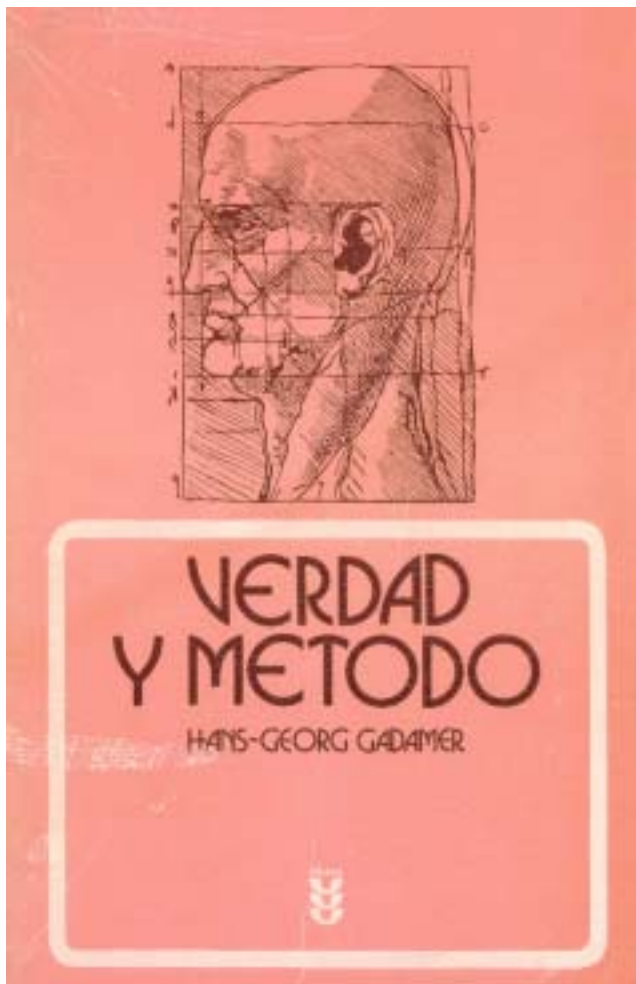


Verdad y método

Fundamentos de una hermenéutica filosófica

Hans-Georg Gadamer



Editorial Sígueme

Salamanca, 1991

Este material se utiliza con fines
exclusivamente didácticos

ÍNDICE

Contenido	9
Prólogo a la segunda edición	22
Prólogo a la tercera edición	23
Introducción	23
I. Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte	
I. La superación de la dimensión estética	31
1. Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu	31
2. La subjetivización de la estética por la crítica	75
3. Recuperación de la pregunta por la verdad del arte	121
II. La ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico	143
4. El juego como hilo conductor de la explicación ontológica	143
5. Conclusiones estéticas y hermenéuticas	182
II. Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu	
I. Preliminares históricos	225
6. Lo cuestionable de la hermenéutica romántica y su aplicación a la historiografía	225
7. La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo	277
8. Superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica	305
II. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica	331
9. La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico	331
10. Recuperación del problema hermenéutico fundamental	378
11. Análisis de la conciencia de la historia efectual	415
III. El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica	
12. El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica	461
13. Acuñación del concepto de “lenguaje” a lo largo de la historia del pensamiento occidental	487
14. El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica	526
Excursos	586
Hermenéutica e historicismo	599
Epílogo	641
Índice de los nombres	675
Índice de conceptos	681
Índice general	689

II. FUNDAMENTOS PARA UNA TEORÍA DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

9. La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico

1. El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios

a) El descubrimiento de la preestructura de la comprensión por Heidegger

Heidegger sólo entra en la problemática de la hermenéutica y críticas históricas con el fin de desarrollar a partir de ellas, desde el punto de vista ontológico, la preestructura de la comprensión¹. Nosotros, por el contrario, perseguiremos la cuestión de cómo, una vez liberada de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de la verdad, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión. La autocomprensión tradicional de la hermenéutica reposaba sobre su carácter de preceptiva². Esto vale incluso para la extensión diltheyana de la hermenéutica como organon de las ciencias del espíritu. Puede parecer dudoso que exista siquiera tal preceptiva de la comprensión; sobre esto volveremos más tarde. En todo caso cabe preguntarse qué consecuencias tiene para la hermenéutica espiritual-científica que Heidegger derive la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del estar ahí. Estas consecuencias no necesitan ser tales que una nueva teoría sea aplicada a la praxis y ésta se ejerza por fin de una manera distinta, adecuada a su arte. Podrían también consistir en que la *autocomprensión de la comprensión ejercida normalmente sea corregida* y depurada de adaptaciones inadecuadas: un proceso que sólo indirectamente beneficiaría al arte del comprender.

Por ello volveremos ahora a la descripción de Heidegger del círculo hermenéutico, con el fin de hacer fecundo para nuestro propósito el nuevo y fundamental significado que gana aquí la estructura circular. Heidegger escribe:

El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación³, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma.

Lo que dice aquí Heidegger no es realmente una exigencia a la praxis de la comprensión, sino que más bien describe la forma de realizar la misma interpretación comprensiva. La reflexión hermenéutica de Heidegger culmina menos en demostrar que aquí está contenido un círculo que en hacer ver que este círculo tiene un sentido ontológico positivo. La descripción como tal será evidente para cualquier intérprete que sepa lo que hace⁴. Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada “a la cosa misma” (que en el filólogo son textos con sentido, que tratan a su vez de cosas). Este dejarse determinar así por la cosa misma no es evidentemente para el intérprete una “buena” decisión inicial, sino verdaderamente “la tarea

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 312 s.

² Cf. Fr. Schleiermacher, *Hermeneutik*: Abhandlungen der Heidelberger Akademie 2 (1959), que confiesa expresamente su adhesión al viejo ideal de la teoría del arte. Cf. p. 127, nota: “...detesto el que la teoría se quede simplemente en la naturaleza y en los fundamentos del arte del que ella es objeto”.

³ *Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*, literalmente “lo que se tiene previamente como dato y proyecto, lo que se prevé, y el modo como se proyecta encarar el tema o los conceptos desde los que se pretende acercarse a él”. El original, en aras del juego de palabras planteado por la reiteración del prefijo *vor-*, “pre-”, presenta una cierta indeterminación del sentido concreto en que deben tomarse estos términos. Nuestra traducción no ha podido evitar alguna parcialidad al conservar siquiera una resonancia de la literalidad de la expresión (N. del T.).

⁴ Cf. por ejemplo la descripción de E. Staiger, en *Die Kunst der Interpretation*, 11 s, que concuerda con esto. Sin embargo no podría estar de acuerdo con su formulación de que el trabajo de la ciencia de la literatura sólo comienza “cuando estamos ya desplazados a la situación de un lector contemporáneo. Esto no lo estaremos nunca, y sin embargo podremos siempre entender aunque no realicemos jamás una “asimilación personal o temporal” firme. Cf. también *infra*, Excurso IV.

primera, constante y última”. Pues lo que importa es mantener la mirada atenta a la cosa aún a través de todas las desviaciones a que se ve constantemente sometido el intérprete en virtud de sus propias ocurrencias. El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido.

Esta descripción es, desde luego, una abreviación simplista. Pues toda revisión del primer proyecto estriba en la posibilidad de anticipar un nuevo proyecto de sentido; es muy posible que diversos proyectos de elaboración rivalicen unos con otros hasta que pueda establecerse unívocamente la unidad del sentido; la interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. Y es todo este constante reprojectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar, lo que constituye el proceso que describe Heidegger. El que intenta comprender está expuesto a los errores de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas. Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse “en las cosas”, tal es la tarea constante de la comprensión. Aquí no hay otra objetividad que la convalidación que obtienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración. Pues ¿qué otra cosa es la arbitrariedad de las opiniones previas inadecuadas sino que en el proceso de su aplicación acaban aniquilándose? La comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias. Por eso es importante que el intérprete no se dirija hacia los textos directamente, desde las opiniones previas que le subyacen, sino que examine tales opiniones en cuanto a su legitimación, esto es, en cuanto a su origen y validez.

Esta exigencia fundamental debe pensarse como la radicalización de un procedimiento que en realidad siempre estamos desarrollando cuando comprendemos algo. Frente a todo texto nuestra tarea es no introducir directa y acríticamente nuestros propios hábitos lingüísticos –o en el caso de las lenguas extranjeras aquél que se nos haya hecho familiar a través de autores o de un ejercicio más o menos cotidiano–. Por el contrario, reconocemos como tarea nuestra el ganar la comprensión del texto sólo desde el hábito lingüístico de su tiempo o de su autor. Naturalmente, el problema es cómo puede satisfacerse esta exigencia general. Concretamente en el ámbito de la teoría del significado hay que contar como factor de resistencia con el carácter inconsciente de los propios hábitos lingüísticos. ¿Cómo es posible hacerse cargo de las diferencias entre el uso lingüístico acostumbrado y el del texto?

En general podrá decirse que ya la experiencia del choque con un texto –bien porque en principio no da sentido, bien porque su sentido no concuerda con nuestras propias expectativas– es lo que nos hace detenernos y atender a la posibilidad de una diferencia en el uso del lenguaje. Es una presuposición general que todo el que habla la misma lengua emplea las palabras en el sentido que a uno le es familiar; esta presuposición sólo se vuelve dudosa en determinados casos concretos. Y lo mismo ocurre en el caso de las lenguas extranjeras: en general uno supone que las conoce en su uso más o menos generalizado, y tiende a presuponer la constancia de este uso cuando se acerca a un texto cualquiera.

Y lo que afirmamos respecto a las opiniones previas contenidas en el hábito lingüístico vale también para las opiniones de contenido con las que nos acercamos a los textos y que constituyen nuestra precomprensión de los mismos. También aquí se plantea el problema de cómo hallar la salida del círculo de las propias posiciones preconcebidas. No se puede en modo alguno presuponer como dato general que lo que se nos dice desde un texto tiene que poder integrarse sin problemas en las propias opiniones y expectativas. Por el contrario, lo que nos es dicho por alguien, en conversación, por carta, a través de un libro o por cualquier otro canal, se encuentra por principio bajo la presuposición opuesta de que aquélla es su opinión y no la mía, y que se trata de que yo tome conocimiento de la misma pero no necesariamente de que la comparta. Sin embargo esta presuposición no representa una condición que facilite la comprensión, sino más bien una nueva dificultad, ya que las opiniones previas que determinan mi comprensión pueden continuar completamente inadvertidas. Y si motivan malentendidos, ¿cómo sería posible llegar siquiera a percibir éstos en relación con un texto que no está capacitado para responder ni objetar? ¿Cómo puede protegerse a un texto previamente respecto a los malentendidos?

Sin embargo, examinándolo más de cerca, tampoco las opiniones pueden ser entendidas de una manera enteramente arbitraria. Igual que no es posible mantener mucho tiempo una comprensión incorrecta de un hábito lingüístico sin que se destruya el sentido del conjunto, tampoco se pueden mantener a ciegas las propias opiniones previas sobre las cosas cuando se comprende la opinión de otro. Cuando se oye a alguien o cuando se emprende una lectura no es que haya que olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido, o

todas las posiciones propias. Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto. Pero esta apertura implica siempre que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias, o que uno se pone en cierta relación con las del otro. Claro que las opiniones son posibilidades variadas y cambiantes (en comparación con la univocidad de un lenguaje o de un vocabulario), pero dentro de esta multiplicidad de lo opinable, esto es, de aquello a lo que un lector puede encontrar sentido y que en consecuencia puede esperar, no todo es posible, y el que pasa de largo por lo que el otro está diciendo realmente tampoco podrá en último extremo integrar por entero lo que entendió mal en sus propias y variadas expectativas de sentido. Por eso también operan unos ciertos patrones. *La tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo*, y está siempre determinada en parte por éste. Con ello la empresa hermenéutica gana un suelo firme bajo sus pies. El que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ignorar lo más obstinada y consecuentemente posible la opinión del texto... hasta que éste finalmente ya no pueda ser ignorado y dé al traste con su supuesta comprensión. El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni “neutralidad” frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas.

