si esto es así, entonces la idea de una razón absoluta no es

de ningún modo una posibilidad de la humanidad histórica. La razón es, para nosotros, histórica sólo en cuanto real, es decir, sencillamente: ella no es su propio amo, sino que está remitida constantemente a lo dado en que ella actúa. Esto no es solamente válido en el sentido en que restringió Kant las pretensiones del racionalismo, bajo el influjo de la crítica escéptica de Hume, al momento apriórico en el conocimiento de la naturaleza; vale todavía más decididamente para la conciencia histórica y la posibilidad de conocimiento histórico. Pues que el hombre tenga que ver aquí consigo mismo y con sus propias creaciones (Vico), es sólo en apariencia la solución del problema que nos plantea el conocimiento histórico. El hombre es extraño para sí mismo y para su destino histórico de un modo totalmente distinto a como le es extraña la naturaleza, que no sabe de él.

La pregunta epistemológica ha de plantearse aquí de una manera radicalmente distinta. Hemos mostrado arriba que Dilthey vio esto bien, pero que no fue capaz de superar su constricción dentro de la teoría tradicional del conocimiento. Su punto de partida, la interioridad de las »vivencias«, no pudo establecer el puente hacia las realidades históricas, porque las grandes realidades históricas, sociedad y Estado, son ya, en verdad, siempre previamente determinantes para toda »vivencia«. La autognosis y la autobiografía —los puntos de partida de Dilthey— no son nada primario ni alcanzan a suministrar la base para el problema hermenéutico, porque a través de ellas la historia es reprivatizada. En verdad, no nos pertenece la historia, sino que nosotros le pertenecemos. Mucho antes de que nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión¹⁹, nos comprendemos de modo autoevidente en la familia, la sociedad y el Estado en los cuales vivimos. El foco de la subjetividad es un espejo de feria. La autognosis del individuo aislado sólo es un vago centelleo en el circuito cerrado de la vida histórica. *Por eso, los prejuicios del individuo, mucho más que juicios suyos, son la realidad histórica de su ser.*

¹⁹»Reflexión«, aquí, en el sentido de una vuelta de la vida sobre sí misma: familiaridad íntima de la »vivencia«, reflexividad inmanente de la vida. (N. del T.).

EL SIGNIFICADO HERMENEUTICO DE LA DISTANCIA TEMPORAL¹

Por de pronto preguntamos: ¿cómo se pone en juego el esfuerzo hermenéutico? ¿Qué se sigue, para el comprender, de la condición hermenéutica de la pertenencia a una Tradición? Recordamos aquí la regla hermenéutica de que el todo debe ser comprendido a partir de lo singular y lo singular a partir del todo. Ella proviene de la retórica antigua y ha sido trasladada, por la hermenéutica moderna, del arte de hablar al arte comprender. La relación que aquí y allá se presenta es de tipo circular. La anticipación de sentido, en que es adelantado el todo, adviene a la comprensión explícita por el hecho de que las partes que se determinan desde el todo, determinan también a su vez a éste.

Conocemos esto por el aprendizaje de las lenguas antiguas. Ahí se nos enseña que primero debemos »construir« una frase, antes de buscar la comprensión de las partes singulares de aquélla en su significado lingüístico. Pero este mismo proceso del construir está dirigido ya por una expectación de sentido, que proviene del conjunto de lo precedente. Por cierto, esta expectación debe dejarse corregir cuando el texto lo demanda. Ello significa, entonces, que la expectación es transformada y que el texto se unifica, bajo otra expectación de sentido, en la unidad de una opinión. Así va siempre el movimiento del comprender del todo a la parte y de vuelta al todo. La tarea es ampliar en círculos concéntricos, la unidad del sentido comprendido. La concordancia de todas las singularidades con el todo es el criterio correspondiente para la corrección del comprender. La falta de tal concordancia significa el fracaso del comprender.

