

HISTORIA COMO HERMENEUTICA DEL SER

Tesis para la licencia en Filosofía
en la Pontificia Universidad Santo Tomás,
Facultad de Filosofía bajo la dirección
del P. R. García, O. P.
Roma - 1983

Desarrollo histórico y fundamentación ontológica

El presente trabajo quiere ser un esfuerzo de penetración en la problemática de la historia desde la perspectiva hermenéutica.

El problema de la historia se refiere al fundamento, a la luz del cual la vida en su totalidad puede constituirse como una unidad de sentido coherente. Este trabajo nació precisamente del deseo de encontrar luces que ayuden a captar la verdadera significación de la coherencia; porque dada la difícil situación humana en que viven nuestros pueblos latinoamericanos particularmente, uno piensa que sea necesario al menos el esfuerzo por señalar algunas causas de las dificultades, y por trazar posibles caminos de superación, de tal forma que se muestren en su justicia las aspiraciones de los hombres, y sus esfuerzos por alcanzarlas.

La historia ha sido interpretada, fundamentalmente, en clave teológica y en clave racional; Dios en la primera, el espíritu absoluto en la segunda, son el fundamento que explica y da sentido a los acontecimientos. La consideración de la historia desde fundamentos absolutos, ha sido como una constante tentación para que los hombres quieran descargar su libertad y por lo tanto su responsabilidad histórica; en efecto, no es fácil entender la libertad del hombre cuando todo aparece determinado desde un absoluto, en cuanto nada puede escapar a dicha determinación.

Me parece que una reflexión sobre la realidad de la responsabilidad histórica del hombre, permita una mirada al asunto, desde otro ángulo; yo diría que no se trata de una polémica, cuanto de un punto de partida diferente. Plantearía mi inquietud, entonces, así: ¿En qué medida, tratar de alcanzar coherencia, como supuesto a partir de cualquier absoluto, puede y debe ser la impronta de los hombres, como el camino para que el absoluto aparezca cada vez más claramente?

Un breve recuento del contenido del presente trabajo sería el siguiente: Ya en tiempos de Hegel, Schleiermacher recopiló las reglas de la filología y estableció el método hermenéutico como método de interpretación; su afán, sin embargo, no era propiamente histórico, sino que se servía de la interpretación para fines de exégesis de la Biblia. Con Hegel, el racionalismo había llegado a una expresión culminante; el espíritu absoluto era un determinante a priori de la historia, que no dejaba espacio para la libertad del hombre. Surgió muy pronto, entonces, la escuela histórica la cual, ante todo, fue una reacción contra todo determinismo histórico; considero aquí el pensamiento de Ranke y de Burckhardt, según el cual la historia es movida por la libertad humana, la reflexión histórica es sobre individuos y el método es de investigación empírica; la continuidad consiste en la conservación de las tradiciones culturales. Droysen aparece como el mayor representante de la escuela histórica; éste propone un método para la reflexión de la historia; entiende que los momentos históricos se caracterizan por los poderes éticos vigentes y éstos son creados por los hombres; si queremos, pues, comprender la historia, debemos buscar su sentido en el interior de los hombres; en la búsqueda de un sentido se inscribe el método hermenéutico: desde un todo, dar sentido a las partes que lo conforman; de esta manera, se ve que la escuela histórica no sólo fue una crítica a Hegel sino que, además, marcó el inicio de un nuevo modo de considerar la historia, el hermenéutico. Luego viene Dilthey, quien aplica directa y conscientemente el método hermenéutico para explicar las épocas históricas; según él, cada época es autónoma y se explica por sí misma; no hay absolutos que la determinen; cada época es la vida misma en su totalidad, que se despliega de un modo preciso a través del psiquismo de los hombres y que se exterioriza como una cultura; por el análisis hermenéutico, las expresiones culturales de una época nos permiten conocer la vivencia o unidad de sentido que las ha engendrado y, a través de éstas, con el mismo método hermenéutico, podemos conocer el sistema cultural o flujo de vivencias, que es la estructura precisa como la vida o proceso psíquico fundamenta dicha época; dado que el proceso psíquico o la vida es dinámica, las épocas pueden cambiar cuando los cambios en las conexiones han sido suficientes para cambiar la estructura y ocasionar un cambio de época; el valor supremo es la responsabilidad de los hombres por su propia época o sea la conciencia histórica; contra todo dogmatismo en la interpretación, proclama una filosofía de las filosofías o, parangonando a Kant, una crítica de la razón histórica. Después de Dilthey, Heidegger imposita de una manera diferente la relación de la historia con la hermenéutica; según este autor, la historia es el gestarse histórico del ser; éste se hace presencia en los entes, pero al mismo tiempo se oculta en ellos; todo ente es, pues ser presente en los entes; los hombres hemos olvi-

dado el ser, y hemos confundido el ente como presencia, con el ser total, lo cual ha ocasionado la "época" del olvido del ser; sin embargo, tal época es destino del ser, abarcada por su ocultamiento o recogimiento en el sustraerse del aparecer. El ser mismo, pues, es de estructura hermenéutica en cuanto aparece y se sustrae; el hombre, por su parte, si quiere ser auténtico, debe abrirse a la manifestación del ser, colocarse en el ámbito del ser, sentirse presencia del ser o ser-ahí, pero también posibilidad de ser; así penetra en la temporalidad o presencialidad del ser, y puede inscribirse en la historia o gestarse del ser; entonces la historia, gestarse del ser, aparece en su dimensión hermenéutica; la hermenéutica deja de ser un método y se considera, entonces, como la interpretación del ser o su modo histórico de presentarse. Hubiera querido, en fin, hacer una presentación más amplia del pensamiento de Gadamer, pero el tiempo no me lo permitió; en la breve exposición de su pensamiento traté de resaltar algunos de sus aportes más importantes que, a mi modo de ver, señalan la dirección actual de la problemática: pienso, ante todo en la superación del individualismo de la posición Heideggeriana, por medio de su apelo tan marcado a la tradición como intención común de la historia; también en su reflexión sobre la distancia histórica y los efectos históricos, que van "formando" la universalidad y, por tanto, una interpretación más justa de los textos; además, entiendo que su concepto de "anticipación" en el sentido de una "fusión de horizontes", precisa a Heidegger; por último, son importantísimos sus aportes sobre la significación trascendental del lenguaje; en la universalidad del lenguaje, como presente en todas las relaciones, fundamenta precisamente su universalidad la hermenéutica.

El método empleado, me parece que encierra dos momentos: de una parte, menos visible, una serie de lecturas por medio de las cuales traté de captar la idea central de un movimiento, por ejemplo de la escuela histórica, o de un autor como en el caso de Dilthey, de Heidegger o de Gadamer; yo diría que un análisis inductivo; de otra parte, el desarrollo de algunos aspectos fundamentales de sus doctrinas (tratando en cuanto me fue posible de seguir al autor en sus obras), como partes que reciben sentido a partir de esa intuición fundamental o idea central; yo diría que hice un análisis deductivo. Al final espero haber presentado el desarrollo de las relaciones entre historia y hermenéutica y creo haber mostrado claramente la dimensión ontológica, y de carácter lingüístico a que ha llegado la discusión sobre la interpretación hermenéutica de la historia.

Soy consciente de que este trabajo tiene que aceptar límites: de parte mía, como anoté antes, porque el tiempo disponible para el trabajo se me agotó; de parte del contenido, y, al respecto me parece

oportuno anotar que estas interpretaciones hermenéuticas de la historia, prescinden de un absoluto explícito; por lo tanto se mueven siempre en un ámbito de tentación relativista; además, corren el peligro de polarizar la atención, porque no hay absoluto, sobre un aspecto que necesariamente es parcial, relativo.

En estos tiempos se dan muchos intentos de acercamiento entre estos pensamientos y el pensamiento de Santo Tomás; al respecto, yo anotaré lo siguiente: 1) El pensamiento de S. Tomás ha sido objeto, con alguna frecuencia, de interpretaciones falseadas, parciales o incompletas; muchos quieren atribuirle doctrinas que él nunca sustentó, o como no las sustentó. 2) A menudo, la historia ha demostrado que muchas de las filosofías posteriores a S. Tomás, no es que hayan instaurado un pensamiento nuevo o contrario al suyo, sino que han trabajado en forma más amplia temas que ya estaban implícita o explícitamente señalados en los escritos del santo. 3) De aquí se sigue la necesidad de penetrar de manera adecuada y profunda en el pensamiento de S. Tomás que permita, en su espíritu, un verdadero diálogo con las corrientes de pensamiento que van apareciendo. 4) Se debe tener en cuenta, también, que la historia va haciendo aparecer realidades y problemáticas nuevas; de ahí que no se encuentren determinados aspectos de las filosofías de hoy en los escritos de S. Tomás; pienso, por poner un ejemplo, en las repercusiones a nivel de comunicación que han producido los progresos de la técnica moderna. Termino, casi parangonando a Heidegger, que nosotros podemos hoy aprender de S. Tomás, en primer lugar, su actitud esencial, originaria, esa que lo hace siempre actual: su visión de toda realidad en función del misterio de Dios y la luz de su sabiduría infinita.

CAPITULO I

GRADUAL FUNDAMENTACION HERMENEUTICA DE LA HISTORIA

Con Hegel se abrieron las puertas para un nuevo modo de considerar la historia como la manifestación del pensamiento; de acuerdo con su posición, los fenómenos no son meros objetos de frente al hombre como sujeto inteligente; ellos manifiestan la unión sujeto—objeto; esta concepción “de que en un proceso histórico de mediación el sujeto se transforma en objeto y continúa determinándolo, de que el objeto es conocido y entendido cada vez de una forma distinta por el sujeto que se transforma, y que por su parte, sin embargo, penetra, determinán-

dolo, en el sujeto" (1), esta concepción, decía, tiene una gran significación en la problemática de nuestros días.

En la parte que sigue, este trabajo intenta recorrer un poco la tradición creada por la reacción contra las absolutizaciones de la historia tanto a nivel teológico como filosófico. Pero, además, quiere ver en las concepciones de la historia posteriores a Hegel el desarrollo de su idea de identidad sujeto-objeto, ya no en un contexto de determinismo apriori como en Hegel, sino en una concepción hermenéutica de la historia; la hermenéutica nació y se usó casi siempre como un método de interpretación, pero en nuestros días ha llegado a considerarse como el modo por excelencia de aparecer del ser y, por lo mismo como inscrita en su esencial historicidad. "La comprensión debe entenderse como parte de un acontecer de sentido en el que se forma y concluye el sentido de todo enunciado, tanto del arte, como de cualquier otro género de tradición". (2)

Proceso histórico de la hermenéutica

En su escrito titulado "los orígenes de la hermenéutica" (3), Dilthey presenta un recorrido histórico de los elementos que confluyeron en la configuración de un método o arte de la interpretación. Se remonta al mundo griego y se refiere especialmente a la "Retórica" de Aristóteles como el primer testimonio importante de interpretación de textos literarios, aunque sus trabajos, movidos principalmente por inquietudes pedagógicas, permanecieron en el nivel de interpretación gramatical. Posteriormente en Alejandría, en el afán de interpretar fielmente los escritos de los griegos que fueron a parar en sus bibliotecas, desarrollaron métodos de analogía y de alegorías. Más tarde con la instauración del cristianismo, la filología se centró casi exclusivamente en la interpretación de los textos de la Biblia; en aquellos tiempos, el antagonismo entre la escuela de Alejandría, de tendencia platónica, y la escuela de Antioquía, de tendencia aristotélica, fue como acicate para que la exégesis bíblica se viera enriquecida cuantitativa y científicamente. Con el tiempo, fueron surgiendo cánones o reglas, cuyo conjunto se llamaría "ars crítica", y que servía para la interpretación, no sólo de la Biblia, sino de otros escritos. La pista definitiva hacia una

(1) E. CORETH, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Ed. Herder (Barcelona, 1972), p. 121; Cf: *Ibid*, pp. 119-129.

(2) H. G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ed. Sígueme (Salamanca, 1977), p. 217.