Heidegger ofrece una descripción fenomenológica completamente correcta cuando descubre en el presunto “leer lo que pone” la preestructura de la comprensión. Ofrece también un ejemplo para el hecho de que de ello se sigue una tarea. En *Ser y tiempo* concreta la proposición universal, que él convierte en problema hermenéutico, transportándola al problema del ser⁵. Con el fin de explicitar la situación hermenéutica del problema del ser según posición, previsión y anticipación, examina la cuestión que él plantea a la metafísica confrontándola críticamente con hitos esenciales de la historia de la metafísica. Con ello no hace en el fondo sino lo que requiere la conciencia histórico-hermenéutica en cualquier caso. Una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas. Esto es lo que Heidegger quiere decir cuando requiere que el tema científico se “asegure” en las cosas mismas mediante la elaboración de posición, previsión y anticipación.

En consecuencia no se trata en modo alguno de asegurarse a sí mismo contra la tradición que hace oír su voz desde el texto, sino, por el contrario, de mantener alejado todo lo que pueda dificultar el comprenderla desde la cosa misma. Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición. El razonamiento de Heidegger, según el cual en el concepto de la conciencia de Descartes y en el del espíritu de Hegel sigue dominando la ontología griega de la sustancia, que interpreta el ser como ser actual y presente, va desde luego más allá de la autocomprensión de la metafísica moderna, pero no arbitrariamente, sino desde una “posición” que en realidad hace comprensible esta tradición porque descubre las premisas ontológicas del concepto de subjetividad. Y a la inversa Heidegger descubre en la crítica kantiana a la metafísica “dogmática” la idea de una metafísica de la finitud en la que debe convalidarse su propio proyecto ontológico. De este modo “asegura” el tema científico introduciéndolo y poniéndolo en juego en la comprensión de la tradición. En esto consiste la concreción de la conciencia histórica de la que se trata en el comprender.

Sólo este reconocimiento del carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión confiere al problema hermenéutico toda la agudeza de su dimensión. Medido por este patrón se vuelve claro *que el historicismo, pese a toda crítica al racionalismo y al pensamiento iusnaturalista, se encuentra él mismo sobre el suelo de la moderna Ilustración y comparte impensadamente sus prejuicios*. Pues existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición.

Un análisis de la historia del concepto muestra que sólo en la Ilustración adquiere *el concepto del prejuicio* el matiz negativo que ahora tiene. En sí mismo “prejuicio” quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes. En el procedimiento jurisprudencial un prejuicio es una, predecisión jurídica antes del fallo de una sentencia definitiva. Para el que participa en el proceso judicial un prejuicio de este tipo representa evidentemente una reducción de sus posibilidades. Por eso en francés “préjudice”, igual que “praejudicium”, significa también

⁵ *Sein und Zeit*, 312 s.

simplemente perjuicio, desventaja, daño. Sin embargo esta negativa es sólo secundaria, es la consecuencia negativa de una validez positiva, el valor prejudicial de una predecisión, igual que el de cualquier precedente.

“Prejuicio” no significa pues en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positivamente o negativamente. La vecindad con el “*praejudicium*” latino es suficientemente operante como para que pueda haber en la palabra, junto al matiz negativo, también un matiz positivo. Existen “*préjugés légitimes*”. Esto está ahora muy lejos de nuestro actual sentimiento lingüístico. La palabra alemana para perjuicio, (*Vorurteil*), –igual que el francés *préjuge*, pero quizá aún más pregnantemente– parece haberse restringido desde la Ilustración y su crítica religiosa al significado de “juicio no fundamentado”⁶. Sólo la fundamentación, la garantía del método (y no el acierto objetivo como tal) confiere al juicio su dignidad. A los ojos de la Ilustración la falta de una fundamentación no deja espacio a otros modos de certeza sino que significa que el juicio no tiene un fundamento en la cosa, que es “un juicio sin fundamento”. Esta es una conclusión típica del espíritu del racionalismo. Sobre él reposa el descrédito de los prejuicios en general y la pretensión del conocimiento científico de excluirlos totalmente.

La ciencia moderna, que hace suyo este lema, sigue así el principio de la duda cartesiana de no tomar por cierto nada sobre lo que quepa alguna duda, y la concepción del método que tiene en cuenta esta exigencia. Ya en nuestras consideraciones iniciales habíamos apuntado a lo difícil que es poner en consonancia con este ideal el conocimiento histórico que conforma a nuestra conciencia histórica, y lo difícil que es en consecuencia comprender su verdadera esencia desde el moderno concepto del método. Este es finalmente el momento de volver positivas aquellas consideraciones negativas. El concepto de perjuicio nos ofrece un buen punto de partida para ello.

b) La depreciación del perjuicio en la Ilustración

Siguiendo a la teoría ilustrada de los prejuicios puede hallarse la siguiente división básica de los mismos: hay que distinguir los prejuicios por respeto humano de los prejuicios por precipitación⁷. Esta división tiene su fundamento en el origen de los prejuicios respecto a las personas que los concitan. Lo que nos induce a error es bien el respeto a otros, su autoridad, o bien la precipitación sita en uno mismo. El que la autoridad sea una fuente de prejuicios coincide con el conocido postulado de la Ilustración tal como lo formula todavía Kant: ten el valor de servirte de tu *propio* entendimiento⁸. Aunque la citada división no se refiera sólo al papel que desempeñan los prejuicios en la comprensión de los textos, sin embargo encuentra en el ámbito hermenéutico su campo de aplicación preferente. Pues la crítica de la Ilustración se dirige en primer lugar contra la tradición religiosa del cristianismo, la sagrada Escritura. En cuanto que ésta es comprendida como un documento histórico, la crítica bíblica pone en peligro su pretensión dogmática. En esto estriba la radicalidad peculiar de la Ilustración moderna frente a todos los otros movimientos ilustrados: en que tiene que imponerse frente a la sagrada Escritura y su interpretación dogmática⁹. Por eso el problema hermenéutico le es particularmente central. Intenta comprender la tradición correctamente, esto es, racionalmente y fuera de todo prejuicio. Pero esto entraña una dificultad muy especial por el mero hecho de que la fijación por escrito contiene en si misma un momento de autoridad que tiene siempre mucho peso. No es fácil realizar la posibilidad de que lo escrito no sea verdad. Lo escrito tiene la estabilidad de una referencia, es como una pieza de demostración. Hace falta un esfuerzo crítico muy grande para liberarse del prejuicio generalizado a favor de lo escrito y distinguir también aquí, como en cualquier afirmación oral, lo que es opinión de lo que es verdad¹⁰. Ahora bien, la tendencia general de la Ilustración es no dejar valer

⁶ Cf. L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, 163: “El término “prejuicio” es la expresión más adecuada para la gran voluntad de la Ilustración, la voluntad de un examen libre y sin constricciones. Prejuicio es el correlato polémico inequívoco de ese término tan excesivamente equívoco que es “libertad” ”.

⁷ *Praeiudicium auctoritatis et precipitantiae*: Así ya Christian Thomasius en sus *Lectiones de praeiudiciis* (1689-1690) y en su *Einleitung der Vernunftlehre*, cap. 13, § 39-40. Cf. el artículo en Walch, *Philosophisches Lexikon*, 1726, 2.794 s.

⁸ Al comienzo de su artículo “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, 1784 (“Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” en I. Kant, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires 1964, 58-68).

⁹ La ilustración antigua cuyo fruto fue la filosofía griega y cuya manifestación más extremada fue la sofística fue de un género muy distinto y permitió por eso a un pensador como Platón mediar con mitos filosóficos entre la tradición religiosa y el camino dialéctico del filosofar. Cf. E. Frank, *Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit*, 31 s, así como mi recensión en *Theologische Rundschau* (1950) 260-266, y sobre todo G. Krüger, *Einsicht und Leidenirchaft*, 1951.

¹⁰ Un buen ejemplo de ello es la lentitud con que se desmontó la autoridad de la historiografía, antigua en la investigación histórica y el modo paulatino como fueron imponiéndose la investigación de archivos y de campo. Cf. por

autoridad alguna y decidirlo todo desde la cátedra de la razón. Tampoco la tradición escrita, la de la sagrada Escritura, como la de cualquier otra instancia histórica, puede valer por sí misma, sino que la posibilidad de que la tradición sea verdad depende del crédito que le concede la razón. La fuente última de la autoridad no es ya la tradición sino la razón. Lo que está escrito no necesita ser verdad. Nosotros podríamos llegar a saberlo mejor. Esta es la máxima general con la que la Ilustración moderna se enfrenta a la tradición y en virtud de la cual acaba ella misma convirtiéndose en investigación histórica¹¹. Convierte a la tradición en objeto de crítica igual que lo hace la ciencia natural con los testimonios de los sentidos. Esto no tiene por qué significar que el “prejuicio contra los prejuicios” se llevara en todo hasta las últimas consecuencias del librepensamiento y del ateísmo, como en Inglaterra y en Francia. La Ilustración alemana reconoció siempre “los prejuicios verdaderos” de la religión cristiana. Puesto que la razón humana sería demasiado débil como para pasarse sin prejuicios, sería una suerte haber sido educado en los prejuicios verdaderos.

Tendría interés investigar hasta qué punto esta modificación y moderación de la Ilustración¹² preparó el camino al movimiento romántico alemán, como sin duda lo hizo la crítica a la Ilustración y a la revolución de E. Burke. Pero todo esto no supone ningún cambio esencial. Pues los prejuicios verdaderos tienen que justificarse en último término por el conocimiento racional, aunque esta tarea no pueda ser nunca realizada del todo.

Es así como los patrones de la Ilustración moderna siguen determinando la autocomprensión del historicismo. Por supuesto no inmediatamente, sino a través de una ruptura peculiar originada por el romanticismo. Esto se advierte muy claramente en el esquema básico de la filosofía de la historia que el romanticismo comparte con la Ilustración y que llega a ser premisa intocable precisamente por la reacción romántica contra la Ilustración: el esquema de la superación del *mythos* por el *logos*. Este esquema gana su validez a través del presupuesto del progresivo “desencantamiento” del mundo. Representa la ley progresiva de la historia del espíritu mismo y, precisamente porque el romanticismo valora negativamente este desarrollo, el esquema mismo se acepta como incontestablemente evidente. El romanticismo comparte el prejuicio de la Ilustración y se limita a invertir su valoración intentando hacer valer lo viejo como nuevo: el medieval “gótico”, la comunidad estatal cristiana de Europa, la construcción estatal de la sociedad, pero también la sencillez de la vida campesina y la cercanía a la naturaleza.

Frente a la creencia ilustrada en la perfección, que sueña con la realización de la liberación de toda “superstición” y de todo prejuicio del pasado, ahora los primeros tiempos, el mundo mítico, la vida no analizada ni rota por la conciencia en una “Sociedad natural”, el mundo de la caballería cristiana, alcanzan un hechizo romántico e incluso preferencia respecto a la verdad¹³. La inversión del presupuesto de la Ilustración tiene como consecuencia una tendencia paradójica a la restauración, esto es, una tendencia a reponer lo antiguo porque es lo antiguo, a volver conscientemente a lo inconsciente, etc., lo cual culmina en el reconocimiento de una sabiduría superior en los tiempos originarios del mito. Y esta inversión romántica del patrón valorador de la Ilustración logra justamente perpetuar el presupuesto de la Ilustración, la oposición abstracta de mito y razón. Toda crítica a la Ilustración seguirá ahora el camino de esta reconversión romántica de la Ilustración. La creencia en la perfectibilidad de la razón se convierte en la creencia en la perfección de la conciencia “mítica”, y se refleja en el estado originario paradisíaco anterior a la caída en el pecado del pensar.

En la realidad el presupuesto de la misteriosa oscuridad en la que vive una conciencia colectiva mítica anterior a todo pensar es tan abstracto y tan dogmático como el de un estado perfecto de ilustración total o de saber absoluto. La sabiduría originaria no es más que la otra cara de la “estupidez originaria”. Toda conciencia mítica es también siempre un saber, y en cuanto que sabe de poderes divinos está ya más allá del simple estremecerse ante el poder (si es que puede suponerse tal cosa en un estadio originario), pero también más allá de una vida colectiva atenazada en rituales mágicos (como se encuentra por ejemplo en el antiguo oriente). La conciencia mítica sabe de sí misma, y en este saber ya no está enteramente fuera de sí misma¹⁴.

ejemplo R. G. Collingwood, *Denken. Eine Autobiographie*, cap. XI, que traza un paralelo entre el giro hacia la investigación de campo y la revolución baconiana de la investigación de la naturaleza.

¹¹ Cf. lo dicho *supra* respecto al *Tratado teológico-político* de Spinoza.

¹² Como se encuentra por ejemplo en G. F. Meier, *Beiträge zur der Lehre von den Vorurteilen des menschlichen Geschlechts*, 1766.