Ahora bien, Schleiermacher ha diferenciado este círculo hermenéutico de la parte y el todo tanto en su aspecto objetivo como en su aspecto subjetivo. Tal como la palabra singular pertenece al conjunto de la frase, así pertenece el texto singular al conjunto de la obra del escritor, y ésta al todo del género literario correspondiente o bien al todo de la literatura. Por otra parte, sin embargo, el mismo texto pertenece, como manifestación de un momento creador, al todo de la vida anímica de su autor. Correspondientemente, sólo en tal todo de tipo objetivo y subjetivo puede consumarse el comprender. En conexión con esta teoría habla, pues, Dilthey de »estructura« y de la »centralización en un punto focal«, desde el cual se da la comprensión del todo. Con eso, Dilthey traslada² al mundo histórico lo que siempre ha sido un

¹Extraído de: *Wahrheit und Methode*, II. Teil, II, 1., c) *Die hermeneutische Bedeutung des Zeitenabstandes*, pp. 275-283. (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1965). (N. del T.).

²Cf. pp. 186 y 227 s. [de *Wahrheit und Methode*].

axioma de toda interpretación de textos: que un texto debe ser comprendido a partir de sí mismo.

Pero queda por saber si el movimiento circular del comprender es entendido así adecuadamente. Aquí hay que recurrir al resultado de nuestro análisis de la hermenéutica schleiermacheriana. Lo que Schleiermacher ha desarrollado como interpretación subjetiva ha de ser dejado tal vez enteramente de lado. Cuando procuramos comprender un texto no nos transponemos en la disposición anímica del autor, sino que —en el caso de que se quiera hablar todavía de transposición— nos transponemos sólo en la perspectiva bajo la cual ha ganado el otro su opinión. Pero esto no quiere decir otra cosa si no que tratamos de hacer valer el derecho positivo de lo que el otro dice. Y todavía pretenderemos, si queremos comprender, reforzar aún más sus argumentos. Así ocurre ya en la conversación. Cuánto más válido aún es que, en la comprensión de lo escrito, nos movamos en una dimensión de sentido que es en sí comprensible y que, como tal, no motiva ningún retorno a la subjetividad del otro. Es la tarea de la hermenéutica esclarecer este prodigio del comprender, que no es una misteriosa comunión de las almas, sino la participación en un sentido común.

Pero tampoco toca el aspecto objetivo de este círculo, según Schleiermacher lo describe, el núcleo de la cuestión. Habíamos visto que la meta de toda comprensión mutua y de todo comprender es el acuerdo en la cosa [*Einverständnis in der Sache*]. Así tiene siempre la hermenéutica la tarea de establecer un acuerdo faltante o interrumpido. La historia de la hermenéutica puede confirmar esto, cuando se piensa, por ejemplo, en Agustín, para quien el Antiguo Testamento debe ser conciliado con el mensaje cristiano, o cuando se piensa en el temprano protestantismo, al cual se le planteaba el mismo problema, o finalmente en la época de la Ilustración, donde está próxima, por cierto, una renuncia al acuerdo, al estatuirse que el «perfecto entendimiento» de un texto sólo puede lograrse en el camino de una interpretación historiográfica. Hay, entonces, algo cualitativamente nuevo, cuando el Romanticismo y Schleiermacher fundan una conciencia histórica de extensión universal, al no admitir ya más la figura obligatoria de la Tradición, de la que vienen ellos y en la que están, como firme fundamento para todo esfuerzo hermenéutico.

Todavía tenía uno de los predecesores inmediatos de Schleiermacher, el filólogo Friedrich Ast, una comprensión decididamente sustancial de la tarea de la hermenéutica, al exigir de ella la gestación del acuerdo entre la antigüedad y el cristianismo, entre una verdadera antigüedad vista de modo nuevo y la Tradición cristiana. Esto es ya, en verdad, algo nuevo frente a la Ilustración, en tanto que una tal hermenéutica no mide y desecha la Tradi-

ción con el metro de la razón natural. En la medida en que procura traer a ambas tradiciones, dentro de las cuales se sabe, a una concordancia de sentido, persevera una tal hermenéutica fundamentalmente en la tarea de toda hermenéutica hasta entonces, la tarea de ganar en el comprender un acuerdo de *contenido*.