(3) Cf: G. W. DILTHEY, "Le origini della ermeneutica", en: *Ermeneutica e religione*, Ed. Pàtron (Bologna, 1970), pp. 49-72.

constitución de la hermenéutica comienza, siempre al interno de la exégesis bíblica, probablemente con el intento de ordenación en modo sistemático de las diferentes reglas filológicas por parte de *Flacio* (1520–1575) con su obra “*clavis scripturae sacrae*”; allí se habla de coherencia del escrito con la comunidad viviente, como un principio importante para una correcta interpretación; además, se indica la necesidad de interpretar cada parte según la totalidad del conjunto de la obra. Otro paso importante hacia la hermenéutica, fue el sacudimiento de la autoridad dogmática, que limitaba las posibilidades de la interpretación; este paso se dio con motivo del racionalismo extremo de los tiempos de la Ilustración, en virtud del cual las autoridades y las tradiciones se subordinaban al poder autónomo y soberano de la razón (4). Cuando, con la reacción contra la Ilustración por parte del Romanticismo, se recobró la fe en el valor del pasado, la liberación del dogma en la interpretación dejaba abierto el camino para la unión de la filología con la filosofía.

Schleiermacher (1768–1834), constituye uno de los momentos más importantes del proceso histórico de la hermenéutica; con él, las reglas filológicas se convierten en el arte de la interpretación. Su hermenéutica es fundamentalmente un proceso de comprensión o conocimiento de la intencionalidad del autor de una obra, dado que las obras son producidas por los hombres (5). Entre todos los hombres existe “congenialidad”, o sea un mínimo básico del ser de los demás, porque cada uno es manifestación del vivir total; gracias a ésto, y a base de estudiar comparativamente sus obras, el intérprete puede identificarse con el autor; cuando se trata de analizar la obra de un genio, no basta con el método comparativo solamente, sino que se hace un acto “adivinatorio”; éste es el fundamento último, el todo más definitivo de toda comprensión y basa su posibilidad en la “vinculación previa de todas las individualidades” (6); *Schleiermacher* sabe y acepta la estructura circular de la comprensión o sea la comprensión de las partes a partir del todo que ellas componen, pero enseña que para comprender hay que liberarse de todo dogmatismo previo. De otra parte, como se ha visto, aplica esta comprensión interpretativa a nivel psicológico; puede notarse aquí la influencia del modo subjetivo de entender el juicio estético (*Kant*); por eso, anota *Gadamer*, la hermenéutica para *Schleiermacher* no es mecánica sino sobretodo “arte” (7). La comprensión del autor, permite reproducir lo que el autor había producido, pero la reproducción es superior a la producción porque permite “compren-

(4) Cf: H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Cit, pp. 344–354.

(5) Cf: *Ibid*, pp. 237–252; G. W. DILTHEY, *Ermeneutica e religione*, Cit, pp. 72–76.

(6) H. G. GADAMER, *Op. cit.*, p. 243.

(7) H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Cit, p. 245.

der a un autor mejor de lo que él mismo se había comprendido”, o “hacer consciente algo que al autor puede haberle quedado inconsciente” (8); de tal forma que no se trata de comprender al autor equiparándose con su opinión respecto a sus propias obras, es decir en cuanto intérprete de sí mismo, sino de comprender la intención, nunca plenamente consciente, del autor en cuanto autor.

Escuela histórica

Schleiermacher no fue un historiador; su hermenéutica nació como un método para la interpretación de textos, fundamentalmente los textos de la Biblia; en su teoría, los nexos históricos se subordinan a la interpretación de los textos. Con la escuela histórica, la interpretación del texto se subordina a la conexión histórica; sin embargo, la escuela histórica había surgido como una reacción contra el determinismo histórico apriori de la filosofía de la historia de Hegel y, por lo tanto, la conexión histórica se refiere aquí a la constitución de una tradición histórica desde la cual se va haciendo la comprensión del pasado y del presente; tradición histórica siempre abierta, siempre modelable por el aporte de nuevas interpretaciones, pero nunca un absoluto determinante; las concepciones de la escuela histórica difícilmente alcanzaron precisión y claridad pero es perfectamente posible encontrar allí, como veremos, el camino que a través de Dilthey conduce a la interpretación hermenéutica del ser en cuanto éste es esencialmente histórico.

Como primer representante de esta escuela se considera a *Ranke* (1795–1886). Este reacciona explícitamente contra toda pretensión de explicar la historia como un proceso conocible y determinable apriori por la razón; según él, pues, no hay una historia universal con unidad interna. La historia trata de “individuos” y su método es el de la investigación empírica, no el de la especulación que es el método propio de la filosofía; dado el ambiente hegeliano de su época, es explicable que su llamada a volver a los hechos “para ver qué sucedió realmente”, tuviera tanta trascendencia, a pesar de que fuera del contexto no deja de ser una verdad muy simple (9); según esto, cualquier concepción que parte del universal es caprichosa, arbitraria (10). Un indi-

(8) *Ibid.*, p. 246.

(9) Cf: E. H. CARR, *Qué es la historia?* Ed. Seix Barral, S. A. (Barcelona, 1978, 8 ed.), pp. 11–12.

(10) Cf: H. SCHNADELBACH, *La filosofía de la historia después de Hegel. El problema del historicismo*, Ed. Alfa (Barcelona, 1980), pp. 39; 46; J. VOGT, *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee*, Ed. Guadarrama, S. A. (Madrid 1974, 2ed.), p. 22.

viduo puede ser una época, un estado político; lo que lo caracteriza es la conexión de varios acontecimientos simultáneos o sucesivos (11). Así pues, en el lugar de la idea absoluta, aparecen las "ideas rectoras", o tendencias dominantes en cada siglo; "los conceptos generales que designan "lo general", son sólo relativamente generales ya que únicamente expresan lo común a una determinada época o un todo individual dentro de la historia" (12). Aunque admite que hay conexión entre los hechos sin embargo ello no significa que el hombre no sea libre ya que éste actúa como "fuerza original" que crea, a partir de una situación dada que le limita; la limitación que es la aceptación de una necesidad de partir de una situación, no quita la libertad, porque cada situación procede precisamente de libertad en cuanto ha sido producida por la libertad creadora de los antepasados (13). Para garantizar que la conexión de los hechos es objetiva, Ranke acude a dos explicaciones: de una parte al éxito o reconocimiento de su validez en las generaciones posteriores y, en este sentido, habla de una "teleología inconsciente" que clasifica y reúne lo significativo; (14) de otra parte, la visión divina es como un "telos natural de la concepción histórica" (15). Según Gadamer, "la escuela historicista se vio acorralada hacia una comprensión teológica de sí misma" (16); de esta forma, los momentos históricos son más importantes en sí mismos, por su referencia a Dios, que por sus conexiones históricas con otros momentos históricos (17).

Otro representante importante de esta escuela histórica es *Burckhardt* (1818—1897); éste es mucho más radical que Ranke en su oposición a la filosofía de la historia pues tampoco acepta absolutos teológicos; los hechos históricos no pueden ser subordinados a ningún principio absoluto, pues cualquier subordinación de hechos está en contradicción con el desarrollo histórico (18). La historia se caracteriza por el cambio, pero a través de los cambios hay algo que se conserva, que continúa; habla entonces del "fenómeno histórico" o gran "fenómeno espiritual" que es "como una estructura que concilia lo estático y lo dinámico" (19). Lo que permanece, son las tradiciones

(11) Cf. H. SCHNADELBACH, *Op. cit.*, p. 48.

(12) *Ibid.*, p. 48.

(13) Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Cit, pp. 261—263.

(14) *Ibid.*, pp. 259—260.

(15) H. SCHNADELBACH, *Op. cit.*, p. 50.

(16) H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, cit., p. 267.

(17) Cf. P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*. Einaudi Ed. (Torino, 1979, 1 ed. nei "Reprints"), p. 510.

(18) Cf. H. SCHNADELBACH, *La filosofía. . .*, Cit, pp. 55ss; K. LOWITH, *Significato e fine della storia*, Ed di Comunita (Milano 1979, 4 ed.) pp. 4 Iss.

(19) H. SCHNADELBACH, *Op. cit.*, p. 63.

históricas. El hombre, por el espíritu, tiene fuerza creadora; su labor es doble: conservar las tradiciones, de una parte, y formar y modificar culturas e instituciones; la materia no puede cambiar las condiciones de vida, ni hacer la historia. Sólo el hombre como conciencia de continuidad es conciencia histórica; "continuidad y conciencia histórica tienen para él carácter sacramental; son su "última religión" " (20). Distingue tres potencias históricas, pero advierte que ellas deben ser siempre confrontadas empíricamente; en efecto, ellas van cambiando y no existen modelos ideales; dichas potencias ideales sirven para ayudar a caracterizar cada época; las potencias históricas son el estado, la religión y la cultura (21). Los momentos más importantes de la historia son los cambios que Burckhardt llama "crisis", pero deben distinguirse de las revoluciones en las cuales las tradiciones se hundan porque los cambios deben garantizar la continuidad de las tradiciones. Los hombres, profetiza, alejándose del espíritu, deben disponerse para el advenimiento de grandes catástrofes, será la revolución; sólo los ascetas, según el modelo cristiano de los monjes y los eremitas en los tiempos de barbarie, retirados del embeleso del mundo material, podrán mantener la historia, gracias a su vida espiritual (22).

La exposición más notable de las teorías de la escuela histórica es la de *Droysen* (1808—1884); ante todo, en la línea de Ranke y de Burckhardt, su concepción es una reacción contra el sistema hegeliano; así pues, la historia sólo se comprende desde sus individualidades. Es mérito suyo la dotación de un método para la investigación de la historia; quiere constituir la historia como una disciplina de valor científico, pero distinto del carácter científico de las ciencias de la naturaleza; ya que la historia es reino de libertad, mientras que la naturaleza es reino de causalidad y de necesidad (23). La comprensión de la historia se refiere a la conciencia de quienes producen las manifestaciones históricas; no se trata, sin embargo, de una simple identificación psicológica con cada agente histórico, sino de investigar su participación en su "mundo ético"; "el movimiento de ese mundo moral constituye la historia" (24); este mundo moral es el mundo social, que se va auto-superando con cada generación; "Droysen explicita el mundo ético como un mundo del trabajo histórico que abarca actividades materiales y espirituales en sentido estricto, sin pretensión alguna de estable-

(20) K. LOWITH, *Significado...*, Cit, pp. 43; 45.

(21) Cf: H. SCHNADELBACH, *La filosofía...*, Cit, pp. 65ss.

(22) Cf: K. LOWITH, *Op. cit.*, pp. 43; 48. H. G. GADAMER, *Verdad y método...*, Cit, p. 267. H. SCHNADELBACH, *Op. cit.*, p. 77.

(23) Cf: H. SCHNADELBACH, *La filosofía...*, Cit, p. 98. H. G. GADAMER, *Verdad y método...*, Cit, p. 34.

(24) E. LLEDO, *Lenguaje e historia*, Ed. Ariel (Barcelona 1978) p. 160.

cer prioridades entre ellas" (25). El motor de la historia es la libertad la cual, referida al mundo ético, es una libertad de dimensiones sociales; ser libre es poder participar de la vida moral, es decir, de la vida social. El aspecto que más interesa destacar aquí, es su interpretación hermenéutica de la historia; fundamentalmente se trata de "comprender" las expresiones humanas en el mundo ético, investigando; esta investigación, peculiar, no constata por medio de experimentos; quien investiga debe elevarse al mundo moral de quienes actuaron la historia; todo material histórico, según Droysen, es "congenial con nosotros" y frente al acontecer y a sus autores "nos sentimos en homogeneidad y reciprocidad esenciales" (26). No se trata, sin embargo, de interpretar "expresiones parciales" desde una "totalidad absoluta", porque las totalidades absolutas no existen; el hombre, que investiga e interpreta, es también un sujeto histórico y por eso, sólo es una totalidad relativa frente a las individualidades de su pasado. Por otra parte, no se da identificación plena entre el historiador y el mundo ético que investiga; todo hecho histórico permanece abierto a la interpretación desde toda otra situación histórica, o mundo ético, futuro (27). La teoría histórica de Droysen comprende fundamentalmente tres momentos en la investigación: La metódica o selección del material histórico disponible; la sistemática o estructuración del material seleccionado, y la tópica o los puntos de vista desde los cuales se hace la interpretación; dado que la historia es reino de libertad, la aplicación del método permite crear conexiones desde el presente hacia el pasado, pero no establecer fines para la historia; sin embargo, acepta que, aunque a la mirada mortal le está oculto el principio y el fin, "si esa mirada se prolonga por la investigación, puede percibirse entonces la dirección de la corriente" (28).