¹³ En un pequeño trabajo sobre los *Chiliasmische Sonette* de Immermann, en *Kleine Schriften* II, 136 s, he analizado un ejemplo de este proceso.

¹⁴ Entiendo que Horkheimer y Adorno tienen toda la razón en su análisis de la *Dialektik der Aufklärung* (*Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires 1969), si bien considero que la aplicación de conceptos sociológicos como “burgués” a Ulises representa un defecto de reflexión histórica cuando no incluso una confusión de Homero con J. H. Voss, como la que ya criticó Goethe (J. H. Voss es el autor de la traducción standard de Homero al alemán, N. del T.).

En relación con esto está también el hecho de que la oposición entre un auténtico pensamiento mítico y un pensamiento poético pseudomítico sea una ilusión romántica montada sobre un prejuicio de la Ilustración: el de que el hacer poético, como creación de la libre capacidad de imaginar, no participa de la vinculatividad religiosa del *mythos*. Es la vieja polémica entre el poeta y el filósofo, que entra ahora en su estadio moderno de fe en la ciencia. Ahora ya no se dice que los poetas mienten mucho, sino que ni siquiera tienen por qué decir la verdad, puesto que sólo producen un efecto estético y sólo pretenden estimular a través de las creaciones de su propia fantasía.

Otro caso de inversión romántica es el que aparece en el concepto del “desarrollo natural de la sociedad”, cuyo origen debiera volver a rastrearse. En Marx aparece como una especie de reliquia iusnaturalista cuya validez queda restringida por su propia teoría social y económica de la lucha de clases¹⁵. Cabría preguntarse si este concepto no se remonta a la descripción de Rousseau de la sociedad antes de la división del trabajo y de la introducción de la propiedad¹⁶. En todo caso ya Platón desenmascara el ilusionismo de esta teoría del estado en la descripción irónica de un estado natural que ofrece en el tercer libro de la república¹⁷.

De estas inversiones del romanticismo sale la actitud de la ciencia histórica del siglo XIX, que no mide ya el pasado según los patrones del presente, como si éstos fueran absolutos, sino que otorga a los tiempos pasados su propio valor y es capaz incluso de reconocerles su superioridad en ciertos aspectos. Las grandes obras del romanticismo, el despertar a la percepción de los primeros tiempos, de la voz de los pueblos en sus canciones, las colecciones de cuentos y leyendas, el cultivo de los usos más antiguos, el descubrimiento de las lenguas como concepciones del mundo, el estudio de la “religión y sabiduría de los indios”, todo esto desencadenó una investigación histórica que fue convirtiendo poco a poco, paso a paso, este intuitivo despertar en un conocimiento histórico con distancia. La conexión de la escuela histórica con el romanticismo confirma así que la recuperación romántica de lo originario se asienta ella misma sobre el suelo de la Ilustración. La ciencia histórica del XIX es su fruto más soberbio, y se entiende a sí misma precisamente como realización de la Ilustración, como el último paso en la liberación del espíritu de sus cadenas dogmáticas, como el paso al conocimiento objetivo del mundo histórico, capaz de igualar en dignidad al conocimiento de la naturaleza de la ciencia moderna.

El que la actitud restauradora del romanticismo pudiera unirse a la tendencia básica de la Ilustración en la unidad productiva de las ciencias históricas del espíritu, tan sólo expresa que lo que subyace a ambas es una misma ruptura con la continuidad de sentido de la tradición. Si para la Ilustración es cosa firme que toda tradición que se revela ante la razón como imposible o absurda sólo puede ser entendida como histórica, esto es, retrocediendo a las formas de comprensión del pasado, la conciencia histórica que aparece con el romanticismo es en realidad una radicalización de la Ilustración. Pues para la conciencia histórica el caso excepcional de una tradición contraria a la razón se convierte en el caso normal. Se cree tan poco en un sentido asequible en general a la razón que todo el pasado, y al final incluso todo el pensamiento de los contemporáneos, no puede ser ya comprendido más que como “histórico”. La crítica romántica a la Ilustración desemboca así ella misma en ilustración, pues al desarrollarse como ciencia histórica lo engulle todo en el remolino del historicismo. La depreciación fundamental de todo prejuicio, que vincula al *pathos* empírico de la nueva ciencia natural con la Ilustración, se vuelve, en la ilustración histórica, universal y radical.

Este es precisamente el punto con el que debe enlazar críticamente el intento de una hermenéutica histórica. La superación de todo prejuicio, esta exigencia global de la Ilustración, revelará ser ella misma un prejuicio cuya revisión hará posible una comprensión adecuada de la finitud que domina no sólo nuestro ser hombres sino también nuestra conciencia histórica.

¿Estar inmerso en tradiciones significa real y primariamente estar sometido a prejuicios y limitado en la propia libertad? ¿No es cierto más bien que toda existencia humana, aún la más libre, está limitada y condicionada de muchas maneras? Y si esto es así, entonces la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. Para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce. Esto vale no sólo en el sentido en el que Kant limitaba las pretensiones del racionalismo, bajo la influencia de la crítica escéptica de Hume, al momento apriórico en el conocimiento de la naturaleza; vale aún más decisivamente para la conciencia histórica y para la posibilidad del conocimiento histórico. Pues el que el hombre tenga que

¹⁵ Cf. las reflexiones que dedicó en su día a esta importante cuestión G. von Lukács en *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923 (*Historia y conciencia de clase*, México 1969).

¹⁶ J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (*Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid 1966).

¹⁷ Cf. H.-G. Gadamer, *Plato und die Dichter*, 1934, 12 s; 2.ª edición bajo el título *Platos dialektische Ethik*, 1968.

ver aquí consigo mismo y con sus propias creaciones (Vico) sólo es una solución aparente al problema que nos plantea el conocimiento histórico. El hombre es extraño a sí mismo y a su destino histórico de una manera muy distinta a como le es extraña la naturaleza, la cual no sabe nada de él.

El problema epistemológico debe plantearse aquí de una forma fundamentalmente diferente. Ya vimos más arriba que Dilthey comprendió esto pero que no fue capaz de superar las ataduras que lo fijaban a la teoría del conocimiento tradicional. Su punto de partida, la interiorización de las “vivencias”, no podía tender el puente hacia las realidades históricas, porque las grandes realidades históricas, sociedad y estado, son siempre en realidad determinantes previos de toda “vivencia”. La autorreflexión y la autobiografía –los puntos de partida de Dilthey– no son hechos primarios y no bastan como base para el problema hermenéutico porque han sido reprivatizados por la historia. En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.*

2. Los prejuicios como condición de la comprensión

a) Rehabilitación de autoridad y tradición

Este es el punto del que parte el problema hermenéutico. Por eso habíamos examinado la depreciación del concepto de prejuicio en la Ilustración. Lo que bajo la idea de una autoconstrucción absoluta de la razón se presenta como un prejuicio limitador forma parte en verdad de la realidad histórica misma. Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto del prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos. Con ello se vuelve formulable la pregunta central de una hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica, su problema epistemológico clave: ¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios? ¿En qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica?

Para acercarnos a este problema intentaremos ahora desarrollar en forma positiva la teoría de los prejuicios que la Ilustración elaboró desde un propósito crítico. Por lo que se refiere a la división de los prejuicios en prejuicios de autoridad y por precipitación, es claro que en la base de esta distinción está el presupuesto fundamental de la Ilustración según el cual un uso metódico y disciplinado de la razón es suficiente para proteger de cualquier error. Esta era la idea cartesiana del método. La precipitación es la fuente de equivocación que induce a error en el uso de la propia razón; la autoridad en cambio es culpable de que no se llegue siquiera a emplear la propia razón. La distinción se basa por lo tanto en una oposición excluyente de autoridad y razón. Lo que se trata de combatir es la falsa inclinación preconcebida en favor de lo antiguo, de las autoridades. La Ilustración considera, por ejemplo, que la gran gesta reformadora de Lutero consiste en que “el prejuicio del respecto humano, y en particular del papa filósofo (se refiere a Aristóteles) y del romano, quedó profundamente debilitado”...¹⁸. La reforma prepara así el florecimiento de la hermenéutica que enseñará a usar correctamente la razón en la comprensión de la tradición. Ni la autoridad del magisterio papal ni la apelación a la tradición pueden hacer superfluo el quehacer hermenéutico, cuya tarea es defender el sentido razonable del texto contra toda imposición.

Las consecuencias de una hermenéutica así no necesitan ser una crítica religiosa tan radical como la que se encuentra en un Spinoza. La posibilidad de una verdad sobrenatural queda abierta en cualquier caso. En este sentido, y sobre todo dentro de la filosofía popular alemana, la Ilustración ha limitado con frecuencia las pretensiones de la razón reconociendo la autoridad de la Biblia y de la iglesia. Así, por ejemplo, en Walch aparece la distinción entre las dos clases de prejuicios –autoridad y precipitación–, pero en ellos el autor ve dos extremos entre los cuales es necesario hallar el correcto camino medio: la mediación entre razón y autoridad bíblica. A esto responde su comprensión del prejuicio de la precipitación como prejuicio a favor de lo nuevo, como una inclinación a rechazar de inmediato las verdades sin otro motivo que el ser antiguas y estar atestiguadas en autoridades¹⁹. De este modo se confronta con los librepensadores ingleses (como Collins y otros) y defiende la fe histórica frente a la norma de la razón. El prejuicio de precipitación se reinterpreta aquí evidentemente en un sentido conservador.

¹⁸ Walch, *Philosophisches Lexicon*, 1726, 1013.

¹⁹ Walch, 1006 s, en el artículo *Freiheit zu gedenken*.

Sin embargo, no hay duda de que la verdadera consecuencia de la Ilustración no es ésta sino más bien su contraria: la sumisión de toda autoridad a la razón. El prejuicio de precipitación ha de entenderse en consecuencia más bien al modo de Descartes, como fuente de errores en el uso de la razón. Concuera con esto el que la vieja distinción retorna, con un sentido alterado tras la victoria de la Ilustración, cuando la hermenéutica se libera de todo vínculo dogmático. Así, por ejemplo, Schleiermacher distingue como causas de los malentendidos las sujeciones y la precipitación²⁰. Junto a los prejuicios constantes que proceden de las diversas sujeciones a que está uno sometido aparecen los juicios equivocados momentáneos debidos a la precipitación. Pero al que trata del método científico sólo le interesan realmente los primeros. A Schleiermacher no se le llega a ocurrir siquiera que entre los prejuicios que afectaban al que se encuentra vinculado a autoridades puede haberlos también que contengan una parte de verdad, lo que desde siempre estaba incluido en el concepto mismo de autoridad. Su propia reformulación de la división tradicional de los prejuicios es un claro testimonio del triunfo de la Ilustración: las sujeciones se refieren tan sólo a una barrera individual que se opone a la comprensión, “la preferencia unilateral por aquello que está más cercano al propio círculo de ideas”.

Sin embargo, es precisamente en el concepto de las sujeciones donde se oculta la cuestión esencial. La idea de que los prejuicios que me determinan se deben a mi sujeción está formulada en realidad ya desde el punto de vista de la disolución o Ilustración de todo prejuicio, y en consecuencia sólo tiene valor para los prejuicios no justificados. Si existen también prejuicios justificados y que pueden ser productivos para el conocimiento, entonces el problema de la autoridad se nos vuelve a plantear de nuevo. Las consecuencias radicales de la Ilustración que aparecen todavía en la fe metódica de Schleiermacher no son tan sostenibles como pudieran parecer.

La oposición entre fe en la autoridad y uso de la propia razón, instaurada por la Ilustración, tiene desde luego razón de ser. En la medida en que la validez de la autoridad usurpa el lugar del propio juicio, la autoridad es de hecho una fuente de prejuicios. Pero esto no excluye que pueda ser también una fuente de verdad, cosa que la Ilustración ignoró sistemáticamente en su repulsa generalizada contra toda autoridad. Para cerciorarse de ello basta remontarse a uno de los mayores precursores de la Ilustración europea: Descartes. Pese a todo el radicalismo de su pensamiento metódico es sabido que Descartes excluye las cosas de la moral de la pretensión de una reconstrucción completa de todas las verdades desde la razón. Este era el sentido de su moral provisional. Y me resulta un hecho por lo menos sintomático el que Descartes no llegara a desarrollar su moral definitiva, y que los fundamentos de la misma, en lo que puede apreciarse por sus cartas a Isabel, apenas contienen nada nuevo. Y es que resulta evidentemente impensable querer esperar a la ciencia moderna y sus progresos para fundamentar entonces una moral nueva. De hecho, el rechazo de toda autoridad no sólo se convirtió en un prejuicio consolidado por la Ilustración, sino que condujo también a una grave deformación del concepto mismo de autoridad. Sobre la base de un concepto ilustrado de razón y libertad, el concepto de autoridad pudo convertirse simplemente en lo contrario de la razón y la libertad, en el concepto de la obediencia ciega. Este es el significado que nos es familiar en el ámbito lingüístico de la crítica a las modernas dictaduras.