En tanto que Schleiermacher y, según su procedimiento, la ciencia del siglo XIX sobrepasan la »particularidad« de una reconciliación semejante de antigüedad y cristianismo, y conciben la tarea de la hermenéutica en una universalidad *formal*, logran ellos producir la consonancia con el ideal de objetividad de las ciencias naturales, aunque sólo renunciando a validar la concreción de la conciencia histórica en la teoría hermenéutica.

La descripción y fundamentación existencial del círculo hermenéutico hecha por Heidegger significa, por el contrario, un viraje decisivo. En la teoría hermenéutica del siglo XIX se trataba, ciertamente, de la estructura circular del comprender, pero siempre en el marco de una relación formal de lo singular y el todo, o bien en el marco de su reflejo subjetivo, de una anticipación conjetural del todo y su consecutiva explicitación en lo singular. Según esta teoría, el movimiento circular del comprender iba de un lado para otro en el texto y era superado en la comprensión perfecta del mismo. La teoría del comprender culminaba, consecuentemente, en la teoría schleiermache-riana del acto divinadorio, por cual uno se transpone completamente en el autor, y desde el cual se disuelve todo lo extraño y extrañante del texto. Por el contrario, Heidegger describe el círculo de modo que la comprensión del texto queda determinada duraderamente por el movimiento anticipatorio de la previa comprensión. El círculo del todo y la parte no es disuelto en el comprender acabado, sino, al contrario, es consumado ahí del modo más propio.

El círculo no es, entonces, de naturaleza formal, no es subjetivo ni objetivo, sino que describe el comprender como el juego recíproco del movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión del texto no es un acto de la subjetividad, sino que se determina a partir de lo que tenemos en común con la Tradición y que nos liga a ella. Esta comunidad, empero, en nuestra relación con la tradición, está en vías de formación permanente. Ella no es simplemente una presuposición bajo la cual estemos siempre, sino que somos nosotros quienes la producimos, en tanto que comprendemos, que participamos del acontecer de la tradición y que, por ese medio, continuamos su determinación nosotros mismos. El círculo del comprender no es, pues, de ningún modo, un círculo »metódico«, sino que describe un momento estructural ontológico del comprender.

El sentido de este círculo que está a la base de todo comprender tiene, sin embargo, una consecuencia hermenéutica más, que yo querría llamar la «captación previa de la perfección» [*Vorgriff der Vollkommenheit*]. También es ésta, evidentemente, una presuposición formal que guía todo comprender. Ella dice que sólo es comprensible lo que realmente presenta una perfecta unidad de sentido. Así, cumplimos siempre este supuesto de la perfección al leer un texto, y sólo cuando la presuposición se muestra insuficiente, es decir, cuando el texto no llega a ser comprensible, dudamos de la tradición y buscamos acertar con el modo en que pueda ser saneada. Las reglas que seguimos en tales reflexiones de crítica textual pueden quedar aquí aparte, pues también acá se trata de que su recta aplicación no es separable de la comprensión de contenido del texto.

La misma captación previa de la perfección, que guía todo nuestro comprender, se muestra, por lo tanto, como algo que se va determinando progresivamente en su contenido. No se presupone sólo una unidad inmanente de sentido, que proporcione una guía al lector, sino que la comprensión de éste también es guiada constantemente por expectativas de sentido trascendentes, las cuales surgen de la relación con la verdad de lo referido. Así como el que recibe una carta comprende las noticias que ella contiene y ve, por de pronto, las cosas con los ojos del que la escribió —es decir, tiene por verdadero lo que ésta dice—, y no trata de comprender como tales las opiniones específicas de ese redactor, así también comprendemos nosotros los textos transmitidos sobre la base de expectativas de sentido que son creadas a partir de nuestra propia y previa relación con el asunto. Y tal como creemos las noticias de un corresponsal, porque él estaba ahí o porque está mejor enterado, asimismo estamos fundamentalmente abiertos a la posibilidad de que un texto transmitido esté mejor enterado de lo que quiere la preopinión propia. Sólo el fracaso del intento de validar lo dicho como verdadero conduce al esfuerzo de «comprender»³ el texto —psicológica o historiográficamente— como la opinión de otro. El pre-judicio de la perfección no contiene, pues, sólo el aspecto formal de que un texto debe expresar perfectamente una opinión, sino también que lo dicho por él es la perfecta verdad.