En esta concepción pueden verse ya señalados muchos de los temas que más tarde Dilthey desarrollará más ampliamente; yo anotaré los siguientes: el intento de pensar sistemáticamente la historia, desde ella misma, sin reducirla a una filosofía de la historia; el establecimiento de la clave hermenéutica, o sea de la relación entre el todo y las partes, para afirmar las relaciones entre cada hombre y su mundo ético; y la aplicación del método hermenéutico para la comprensión de la historia, con la correspondiente afirmación de que ésta tiene estructura hermenéutica (29).

(25) H. SCHNADELBACH, *Op. cit.*, p. 107.

(26) DROYSEN, *Cit. por GADAMER, Verdad y método. . .*, *Cit.*, p. 275.

(27) Cf: H. G. GADAMER, *Op. cit.*, pp. 270ss.

(28) E. LLEDO, *Lenguaje e historia*, *Cit.*, p. 167; Cf: *Ibid.*, p. 162ss.

(29) H. SCHNADELBACH, *La filosofía. . .*, *Cit.*, p. 116.

CAPITULO II

HISTORICISMO PSICOLOGICO DE DILTHEY

Dilthey (1833–1911), dedicó toda su vida al estudio y a la interpretación de la historia; su aplicación del método hermenéutico ha sido de influencia bastante decisiva para los estudios históricos posteriores; discípulo de Ranke compartió con la escuela histórica el rechazo a los absolutismos deterministas a priori de la historia; sin embargo, reconoce que a la escuela histórica le falta un fundamento filosófico y una teoría del conocimiento adecuada a su principio; de ahí sus limitaciones y su falta de independencia frente a la metafísica tradicional. Su intento fue, entonces, “fundamentar filosóficamente el principio de la escuela histórica y el trabajo de las ciencias particulares de la sociedad inspirado todavía por esa escuela, para de esta manera arbitrar entre ellas y las teorías abstractas” (1)

Aquí trataré de estudiar, en primer término, su teoría del conocimiento que resuelve como una teoría hermenéutica pero de psicología descriptiva; luego la aplicación, también hermenéutica, de esta teoría al conocimiento histórico; al final procuraré caracterizar su pensamiento en el contexto de las concepciones que lo antecedieron y del pensamiento, fundamentalmente hermenéutico–histórico, posterior a él.

Desde sus primeras investigaciones, Dilthey venía precisando la existencia de una realidad humana, social y política que no podía ser estudiada por las ciencias de la naturaleza (2) y que por tanto requería otro tipo de ciencias. Más adelante, en su libro “Introducción a las ciencias del espíritu”, distingue claramente la existencia de dos clases de ciencias: las de la naturaleza que se refieren a las conexiones causales de los fenómenos externos y del mundo material, y las ciencias del espíritu, las cuales tienen “por objeto la realidad histórica social” (3); pero en éstas se estudia no la conexión externa que es objeto de las ciencias de la naturaleza, sino la experiencia interna que los produce: “El material de estas ciencias lo constituye la realidad histórico social en la medida en que se ha observado en la conciencia de los hombres como noticia histórica. . . ” (4). Las ciencias de la naturaleza han ido

-
- (1) W. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*. Ed. Fondo de Cultura Económica (México, 1978, 2 reimp), p. 4.
- (2) Cf. DILTHEY, *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, Morano Ed. (Napoli, 1975).
- (3) W. DILTHEY, *Introducción. . .*, Cit. p. 13.
- (4) *Ibid*, p. 33.

estableciendo su validez y su autonomía, independientes de la metafísica; las ciencias del espíritu, en cambio, no han podido liberarse plenamente de ella y aún subsisten en ellas muchos prejuicios metafísicos; por ejemplo, aún se quisieran mantener aprioris, o dar en ellas explicaciones de causalidad (5); las ciencias del espíritu deben emanciparse tanto de la metafísica como de las ciencias de la naturaleza (6); para lograrlo deben fundar en la experiencia interna, que es donde se producen los fenómenos histórico sociales, el anclaje seguro de las ciencias del espíritu; porque es en la experiencia interna donde poseemos la realidad auténtica (7); allí encontramos la realidad de una manera concreta e inmediata pero, especialmente, es allí donde el hombre puede encontrar los fines y los valores, o sea el significado del acontecer (8).

Según lo anterior, el proceso del conocimiento se plantea como una autognosis, a fin de encontrar en la interioridad del hombre la totalidad de la vida; es un método psicológico, pero no al modo de la psicología tradicional (como la de S. Mill), que es explicativa, pues trabaja el material de las ciencias del espíritu, con los métodos de causalidad explicativa de las ciencias de la naturaleza; y, además, porque se apoyan en concepciones metafísicas (9). En las ciencias del espíritu se trata de una psicología descriptiva; ésta "tiene como objeto unidades dadas, no deducidas, que nos son comprensibles por dentro; en este campo empezamos por saber, por comprender, para conocer luego poco a poco. Análisis progresivo de un todo que poseemos de antemano por saber inmediato y comprensión" (10); por vía de análisis muestra las condiciones de una correcta comprensión, dejando abierto el campo de la libertad. El análisis, como se ha dicho, abarca en su origen la totalidad del mundo humano, pero "encuentra en las unidades de vida, en los individuos psicofísicos, los elementos que componen la sociedad y la historia; y el estudio de estas unidades de vida forma el grupo más fundamental de ciencias del espíritu" (11). En cada individuo se dan una multitud de procesos que se viven entre el yo y el mundo externo, y que constituyen la estructura psíquica; explica que no se dan nunca, ni el yo puro, ni el mundo, sino la conexión constante de ambos a través de los procesos psíquicos; para comprender la vida es necesario, por lo tanto, comprender la concepción del mundo, penetrar en

(5) Cf. W. DILTHEY, *Introducción. . .*, Cit, p. 4.

(6) Cf. *Ibid*, pp. 124; 384.

(7) Cf. *Ibid*, p. 5.

(8) Cf. *Ibid*, pp. 117-120.

(9) Cf. W. DILTHEY, *Introducción. . .*, Cit, pp. 38; 124; 384.

(10) *Ibid*, p. 110.

(11) *Ibid*, p. 38.

esta estructura interactiva y hermenéutica, yo—proceso—mundo (12). Con respecto a esta vida psíquica, es importante precisar que ella se refiere a la vida comprendida en su totalidad y que contiene tres clases de elementos fundamentales: el sentimiento, la voluntad y las representaciones; ninguna de ellas puede absolutizarse (éste ha sido el equívoco de las metafísicas) y, sólo a través del conjunto puede ser comprendido cada uno de ellos, es decir, la parte a través del todo; es normal que uno de ellos predomine en un momento determinado, pero nunca se manifiesta sin la actuación de los otros; en conjunto constituyen la vida; ésta no es tampoco la suma de las partes, sino su conjunto; según esto, la vida se constituye en un concepto básico de su sistema, que abarca toda la realidad; decir vida, es decir proceso o estructura psíquica que está a la base del mundo humano (13); de ahí que su filosofía ha sido caracterizada por muchos como una filosofía de la vida. Por otra parte, el individuo no es una realidad cerrada; “en realidad un individuo nace, se conserva y desarrolla sobre la base de las funciones del organismo animal y sus relaciones con el curso natural que le rodea” (14). El hombre es unidad psicofísica, no sólo espiritual; esto determina una doble relación del hombre con la naturaleza en cuanto, de una parte se siente llamado a dominarla, pero de otra parte se siente materialmente condicionado por ella. El mundo exterior es el medio en el que el hombre se encuentra; es lo diferente del yo, “lo otro”, lo “objetivo” y que “no expresa más que la circunstancia de la resistencia a la voluntad, vinculada a la multiplicidad sensible” (15). Como un momento preciso e importante del encuentro con el mundo exterior, señala el descubrimiento de las otras personas; por analogía con el yo, se concluye la existencia de otros seres psicofísicos. “La creencia en la realidad de las otras personas surge mediante un razonamiento analógico, que del presentarse manifestaciones externas similares a las del yo, concluye la existencia de una conexión psíquica idéntica en su raíz, con la propia” (16).

El mundo de las relaciones entre los hombres y con el mundo material, se manifiesta por medio de organizaciones externas de la sociedad; pero estas organizaciones son como estructuras que a su vez remiten, no a individualidades que las produzcan causalmente, sino a sistemas culturales; estos sistemas culturales son relaciones permanentes entre individuos, con una “conexión de fin” que engendran determinadas

(12) Cf. W. DILTHEY. *Teoría de la concepción del mundo*, Ed. Fondo de Cultura Económica (México 1978, 2 reimp), pp. 13–23.

(13) Cf. W. DILTHEY. *Introducción...*, Cit. pp. 365–384.

(14) *Ibid*, p. 22; pueden verse además: pp. 22–28.

(15) W. DILTHEY. *Teoría de la...*, Cit. p. 14.

(16) P. ROSSI. *Lo storicismo...*, Cit. p. 43.

dependencias que existen entre los diversos factores psíquicos y psicofísicos que la conforman, no en modo causal, sino en cuanto les confieren sentido. “La semejanza de los individuos es la condición para que se de una “comunidad” de su contenido vital. Imaginémos la vida en cada uno de estos individuos como comparable y transferible, pero simple e indivisible, y en este caso la actividad de la sociedad constituiría un solo sistema” (17). Estos sistemas se hallan presentes en los individuos como esa multitud de procesos de que hablé antes y que forman su estructura psíquica, de tal forma que “hasta un mismo acto vital de un individuo puede mostrar esa multiformidad” (18). Como puede notarse, se da una relación entre los sistemas y los individuos que lo conforman, en cuanto sus expresiones manifiestan el sistema en el que están inscritos, y en cuanto encuentra allí su sentido. Además, “cada uno de los sistemas se desarrolla dentro del todo de la realidad histórica social. Pues cada uno es producto de un algo constitutivo de la naturaleza humana, de una actividad que es inherente a ese algo y que el nexo final de la vida social concreta más” (19); es un algo “constitutivo de la persona que retorna en formas modificadas” (20).

Quando un hombre realiza una manifestación vital, se dice que se “expresa”; su “expresión” se inscribe en la organización social de una época; a través de su obra, es posible penetrar al interior del autor; esa individualidad que produce expresiones, se dice que “expresa” una “vivencia” (21); ésta es un momento del proceso psíquico o flujo de vivencias, o sea la forma como el sistema cultural está presente en cada individuo; naturalmente la vivencia contiene todo el sistema, porque cada individuo es “un punto de cruce de una pluralidad de sistemas que se van especializando con progresiva finura en el curso de la cultura que marcha” (22); sin embargo, la vivencia no agota todo el proceso vital, pero permite entrar en él, como a un todo que contiene, como partes, las vivencias y, hermenéuticamente la vivencia y el sistema se iluminan; así se llega al conocimiento de una estructuración precisa del sistema en una época (23).

Este proceso psíquico, hasta este punto, si bien permite la caracterización de una época, aún no muestra cómo puede referirse a la historia, ya que cada época se explica por sí misma y Dilthey, que lucha a toda costa por no caer en el relativismo, rechaza todo determinismo

(17) W. DILTHEY, *Introducción...*, Cit, p. 57.

(18) *Ibid*, p. 58.

(19) *Ibid*, p. 59.

(20) *Ibid*, p. 58.

(21) Cf: H. G. GADAMER, *Verdad y Método*, Cit, p. 285.

(22) W. DILTHEY, *Introducción...*, Cit, p. 58.