Sin embargo, la esencia de la autoridad no es esto. Es verdad que la autoridad es en primer lugar un atributo de personas. Pero la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada. Este sentido rectamente entendido de autoridad no tiene nada que ver con una obediencia ciega de comando. En realidad no tiene nada que ver con obediencia sino con *conocimiento*²¹. Ciertamente que forma parte de la autoridad el poder dar órdenes y el encontrar obediencia. Pero esto sólo se sigue de la autoridad que uno tiene. Incluso la autoridad anónima e impersonal del superior, que deriva de las órdenes, no procede en último término de éstas sino que las hace posibles. Su verdadero fundamento es también aquí un acto de la libertad y la razón,

²⁰ Fr. Schleiermacher, *Werke* I, 7, 31.

²¹ Tengo la impresión de que la tendencia al reconocimiento de la autoridad tal como aparece en K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, 766 s y en G. Krüger, *Freiheit und Weltverwaltung*, 231 s, carece de un fundamento suficientemente claro en la medida en que no reconoce esta idea.

que concede autoridad al superior básicamente porque tiene una visión más amplia o está más consagrado, esto es, porque sabe más.²²

De este modo el reconocimiento de la autoridad está siempre relacionado con la idea de que lo que dice la autoridad no es irracional ni arbitrario, sino que en principio puede ser reconocido como cierto. En esto consiste la esencia de la autoridad que conviene al educador, al superior, al especialista. Es verdad que los prejuicios que ellos implantan están legitimados por la persona, y que su validez requiere una inclinación en favor de la persona que los representa. Pero precisamente así es como se convierten en prejuicios objetivos, pues operan la misma inclinación hacia la cosa, y esta inclinación puede producirse también por otros caminos, por ejemplo, por motivos aducidos por la razón. En esta medida de la autoridad debe tratarse en el contexto de una la esencia teoría de los prejuicios que busque liberarse de los extremismos de la Ilustración.

Para ello puede buscarse apoyo en la crítica romántica a la Ilustración. Hay una forma de autoridad que el romanticismo defendió con un énfasis particular: la tradición. Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento. Toda educación reposa sobre esta base, y aunque en el caso de la educación la “tutela” pierde su función con la llegada a la madurez, momento en que las propias perspectivas y decisiones asumen finalmente la posición que detentaba la autoridad del educador, este acceso a la madurez biográfica no implica en modo alguno que uno se vuelva señor de sí mismo en el sentido de haberse liberado de toda tradición y de todo dominio por el pasado. La realidad de las costumbres es y sigue siendo ampliamente algo válido por tradición y procedencia. Las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta. Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez. Y nuestra deuda con el romanticismo es justamente esta corrección de la Ilustración en el sentido de reconocer que, al margen de los fundamentos de la razón, la tradición conserva algún derecho y determina ampliamente nuestras instituciones y comportamiento. La superioridad de la ética antigua sobre la filosofía moral de la edad moderna se caracteriza precisamente por el hecho de que fundamenta el paso de la ética a la “política”, al arte de la buena legislación, en base a la ineludibilidad de la tradición²³. En comparación con esto la Ilustración moderna es abstracta y revolucionaria.

Sin embargo, el concepto de la tradición se ha vuelto no menos ambiguo que el de la autoridad, y ello por la misma razón, porque lo que condiciona la comprensión romántica de la tradición es la oposición abstracta al principio de la Ilustración. El romanticismo entiende la tradición como lo contrario de la libertad racional, y ve en ella un dato histórico como pueda serlo la naturaleza. Y ya se la quiera combatir revolucionariamente, ya se pretenda conservarla, la tradición aparece en ambos casos como la contrapartida abstracta de la libre autodeterminación, ya que su validez no necesita fundamentos racionales sino que nos determina mudamente. Por supuesto que el caso de la crítica romántica a la Ilustración no es un ejemplo de dominio espontáneo de la tradición, de trasmisión y conservación sin rupturas a despecho de las dudas y las críticas. Es más bien una reflexión crítica propia la que aquí intenta volverse de nuevo hacia la verdad de la tradición para renovarla, y que podrá recibir el nombre de tradicionalismo.

No creo, sin embargo, que entre tradición y razón haya que suponer una oposición tan incondicional e irreductible. Por problemática que sea la restauración consciente de tradiciones o la creación consciente de otras nuevas, la fe romántica en las “tradiciones que nos han llegado”, ante las que debería callar toda razón, es en el fondo igual de prejuiciosa e ilustrada. En realidad la tradición siempre es también un momento de la libertad y de la historia. Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí. Esta es la razón de que sean las innovaciones, los nuevos planes, lo que aparece como única acción y resultado de la razón. Pero esto es sólo aparente. Incluso cuando la vida sufre sus transformaciones más tumultuosas, como ocurre en los tiempos revolucionarios, en medio del aparente cambio de todas las cosas se conserva mucho más legado antiguo de lo que nadie creería, integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez. En todo caso la conservación representa una conducta tan libre como la transformación y la innovación. La crítica ilustrada a la tradición, igual que su rehabilitación romántica, queda por lo tanto muy por detrás de su verdadero ser histórico.

²² La fatídica frase “el partido (o el *Führer*) siempre tiene razón” no es falsa porque asuma la superioridad del dirigente, sino porque sirve para proteger la dirección por decisión del poder contra cualquier crítica que podría ser verdadera. La verdadera autoridad no necesita mostrarse autoritaria.

²³ Cf. Aristóteles Eth. Nic. K 10.

Estas consideraciones nos inducen a preguntarnos si en la hermenéutica espiritual-científica no se debiera intentar reconocer todo su derecho al momento de la tradición. La investigación espiritual-científica no puede pensarse a sí misma en oposición absoluta al modo como nos comportamos respecto al pasado en nuestra calidad de vivientes históricos. En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido. Por el contrario nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición.

En consecuencia, es importante preguntarse, frente al metodologismo epistemológico que domina actualmente, si el surgir de la conciencia histórica ha logrado distinguir de verdad y por entero nuestro comportamiento científico respecto a aquel comportamiento natural hacia el pasado. ¿Es correcta la autoacepción de las ciencias del espíritu cuando desplazan el conjunto de su propia historicidad hacia el lado de los prejuicios de los que hay que liberarse? Esta “ciencia libre de prejuicios” ¿no estará compartiendo, mucho más de lo que ella misma cree, aquella recepción y reflexión ingenua en la que viven las tradiciones y en la que está presente el pasado?

En cualquier caso la comprensión en las ciencias del espíritu comparte con la pervivencia de las tradiciones un presupuesto fundamental, el de sentirse *interpelado* por la tradición misma. ¿Pues no es cierto que sólo así resultan comprensibles en su significado los objetos de su investigación, igual que los contenidos de la tradición? Por muy mediado que esté este significado, por mucho que su origen se sitúe en un interés histórico que no parezca contener la menor relación con el presente, aún en el caso extremo de la investigación histórica “objetiva”, el determinar de nuevo el significado de lo investigado es y sigue siendo la única realización auténtica de la tarea histórica. Sin embargo, el significado se encuentra no sólo al final de tal investigación sino también en su comienzo: como elección del tema de investigación, como estímulo del interés investigador, como obtención de un nuevo planteamiento.

En el comienzo de toda hermenéutica histórica debe hallarse por lo tanto la resolución *de la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica, entre historia y conocimiento de la misma*. Por tanto, el efecto de la tradición que pervive y el efecto de la investigación histórica forman una unidad efectual cuyo análisis sólo podría hallar un entramado de efectos recíprocos²⁴. En este sentido haremos bien en no entender la conciencia histórica –como podría sugerirse a primera vista– como algo radicalmente nuevo sino más bien como un momento nuevo dentro de lo que siempre ha sido la relación humana con el pasado. En otras palabras, hay que reconocer el momento de la tradición en el comportamiento histórico y elucidar su propia productividad hermenéutica.

El que en las ciencias del espíritu sea operante un momento de tradición que incluso constituye su verdadera esencia y su característica, a despecho de toda la metodología inherente a su procedimiento, es algo que se hace tanto más patente si se atiende a la historia de la investigación y a la diferencia entre la historia de la ciencia dentro de las ciencias del espíritu y en el ámbito de las ciencias de la naturaleza. Por supuesto que ningún esfuerzo histórico y finito del hombre podría llegar a borrar del todo las huellas de esta finitud. También la historia de la matemática o de las ciencias naturales es una porción de historia del espíritu humano y reflejo de sus destinos. Pero por otra parte no es simple ingenuidad histórica que el investigador de la naturaleza escriba la historia de su ciencia desde el estado actual de sus conocimientos. Los errores y las vías muertas no tienen para él otro interés que el meramente histórico, pues el patrón de su consideración es evidentemente el progreso de la investigación. En consecuencia sólo existe un interés secundario en la consideración de los progresos de la ciencia natural o de la matemática como parte de un determinado momento histórico. El valor cognitivo de los conocimientos natural-científicos o matemáticos no es siquiera rozado por este otro interés.

En consecuencia no es necesario discutir que también en las ciencias naturales puedan continuar siendo operantes momentos tradicionales, por ejemplo, bajo la forma de una cierta preferencia por determinadas orientaciones de la investigación en uno u otro lugar. Lo que ocurre es que la investigación científica como tal no recibe las leyes de su progreso desde este tipo de circunstancias, sino únicamente desde la ley del objeto que se abre a sus esfuerzos metódicos.

Es claro que las ciencias del espíritu no se describen de manera satisfactoria desde este concepto de investigación y progreso. Claro que este concepto tiene también su aplicación dentro de ellas, en el sentido

²⁴ No creo que Scheler tenga razón cuando opina que con la ciencia de la historia tiende a disminuir la presión preconsciente de la tradición (*Stellung des Menschen im Kosmos*, 37). La independencia de la ciencia de la historia que esto implica me parece una ficción liberal de la que en general Scheler no deja de darse cuenta. Análogamente *Nachlass* I, en *Ges. Werke* X, 228 s, con su adhesión a la ilustración histórica y a la sociología del saber.

de que es posible, por ejemplo, describir la historia de la solución de un problema, de un desciframiento difícil, en el que lo único que interesa es alcanzar finalmente un resultado concluyente. Si no fuera así tampoco hubiera sido posible el acercamiento metodológico de las ciencias del espíritu a las de la naturaleza que vimos realizarse en el siglo pasado. Sin embargo, la analogía entre la investigación natural y la espiritual-científica sólo representa un estrato secundario dentro del trabajo de las ciencias del espíritu.

Esto se hace patente ya en el hecho de que los grandes logros de la investigación espiritual-científica no llegan como quien dice a pasarse. El lector actual puede abstraer con facilidad el hecho de que un historiador de hace cien años disponía de un estado de conocimientos inferior y en consecuencia tuvo que ser inducido a juicios equivocados en algunas cuestiones de detalle. Pero en conjunto leerá siempre con más agrado a Droysen o a Mommsen que a los tratamientos más recientes de la materia salidos de la pluma de un historiador actual. ¿Qué patrón es el que se está aplicando entonces? Es claro que aquí no se puede aplicar simplemente el patrón de la materia misma, que es el que acostumbra a decidir sobre el valor y el peso de una investigación. Por el contrario, la materia sólo se nos antoja realmente significativa a la luz de aquél que ha acertado a mostrarla adecuadamente. Es verdad que nuestro interés se orienta hacia la cosa, pero ésta sólo adquiere vida a través del aspecto bajo el cual nos es mostrada. Admitimos que en diferentes momentos o desde puntos de vista diferentes la cosa se representa históricamente bajo aspectos también distintos. Aceptamos también que estos aspectos no son meramente superados en el curso continuado de la investigación progresiva, sino que son como condiciones que se excluyen entre sí y que existen cada una por su lado, pero que sólo en nosotros llegan a convergir. Lo que satisface a nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado. Este sólo aparece en la multiplicidad de dichas voces: tal es la esencia de la tradición de la que participamos y queremos participar. La moderna investigación histórica tampoco es sólo investigación, sino en parte también mediación de la tradición. No podemos verla sólo bajo la ley del progreso y de los resultados asegurados; también en ella realizamos nuestras experiencias históricas en cuanto que ella hace oír cada vez una voz nueva en la que resuena el pasado.