También aquí se acredita el hecho de que comprender quiere decir primariamente entenderse con la cosa misma, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. La primera de todas las condiciones

³He tratado de mostrar, acerca del juicio estético —en una conferencia de congreso, en Venecia, 1958—, que también éste tiene —como el historiográfico— un carácter secundario y que confirma la «captación previa de la perfección» (aparecida bajo el título *Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewusstseins*, en la *Rivista di Estetica*, fasc. III A. III [1958]).

hermenéuticas sigue siendo así la comprensión previa, que surge en el tener-que-ver con el mismo asunto. Desde él se determina lo que se puede cumplir como sentido unitario y, con ello, la aplicación de la captación previa de la perfección⁴.

Así se cumple el sentido de la pertenencia, es decir, el momento de la Tradición en la conducta histórico-hermenéutica, a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores. La hermenéutica debe partir de esto: quien quiere comprender está ligado a la cosa que con la Tradición viene a la palabra, y tiene o gana conexión con la Tradición, desde la cual la tradición habla. Por otra parte, la conciencia hermenéutica sabe que no está ligada con la cosa en el modo de una incuestionable conformidad de suyo comprensible, como la que vale para la ininterrumpida pervivencia de una Tradición. Hay realmente una polaridad de lo familiar y lo ajeno, sobre la que se funda la tarea de la hermenéutica, sólo que esta polaridad no ha de comprenderse psicológicamente, con Schleiermacher, como la tensa dimensión que esconde el misterio de la individualidad, sino en verdad hermenéuticamente, es decir, en vista a algo dicho [*Gesagtes*]: el habla [*Sprache*] con que la tradición nos habla, el decir [*Sage*] que ella nos dice. También aquí es dada una tensión. La posición intermedia entre lo ajeno y lo familiar que para nosotros tiene la tradición es el Entre entre la objetividad distante historiográficamente concebida y la pertenencia a una Tradición. *En este Entre está el verdadero lugar de la hermenéutica.*

De la posición intermedia en que la hermenéutica tiene que tomar su puesto se sigue que su tarea no es en absoluto desarrollar un procedimiento del comprender, sino esclarecer las condiciones bajo las cuales aquél acontece. De ningún modo son todas éstas condiciones del tipo de un "procedimiento" o de un método, tales que el que comprende pudiese de por sí llevarlas a la aplicación; ellas deben ser más bien dadas. Los prejuicios y preopiniones que mantienen ocupada a la conciencia del intérprete no están como tales a

⁴ Hay una excepción para esta captación previa de la perfección: el caso de la escritura desfigurada o cifrada. Este caso plantea los más difíciles problemas hermenéuticos (cf. las instructivas consideraciones de Leo Strauss en *Persecution and the Art of Writing*). Este caso excepcional de la conducta hermenéutica tiene una significación ejemplar, en la medida en que aquí la pura interpretación de sentido es sobrepasada en la misma dirección en que la crítica historiográfica de las fuentes retrocede más allá de la tradición. Si bien aquí no se trata de una tarea historiográfica, sino de una tarea hermenéutica, ésta sólo es solucionable en tanto se emplee como clave una comprensión temática. Sólo entonces se deja descifrar la desfiguración, así como también al conversar se comprende la ironía en la medida en que se esté de acuerdo con el otro acerca del asunto. La excepción aparente confirma, pues, con mayor razón, que el comprender implica el acuerdo.

su libre disposición. El no está en situación de separar previamente desde sí los prejuicios productivos, que posibilitan el comprender, de aquéllos que lo obstaculizan y que conducen a malentendidos.