(23) Cf: P. ROSSI, *Lo storicismo...*, Cit, pp. 65-66.

o causalidad históricas; se trata de pasar de nexos psicológicos fundamentados en la experiencia del individuo, "a un nexo histórico que ya no es vivido ni experimentado por individuo alguno" (24). El paso para explicar la aplicación de la hermenéutica a la historia, ha sido proporcionado para Dilthey por las "Investigaciones lógicas" de Husserl; antes de mirar más de cerca esta influencia, conviene precisar mejor los términos del problema: Ante todo, para Dilthey, la historicidad está fundada en la temporalidad de los individuos y en el permanecer de los sistemas culturales y del proceso psíquico, porque los hombres siempre se hallan en una situación dada y condicionados por ella (no determinados); de ahí se sigue que cada hombre es histórico pero, además, que la relación entre los hombres, temporales, es también una relación histórica; por eso el mundo humano, la realidad social, es también histórica. De esta forma, la historicidad no es algo externo que se agrega al mundo humano, sino algo que está dentro de él; es la vida la que es histórica, en consecuencia; vista desde la realidad histórica total, como humanidad, la vida es la historia; desde aquí se ve la necesidad de una "crítica de la razón histórica" o filosofía de las filosofías (25). Para fundamentarla, Dilthey encuentra la clave en las "Investigaciones lógicas" de Husserl, libro que Dilthey considera de importancia capital "porque legitimaban conceptos como estructura y significado aunque no fuesen deducibles a partir de elementos" (26). De aquí en adelante, entiende cada vivencia como una unidad de significado con intencionalidades precisas; la unidad de significado es invariable con respecto a todas sus posibles intencionalidades; cada una de éstas la expresan plenamente, porque expresan todos sus elementos, pero no agotan la totalidad de las posibles intencionalidades; cada época, por el cruzarse diferente de los elementos que forman parte del proceso, es una forma estructural precisa, unidad de sentido de una serie de intencionalidades posibles, las cuales a su vez, dan sentido a las expresiones que se inscriben en la organización exterior del mundo humano: Así para Dilthey, las "mediaciones" son expresivas; y la comprensión de una época, a través de las expresiones, se hace por la identificación con el autor, gracias a la afinidad fundamental entre todos los hombres, porque todos participan del mismo proceso psíquico, lo cual permite "revivir" o reproducir las vivencias y, entonces, comprender una época histórica cada vez mejor, a la luz de épocas posteriores.

(24) H. G. GADAMER, *Verdad y método*. . . , Cit, p. 283.

(25) Cf. P. ROSSI, *Lo storicismo*. . . , Cit, pp. 88-93.

(26) H. G. GADAMER, *Verdad y método*. . . , Cit, p. 285.

Este proceso vital así concebido, no permite profetizar, porque no es un absoluto determinante, sino una realidad histórica (27); las expresiones como objeto, son idénticas al sujeto, pero no hay referencia a un absoluto, sino que cada forma estructural, como unidad de sentido, es lo que da objetividad a la interpretación, y el proceso contiene a su vez pero no para explicarlas causalmente, todas las unidades de significado posibles, como un todo a las partes. Importante notar la importancia constante que da al individual como unidad básica o punto de partida, y no al universal; ésto le permite la afirmación de la "conciencia histórica", como responsabilidad del hombre por su presente histórico, autónomo frente a todo otro presente histórico que no sea el suyo; y frente a todo absoluto determinista, la afirmación de la libertad del hombre.

Como ha podido notarse, Dilthey utiliza la hermenéutica como un método de conocimiento de las unidades histórico-sociales. De una parte, en cuanto el proceso psíquico, que es la vida, contiene los sistemas culturales como un todo contiene a las partes; de este modo, cada sistema cultural adquiere sentido en el todo que es el proceso, y tiene relaciones hermenéuticas, de iluminación mutua, con él. Los sistemas culturales a su vez, son como un todo que contiene las vivencias posibles y les da sentido; también aquí las partes adquieren sentido en el todo y se relacionan hermenéuticamente con él. Las expresiones, por último, son partes que adquieren sentido a partir del todo, que son las vivencias, y se relacionan hermenéuticamente con ellas. Las relaciones entre los sistemas culturales, por otra parte, son de interacción y, en alguna medida, de condicionamiento, en cuanto una época es la base sobre la cual se constituye la siguiente y los hombres se sirven del pasado como de experiencias; pero no hay determinismo histórico; cuando la red estructural sufre una variación notable, el proceso psíquico se manifiesta como un sistema cultural diverso; he aquí la razón que explica las diferentes épocas históricas.

Como breve ubicación del contexto histórico en el que Dilthey se entiende, yo diría que con él la hermenéutica adquiere carta de ciudadanía como método de interpretación de la realidad, y especialmente de la realidad histórica; en este sentido, su sistema constituye un momento culminante en la reacción contra las filosofías y los determinismos históricos; en sus obras, precisamente, hace la crítica de las metafísicas o concepciones del mundo, a las cuales califica como históricas; afirma que les ha llegado su ocaso y que el método para penetrar la vida, que se manifiesta históricamente, es el gnoseológico en la forma como él la aplica, o sea, psicología descriptiva de método hermenéutico.

(27) Cf: P. ROSSI, *Lo storicismo*. . . , Cit, pp. 68-72.

Mirando el desarrollo posterior de la interpretación hermenéutica de la historia, puede decirse: La historia pasa a ser considerada como el gestarse del ser en el tiempo, es decir como un gestarse ontológico, buscando superar el psicologismo Diltheyano; de esta forma, la hermenéutica no es más considerada como un método para aplicar a la historia, sino como la interpretación misma del ser; ella es el mejor modo de interpretar la historia, porque ésta es la manifestación hermenéutica del ser (28); me parece que así se quiere superar también el problema que representa el tener que iniciar la entrada al círculo hermenéutico a través del singular, lo cual indica relativismo histórico; en la visión ontologista, en efecto, se entra al círculo por una precomprensión del ser. En fin, en Dilthey no es clara la relación entre la continuidad y las mediaciones históricas, motivo por el cual constantemente se ve abocado a antinomias que muestran inconsistencia en su sistema (29).

CAPITULO III

HERMENEUTICA COMO GESTARSE HISTORICO DEL SER

“Lo que permanece constante en el pensar es el camino. Y los senderos del pensamiento esconden in se un aspecto del misterio; nosotros los podemos recorrer en un sentido o en el otro; aún más, propiamente sólo el recorrerlos hacia atrás, consiente de avanzar” (1). . . “Avanzar hacia el ser. . .” (2).

El ser es la “abismal profundidad” (3), que constituye el verdadero fundamento de la filosofía; se trata de insertarse en él y de mirar, desde la apertura del ser, el horizonte del mundo como su “gestarse histórico”. Analizar la historia, y todo lo que en ella se significa, es lo mismo que analizar la manifestación hermenéutica del ser; pero, al mismo tiempo, el análisis nos debe conducir a adoptar frente a tal evento, una actitud correcta que nos permita ser anunciadores de sus apariciones.

(28) Cf. H. GADAMER, *Verdad y método*. . . , Cit, pp. 331ss.

(29) Cf. ROSSI, *Lo storicismo tedesco*. . . , Cit, pp. 65; 88; 96; 122.

(1) M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia Ed. (Milán 1973), p. 91.

(2) *Ibid*, p. 92.

(3) M. HEIDEGGER, *Che cos' è metafisica?* Librería Tullio Pironti (Napoli, Ristampa, 1982), p. 41.

Martin Heidegger. En las páginas que siguen, trataré de presentar algunos de los análisis principales que Heidegger realiza y que, a mi modo de ver, permiten entender su problemática central, o sea la del gestarse histórico del ser, o su manifestación hermenéutica que es la historia; todos sus análisis son como un racimo de partes que convergen al mismo centro, como a un todo, y en él adquieren sentido; partes que, además, se iluminan mutuamente, en tal forma, que su filosofía aparece, no como un sistema terminado de relaciones causales, sino como un intento de precisar cada vez más el problema fundamental y como un esfuerzo de señalar el sentido que la historia adquiere, y el camino que se abre a partir de esta impostación, a su juicio más radical, de su fundamento.

El problema del ser. “Porque interroga el ente en cuanto ente, la metafísica permanece cerca al ente como tal y no se cura del ser en cuanto ser” (4). “El decir de la metafísica subyace extrañamente, desde el inicio hasta su cumplimiento en una constante confusión de ente y ser” (5).

El ser, inicialmente entre los griegos fue llamado “fisis”; ésta se entendía como el fundamento de todos los entes, fundamento oculto y al mismo tiempo presente en ellos (6); desde esta totalidad del ser, los entes fueron entendidos como portadores de la presencia, pero al mismo tiempo del ocultamiento, latencia, o no presencia, del ser; los entes, de esta manera, aparecían como “brotes” de “fisis” (7). El término para designar los entes en su totalidad (la totalidad del ente), fue el de “eon”, término compuesto de “e”, de la raíz “es” que quiere decir ser, y de “on”, que significa presencia. Con frecuencia entre los griegos (Heidegger analiza y confronta al respecto, el dicho de Anaximandro y un texto de Homero) (8) el término “eon” venía mutilado y se usaba sólo “on”; pero manteniendo siempre la connotación total de presencia y latencia del ser; sin embargo, así mutilado, se volvía ambiguo. Con Platón, y especialmente con Aristóteles nace la lógica y, con ésta, el lenguaje empieza a ser usado conceptualmente; también “on” es usado conceptualmente; se trata de hacer enunciaciones sobre el ente; dada la ambigüedad del “on”, mutilado, la diferencia entre ente y ser, en el presente, se deja a un lado y se opta por el ente en cuanto ente, o sea en cuanto aparece, no en cuanto presencia

(4) M. HEIDEGGER, *Che cos' è metafisica?* Cit, p. 4.

(5) M. HEIDEGGER, *Che cos' è metafisica?* Cit, p. 8; Cfr: M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, Ed. Fondo de Cultura Económica (México 1968, 3 ed.), p. 11.

(6) Cf. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia Ed. (Milán 1979), pp. 126ss.

(7) Cf. HEIDEGGER, *In cammino...*, Cit, p. 118.

(8) Cf. M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, La nuova Italia Ed. (Firenze 1968), pp. 299 ss, Cf. 328.

oculta, latente del ser (9). Platón identifica la “fisis” con la “idea” y de esta manera la ambigüedad se vuelve confusión, ya que la “idea” es un ente real, en tanto que los fenómenos son sólo apariencia; aún más, introduce causalidad entre los entes, ya que hay “ideas” o entes supremos que causan otros entes y los fenómenos (10). “Desde entonces hasta hoy la interpretación del ser como idea domina el curso entero del pensamiento occidental a través de todos sus desarrollos” (11). Aristóteles identifica el ser con el “logos”, pero éste es la palabra conceptual referida al ente en cuanto aparece; el ser latente o “no-logos”, es también olvidado. Hasta que punto sea ésta una impostación falseada del problema del ser, a raíz de esta confusión, lo expresa Heidegger con estas palabras: “El logos como enunciación está con la fisis en una relación no de simple distinción, sino de verdadera y propia contraposición, presentándose al mismo tiempo como el horizonte normativo que llega a ser lugar de origen de las determinaciones del ser” (12). Desde Platón hasta Nietzsche se ha mantenido este olvido del ser, y los hombres han “errado” (13), buscando el fundamento en entes supremos; tales han sido el Dios creador de las filosofías de inspiración cristiana, el sujeto pensante de Descartes y Kant, el espíritu absoluto de Hegel; por fin como consecuencia, se ha llegado con Nietzsche a la negación de los entes supremos y de los valores ónticos, con su nihilismo, “más allá del bien y del mal” (14). Con Nietzsche, sin embargo, más allá de los entes, el tramonto de la metafísica anuncia una nueva aurora del ser (15). Una imagen tomada de Descartes, el cual compara la filosofía con un árbol cuyas raíces son la metafísica, permite a Heidegger plantear el verdadero nivel del problema del ser: “¿A cuál suelo se aferran las raíces del árbol de la filosofía?” (16).

La verdad como manifestación hermenéutica del ser. El ser se manifiesta en los entes; esta manifestación del ser puede ser conocida, y en cuanto conocida, es lo que “desde el comienzo, el pensamiento occidental ha conocido como la Aletheia” (17); el problema es que se considere el ente en una forma parcial dejando olvidado su sentido de

(9) Cf. M. HEIDEGGER, *Che cos' è metafísica?* Cit, pp. 16-17.