¿Qué es lo que subyace a todo esto? Evidentemente en las ciencias del espíritu no puede hablarse de un “objeto idéntico” de la investigación, del mismo modo que en las ciencias de la naturaleza, donde la investigación va penetrando cada vez más profundamente en ella.

En las ciencias del espíritu el interés investigador que se vuelve hacia la tradición está motivado de una manera especial por el presente y sus intereses. Sólo en la motivación del planteamiento llegan a constituirse el tema y el objeto de la investigación. La investigación histórica está soportada por el movimiento histórico en que se encuentra la vida misma, y no puede ser comprendida teleológicamente desde el objeto hacia el que se orienta la investigación. Incluso ni siquiera existe realmente tal objeto. Es esto lo que distingue a las ciencias del espíritu de las de la naturaleza. Mientras el objeto de las ciencias naturales puede determinarse *idealiter* como aquello que sería conocido en un conocimiento completo de la naturaleza, carece de sentido hablar de un conocimiento completo de la historia. Y por eso no es adecuado en último extremo hablar de un objeto en sí hacia el que se orientase esta investigación.

b) El modelo de lo clásico

Indudablemente, a la autocomprensión de las ciencias del espíritu se le plantea la exigencia de liberarse, en el conjunto de su hacer, del modelo de las ciencias naturales, y considerar la movilidad histórica de su tema no sólo como restrictiva de su objetividad sino también como algo positivo. Ahora bien, en el nuevo desarrollo de las ciencias del espíritu han aparecido sugerencias para un género de reflexión que verdaderamente puede hacer frente al estado del problema con justicia y competencia. El metodologismo ingenuo de la investigación histórica ya no domina solo el campo. El progreso de la investigación ya no se entiende en todas partes únicamente como expansión y penetración en nuevos ámbitos o materiales, sino que en vez de esto se atiende más bien a la configuración de etapas de reflexión más depuradas dentro de los correspondientes planteamientos. Por supuesto que aun desde este punto de vista sigue pensándose teleológicamente, bajo el patrón del progreso de la investigación, como conviene al investigador desde siempre. Pero junto a ello empieza a entreverse una conciencia hermenéutica que se vuelve hacia la investigación con un interés más autorreflexivo. Esto ocurre sobre todo en las ciencias del espíritu que disponen de una tradición más antigua. La filología clásica, por ejemplo, una vez que ha ido elaborando su propia tradición en ámbitos cada vez más extensos, se vuelve ahora con planteamientos cada vez más afinados hacia los viejos objetos preferentes de su ciencia. Con ello ha introducido una especie de autocrítica, ;de reflexión sobre en qué consiste realmente la excelencia de sus objetos más excelentes. El concepto de lo clásico, que en el pensamiento histórico a partir del descubrimiento del helenismo por

Droysen se había degradado a un mero concepto estilístico, obtiene ahora en la ciencia un nuevo derecho de ciudadanía.

Naturalmente, será necesaria una reflexión hermenéutica muy depurada para hacer comprensible la posibilidad de que un concepto normativo como el de lo clásico obtenga o recupere un derecho científico. Pues en la consecuencia de la autocomprensión de la conciencia histórica está el que en último extremo todo el significado normativo del pasado sea ya sólo objeto de análisis para una razón histórica que se ha vuelto soberana. Sólo en los comienzos del historicismo, por ejemplo, en la obra de Winckelmann, que realmente hizo época, el momento normativo representaba todavía un verdadero impulso para la investigación histórica.

El concepto de la antigüedad clásica y de lo clásico, tal como viene dominando sobre todo al pensamiento pedagógico desde los tiempos del clasicismo alemán, reunía un aspecto normativo y un aspecto histórico. Una determinada fase evolutiva del devenir histórico de la humanidad habría tenido por efecto simultáneamente una conformación más madura y más completa de lo humano. Esta mediación entre el sentido normativo y el sentido histórico del concepto se remonta ya a Herder. Pero incluso el propio Hegel se atiene a ella, si bien lo hace con un acento filosófico e histórico algo distinto: el arte clásico conserva en él su excelencia, pero entendido como “religión del arte”. Puesto que esta forma del espíritu es ya pasada, sólo puede ser ejemplar en un sentido limitado. Como arte pasado atestigua el carácter de pasado del arte mismo. Con esto Hegel justifica sistemáticamente la historización del concepto de lo clásico e introduce una tendencia que acabaría concibiendo lo clásico como un concepto estilístico y descriptivo, el de una armonía relativamente efímera de mesura y plenitud, media entre la rigidez arcaica y la disolución barroca. Y desde que este concepto se incorporó al vocabulario estilístico de la investigación histórica, lo clásico ya no conservó el reconocimiento de un contenido normativo más que implícita o inconfesadamente.

Fue un síntoma del comienzo de la autocrítica histórica el que a partir de la primera guerra mundial la “filología clásica” se volviese sobre sí misma bajo el signo de un nuevo humanismo y reconociese, entre vacilaciones y titubeos, la relación entre los momentos de sentido normativo y sentido histórico en este concepto²⁵. Desde luego no tardó en demostrarse la imposibilidad de interpretar –aunque se intentó– este viejo concepto de lo clásico, surgido en la antigüedad y confirmado en la canonización de determinados escritores, como si él mismo pudiese expresar la unidad de un ideal de estilo²⁶. Como designación de un estilo el concepto antiguo era cualquier cosa menos unívoco. Y cuando empleamos actualmente “clásico” como concepto histórico de un estilo que se determina unívocamente por su confrontación con lo de antes y lo de después, este concepto, ya históricamente consecuente, es sin embargo definitivamente ajeno al de la antigüedad. El concepto de lo clásico designa hoy una fase temporal del desarrollo histórico, no un valor suprahistórico.

Sin embargo, el elemento normativo del concepto de lo clásico nunca llegó a desaparecer por completo. Incluso hoy día sigue viviendo en el fondo de la idea del “gimnasio humanístico”²⁷. El filólogo tiene razón en no contentarse con aplicar a sus textos el concepto histórico de estilo desarrollado en la historia de las artes plásticas. Ya la cuestión de si el mismo Homero es “clásico” hace vacilar a la categoría histórico-estilística de lo clásico usada por analogía con la historia del arte; un nuevo ejemplo de cómo la conciencia histórica comprende siempre algo más de lo que ella misma admitiría.

Para intentar hacer conscientes estas implicaciones se podría decir quizá lo siguiente: lo clásico es una verdadera categoría histórica porque es algo más que el concepto de una época o el concepto histórico de un estilo, sin que por ello pretenda ser un valor suprahistórico. No designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad²⁸. Desde luego no es como pretendía hacer creer un cierto pensamiento histórico: que el juicio de valor por el que algo es llamado clásico quede realmente desarticulado por la reflexión histórica y su crítica a todas las construcciones teleológicas en el paso de la historia. El juicio valorativo implicado en el concepto de lo clásico gana. Más bien en esta crítica su nueva, su auténtica legitimación: es clásico lo que se mantiene

²⁵ La jornada de Naumburg sobre lo clásico (1930), que estuvo enteramente determinada por W. Jaeger, así como la fundación de la revista *Die Antike* son buenos ejemplos de ello. Cf. *Das Problem des Klassischen und die Antike*, 1931.

²⁶ Cf. la justificada crítica que hizo A. Körte a la ponencia de J. Stroux en Naumburg (*Berichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 86, 1934) y mi reseña en *Gnomon* 11.(1935) 612 s.

²⁷ El *Gymnasium* es la institución de la enseñanza media en Alemania y conoce varias orientaciones de base: humanística, natural-científica, etcétera. La enseñanza de la filosofía clásica está restringida a los gimnasios humanísticos (N. del T.).

²⁸ Los términos que reproducimos como “conservación, confirmación y verdad” forman en alemán un juego de palabras intraducible: *Bewahrung, Bewährung, Wabres* (N. del T.).

frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta.

Por ilustrar el asunto directamente con el ejemplo del concepto global de la “antigüedad clásica”, es desde luego ahistórico depreciar el helenismo como la época del ocaso y decadencia del clasicismo, y Droysen acentúa con razón la continuidad histórica y el significado del helenismo para el nacimiento y expansión del cristianismo. Pero no le hubiera hecho falta llevar a cabo esta especie de teodicea histórica si no hubiera sido vigente todavía un prejuicio a favor de lo clásico, y si el poder educativo del “humanismo” no se hubiese atendido a la “antigüedad clásica” conservándola como la herencia imperecedera de la cultura occidental. En el fondo lo clásico no es realmente un concepto descriptivo en poder de una conciencia histórica objetivadora; es una realidad histórica a la que sigue perteneciendo y estando sometida la conciencia histórica misma. Lo clásico es lo que se ha destacado a diferencia de los tiempos cambiantes y sus efímeros gustos; es asequible de un modo inmediato, pero no al modo de ese contacto como eléctrico que de vez en cuando caracteriza a una producción contemporánea, en la que se experimenta momentáneamente la satisfacción de una intuición de sentido que supera a toda expectativa consciente. Por el contrario es una conciencia de lo permanente, de lo imperecedero, de un significado independiente de toda circunstancia temporal, la que nos induce a llamar “clásico” a algo; una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente.

Por lo tanto, el primer aspecto del concepto de lo “clásico” es el sentido normativo, y esto responde por igual al uso lingüístico antiguo y moderno. Pero en la medida en que esta norma es puesta en relación retrospectivamente con una magnitud única y ya pasada, que logró satisfacer y representar a la norma en cuestión, ésta contiene siempre un registro temporal que la articula temporalmente. Por eso no es demasiado extraño que al comienzo de la reflexión histórica (para la que como ya vimos el clasicismo de un Winckelmann fue determinante de su orientación en Alemania) se destacase, frente a a lo que era vigente como clásico en el mencionado sentido, un concepto histórico de un tiempo o una época que designaba tanto un ideal estilístico con un determinado contenido como un tiempo o una época, comprendidos histórico-descriptivamente, que precisamente satisfacían este ideal. Con la distancia del epígono que erige los patrones se hace claro que la satisfacción de este ideal estilístico designa un momento histórico que pertenece al pasado. Con esto concuerda el que en el pensamiento moderno el concepto de lo clásico viniese a usarse para el conjunto de la “antigüedad clásica”, en un momento en que el humanismo proclama de nuevo el carácter modélico de esta antigüedad. Con ello recogía, no sin razón, un viejo uso lingüístico. Pues los escritores antiguos, cuyo “descubrimiento” realizó el humanismo, eran los mismos autores que habían constituido el canon de lo clásico en la antigüedad tardía.

La historia de la cultura y educación occidentales guardó y mantuvo a estos autores porque, en su calidad de autores de la “escuela”, se habían convertido en canon. Es muy fácil comprender cómo el concepto histórico de estilo pudo acercarse a este uso lingüístico. Pues aunque la conciencia que acuña este concepto sea una conciencia normativa, hay en ella al mismo tiempo un rasgo retrospectivo. La conciencia ante la que se destaca la norma clásica es una conciencia de decadencia y lejanía. No es casual que el concepto de lo clásico y del estilo clásico se deba a épocas tardías. Calímaco y el *Dialogus* de Tácito han desempeñado en este contexto un papel decisivo²⁹. Pero aún hay algo más. Es sabido que los autores considerados como clásicos representan en cada caso a un determinado género literario. Fueron en su momento el cumplimiento perfecto de la norma correspondiente a este género, un ideal que se hizo visible en la retrospectión de la crítica literaria. Si frente a estas normas de los géneros literarios se vuelve a un pensamiento histórico, esto es, si se piensa la historia de estos géneros, entonces lo clásico se convierte en el concepto de una fase estilística, de un punto culminante que articula la historia del género en lo de antes y lo de después. Y en cuanto que los puntos culminantes en la historia de los géneros literarios pertenecen en buena parte a un mismo espacio de tiempo bastante restringido, lo clásico designa una determinada fase dentro del conjunto del desarrollo histórico de la antigüedad clásica, convirtiéndose así en el concepto de una época fundido con el de un estilo.