Esta separación debe acontecer más bien en el comprender mismo, y por eso la hermenéutica debe preguntar cómo acontece esto. Esto significa, empero, que debe poner en un primer plano lo que en la hermenéutica hasta ahora permanecía enteramente al margen, la distancia temporal y su significado para el comprender.

Esto ha de ser aclarado, por de pronto, a través del deslinde frente a la teoría hermenéutica del Romanticismo. Recordamos que ahí era pensado el comprender como reproducción de una producción originaria. Por eso podía ser asociado bajo la divisa de que debía comprenderse mejor a un autor de lo que él se había comprendido a sí mismo. Hemos investigado la procedencia de esta proposición y su vínculo con la estética del genio, pero ahora debemos retornar a ello, puesto que la proposición gana un nuevo significado a la luz de nuestras actuales reflexiones.

El hecho de que el comprender ulterior posea, frente a la producción originaria, una fundamental preponderancia y, por eso, pueda ser formulado como un comprender-mejor, no descansa tanto en la ulterior toma de conciencia que conduce a la ecuación con el autor (como pensaba Schleiermacher), sino que describe, al contrario, una insalvable diferencia entre el intérprete y el autor, que está dada a través de la distancia histórica. Cada época deberá comprender a su modo un texto transmitido, pues él pertenece al todo de la tradición, en la que aquella toma un interés positivo y en la cual busca comprenderse a sí misma. El sentido real de un texto, tal como interpela al intérprete, no depende precisamente de lo ocasional que el autor y su público representan. Al menos no puede quedar absorbido en eso. Pues él está siempre codeterminado también por la situación histórica del intérprete y, con ello, por el todo del curso histórico objetivo. Ello es abonado, de una manera enteramente despreocupada e ingenua, por un autor como Chladenius⁵, que todavía no aparta al comprender en lo historiográfico, cuando opina que el autor mismo no necesita comprender el verdadero sentido de su texto y que, por eso, un intérprete puede y debe comprender a menudo más que él. Pero esto tiene un significado fundamental. No sólo ocasionalmente, sino que siempre rebasa el sentido de un texto a su autor. Por eso, el comprender no es sólo reproductivo, sino siempre también una conducta productiva. Quizá no es correcto hablar de un comprender-mejor para este momento productivo que hay en el comprender. Pues esta fórmula, como lo

⁵Cf. *supra*, p. 172 [de *Wahrheit und Methode*].

hemos mostrado, es la transformación de un principio de la crítica temática proveniente de la época de la Ilustración sobre la base de la estética del genio. Comprender no es en verdad ningún comprender-mejor, ni en el sentido de un mejor saber temático a través de conceptos más claros, ni en el sentido de la fundamental preponderancia que posee lo sabido sobre lo no-sabido de la producción. Basta decir que, *cuando en general se comprende*, se comprende *de otro modo*.

Un concepto tal del comprender rompe, por cierto, totalmente el círculo trazado por la hermenéutica romántica. En tanto que ahora no se alude a la individualidad y su opinión, sino a la verdad de la cosa, no viene a ser comprendido un texto como la expresión vital, sino que recién es tomado en su pretensión de verdad. Que también eso, y precisamente eso, se llame »comprender«, era antes algo obvio; recuérdese lo que hemos citado de Chladenius más atrás⁶. Pero esta dimensión del problema hermenéutico ha sido desacreditada por la conciencia historiográfica y por el viraje psicológico que dio Schleiermacher a la hermenéutica, y sólo podía ser reganada cuando afloraron las aporías del historicismo y cuando éstas condujeron finalmente al nuevo viraje fundamental, para el que, como creo, ha dado Heidegger el impulso decisivo. Pues la distancia temporal sólo podía ser pensada en su productividad hermenéutica a partir del viraje ontológico que prestó Heidegger a la comprensión como un »existenciario«, y de la interpretación temporal que él consagró al modo de ser del *Dasein*.