(10) Cf. U. GALIMBERTI, “Introducción” en: *Sull'essenza della verità*, Ed. La scuola (Brescia 1982, 3 ed), pp. XIV-XVI.

(11) M. HEIDEGGER, *Introduzione*. . . Cit, p. 185; Cf: *Ibid*, pp. 185-192.

(12) *Ibid*, p. 192; Cf: *Ibid*, pp. 132ss.

(13) Cf. M. HEIDEGGER, *Sull'essenza*. . . , Cit, p. 39.

(14) Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Cit, p. 32.

(15) Cf. M. HEIDEGGER, *Che cos' è metafísica?* Cit, pp. 32ss.

(16) *Ibid*, p. 3.

(17) M. HEIDEGGER, *Sull'essenza*. . . , Cit, p. 23.

presencia del ser y, por lo tanto, se falsee el camino para la búsqueda de su fundamento. "Por el hecho de que el ente como tal "es", se coloca y permanece en la no-latencia: Aletheia. Traducir esta palabra como "verdad", significa, al mismo tiempo, desconsideradamente falsearla" (18); en realidad, el término griego "aletheia" traduce lo no-escondido, como desvelamiento de lo escondido y que permanece escondido; lo no-escondido es, pues, la verdad en cuanto aparecer, pero, en cuanto el ser permanece oculto, como no aparecer, es la no-verdad (no en el sentido de falsedad). Desde el mundo "óptico", la mirada abarca relaciones entre los entes; pero si se mira desde la totalidad de la verdad que viene a ser la totalidad del ser, desde la conexión entre "fisis" y "aletheia", se puede comprender el verdadero sentido de la verdad y estar en el camino correcto para la búsqueda de su fundamento (19). El pensamiento occidental en su olvido del ser, en su consideración del ente en cuanto ente, ha considerado la verdad como comparación, o más precisamente, como adecuación entre los entes, sean éstos sujeto y objeto, o entes supremos y entes causados. Una correcta comprensión de la verdad es aquella que no mitifica los entes, que no los recarga de categorías mentales, sino que les permite ser lo que son; verdad es, pues, manifestación del ser y, cuando el hombre comprende y se inscribe en el ámbito del ser, entonces es libre, o sea capaz de no poner travas o impedimentos al ser; Heidegger habla de un acuerdo originario entre el hombre y los entes, que se realiza en la situación en que el hombre abierto, desde el ser, entiende todos los entes como manifestación del ser y es capaz entonces de no obstaculizar el ser, es decir, de dejar que los entes sean; tal acuerdo originario, en el ámbito del ser, es la situación de libertad más profunda del hombre, la cual se constituye así en el fundamento de la verdad. "La libertad, entendida como el dejar-ser el ente actúa y realiza la esencia de la verdad en el sentido del desvelamiento del ente" (20). El hombre no es, entonces, el que crea la verdad con su pensamiento, sino que la verdad es el ser en cuanto manifestado; el hombre puede tematizar la verdad si se reporta de una manera correcta, si desde el ser está en capacidad, por su libertad actuada como un acuerdo original, de dejar-ser el ente; así, el hombre es un custodio, no el amo de la verdad (21).

En cuanto aparece y permanece escondido, se dice que el ser se manifiesta fenoménicamente; el análisis de la expresión griega "fenómeno" muestra, precisamente, como desde el comienzo, los griegos

(18) M. HEIDEGGER, *Introduzione...*, Cit, p. 111.

(19) Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Cit, pp. 233; 251. Puede verse también: M. HEIDEGGER, *Sull'essenza...*, Cit, p. 29.

(20) M. HEIDEGGER, *Sull'essenza...*, Cit, p. 27.

(21) Cf. *Ibid*, pp. 29; 31; 33-34. Cf. M. HEIDEGGER, *Sentieri...*, Cit, p. 324.

entendían que el ser se “anuncia por medio de algo que se muestra” (22); el ente es aquello en lo que el ser se hace patente, está a la luz; no es algo que remite a otra realidad, sino la apertura del ser que se anuncia y que permite al hombre que se coloca en la luz para acogerlo, penetrar en el ser y ser mensajero de la verdad o sea del ente como ser presente, y entre otros entes, que también son presencia del ser, a todos los cuales, como expresión de su libertad (del hombre), deja-ser (23).

La historia de la metafísica es la historia del olvido del ser; al mismo tiempo es la historia del errar entre los entes hasta llegar de nuevo a la posibilidad del ser; en este sentido, la historia es “destino” del ser, su verdad (24); de tal forma cada sendero del camino del pensamiento “contiene en sí un aspecto del misterio”. La verdad es, entonces, verdad hermenéutica, gestarse histórico del ser; abiertos hacia el ser, podemos recorrer el camino, “iluminados” o poseídos en su verdad (25); según esto, “la verdad y el ser “son” igualmente originales” (26); estar en el ámbito del ser, es estar en el camino del ser, en su verdad o gestarse histórico. “En tanto el “ser ahí” es esencialmente su “estado abierto”, y en cuanto abierto abre y descubre, es esencialmente “verdadero”. El “ser ahí” es en la “verdad” ” (27).

El pensar como juego hermenéutico del ser. El hombre que acoge al ser (que se recoge en su presencia), que vive como custodio del ser, está en capacidad de pensar; de acuerdo con esto, ¿qué significa pensar? “La esencia del pensamiento se determina a partir de la presencia de lo que es presente, a partir del ser del ente” (28). Ante todo aclara que pensar no es un objeto sobre el cual reflexionamos, sino que fundamentalmente es un dejarse envolver: “debemos dejarnos envolver en la pregunta: ¿qué significa pensar?” (29). La pregunta, en efecto, se refiere a un proceso, el pensar, que los hombres nos sentimos en capacidad de realizar; el pensar, sin embargo, ha sido entendido de manera equivocada, como lógica, a partir del equívoco de la confusión de ente y ser; se trata de mirar lo que significa pensar a la luz de la mirada del ser. Poder pensar significa sentirse llamado a participar en el pensar; es decir que el pensar es un don recibido, una llamada o invitación; por eso la actitud fundamental del pensar es “~~ser~~ aceptar”.

U. P. B.

16 MAYO 1984

RECIBIDO

(22) M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Cit, p. 40.

(23) Cf: *Ibid*, pp. 39-42.

(24) Cf. M. HEIDEGGER, *Sentieri...*, Cit, p. 340.

(25) Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Cit, p. 379.

(26) *Ibid*, p. 251.

(27) *Ibid*, p. 241.

(28) M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?* Vol II, Sugarco Ed. (Milán 1979), p. 114.

(29) M. HEIDEGGER, *Che cosa significa...*, Cit, p. 20.

decimiento” y la forma más pura de agradecer es pensar lo mejor, lo cual quiere decir, en definitiva, “habitar en lo que recoge todo pensamiento y nos permite pensar” (30); recogerse en torno al ser tiene el sentido de rememorar, en cuanto implica mantener, conservar, preservar lo que se mantiene oculto, el ser no desvelado; así la memoria se refiere a la conservación en el ser de todo lo que va pensando; más profundamente, conservar (del latín con-servare, o sea custodiar con) remite al habitar del hombre en la custodia que el ser realiza para evitar el “olvido del ser”; el ser, que se manifiesta ocultándose, se custodia y al hombre le es permitido acceder a la custodia, recogerse en torno al ser, desde donde adquiere sentido el pensar (31).

La historia del pensamiento en Occidente es la historia del olvido del ser, el alejamiento de la morada del ser que se custodia en cuanto no desvelado, el ámbito del pensar, por tanto; tal olvido, está dicho, ha sido causado por la confusión creada al identificar el “logos” como pensar y hablar: pensar que remite al ser, y hablar que remite a las reglas de la lógica y de la dialéctica (32).

Hace un análisis del fragmento VI de Parménides; en la traducción corriente dice: “Es necesario decir y pensar que el ente es”; según su análisis, la traducción corriente debería ser: “Necesario: el decir y así también el pensar, que el ente (presencia del ser) es”, lo cual quiere decir que el decir (legein) y el pensar (noein), “entrambos en su recíproca pertenencia dan inicio a aquel proceso por el cual la esencia del pensamiento por la primera vez emerge en uno de sus momentos esenciales” (33); concluye que el “legein” es un dejar que se ponga el ser y un leer, mientras el “noein” es el recogerse, el curarse, como una comprensión preintelectiva o anticipatoria del ser presente, y a partir de su presencia; ambos se interaccionan y su interacción constituye el ámbito del pensar; el ser puesto y el ser que se recoge “adhieren el uno al otro y penetran el uno en el otro —y ésto alternativamente—” (34); no es una relación causal, ni una sucesión temporal; “a partir de su acoplamiento determinan lo que de ahora en adelante se llamará pensamiento” (35). Pensar según ésto, es mirar desde el ser; la palabra que surge del ser, expresa el ser; la mirada lo abarca y la palabra lo expone sin agotarlo; en el leer y recogerse, en el juego hermenéutico de la palabra y la mirada, se realiza el pensar: el dicho de Parménides, presta atención al ente, y pasa al ser, no se queda en el ente en cuanto

(30) Ibid, p. 32.

(31) Ibid, pp. 34–35.

(32) Cf. M. HEIDEGGER, *Che cosa significa. . .*, Cit, pp. 40–41.

(33) Ibid, p. 70.

(34) Ibid, p. 80.

(35) M. HEIDEGGER, *Che cosa significa. . .*, Cit, p. 80.

ente (36). El pensar se constituye en caminar del ser, en preguntar siempre abierto del hombre en el ámbito del ser; "legein" y también "dia-legein" quieren decir, abandono en la dirección del lugar de donde provienen las palabras en el reino de lo no-dicho (37).

Existencia como apertura del hombre al ser. Cuando el hombre olvida el ser, cuando la "aletheia" se refiere a su aparecer y no a su ocultamiento, cuando se identifica el pensar con la lógica causal y de adecuación entre los entes, entonces se dice que el hombre no existe; ex-sistere significa para el hombre emerger al mundo del ser; existe el hombre que se abre o sea en "estado de abierto" (38); el hombre abierto al ser, habita ya en la morada del ser; en estas condiciones, afirma que la esencia del hombre es precisamente su existencia (39), es decir, su vivir en el ámbito del ser; y por eso dice que es injusto que se le catalogue como existencialista; para Heidegger el término existencia "quiere decir, indicado formalmente: el "ser ahí" en la forma de un "poder ser" comprensor al que en su ser le va este mismo" (40), es decir, que el hombre se descubre como un "ser relativo a su más peculiar poder ser" (41).

El hombre que se aleja del ser, entregado a la cotidianidad de la vida, no existe, sino que insiste, tiene insistencia, y en su insistencia, va errando entre los entes; la insistencia, sin embargo, es sólo posible porque el hombre existe, es decir, porque puede alejarse del misterio del ser; y, por eso, el errar puede ser considerado como la casa y el fundamento del error; "se trata del error que reina (y domina) en la historia en la cual se entrecruzan las tramas de todos los modos de errar" (42). La historia de las metafísicas ha sido la historia del errar entre los entes, del insistir, después de Platón y a causa de él, según se vio en el análisis del ser (43).

La temporalidad como la posibilidad de ser. "Hay que mostrar, sobre la base de la pregunta que interroga por el sentido del ser bien desarrollada, que en el fenómeno bien visto y bien explicado del tiempo tienen sus raíces los problemas centrales de toda ontología y cómo las tienen" (44).

(36) Cf. *Ibid*, p. 94.

(37) Cf. *Ibid*, pp. 54-55; 83.

(38) Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Cit, p. 247.

(39) Cf. *Ibid*, p. 54; *Sull'essenza della...*, Cit, p. 28.

(40) M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Cit, p. 253.

(41) *Ibid*, p. 213.

(42) M. HEIDEGGER, *Sull'essenza...*, Cit, p. 39; Cf: pp. 38ss.

(43) Cf. *Ibid*, p. 41.

(44) M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Cit, p. 28.