Como concepto estilístico e histórico, el de lo clásico se hace entonces susceptible de una expansión universal para cualquier “desarrollo” al que un telos inmanente confiera alguna unidad. Y es verdad que en todas las culturas hay su momento de esplendor, en el que la cultura correspondiente atestigüa producciones

²⁹ En la discusión de Naumburg sobre lo clásico se atendió, no por azar, muy particularmente al *Dialogus des oratoribus*. Las causas de la decadencia de la oratoria implican el reconocimiento de su antigua magnitud, por lo tanto una conciencia normativa. B. Snell apunta con razón al hecho de que los conceptos estilísticos históricos como barroco, arcaico, cte., presuponen todos una referencia al concepto normativo de lo clásico y que sólo poco a poco fueron deponiendo por sí mismos su sentido peyorativo (*Wesen und Wirklichkeit des Menschen*. Festschrift für H. Plessner, 333 s).

especiales en ámbitos muy diversos. De este modo, y pasando por su realización histórica particular, el concepto valorativo general de lo clásico se convierte de nuevo en un concepto histórico general de estilo.

Por muy comprensible que sea este desarrollo, lo cierto es que la historización del concepto significa al mismo tiempo su desarraigo, y no carece de motivos el que la incipiente autocrítica de la conciencia histórica haya vuelto por los fueros del elemento normativo en el concepto de lo clásico y del carácter históricamente único de su cumplimiento. Todo “nuevo humanismo” comparte con el primero y más antiguo la conciencia de su pertenencia inmediata y vinculante a su modelo que, como pasado, es inasequible y sin embargo presente. En lo “clásico” culmina un carácter general del ser histórico: el de ser conservación en la ruina del tiempo. Claro que la esencia general de la tradición es que sólo hace posible el conocimiento histórico aquello que se conserva del pasado como lo no pasado. Sin embargo, y como dice Hegel, lo clásico es “lo que se significa y en consecuencia se interpreta a sí mismo”³⁰.

Pero en último extremo esto quiere decir que lo clásico es lo que se conserva *porque* se significa e interpreta a sí mismo; es decir, aquello que es por sí mismo tan elocuente que no constituye una proposición sobre algo desaparecido, un mero testimonio de algo que requiere todavía interpretación, sino que dice algo a cada presente como si se lo dijera a él particularmente. Lo que se califica de “clásico” no es algo que requiera la superación de la distancia histórica; ello mismo está constantemente realizando esta superación con su propia mediación. En este sentido lo que es clásico es sin duda “intemporal”, pero esta intemporalidad es un modo del ser histórico.

Por supuesto que esto no excluye que obras que valen como clásicas planteen problemas de conocimiento histórico a una conciencia histórica suficientemente desarrollada como para ser consciente de la distancia. Pues para la conciencia histórica ya no se trata, como para Palladio o para Corneille, de tomar inmediatamente el modelo clásico, sino de saberlo como un fenómeno histórico que sólo se comprende desde su propio momento. Pero en esta comprensión habrá siempre algo más que la reconstrucción histórica del “mundo” pasado al que perteneció la obra. Nuestra comprensión contendrá siempre al mismo tiempo la conciencia de la propia pertenencia a ese mundo. Y con esto se corresponde también la pertenencia de la obra a nuestro propio mundo.

Esto es justamente lo que quiere decir la palabra “clásico”: que la pervivencia de la elocuencia inmediata de una obra es fundamentalmente ilimitada³¹. Por mucho que el concepto de lo clásico quiera decir también distancia e inasequibilidad y pertenezca así a la forma de la conciencia que es la “formación”, la “formación clásica” seguirá conteniendo siempre algo de la validez permanente de lo clásico. Incluso la forma de la conciencia llamada “formación” atestigua todavía una última comunidad y pertenencia al mundo desde el que habla la obra clásica. Esta elucidación del concepto de lo clásico no pretende para sí un significado autónomo, sino que intenta suscitar la pregunta de si esta mediación histórica del pasado con el presente, tal como la realiza el concepto de lo clásico, no estará presente en todo comportamiento histórico como sustrato operante. Así como la hermenéutica romántica pretendía ver en la homogeneidad de la naturaleza humana un sustrato ahistórico para su teoría de la comprensión, absolviendo con ello de todo condicionamiento histórico al que comprende “congenialmente”, la autocrítica de la conciencia histórica llega al cabo a reconocer movilidad histórica no sólo en el acontecer sino también en el propio comprender. *El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método.

3. El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo

He aquí nuestra primera pregunta: ¿Cómo se inicia el esfuerzo hermenéutico? ¿Qué consecuencias tiene para la comprensión la condición hermenéutica de la pertenencia a una tradición? En este punto recordaremos la regla hermenéutica de comprender el todo desde la individual y lo individual desde el todo. Es una regla que procede de la antigua retórica y que la hermenéutica moderna ha trasladado del arte de hablar al arte de comprender. Aquí como allá subyace una relación circular. La anticipación de sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a este todo.

³⁰ G. W. Fr. Hegel, *Aesthetik* II, 3.

³¹ F. Schlegel (en *Fragmente*, ed. Minor, 20) extrae la consecuencia hermenéutica de que “un escrito clásico no tiene que poder ser nunca comprendido del todo. Pero los que son cultos y se cultivan tienen que querer aprender de él cada vez más”.

Este hecho nos es familiar por el aprendizaje de las lenguas antiguas. Aprendemos que es necesario “construir” una frase antes de intentar comprender el significado lingüístico de cada parte de dicha frase. Este proceso de construcción está sin embargo ya dirigido por una expectativa de sentido procedente del contexto de lo que le precedía. Por supuesto que esta expectativa habrá de corregirse si el texto lo exige. Esto significa entonces que la expectativa cambia y que el texto se recoge en la unidad de una referencia bajo una expectativa de sentido distinta. El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo- La tarea es ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos. Es criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo. Cuando no hay tal congruencia, esto significa que la comprensión ha fracasado.

Schleiermacher distingue en este círculo hermenéutico del todo y la parte un aspecto objetivo y un aspecto subjetivo. Igual que cada palabra forma parte del nexo de la frase, cada texto forma parte del nexo de la obra de un autor, y éste forma parte a su vez del conjunto del correspondiente género literario y aún de la literatura entera. Pero por otra parte el mismo texto pertenece, como manifestación de un momento creador, al todo de la vida psíquica de su autor. La comprensión sólo se lleva a término en cada caso desde este todo de naturaleza tanto objetiva como subjetiva. En relación con esta teoría Dilthey hablará de “estructura” y de la “concentración en un punto central” desde el cual se produce la comprensión del todo. Con ello aplica al mundo histórico, como ya decíamos, lo que desde siempre ha sido un fundamento de toda interpretación textual: que cada texto debe ser comprendido desde sí mismo.

Sin embargo, es obligatorio preguntarse si ésta es una manera adecuada de entender el movimiento circular de la comprensión. Tendremos que remitirnos aquí al resultado de la hermenéutica de Schleiermacher, aunque dejando de momento totalmente de lado, lo que éste desarrolla bajo el nombre de interpretación subjetiva. Cuando intentamos entender un texto no nos desplazamos hasta la constitución psíquica del autor, sino que, ya que hablamos de desplazarse, lo hacemos hacia la perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su propia opinión. Y esto no quiere decir sino que intentamos que se haga valer el derecho de lo que el otro dice. Cuando intentamos comprenderle hacemos incluso lo posible por reforzar sus propios argumentos. Así ocurre también en la conversación. Pero donde se hace más patente es en la comprensión de lo escrito. Aquí nos movemos en una dimensión de sentido que es comprensible en sí misma y que como tal no motiva un retroceso a la subjetividad del otro. Es tarea de la hermenéutica explicar este milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas sino participación en un sentido comunitario.

Pero tampoco el lado objetivo de este círculo, tal como lo describe Schleiermacher, acierta con el núcleo del asunto. Ya hemos visto que el objetivo de toda comprensión y de todo consenso montado sobre ella es el acuerdo en la cosa misma. La hermenéutica siempre se propuso como tarea restablecer un acuerdo alterado o inexistente. La historia de la hermenéutica es buen testimonio de ello, por ejemplo, si se piensa en san Agustín y su intento de mediar el antiguo testamento con el mensaje cristiano, o en el primer protestantismo, ocupado en un empeño similar, o finalmente en la era de la Ilustración, donde desde luego se produce casi la renuncia al acuerdo cuando se postula que “el entendimiento completo” de un texto sólo debe alcanzarse por el camino de la interpretación histórica. Ahora bien, cuando el romanticismo y Schleiermacher fundan una conciencia histórica de alcance universal prescindiendo de la forma vinculante de la tradición, de la que proceden y en la que se encuentran, como fundamento de todo esfuerzo hermenéutico, esto representa una verdadera innovación cualitativa.

Incluso, un precedente inmediato de Schleiermacher, el filólogo Friedrich Ast, mantenía una comprensión decididamente material de la tarea de la hermenéutica cuando presentaba como su tarea específica la reconstrucción del acuerdo entre antigüedad clásica y cristianismo, entre una antigüedad clásica verdadera, percibida con ojos nuevos, y la tradición cristiana. Frente a la Ilustración esto es algo nuevo en el sentido de que una hermenéutica así no mide y condena ya la tradición desde el patrón de la razón natural. Pero en cuanto que intenta una concordancia llena de sentido entre las dos tradiciones en las que se encuentra, esta hermenéutica continúa esencialmente la generalizada idea anterior de ganar en la comprensión un acuerdo *de contenido*.

Cuando Schleiermacher, y siguiendo sus pasos la ciencia del XIX, van más allá de la “particularidad” de esta reconciliación de antigüedad clásica y cristianismo y conciben la tarea de la hermenéutica desde una generalidad *formal*, logran desde luego establecer la concordancia con el ideal de objetividad propio de las ciencias naturales, pero sólo al precio de renunciar a hacer valer la concreción de la conciencia histórica dentro de la teoría hermenéutica.

Frente a esto la descripción y fundamentación existencial del círculo hermenéutico por Heidegger representa un giro decisivo. Por supuesto que en la teoría hermenéutica del XIX se hablaba ya de la estructura circular de la comprensión, pero siempre en el marco de una relación formal entre lo individual y el todo, así como de su reflejo subjetivo, la anticipación intuitiva del todo y su explicación subsiguiente en lo individual.

Según esta teoría el movimiento circular de la comprensión va y viene por los textos y acaba superándose en la comprensión completa de los mismos. No es sino muy consecuente que la teoría de la comprensión culmine, en Schleiermacher, en una teoría del acto adivinatorio mediante el cual el intérprete entra de lleno en el autor y resuelve desde allí todo lo extraño y extrañante del texto. Heidegger, por el contrario, describe este círculo en forma tal que la comprensión del texto se encuentre determinada continuamente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión. El círculo del todo y las partes no se anula en la comprensión total, sino que alcanza en ella su realización más auténtica.

El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo e tramos siempre, sino que nosotros mismos la cuanto que comprendemos, participamos del tradición y continuamos determinándolo así mismos. El círculo de la comprensión no es en círculo “metodológico” sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión.

Sin embargo, el sentido de este círculo que subyace a toda comprensión posee una nueva consecuencia hermenéutica que me gustaría llamar “anticipación de la perfección”. También esto es evidentemente un presupuesto formal que guía toda comprensión. Significa que sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido. Hacemos esta presuposición de la perfección cada vez que leemos un texto, y sólo cuando la presuposición misma se manifiesta como insuficiente, esto es, cuando el texto no es comprensible, dudamos de la trasmisión e intentamos adivinar cómo puede remediarse. Las reglas que seguimos en estas consideraciones de la crítica textual pueden dejarse ahora de lado, pues de lo que se trata también aquí es del hecho de que su aplicación correcta no puede ser separada de la comprensión del contenido del texto.

La anticipación de perfección que domina nuestra comprensión está sin embargo en cada caso determinada respecto a algún contenido. No sólo se presupone una unidad inmanente de sentido que pueda guiar al lector, sino que la comprensión de éste está guiada constantemente por expectativas de sentido trascendentes que surgen de su relación con la verdad de lo referido por el texto. Igual que el receptor de una carta emprende las noticias que ésta contiene y empieza por ver las cosas con los ojos del que la escribió, teniendo por cierto lo que éste escribe, y no intenta, por ejemplo, comprender las opiniones peregrinas del escritor como tales, también nosotros entendemos los textos transmitidos sobre la base de expectativas de sentido que extraemos de nuestra propia relación precedente con el asunto. E igual que damos crédito a las noticias de nuestro corresponsal porque éste estaba presente o porque en general entiende de la cuestión, estamos básicamente abiertos a la posibilidad de que un texto transmitido entienda del asunto más de lo que nuestras opiniones previas nos inducirían a suponer. Sólo el fracaso del intento de considerar verdadero lo dicho conduce al esfuerzo de “comprender” el texto como la opinión de otro, psicológica o históricamente³². El prejuicio de la perfección contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad.