Ahora bien, el tiempo no es primariamente un abismo que se deba salvar, porque separe y mantenga alejado, sino que es en verdad el fundamento sustentador del acontecer, en el cual arraiga lo presente. La distancia temporal no es, por eso, algo que deba ser superado. Esta era, más bien, la ingenua presuposición del historicismo: había que transponerse en el espíritu de la época, pensar con los conceptos y representaciones de aquél y no con los propios, pudiéndose alcanzar de ese modo la objetividad historiográfica. En verdad, se trata de reconocer la distancia temporal como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No es un abismo meramente vacuo, sino que está lleno de la continuidad del provenir y de la Tradición, en cuya luz se nos muestra toda tradición. No basta con hablar aquí de una genuina productividad del acontecer. Todos conocen la peculiar impotencia de nuestro juicio ahí donde la distancia temporal no nos ha confiado metros seguros. Así, el juicio sobre el arte actual, para la conciencia científica, es de una desesperante inseguridad. Los prejuicios bajo los cuales nos acercamos a tales creaciones son, evidentemente, incontrolables: presuposiciones que nos ocupan mucho

⁶Supra, p. 172 [de *Wahrheit und Methode*].

más de lo que podríamos saber, y que pueden prestar a la creación contemporánea una sobrerresonancia que no corresponde a su contenido verdadero, a su verdadero significado. Sólo la extinción de todas las referencias actuales deja que se haga visible su propia figura y posibilita, con ello, una comprensión de lo dicho en ellas, la cual puede pretender universalidad obligatoria.

Esta es la experiencia que ha conducido, en la investigación historiográfica, a la representación de que sólo a partir de una determinada distancia histórica es alcanzable un conocimiento objetivo. Es verdad que aquello que está en una cosa, el contenido que habita en ella misma, se separa sólo en la distancia respecto a la actualidad surgida de circunstancias pasajeras. La visibilidad de conjunto, el relativo cierre de un suceso histórico, su lejanía con respecto a las opiniones temáticas que repletan el presente, todas ellas son, en cierto sentido, condiciones positivas del comprender histórico. La tácita presuposición del método historiográfico es, por eso, que algo llega recién a ser objetivamente conocible en su significado permanente cuando pertenece a una conexión cerrada. En otras palabras, cuando está suficientemente muerto como para interesar sólo historiográficamente. Sólo entonces parece posible la exclusión del interés subjetivo del observador. Esto es en verdad una paradoja: la correspondencia teórico-científica del antiguo problema moral de si alguien puede ser llamado feliz antes de su muerte. Tal como mostrara Aristóteles qué agudización de las humanas posibilidades de juzgar deja surgir un problema semejante⁷, así también debe fijar aquí la reflexión hermenéutica una agudización de la autoconciencia metódica de la ciencia. Es del todo verdadero que ciertas exigencias hermenéuticas son de por sí satisfechas ahí donde una conexión histórica interesa sólo historiográficamente. Determinadas fuentes de error son excluidas ahí de por sí. Pero queda por averiguar si con eso se agota el problema hermenéutico. La distancia temporal tiene evidentemente otro sentido más que el de la destrucción del interés propio en el objeto. Sólo entonces deja salir totalmente el verdadero sentido que hay en una cosa. La consumición del sentido que hay en un texto o en una creación artística no llega en ninguna parte a su término, sino que es en verdad un proceso infinito. No sólo son excluidas fuentes de error siempre nuevas, de modo que el sentido verdadero es filtrado de turbiedades cualesquiera, sino que surgen constantemente nuevas fuentes de la comprensión que manifiestan insospechadas relaciones de sentido. La distancia temporal, que permite la filtración, no tiene una magnitud cerrada, sino que está cogida en un movimiento y una ampliación constantes. Con

⁷*Eth. Nic. A 7.*

el lado negativo de la filtración que lleva a efecto la distancia temporal está dado, empero, a la vez, el lado positivo que ella tiene para el comprender. No sólo deja morir los prejuicios que son de naturaleza particular, sino que también hace aparecer como tales aquéllos que guían un verdadero comprender.