El ser se ha manifestado, o sea que se ha hecho presente; este hacerse presente indica la esencia temporal de la manifestación del ser; ser presente dice relación al tiempo, ya que sólo se manifiesta el ser si se hace presente, y dado que el ser se ha manifestado, se ha inaugurado el tiempo (45). El hombre por su parte, cuando existe, descubre su posibilidad más peculiar de ser, es decir, se descubre en el ámbito de la temporalidad del ser. Cuando el hombre se descubre como temporalidad esencial, como existencia, o sea como posibilidad en el presentarse del ser frente a cuya manifestación se abre, se dice que el hombre está en estado de "cura"; ésta significa, también, que el hombre se proyecta como "poder ser" frente a la temporalidad o presencia del ser, la cual abarca atemáticamente (es lo que llama la anticipación o precomprensión).

¿Cómo se llega a este estado de abierto del ser? A través de la angustia, la cual es una disposición fundamental del ser ahí que le hace experimentar, aunque no continuamente, sino "raramente" y "por momentos", los éxtasis de la temporalidad o revelación del ser (46). "La angustia hace manifiesto el nula" (47), o sea el no ser, o el ser total en su ocultamiento, en su presencia en el ente. En otra parte dice de la angustia que es el custodiar constante del ser durante el tiempo del olvido del ser, en el tiempo del errar de las metafísicas en su insistir en el ente en cuanto ente (48). La angustia es modo de la acción preservadora del ser; en ella el mundo óntico se "hunde", aparece como que "ya no es capaz de ofrecer nada" (49); por la angustia el hombre se descubre como "no en su casa" (50). De todo esto se sigue que la angustia haga posible la cura, o sea el descubrirse el hombre "libre" para su más peculiar "poder ser" y por lo mismo para anticiparse como posibilidad de perfección y para proyectarse (51). A este penetrar en el ser, a este participar de los éxtasis de la temporalidad, a este descubrirse como vocación en el ser, se llama la temporalidad; ésta se desvela como el sentido de la "cura propia" (52). El tiempo como presencia del ser, "no es un "uno tras otro" de los éxtasis. El advenir no es un posterior al sido y éste no es anterior al presente" (53); la temporalidad es unidad extática, es decir "la unidad del "fuera de sí" en los éxtasis del advenir, el sido y el presente" (54).

(45) Cf. M. HEIDEGGER, *Che cos' è metafísica?*, Cit, p. 14.

(46) Cf. *Ibid*, pp. 30-32.

(47) M. HEIDEGGER, *Che cos' è metafísica?*, Cit, p. 31.

(48) Cf. HEIDEGGER, *Che cosa significa. . .*, Cit, pp. 36-37.

(49) M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Cit, p. 207.

(50) *Ibid*, p. 209.

(51) Cf. *Ibid*, pp. 312-313.

(52) *Ibid*, p. 354.

(53) *Ibid*, p. 379.

(54) *Ibid*, p. 379.

Historicidad como destino del ser. El fundamento de la historicidad es la temporalidad; esto quiere decir que el hombre no es histórico porque esté en la historia; en cambio, el hombre puede abrirse e interpretarse porque su esencia es la temporalidad, o sea el descubrirse como posibilidad (siempre poder ser) por la anticipación (55). Desde su apertura al ser y su anticiparse, la existencia se comprende como el insertarse en la unidad de los éxtasis de la temporalidad; la historia, entonces, se muestra como el prolongarse del hombre; se trata del ser sido y del ser ahí, pero siempre del ser: “La movilidad de la existencia no es el movimiento de algo “ante los ojos”. Se define por el prolongarse del “ser ahí”. La específica movilidad del prolongado prolongarse la llamamos el “gestarse histórico” del “ser ahí” ” (56). De acuerdo con ésto, la historia no puede tratarse como un objeto; ella no es la interpretación presente de pasados que se retienen como pasados, ni tampoco la suma de pasados; ésta es la historia impropia o vulgar, la historia de la cotidianidad (de los hombres en cuanto no existen) que sólo puede conectar externamente los instantes o los ahora (contra el relativismo de Dilthey y contra el determinismo de Hegel) (57). La historia verdadera o propia comporta un asumirse como insertado en el gestarse histórico del ser; el hombre histórico existe como agradecimiento y como camino o búsqueda de armonía con el ser, lo cual supone leer (legein) y recogerse (noein), como actividad fundamental (que funda); de este modo, el hombre histórico asume el destino colectivo del ser, lo lee, lo re-itera; (reiteración es “destino adherido a la herencia transmitida” (58)); además, el hombre histórico, asume el destino colectivo en forma de destino individual. “El “destino colectivo”, en forma de “destino individual”, del “ser ahí”, en y con su “generación”, es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del “ser ahí” ” (59); destino individual que es original, libre posibilidad heredada pero elegida (60).

En su obra “*Sentieri interrotti*” presenta la historicidad, no ya como el gestarse histórico del ser ahí (ésta fue su insistencia en “Ser y tiempo”), sino como el destino histórico del ser mismo; en efecto, dice: “El ser se sustrae en sí mismo mientras se descubre en el ente. En tal modo el ser, iluminando el ente, lo desvía en el error. El ente es lo que es en el error, es decir errando en torno al ser y dando así lugar al error

(55) Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Cit, p. 413.

(56) M. HEIDEGGER, *Ibid*, p. 405.

(57) Cf. *Ibid*, pp. 408–412; en relación con Dilthey, pueden verse, pp. 429–435; en relación con Hegel, pp. 461–469.

(58) M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Cit, p. 417.

(59) *Ibid*, p. 415; Cf. 30.

(60) Cf. *Ibid*, p. 414.

como su campo orbital. Este es el ámbito en el cual tiene lugar la historia” (61). El olvido del ser está implicado en el recogerse del ser presente en los entes; Heidegger llama a este modo de manifestarse del ser, su “esencia epocal” (62); en tanto se sustrae, cuando se descubre, el ser funda una época, una historia del errar de los hombres entre los entes; “El olvido del ser entra en la esencia del ser mismo; entra así esencialmente en el destino del ser” (63). Y en esta esencia epocal es en la que se funda la esencia extática del ser ahí; en cuanto el ser abre una época como destino histórico de su manifestación, no puede decirse que el olvido del ser obedezca a una negligencia del pensamiento o a una mala voluntad de parte de los hombres; en cambio se puede decir que “el ser mismo en cuanto tiene un destino es en sí mismo escatológico” (64), y que el hombre, en el final de la época del ser, en el tramonto de las metafísicas del olvido del ser, por su esencia extática, pueda y deba estar a la espera, a la escucha y al anuncio de una nueva aurora (65).

Está dicho que sobre la base de la temporalidad se comprende lo que es la historicidad propia; pues bien, ésta es el fundamento de la historiografía. “Es partiendo del “estado de abierto” (“verdad”) propio de la existencia histórica como hay que exponer la posibilidad y la estructura de la verdad historiográfica” (66). De aquí se sigue que el objeto de la historiografía es la tematización de lo que el hombre “reitera” cuando se asume en la temporalidad del ser, en su gestarse histórico; propiamente, la historiografía tiene la misma estructura de la historicidad del ser y, en definitiva, es la conducción del ente histórico hacia la apertura (67); su tema es la exposición del prolongado prolongarse del ser ahí, como un poder ser en cada caso. Por lo tanto, la historiografía no es un esquema teórico para llenar, ni este esquema gana validez porque el historiógrafo haga coincidir los hechos con el esquema (contra Hegel); tampoco, como ya se anotó, consiste la historiografía en la acumulación y organización de material histórico, sino que, precisamente, un material llega a ser histórico en la medida en que sirve para abrir la historia, en la medida en que es comprendido en el horizonte del hombre histórico; sólo el hombre histórico está en capacidad de hacer historiografía (68).

(61) M. HEIDEGGER, *Sentieri* . . ., Cit, p. 314.

(62) M. HEIDEGGER, *Sentieri* . . ., Cit, p. 315.

(63) *Ibid*, p. 340.

(64) *Ibid*, p. 305.

(65) Cf. *Ibid*, pp. 303-304.

(66) M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Cit, p. 428.

(67) Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Cit, p. 424.

(68) Cf. *Ibid*, pp. 426-427.

Apertura del hombre y circularidad del ser. La pregunta por el fundamento está relacionada íntimamente con el problema de la comprensión; querer saber el fundamento es querer comprender; el análisis de la comprensión muestra que ésta es de estructura circular ya que se funda en un "concebir previo" que permite entender los entes que abarca en una forma articulada. "Lo "a la mano" resulta comprendido siempre ya por la totalidad de conformidad. Esta no necesita ser aprehendida explícitamente en una interpretación temática" (69). Por otra parte, la comprensión es conferidora de sentido, en el sentido de que desde la totalidad "se muestran las "posibilidades" de los entes que abarca. No se captan entes sino un sentido" (70). De aquí se sigue que en el comprender no es correcto ignorar o evitar el círculo. "El cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radica, antes bien, en no empezar por desconocer las condiciones esenciales para llevarlo a cabo. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de modo justo" (71).

Cuando el hombre, por la "cura" propia, se descubre él mismo como posibilidad, entonces el problema de la comprensión es el problema del sentido que abarca su propio ser; la comprensión se refiere aquí al fundamento de todos los entes; comprensión también de estructura circular como puede suponerse.

La pregunta por el fundamento es la pregunta fundamental; sin embargo, ella es una pregunta problemática. De hecho la historia de las metafísicas nos muestra que el fundamento mismo ha sido olvidado. El fundamento, según se ha visto, es el ser que se manifiesta y se sustrae en su aparecer; pero los hombres se han olvidado del fundamento y han circunscrito su pregunta el nivel óntico; aquí, el fundamento se transforma en explicación causal, y el pensar en actividad lógica; la verdad, entonces, se determina por la adecuación entre los entes. Lógica que se consume con la pretensión científica de brindar la totalidad de las explicaciones del mundo óntico (la cibernética) (72). La pregunta por el fundamento es la pregunta filosófica original y está señalada por la actitud original de los hombres frente a la manifestación del ser y su ocultamiento; nosotros debemos retornar a ese origen filosófico del pensamiento (73); dicha actitud original es de asombro, de sorpresa, de admiración: retroceso pero abandono en el ser, dejarse arrebatar por el ser (74). La pregunta por el fundamento

(69) *Ibid*, p. 168.

(70) M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Cit, p. 169.

(71) *Ibid*, p. 171.

(72) Cf. M. HEIDEGGER, *Qué es filosofía*, Ed. Narcea (Madrid, 1980, 2 ed.), pp. 98-102.

(73) Cf. *Ibid*, pp. 49; 64.

(74) Cf. *Ibid*, p. 65.

o por la filosofía, supone que el hombre haya penetrado ya en el ser, que el hombre haya sentido la filosofía como problema; de lo contrario, la pregunta se quedaría por fuera de lo que quiere investigar (75); por lo tanto, preguntar es encontrarse ya atrapado en un círculo (76); el círculo es la actividad del ser que nos envuelve; el ser, se dijo en el análisis del pensar, tiene como actividad simultánea, en interacción, el decir (*legein*) y el pensar (*noein*).

El filósofo primitivamente es el que anuncia y trata de que se mantenga una correspondencia con la fuente activa que fundamenta los entes en cuanto aparecen, correspondencia que se entiende como “ideal de la armonía con el ser” (77); cuando este tentativo de aquellos filósofos presocráticos “se traduce en la pregunta: ¿qué es el ente en cuanto que es?, solamente ahora se convierte el pensar en filosofía” (78). Pero la respuesta a esta pregunta, se debe mantener en la dirección original. El responder, o corresponder del hombre como búsqueda de armonía con el ser, es precisamente la expresión de que la aparición del ser se entiende como llamada del ser. El corresponder del hombre es, como se dijo, asombro que se caracteriza como retroceder, pero como dejarse arrebatar por el ser; asombro que no es, entonces, actitud lógica de dominio sobre los entes, sino actitud existencial de expectativa, de atención, para escuchar la voz del ser y anunciarla.