También aquí se nos confirma que comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto. Desde esto se determina lo que puede ser considerado como sentido unitario, y en consecuencia la aplicación de la anticipación de la perfección³³.

De este modo el sentido de la pertenencia, esto es, el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico, se realiza a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores. La

³² En una ponencia para el congreso de Venecia de 1958 intenté mostrar respecto al juicio estético que, igual que el histórico, posee un carácter secundario y confirma la “anticipación de la perfección” (publicado bajo el título *Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewusstseins*: Rivista di Estetica III, A. III [1958]).

³³ Hay una excepción a esta anticipación de la perfección: el caso de la escritura desfigurada o en clave. Este caso plantea los más complicados problemas hermenéuticos. Cf. las instructivas observaciones de L. Strauss en *Persecution and the art of writing*. Esta excepción del comportamiento hermenéutico posee un significado ejemplar en cuanto que aquí se supera la pura interpretación del sentido en la misma dirección en que lo hace la crítica histórica de las fuentes cuando busca por detrás de la tradición. Aunque aquí se trate de una tarea no histórica sino hermenéutica, ésta sólo es soluble cuando se aplica como clave un conocimiento objetivo. Sólo entonces puede descifrarse la desfiguración; también en la conversación se entiende la ironía en la medida en que uno mantiene un acuerdo objetivo con el otro. En este sentido la que parecía una excepción viene a ser una verdadera confirmación de que la comprensión implica siempre acuerdo.

hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido. Por otra parte la conciencia hermenéutica sabe que no puede estar vinculada al asunto al modo de una unidad incuestionable y natural, como ocurre en la pervivencia de una tradición sin solución de continuidad. Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica, pero no en el sentido psicológico de Schleiermacher, como el ámbito que oculta el misterio de la individualidad, sino en un sentido verdaderamente hermenéutico, esto es, con la atención puesta en algo dicho: el lenguaje en el que nos habla la tradición, la leyenda que leemos en ella. También aquí se manifiesta una tensión. La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.*

De esta posición intermedia que está obligada a ocupar la hermenéutica se sigue que su tarea no es desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende. Pero estas condiciones no son todas del tipo de los “procedimientos” o métodos, ni el que comprende podría ponerlas por sí mismo en aplicación; estas condiciones tienen que estar dadas. Los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición; éste no está en condiciones de distinguir por sí mismo los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión de aquellos otros que la obstaculizan y producen los malentendidos.

Realmente, esta distinción sólo puede tener lugar en la comprensión misma, y por eso es cosa de la hermenéutica preguntarse cómo se realiza. Pero esto implica traer a primer plano lo que en la hermenéutica anterior siempre quedaba al margen: la distancia en el tiempo y su significación para la comprensión.

Importa destacar esto sobre todo frente a la teoría hermenéutica del romanticismo. Recordaremos que ésta pensaba la comprensión como la reproducción de una producción originaria. Por eso podía colocarse bajo la divisa de que hay que llegar a comprender a un autor mejor de lo que él mismo se comprendía. Ya hemos investigado el origen de esta frase y su relación con la estética del genio, pero tendremos que volver ahora sobre ello por el nuevo significado que obtiene la misma a la luz de nuestras últimas consideraciones.

El que la comprensión ulterior posea una superioridad de principio frente a la producción originaria y pueda formularse como un “comprender mejor” no reposa en realidad sobre un hacer consciente posterior, capaz de equiparar al intérprete con el autor original (como opinaba Schleiermacher), sino que por el contrario remite a una diferencia insuperable entre el intérprete y el autor, diferencia que está dada por la distancia histórica. Cada época entiende un texto transmitido de una manera peculiar, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que intenta comprenderse a sí misma. El verdadero sentido de un texto tal como éste se presenta a su intérprete no depende del aspecto puramente ocasional que representan el autor y su público originario. O por lo menos no se agota en esto. Pues este sentido está siempre determinado también por la situación histórica del intérprete, y en consecuencia por el todo del proceso histórico. Un autor como Chladenius, que no ha relegado todavía la comprensión a la historia, tiene esto en cuenta de una manera completamente espontánea e ingenua cuando opina que un autor no necesita haber reconocido por sí mismo todo el verdadero sentido de su texto, y que en consecuencia el intérprete puede y debe entender con frecuencia más que aquél. Sin embargo, esto tiene un significado realmente fundamental. El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo. Quizá no es correcto hablar de “comprender mejor” en relación con este momento productivo inherente a la comprensión. Pues ya hemos visto que esta fórmula es la adaptación de un postulado básico de la crítica objetiva de la época de la Ilustración a los fundamentos de la estética del genio. Comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*. Este concepto de la comprensión rompe desde luego el círculo trazado por la hermenéutica romántica.

En cuanto que ya no se refiere a la individualidad y sus opiniones sino a la verdad objetiva, el texto no es entendido como mera expresión vital sino que se toma en serio su propia pretensión de verdad. El que también esto, o mejor dicho, precisamente esto se llame “comprender” era antes algo lógico y natural; baste como muestra la cita de Chladenius. Sin embargo, la conciencia histórica y el giro psicológico que dio Schleiermacher a la hermenéutica han desacreditado esta dimensión del problema hermenéutico, que sólo ha podido ser recuperada cuando se hicieron patentes las aporías del historicismo y cuando éstas condujeron finalmente a aquel giro nuevo y fundamental que dio en mi opinión el impulso más decisivo al trabajo de Heidegger. Pues la productividad hermenéutica de la distancia en el tiempo sólo pudo ser pensada desde el

gito ontológico que dio Heidegger a la comprensión como “*factum* existencial” y desde la interpretación temporal que ofreció para el modo de ser del estar ahí.

El tiempo ya no es primariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente. La distancia en el tiempo no es en consecuencia algo que tenga que ser superado. Este era más bien el presupuesto ingenuo del historicismo: que había que desplazarse al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez de en las propias, y que sólo así podría avanzarse en el sentido de una objetividad histórica. Por el contrario de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido. No será aquí exagerado hablar de una genuina productividad del acontecer. Todo el mundo conoce esa peculiar impotencia de juicio allí donde no hay una distancia en el tiempo que nos proporciona patrones seguros. El juicio sobre el arte contemporáneo reviste para la conciencia científica una desesperante inseguridad. Cuando nos acercamos a este tipo de creaciones lo hacemos evidentemente desde prejuicios incontrolables, desde presupuestos que tienen demasiado poder sobre nosotros como para que podamos conocerlos, y que confieren a la creación contemporánea una especie de hiperresonancia que no se corresponde con su verdadero contenido y significado. Sólo la paulatina extinción de los nexos actuales va haciendo visible su verdadera forma y posibilita una comprensión de lo que se dice en ellos que pueda pretender para sí una generalidad vinculante.

Esta experiencia ha traído a primer plano de la investigación histórica el hecho de que un conocimiento objetivo sólo puede ser alcanzado desde una cierta distancia histórica. Es verdad que lo que una cosa es, el contenido que les es propio, sólo se distingue desde la distancia respecto a la actualidad y sus efímeras circunstancias. La posibilidad de adquirir una cierta panorámica sobre un proceso histórico en virtud de su carácter relativamente cerrado sobre sí, de su lejanía respecto a las opiniones objetivas que dominan en el presente, todo esto son hasta cierto punto condiciones positivas de la comprensión histórica. Un presupuesto tácito del método histórico es en general que el significado objetivo y permanente de algo sólo se hace verdaderamente reconocible cuando pertenece a un nexo más o menos concluido. En otras palabras: cuando está suficientemente muerto como para que ya sólo interese históricamente. Sólo entonces parece posible desconectar la participación subjetiva del observador. En realidad esto es una paradoja; es el correlato, en la teoría de la ciencia, del viejo problema moral de si alguien puede ser llamado feliz antes de su muerte. Igual que Aristóteles mostró hasta qué punto un problema de este tipo logra aguzar las posibilidades de juicio humanas³⁴, la reflexión hermenéutica tiene que establecer aquí una análoga agudización de la autoconciencia metódica de la ciencia. Es enteramente cierto que determinados requisitos hermenéuticos se satisfacen sin dificultad allí donde un nexo histórico ya sólo interesa históricamente. Pues en tal caso hay ciertas fuentes de error que se desconectan por sí solas. Pero queda en pie la cuestión de si con esto se agota realmente el problema hermenéutico. La distancia en el tiempo tiene evidentemente más sentido que la mera desconexión de los propios intereses sobre el objeto. La distancia es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas. Sin embargo, el verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito. No es sólo que cada vez se vayan desconectando nuevas fuentes de error y filtrando así todas las posibles distorsiones del verdadero sentido, sino que constantemente aparecen nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas. La distancia en el tiempo que hace posible este filtraje no tiene una dimensión concluida, sino que ella misma está en constante movimiento y expansión. junto al lado negativo del filtraje que opera la distancia en el tiempo aparece simultáneamente su aspecto positivo para la comprensión. No sólo ayuda a que vayan muriendo los prejuicios de naturaleza particular, sino que permite también que vayan apareciendo aquéllos que están en condiciones de guiar una comprensión correcta.

Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*. En este sentido, una conciencia formada hermenéuticamente tendrá que ser hasta cierto punto también conciencia histórica, y hacer conscientes los propios prejuicios que le guían en la comprensión con el fin de que la tradición se destaque a su vez como opinión distinta y acceda así a su derecho. Es claro que el hacer patente un prejuicio implica poner en suspenso su validez. Pues mientras un prejuicio nos está determinando, ni lo conocemos ni lo pensamos como juicio. ¿Cómo podría entonces llegar a hacerse visible? Poner ante sí un prejuicio es imposible mientras él continúe su obra imperceptible; sólo se

³⁴ Eth. Nic. A 7.

logra cuando de algún modo se lo “estimula”. Este estímulo procede precisamente del encuentro con la tradición. Pues lo que incita a la comprensión tiene que haberse hecho valer ya de algún modo en su propia alteridad. Ya hemos visto que la comprensión comienza allí donde algo nos interpela. Esta es la condición hermenéutica suprema. Ahora sabemos cuál es su exigencia: poner en suspenso por completo los propios prejuicios. Sin embargo, la suspensión de todo juicio, y, *a fortiori*, la de todo prejuicio, tiene la estructura lógica de la *pregunta*.

La esencia de la *pregunta* es el abrir y mantener abiertas posibilidades. Cuando un prejuicio se hace cuestionable, en base a lo que nos dice otro o un texto, esto no quiere decir que se lo deje simplemente de lado y que el otro o lo otro venga a sustituirlo inmediatamente en su validez. Esta es más bien la ingenuidad del objetivismo histórico, la pretensión de que uno puede hacer caso omiso de sí mismo. En realidad el propio prejuicio sólo entra realmente en juego en cuanto que está ya metido en él. Sólo en la medida en que se ejerce puede llegar a tener noticia de la pretensión de verdad del otro y ofrecerle la posibilidad de que éste se ejercite a su vez.

La ingenuidad del llamado historicismo consiste en que se sustrae a una reflexión de este tipo y olvida su propia historicidad con su confianza en la metodología de su procedimiento. En este punto conviene dejar de lado este pensamiento histórico mal entendido y apelar a uno mejor entendido. Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad. Sólo entonces dejará de perseguir el fantasma de un objeto histórico que lo sea de una investigación progresiva, aprenderá a conocer en el objeto lo diferente de lo propio, y conocerá así tanto lo uno como lo otro. El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo le llamaría “*historia efectual*”. Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual.

4. El principio de la historia efectual

El interés histórico no se orienta sólo hacia los fenómenos históricos o las obras transmitidas, sino que tiene como temática secundaria el efecto de los mismos en la historia (lo que implica también a la historia de la investigación); esto es considerado, generalmente, como una mera extensión del planteamiento histórico que, desde el *Raffael* de Hermann Grimm hasta Gundolf y más allá de él, ha dado como fruto toda una serie de valiosas perspectivas históricas. En este sentido la historia efectual no es nada nuevo. Sí es nueva, en cambio, la exigencia de un planteamiento histórico-efectual cada vez que una obra o una tradición ha de ser extraída del claroscuro entre tradición e historiografía y puesta a cielo abierto; esta exigencia, que no se dirige tanto a la investigación como a la conciencia metódica de la misma, es consecuencia obligada de toda reflexión a fondo de la conciencia histórica.