No otra cosa que esta distancia temporal puede hacer solucionable la cuestión propiamente hermenéutica, a saber, la de separar los prejuicios *verdaderos*, bajo los cuales *comprendemos*, de los *falsos*, bajo los cuales *malentendemos*. La conciencia hermenéuticamente instruida incluirá, por eso, una conciencia histórica. Hará conscientes los prejuicios propios que guían el comprender, para que la tradición en cuanto opinión ajena, por su parte, se destaque y se haga valer. Hacer que se destaque un prejuicio como tal demanda, manifiestamente, suspenderlo en su validez. Pues mientras un prejuicio nos determina, no sabemos de él ni lo pensamos como prejuicio. ¿Cómo ha de venir a destacarse como tal? Traer un prejuicio ante sí, por expresarlo de alguna manera, no puede tener éxito mientras él está constantemente e inadvertidamente en el juego, sino sólo entonces, cuando, por así decirlo, es envidado⁸. Lo que puede envidar así es precisamente el encuentro con la tradición: Pues lo que invita a comprender debe haberse validado a sí mismo ya antes en su ser-otro. Lo primero con lo cual empieza el comprender como ha sido dicho ya más arriba⁹, es el que algo nos interpela. Esta es la más alta de todas las condiciones hermenéuticas. Sabemos ahora lo que con eso se exige: una suspensión fundamental de los prejuicios propios. Pero toda suspensión de juicios —por lo tanto y con mayor razón la de prejuicios— tiene, lógicamente vista, la estructura de la *pregunta*.

La esencia de la *pregunta* es la apertura de posibilidades y su mantenerlas abiertas. Si un prejuicio viene a ser cuestionable —en vista de lo que nos dice otro o bien un texto—, esto no quiere decir, pues, que sea simplemente puesto a un lado y que el otro o lo otro se haga valer inmediatamente en lugar de aquél. Esta es, más bien, la ingenuidad del objetivismo historiográfico, de adoptar una visualización semejante de sí mismo. En verdad, el prejuicio propio recién es traído al juego al estar en juego él mismo. Sólo en tanto que él se juegue puede siquiera experimentar la pretensión de verdad del otro y posibilita que también ella se pueda jugar.

La ingenuidad del así llamado historicismo consiste en que se sustrae a una tal reflexión y olvida, en la confianza hacia la metódica de su procedimiento, su propia historicidad. Aquí se debe apelar, desde un pensamiento

⁸»Envidar« por *reizen*: envidar es hacer una apuesta en el juego para que éste se inicie, y, de ahí, impulsar, empujar, provocar, etc. (N. del T.).

⁹Pp. 274, 279.

historiográfico mal comprendido, a uno que pueda comprender mejor. Un pensamiento realmente historiográfico debe pensar juntamente su propia historicidad. Sólo entonces no perseguirá al fantasma de un objeto historiográfico, que es el objeto de una investigación progresiva, sino que aprenderá a conocer en el objeto lo Otro de lo Propio [*das Andere des Eigenen*] y, con ello, lo Uno como lo Otro [*das Eine wie das Andere*]. El verdadero objeto historiográfico no es un objeto, sino la unidad de este Uno y Otro, una relación en que consiste la realidad efectiva [*Wirklichkeit*] de la historia asimismo como la realidad efectiva del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada a la cosa tendría que señalar en el comprender mismo la realidad efectiva de la historia. Yo denomino lo así demandado »historia efectual« [*Wirkungsgeschichte*]. Comprender es, según su esencia, un proceso histórico-efectual. [*Wirkungsgeschichtlich*].