Dejarse arrebatar por el ser, significa ser envuelto en su actividad; por lo tanto, ser en situación de leer (*legein*) y recogerse (*noein*); es decir que el hombre puede contemplar, echar una mirada al ser en su revelación, y decir la palabra que brota desde el ser como explicación de su presencia. El hombre en cuanto se deja arrebatar, es el hombre en “estado de abierto”; el abrirse del hombre es, entonces, la llave que permite abrir el círculo y que nos permite que “echemos una mirada en lo que dice la palabra del ser” (79). El abrirse del hombre crea el solo espacio donde la luz de la razón (el *lumen naturale*) puede alumbrar y donde el ser en cuanto no presente permite la mirada anticipadora o de comprensión preintelectiva del hombre (80). Al respecto, Heidegger trae y comenta la expresión de Parménides, frag. 1, 28ss, que traduce así: “pero tú tienes que conocer de todo: tanto el corazón que no tiembla del no-ocultamiento, bien redondeado, como la opinión de los mortales, a la que falta el poder confiar en lo no-oculto” (81).

(75) Cf. *Ibid*, p. 46.

(76) Cf. *Ibid*, p. 53.

(77) M. HEIDEGGER, *Qué es filosofía?*, Cit, pp. 54–55.

(78) *Ibid*, p. 55.

(79) *Ibid*, p. 87.

(80) Cf. M. HEIDEGGER, *Qué es filosofía?* Cit, p. 112.

(81) *Ibid*, p. 113.

La "aletheia" (no ocultamiento), es llamada la "bien redondeada porque está trazada según la pura esfericidad del círculo, en la que principio y fin son lo mismo en todas partes" (82); a este círculo, a su vez, se le llama "el corazón del no ocultamiento". El no-ocultamiento, entendido como llamada, es el lugar del abrirse del hombre; Heidegger había dicho que "el ser-ahí es un ente iluminado" (83), y hablando del ser en cuanto revelante en su manifestarse: "Al ser, en efecto, pertenece un luminoso esconderse, el ser aparece originariamente en la luz de un sustraerse que esconde. El nombre de esta luz es aletheia" (84); de ahí que pueda concluir que: "El tranquilo corazón del espacio creado por la apertura del hombre, es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre ser y pensar, es decir, la presencia y su recepción" (85); de otra parte, desde el punto de vista de la comprensión de los entes, "lo único que permite la posibilidad de la verdad" (86).

La totalidad del ente se muestra, en anticipación, o comprensión preintelectiva, como un poder ser del hombre, como el supuesto provisional, atemático, que constituye el todo previo, desde el cual aparecen los entes en articulación. Así pues, la anticipación del ser, posible en su no-ocultamiento en el espacio creado por el "estado de abierto" del hombre, resulta ser la forma justa de penetración en la circularidad del ser.

Penetrar en la circularidad del ser, es penetrar en su gestarse histórico; el ser se expone (legein) y se sustrae (noein), es decir, crea el tiempo por su exponerse y crea la historia por su sustraerse o epocalizarse; la historia, como se dijo, está comprendida como destino del ser. La historia, como el ser, tiene también estructura circular; decir estructura circular de la historia, es lo mismo que decir estructura hermenéutica de la historia; en efecto, la historia se entiende como un todo, a la luz del cual cada acontecimiento adquiere sentido (aquí el todo es el ser anticipado a través de su epocalidad); todo que sólo es perceptible si en la apertura se crea el espacio para la revelación del ser; en cuanto el que en su gestarse histórico, va expresando los elementos y el método de su comprensión, se dice que la historia es hermenéutica, y, en cuanto, desde el ser, puede el hombre tematizar la historia, la historiografía también es hermenéutica.

(82) *Ibid*, p. 113.

(83) M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Cit. p. 379.

(84) M. HEIDEGGER, *Sull' essenza...*, Cit. p. 47.

(85) M. HEIDEGGER, *Qué es filosofía?* Cit. p. 114.

(86) *Ibid*, p. 115.

Lenguaje o posibilidad de una ontología hermenéutica. “La verdad como iluminación y ocultamiento del ente, se hace historia si viene hecha poesía: Todo arte, en cuanto que deja que se haga historia el advenio de la verdad del ente como tal, es en su esencia poesía” (87).

¿Cómo es posible la historia? A través de la palabra, y el arte de la palabra es la poesía; hacer poesía es hacer que la “aletheia” se haga historia, porque la poesía surge de la penetración en el espacio donde ser y pensar se pertenecen, el único espacio donde se da la posibilidad de la verdad; de ahí que la poesía, como todo arte, es original, es decir, corresponde a la expresión surgida desde el ser (88); la poesía está donde el decir originario se interacciona con el ser y por eso puede ser un decir esencial (89). Hacer obra la verdad, significa crear un material histórico que, al mismo tiempo, abre a todos los hombres el acceso a la verdad. De acuerdo con lo anterior, el lenguaje resulta ser tan originario como el ser; la palabra, fundamentalmente la poesía, son expresiones lingüísticas que ante todo manifiestan esta originariedad; las palabras no son primariamente mediaciones conceptuales.

Cuando en “Ser y tiempo”, hace el análisis de la comprensión, encuentra que ésta se expresa por medio del hablar; la comprensión es un todo dador de sentido y “conferitor” del nombre de los entes que abarca; el nombre, en cuanto manifiesta el sentido, es la palabra originaria que sólo puede surgir del todo, de la comprensión (90). Sólo cuando adquiere sentido, puede hablarse de la realidad de una cosa; ella es en cuanto es llamada a ser, en cuanto es constituida por el todo; a la luz de esto puede afirmar: “Sólo allá donde para una cosa ha sido hallada la palabra, la cosa es una cosa. Sólo así ella es. Debemos por ello subrayar: ninguna cosa es donde la palabra, es decir el nombre, falta” (91). Considerada en el nivel ontológico existencial, esta estructura cíclica de la comprensión nos plantea el problema del lenguaje en su dimensión originaria y esencial: se trata de encontrar la palabra en su origen, el lenguaje en su ser (92). El hombre, el poeta, se dijo, penetra en el espacio de la apertura, donde el ser se manifiesta; allí, arrebatado por el ser en su totalidad, pero por su esfericidad el hombre es custodio del ser y está en la disposición adecuada para escuchar su palabra, para leer su ponerse, para encontrarlo en su recogerse. “El lenguaje no significa tanto colocarlo como objeto de nuestra reflexión,

(87) M. HEIDEGGER, *Sentieri*. . . , Cit, p. 56.

(88) Cf. *Ibid*, pp. 3ss.

(89) Cf. M. HEIDEGGER, *In cammino*. . . , Cit, p. 187.

(90) Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Cit, pp. 179-185.

(91) M. HEIDEGGER, *In cammino*. . . , Cit, p. 131.

(92) Cf. *Ibid*, p. 30.

cuanto colocarnos nosotros en el lugar de su esencia: convenir en el evento" (93).

Propiamente el abrirse del hombre, que le permite entrar en la esfericidad del ser pero en relación hermenéutica con lo no dicho (con la diferencia), a partir de lo presente (94), es lo mismo que penetrar en el misterio; este hombre en apertura "como portador del mensaje de la desvelante diferencia, es aquel que camina a los confines de lo que no tiene confín" (95). El hombre allí, interroga con su estar a la escucha y con su repetir la palabra que surge del mismo ser; es como un coloquio continuo entre el lenguaje y el hombre; el hombre busca en lo extraño, en lo no pensado, en lo que es digno de ser pensado (96). Para el hombre abierto el ser está siempre delante (por la anticipación), aunque velado en su totalidad; el hombre se hace, no un repetidor de palabras, sino un oyente de palabras en su originariedad, y un mensajero; su palabra, surgida del lenguaje que brota del ser, expresa la no presencia de éste, en el sentido de estar oculto en la presencia; esta palabra no debe confundirse con la palabra del lenguaje ordinario (97).

Según lo anterior, el hombre no llega a la palabra como fruto de su pensar, o sea que el hombre no inventa las palabras; la verdad que el poeta traduce en palabras es un acaecer del ser; el hombre como actitud fundamental, debe estar a la custodia, en actitud de escucha; es el ser el que brota la palabra y el hombre no es tanto su intérprete, cuanto su mensajero y anunciador (98); en este sentido y en este contexto se entiende su expresión de que: "El lenguaje es la casa del ser" (99). El brotar de la palabra es un momento culminante; ella se insinúa, hace gestos, va como señalando una huella; pero es peligroso traicionar el lenguaje; por lo tanto, no se puede dogmatizar y hay que mantenerse con conciencia de peligro, sin esperar demasiado; la palabra debe permanecer abierta; hay que evitar también los extremos del hablar demasiado (el que mucho habla mucho yerra), de la palabrería cotidiana, y del no hablar por falta de palabras verdaderas, por falta de actitudes de autenticidad que permitan escucharlas. (100). Precisamente Heidegger dice que ha dejado de usar algunas palabras y ha cambiado otras, con el fin de mantenerse libre, mientras va encontrando denominaciones más precisas; también por esto se expli-

(93) M. HEIDEGGER, *In cammino...*, Cit. p. 28.

(94) Cf. *Ibid*, p. 107.

(95) *Ibid*, p. 114.

(96) Cf. *Ibid*, pp. 102-103; 113.

(97) Cf. *Ibid*, pp. 92-97.

(98) Cf. M. HEIDEGGER, *In cammino...*, Cit. p. 105.

(99) *Ibid*, pp. 98; 132.

(100) Cf. *Ibid*, pp. 99-104.

ca que su terminología sea tan nueva, tan distinta del lenguaje ordinario (101). Con frecuencia se habla de la dificultad de entender sus obras.

Se trata de dialogar, entonces, con el lenguaje; de procurar por estar, cada vez, en un "abierto" más amplio; de ahí la importancia del escuchar dialogante "el pensamiento de los pensadores (del pasado). Cada uno es cada vez un coloquio con aquellos que lo han precedido, aún más quizás y en modo más secreto con aquellos que lo seguirán" (102). Diálogo que, fundamentado en la relación hermenéutica con la "diferencia" (es decir con lo no dicho en cuanto presente escondiéndose), significa fundamentalmente una penetración en el círculo hermenéutico que es el ser mismo, y su gestarse histórico; aquí se ve la importancia de su concepto de reiteración que "no significa la uniforme repetición de lo siempre igual, sino más bien: el alcanzar, el adquirir, el convocar aquello que se oculta en lo antiguo" (103). Dada la hermeneuticidad histórica del coloquio y del lenguaje, y dado que el hombre de hoy por la autenticidad puede participar del coloquio, se entiende que "la tarea que se pone a nuestros pensamientos hoy es la de pensar el pensamiento greco aún más grecamente" (104); al hombre auténtico le pertenece el mensaje; lo recibe como "brotado de la esencia del lenguaje y a ella lo reconduce" (105). El hombre, el poeta, gracias a su escuchar la voz del ser lo tematiza, lo hace obra, intenta traducirlo en palabras; la palabra es fruto de este coloquio abarcante del ser en el cual se incorpora el hombre (106) y "se afirma como realidad histórica" (107). La relación del hombre con la "diferencia", supera la que regía a nivel óntico de sujeto objeto (108), sin caer en el determinismo Hegeliano. El coloquio debe permanecer en el camino del pensar; de tal forma que el camino se puede recorrer, en espíritu de coloquio; cada obra artística, cada palabra originaria, permanece como el recogerse del ser, es un juego oculto entre mensaje y camino que late en el mensaje que la "obra" anuncia; un camino que se avanza, que crece, en la penetración del mensaje, y en el correspondiente crecer de la presencia. "Es la historicidad del coloquio pensante" (109).

(101) Cf. *Ibid*, p. 104.

(102) M. HEIDEGGER, *In cammino. . .*, Cit. p. 106.

(103) *Ibid*, p. 110.

(104) *Ibid*, p. 112.

(105) *Ibid*, p. 121.

(106) Cf. M. HEIDEGGER, *In cammino. . .*, Cit. p. 122.

(107) *Ibid*, p. 109.

(108) Cf. *Ibid*, p. 115.

(109) *Ibid*, p. 109.

Dialogar con el ser, es mantenerse siempre abierto, en actitud histórica; no se trata de encontrar soluciones, sino de adentrarse en el misterio, en el misterio del ser.