Por supuesto que no es una exigencia hermenéutica en el sentido tradicional del concepto de hermenéutica; pues no quiere decir que la investigación tenga que desarrollar un planteamiento de historia efectual paralelo al planteamiento directo de la comprensión de la obra. Se trata más bien de una exigencia teórica. La conciencia histórica tiene que hacerse consciente de que en la aparente inmediatez con que se orienta hacia la obra o la tradición está siempre en juego este otro planteamiento, aunque de una manera imperceptible y en consecuencia incontrolada. Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación, y normalmente olvidamos la mitad de lo que es real, más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno cada vez que tomamos el fenómeno inmediato como toda la verdad.

En la aparente ingenuidad de nuestra comprensión, en la que nos guiamos por el patrón de la comprensibilidad, lo otro se muestra tan a la luz de lo propio que ni lo propio ni lo otro llegan realmente a expresarse como tales. El objetivismo histórico que se remite a su propio método crítico oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica. Es verdad que gracias a su método crítico se sustrae a la arbitrariedad y capricho de ciertas actualizaciones del pasado, pero con esto se crea una buena conciencia desde la que niega aquellos presupuestos que no son arbitrarios ni caprichosos, sino sustentadores de todo su propio comprender; de esta forma se yerra al mismo tiempo la verdad que sería asequible a la finitud de nuestra comprensión. En esto el objetivismo histórico se parece a la estadística, que es tan formidable medio propagandístico porque deja hablar al lenguaje de los hechos y aparenta así una objetividad que en realidad depende de la legitimidad de su planteamiento.

No se exige, por lo tanto, un desarrollo de la historia efectual como nueva disciplina auxiliar de las ciencias del espíritu, sino que éstas aprendan a comprenderse mejor a sí mismas y reconozcan que los efectos

de la historia efectual operan en toda comprensión, sea o no consciente de ello. Cuando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica, la consecuencia puede ser incluso una auténtica deformación del conocimiento. Esto nos es conocido a través de la historia de las ciencias, en la que aparecen demostraciones irrefutables de cosas evidentemente falsas. Pero en su conjunto el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento. Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad. De aquí la urgencia con que se impone la necesidad de hacer consciente la historia efectual: lo necesita la propia conciencia científica, aunque por otra parte esto no significa en modo alguno que sea un requisito que se pueda satisfacer plenamente. La afirmación de que la historia efectual puede llegar a hacerse completamente consciente es tan híbrida como la pretensión hegeliana de un saber absoluto en el que la historia llegaría a su completa autotransparencia y se elevaría así hasta la altura del concepto. Por el contrario la conciencia histórico-efectual es un momento de la realización de la comprensión, y más adelante veremos que opera ya en la *obtención de la pregunta correcta*.

La conciencia de la historia efectual es en primer lugar conciencia de la *situación* hermenéutica. Sin embargo, el hacerse consciente de una situación es una tarea que en cada caso reviste una dificultad propia. El concepto de la situación se caracteriza por que uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella³⁵. Se está en ella, uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero. Y esto vale también para la situación hermenéutica, esto es, para la situación en la que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender. Tampoco se puede llevar a cabo por completo la iluminación de esta situación, la reflexión total sobre la historia efectual; pero esta inacababilidad no es defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse. Todo saberse procede de una predeterminación histórica que podemos llamar con Hegel “sustancia”, porque soporta toda opinión y comportamiento subjetivo y en consecuencia prefigura y limita toda posibilidad de comprender una tradición en su alteridad histórica. Desde esto la tarea de la hermenéutica filosófica puede caracterizarse como sigue: tiene que rehacer el camino de la fenomenología del Espíritu hegeliana en cuanto que en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina.

Todo presente finito tiene sus límites. El concepto de la situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto del horizonte. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes. La lengua filosófica ha empleado esta palabra, sobre todo desde Nietzsche y Husserl, para caracterizar la vinculación del pensamiento a su determinatividad finita y la ley del progreso de ampliación del ámbito visual. El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca. En cambio tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño. La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición.

Es también interesante hablar de horizonte en el marco de la comprensión histórica, sobre todo cuando nos referimos a la pretensión de la conciencia histórica de ver el pasado en su propio ser, no desde nuestros patrones y prejuicios contemporáneos sino desde su propio horizonte histórico. La tarea de la comprensión histórica incluye la exigencia de ganar en cada caso el horizonte histórico, y representarse así lo que uno quiere comprender en sus verdaderas medidas. El que omite este desplazarse al horizonte histórico desde el que habla la tradición estará abocado a malentendidos respecto al significado de los contenidos de aquella. En este sentido parece una exigencia hermenéutica justificada el que uno se ponga en el lugar del otro para poder entenderle. Sólo que habrá que preguntarse entonces si este lema no se hace deudor precisamente de la comprensión que le exige a uno. Ocurre como en el diálogo que mantenemos con alguien con el único propósito de llegar a conocerle, esto es, de hacernos idea de su posición y horizonte. Este no es un verdadero diálogo; no se busca el consenso sobre un tema, sino que los contenidos objetivos de la conversación no son más que un medio para conocer el horizonte del otro (Piénsese, por ejemplo, en la situación de examen o en determinadas formas de conversación terapéutica). La conciencia histórica opera de un modo análogo cuando se coloca en la situación de un pasado e intenta alcanzar así su verdadero

³⁵ La estructura del concepto de la situación ha sido explicada sobre todo por K. Jaspers en *Die geistige Situation der Zeit* y por E. Rothacker.

horizonte histórico. E igual que en esta forma de diálogo el otro se hace comprensible en sus opiniones desde el momento en que se ha reconocido su posición y horizonte, sin que esto implique sin embargo que uno llegue a entenderse con él, para el que piensa históricamente la tradición se hace comprensible en su sentido sin que uno se entienda con ella ni en ella.

En uno y otro caso el que busca comprender se coloca a sí mismo fuera de la situación de un posible consenso; la situación no le afecta. En la medida en que atiende no sólo a lo que el otro intenta decirle sino también a la posición desde la que lo hace, retrotrae su propia posición a la inmunidad de lo inasequible. Ya hemos visto en la génesis del pensamiento histórico que éste asume efectivamente esta ambigua transición del medio al fin, convirtiendo en un fin lo que es sólo un medio. El texto que se intenta comprender históricamente es privado de su pretensión de decir la verdad. Se cree comprender porque se mira la tradición desde el punto de vista histórico, esto es, porque uno se desplaza a la situación histórica e intenta reconstruir su horizonte. De hecho se ha renunciado definitivamente a la pretensión de hallar en la tradición una verdad comprensible que pueda ser válida para uno mismo. Este reconocimiento de la alteridad del otro, que convierte a ésta en objeto de conocimiento objetivo, lo que hace es poner en suspenso todas sus posibles pretensiones.

Surge entonces la cuestión de si esta descripción alcanza realmente al fenómeno hermenéutico. ¿Existen realmente dos horizontes distintos, aquél en el que vive el que comprende y el horizonte histórico al que éste pretende desplazarse? ¿Es una descripción correcta y suficiente del arte de la comprensión histórica la de que hay que aprender a desplazarse a horizontes ajenos? ¿Puede decirse en este sentido que hay horizontes cerrados? Recuérdese el reproche que hace Nietzsche al historicismo, de romper los horizontes circunscritos por el mito, únicos en los que puede vivir una cultura³⁶. ¿Puede decirse que el horizonte del propio presente es algo tan cerrado? ¿Es siquiera pensable una situación histórica limitada por un horizonte cerrado?

¿O no será esto un nuevo reflejo romántico, una especie de robinsonada de la Ilustración histórica, la ficción de una isla inalcanzable tan artificiosa como el propio Robinson, el presunto fenómeno originario del *solus ipse*? Igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros, del mismo modo el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción. La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados.

El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento. No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador; sino que en la conciencia histórica este movimiento tan sólo se hace consciente de sí mismo.

Cuando nuestra conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos esto no quiere decir que se traslade a mundos extraños, a los que nada vincula con el nuestro; por el contrario todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueva por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente. En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y como su tradición.

En este sentido, comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico. Pero lo que no es verdad es que este horizonte se gane desplazándose a una situación histórica. Por el contrario, uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera. ¿Qué significa en realidad este desplazarse? Evidentemente no algo tan sencillo como “apartar la mirada de sí mismo”. Por supuesto que también esto es necesario en cuanto que se intenta dirigir la mirada realmente a una situación distinta. Pero uno tiene que traerse a sí mismo hasta esta otra situación. Sólo así se satisface el sentido del “desplazarse”. Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que *se* desplaza a su situación.

Este desplazarse no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro. El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo

³⁶ Fr. Nietzsche, comienzo de *Unzeitgemässe Betrachtungen II (Consideraciones intempestivas)*.

mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos. Tampoco es una buena descripción de la conciencia histórica la que habla con Nietzsche de los muchos horizontes cambiantes a los que ella enseña a desplazarse. El que aparta la mirada de sí mismo se priva justamente del horizonte histórico, y la idea de Nietzsche de las desventajas de la ciencia histórica para la vida no concierne en realidad a la conciencia histórica como tal, sino a la autoenajenación de que es víctima cuando entiende la metodología de la moderna ciencia de la historia como su propia esencia. Ya lo hemos puesto de relieve en otro momento: una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones. Por supuesto que ganar para sí un horizonte histórico requiere un intenso esfuerzo. Uno no se sustrae a las esperanzas y temores de lo que le es más próximo, y sale al encuentro de los testimonios del pasado desde esta determinación. Por eso es una tarea tan importante como constante impedir una asimilación precipitada del pasado con las propias expectativas de sentido. Sólo entonces se llega a escuchar la tradición tal como ella puede hacerse oír en su sentido propio y diferente.

Ya hemos visto antes cómo todo esto tiene lugar bajo la forma de un proceso de ir destacando aspectos. Consideremos un momento cuál es el contenido de este concepto de “destacar”. Destacar es siempre una relación recíproca. Lo que debe destacarse tiene que destacarse frente a algo que a su vez deberá destacarse de aquello. Todo destacar algo vuelve simultáneamente visible aquello de lo que se destaca. Es lo mismo que hemos descrito antes como el “poner en juego” los prejuicios. Partíamos entonces de que una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios que nosotros aportamos. Estos forman así el horizonte de un presente, pues representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver. Importa sin embargo mantenerse lejos del error de que lo que determina y limita el horizonte del presente es un acervo fijo de opiniones y valoraciones, y de que frente a ello la alteridad del pasado se destaca como un fundamento sólido.

En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos “horizontes para sí mismos”*. La fuerza de esta fusión nos es bien conocida por la relación ingenua de los viejos tiempos consigo mismo y con sus orígenes. La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos.

Pero si en realidad no existen estos horizontes que se destacan los unos de los otros, ¿por qué hablamos entonces de fusión de horizontes y no sencillamente de la formación de ese horizonte único que va remontando su frontera hacia las profundidades de la tradición? Plantear esta cuestión implica admitir la peculiaridad de la situación en la que la comprensión se convierte en tarea científica, y admitir que es necesario llegar a elaborar esta situación como hermenéutica. Todo encuentro con la tradición realizado con conciencia histórica experimenta por sí mismo la relación de tensión entre texto y presente. La tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación ingenua, sino en desarrollarla conscientemente. Esta es la razón por la que el comportamiento hermenéutico está obligado a proyectar un horizonte histórico que se distinga del presente. La conciencia histórica es consciente de su propia alteridad y por eso destaca el horizonte de la tradición respecto al suyo propio. Pero por otra parte ella misma no es, como hemos intentado mostrar, sino una especie de superposición sobre una tradición que pervive, y por eso está abocada a recoger enseguida lo que acaba de destacar, con el fin de medirse consigo misma en la unidad del horizonte histórico que alcanza de esta manera.

El proyecto de un horizonte histórico es, por lo tanto, una fase o momento en la realización de la comprensión, y no se consolida en la autoenajenación de una conciencia pasada, sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente. En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horizontal que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación. A la realización controlada de esta fusión le dimos ya el nombre de “tarea de la conciencia histórico-efectual”. Así como en la herencia de la hermenéutica romántica el positivismo estético histórico llegó a ocultar por completo esta tarea, el problema central de la hermenéutica estriba precisamente en ella. Es el problema de la *aplicación* que está contenida en toda comprensión.