“Lo que permanece constante en el pensar es el camino. Y los senderos del pensamiento esconden in se un aspecto del misterio; nosotros los podemos recorrer en un sentido o en el otro; aún más, propiamente sólo el recorrerlos hacia atrás, consiente de avanzar” (110). . . “Avanzar hacia el ser. . .” (111).

Hans-Georg Gadamer. Si el interés de Heidegger es el de la pre-estructura de la comprensión, el de Gadamer es el de la hermenéutica como la que puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión (112). En realidad Gadamer retoma casi en su totalidad los planteamientos de Heidegger; a partir de él, continúa y, sobre todo, precisa el problema del conocimiento histórico: “. . . el conocimiento histórico es, al mismo tiempo, un saber histórico y un ser histórico” (113). Para ambos, la comprensión tiene estructura hermenéutica, es decir que hay circularidad entre el todo y las partes que lo constituyen, partes que a su vez adquieren sentido a partir del todo; éste, es una comprensión previa, que en Heidegger resulta de una anticipación del ser (precomprensión o comprensión preintelectiva), con una connotación bastante individualista; ahora en Gadamer la anticipación se basa en una “participación a la intención común” (114). De acuerdo con su propósito, de hacer justicia a la historicidad de la comprensión, su anticipación se define más como una “fusión de horizontes”, que como una anticipación del ser. “Es indispensable que la conciencia se de cuenta de sus propios prejuicios seculares y de sus propias actuales anticipaciones. Sin esta “purificación”, la luz que recibimos de la conciencia histórica no es más que una luz velada, inoperante” (115). Aunque esta participación a la intención común es indispensable, sin embargo no es determinante como algo externo que la conciencia acepta, sino que la intención común es la resultante de la inscripción de la conciencia en la tradición. “Aferrar”.. alguna cosa que me viene dicha no es aún “aprehenderla”: es siempre sobreentendido, para comenzar, que yo tomo conciencia de los modos de “decir de los otros” sin que ello empeñe mis opiniones personales” (116). El inscribirse de la con-

(110) *Ibid.*, p. 91.

(111) *Ibid.*, p. 92.

(112) Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Cit, p. 331.

(113) H. G. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, Guida ed. (Napoli 1974, 2 ed.), p. 78.

(114) *Ibid.*, p. 79.

(115) H. G. GADAMER, *Il problema. . .*, Cit, p. 85.

(116) *Ibid.*, p. 83.

ciencia en la intención común, por otra parte, significa que la interpretación es también prospectiva; desarrollar las prospectivas que trae la tradición, es continuar el camino. De ahí la problemática de la relación entre comprensión y lenguaje que es "la manera como la conciencia de la productividad histórica se expande" (117). Heidegger y Gadamer, parten ambos de las cosas, de los textos, a la luz de la anticipación (118).

Cuando se enfrenta la interpretación de un texto, según Gadamer, el hombre no puede prescindir de sus prejuicios; éstos, propiamente, son lo previo al juicio; sólo una mala tradición ha confundido prejuicios con juicios malos; en definitiva, el hombre histórico es su tradición, sus prejuicios, y, éstos, constituyen el ser más que los juicios (119); naturalmente que los prejuicios deben ser confrontados; quien quiere interpretar un texto debe estar dispuesto a dejarse decir algo por él; pero esto no quiere decir que, como intenta la hermenéutica histórica, haya que superar todos los prejuicios (120); con la destrucción de los prejuicios, o sea del ser esencialmente histórica de la razón, el historicismo destruye la posibilidad de la continuidad histórica. Hay prejuicios legítimos: Gadamer analiza los prejuicios de la autoridad, de la tradición y el concepto y prejuicio de lo clásico. En la medida en que un análisis histórico muestra que estos prejuicios han sido considerados de manera equívoca por posiciones racionalistas, como la Ilustración y el Romanticismo, es posible penetrar también de una manera más objetiva en el verdadero valor que ellos tienen; en efecto, la autoridad, por principio, es buscadora del bien y es razonable, dado que, sensatamente, el hombre tiene que aceptar sus propias limitaciones y la posibilidad de que otros tengan perspectivas más acertadas; la tradición debe ser comprendida, no como una fuerza que sujeta la libertad y la razón, sino como el prolongarse de los momentos de libertad y de historia; lo clásico, en fin, no puede confundirse con un estilo o con una época; refiriéndose a Heidegger anota que lo clásico es intemporal, ya que es un "modo del ser histórico"; Gadamer agrega que lo clásico pertenece a la forma de la conciencia que es la "formación". Concluye estas consideraciones sobre el valor de los prejuicios legítimos diciendo: "El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia

(117) *Ibid.*, p. 93.

(118) Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Cit, p. 333.

(119) Cf. H. G. GADAMER, *Ermeneutica e metodica universale*, Ed. Marietti (Torino 1973), p. 81; *Verdad y método*, Cit, p. 344.

(120) Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Cit, pp. 335; 341.

un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación" (121).

Además de su consideración sobre el ser histórico del hombre como quien se entiende siempre en medio de tradiciones, como quien es en su ser más tradición (en cuanto prejuicio justo, legítimo), que juicio, hace Gadamer otra consideración, central de su pensamiento, según la cual la cosa, el texto, nunca nos llega de una manera pura, sino cargado de "efectos históricos"; de acuerdo con su análisis del concepto de "formación" (122) sobretodo en la concepción de Hegel, el texto clásico y la tradición se interaccionan hermenéuticamente, de tal forma que el texto pervive ilimitadamente y cada vez va conformándose más universalmente, va "mostrando" más perfección, va siendo más apertura hacia el todo; al mismo tiempo, los hombres, surgidos en el seno de tradiciones que reciben el influjo de una presencia más "visible" (algo que dice más) del universal en la obra más "formada"; están en capacidad de tener más "formación", es decir de valorar la riqueza universal contenida en el texto. De acuerdo con lo anterior, si el texto se agranda por los efectos históricos, se puede afirmar que la "distancia temporal" es un "verdadero principio hermenéutico" (123), y puede decirse también que el juicio de valor sobre un texto, o una obra, no se identifica con el juicio de su autor; tal valor reside si en la inconciencia del autor, en su captación del universal y en la forma como tal captación queda reflejada en el texto, el cual, fruto de un ser hecho hermenéuticamente, contiene valor ilimitado, abierto para su crecimiento en comprensión, para ser cada vez un horizonte o una tradición más amplia en cada época (124).

Cuando un texto nos llega, decimos que nos llega cargado de efectos históricos; decimos también que lo recibimos desde una distancia temporal. Propiamente decimos que los textos nos llegan envueltos en un horizonte histórico, el horizonte "formativo" de la tradición. Al mismo tiempo, nosotros salimos al encuentro del texto con nuestros prejuicios; es nuestro modo peculiar, si se quiere, de ser "formados" por la tradición, nuestro modo de estar dispuestos para el "juego" con la tradición que nos llega. Es evidente que, en definitiva no hay diferencia entre la tradición y nuestro ser tradición; pero precisamente nuestro encuentro con la tradición que nos llega para "proponernos" el diálogo hermenéutico se hace a través de un destacarse provisional del horizonte personal y el horizonte de la tradición; ambos horizon-

(121) H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Cit, p. 360; acerca del tema de los prejuicios puede verse: *Ibid*, pp. 344-360.

(122) Cf. *Ibid*, pp. 38ss.

(123) H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Cit, p. 360.

(124) Cf: *Ibid*, p. 366; H. G. GADAMER, *El problema...*, Cit, pp. 88-89.

tes se convierten en momentos provisionales en función de la comprensión; comprender es precisamente recuperar el horizonte personal en el horizonte de la tradición o, como dice Gadamer, "comprender es siempre el proceso de fusión de éstos" presuntos horizontes para sí mismo" (125). Este concepto de fusión de horizontes es supremamente importante en el pensamiento de Gadamer, en realidad, una verdadera comprensión, explica, supone la "aplicación"; ésta no es otra cosa que la captación del universal que llega a nosotros, diría yo, a proponernos el juego de nuestra autenticidad (126).

Uno de los aspectos más importantes del pensamiento de Gadamer con respecto a la problemática que nos ocupa, es el referente al lenguaje. Con Heidegger, había concluido que el ser es quien habla y habla de sí; por eso el lenguaje es la casa del ser; el hombre, custodio del ser, debe estar cerca, a la escucha, en el "espacio" de su revelación, para, inscrito en el ser, ser su mensajero en el repetir de su palabra, en el dejarse envolver por su "juego" hermenéutico, en el interrogarlo con la "apertura" que le "invita" a hacerse luz (aletheia), en el disponerse, en fin, para la nueva palabra que vendrá dicha. Gadamer retoma e impulsa estas consideraciones: la relación del hombre con el mundo es a través del lenguaje; el lenguaje está en toda relación hermenéutica. Pero especialmente importante, me parece su afirmación de que "el ser que puede ser comprendido es el lenguaje" (127): Según Gadamer, el lenguaje es la vía que hace posible explicar en modo finito el modelo de orden teológico según el cual la analogía es la fuente de la verdad; el ser que nos habla en la tradición, es posible porque existe precisamente una relación entre los entes y el ser; decir que el hombre por el conocimiento va penetrando en el ser de las cosas, es lo mismo que admitir que el ser habita en las cosas y que hay analogía entre éstas y el ser; conocer es precisamente permitir que el ser hable y revele su ser a través de su presencia en las cosas; la tradición, en definitiva, es la palabra del ser que perdura en el modo, cada vez más universal en que el hombre lo va entendiendo; en definitiva, el lenguaje no se refiere al ser del sujeto ni al ser de las cosas, sino a la analogía (128); así entendido, el lenguaje, la tradición lingüística, es la historia de la analogía. Por lo tanto, el lenguaje puede ser entendido como un trascendental de la comprensión, como el máximo universal de la com-

(125) H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Cit. pp. 376-377.

(126) *Ibid.*, p. 583.

(127) H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Cit. p. 567.

(128) Cf. G. GADAMER, *Ermeneutica...*, Cit. p. 101.

prensión; recibirlo, es recibir la tradición volcada en la comunicación, en el diálogo de todos y siempre, en la universal apertura al ser. . . en el trascendental precursarlo (129).

BIBLIOGRAFIA

1. Fuentes. Traducciones en español e italiano

- DILTHEY G. W. *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*. Morano Ed. Napoli, 1975.
- *Ermeneutica e religione*, Ed Pàtron, Bologna, 1970.
 - *Introducción a las ciencias del espíritu*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
 - *Teoría de la concepción del mundo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

- GADAMER, H. G. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977.
- *Il problema della coscienza storica*, Guida Ed. Napoli, 1974.
 - *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti Ed. Torino, 1973.

- HEIDEGGER M. *El ser y el tiempo*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1968.
- *Che cos'è metafisica?*, Libreria Tullio Pironti, Napoli, 1982.
 - *Sull'essenza della verità*, Ed. la scuola, Brescia, 1982.
 - *Sentieri interrotti*, La nuova Italia Ed. Firenze, 1978.
 - *Introduzione alla metafisica*, Mursia Ed. Milano, 1979.
 - *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid, 1980.
 - *Che cosa significa pensare?*, Sugarco Ed. Milano, 1979.
 - *In cammino verso il linguaggio*, Mursia Ed. Milano, 1979.

2. Libros citados

- CARR E. H. *¿Qué es la historia?*, Ed. Seix-Barral S. A., Barcelona, 1978.
- CORETH E. *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Ed. Herder, Barcelona, 1972.

GALIMBERT U. "Introduzione" en *Sull'essenza della verità*, Ed. la scuola, Brescia, 1982.

LOWITH K. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*. Ed. di comunità, Milano, 1979.

LLEDO E. *Lenguaje e historia*. Ed. Ariel, Barcelona, 1978.

ROSSI P. *Lo storicismo tedesco contemporaneo*. Einaudi Ed. Torino, 1979.

SCHNADELBACH H. *La filosofía de la historia después de Hegel, el problema del historicismo*, Ed. Alfa, Barcelona, 1980.

VOGT J. *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee*, Ed. Guadarrama, S. A., Madrid, 1974.

