



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica
Especialidad de Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo

Trabajo Fin de Máster

Con Gadamer y Heidegger: por un pensamiento crítico

Autor: Roberto Alonso Salgado

Tutora: Teresa Oñate y Zubía

MADRID, SEPTIEMBRE DE 2013

RESUMEN

Vamos a leer aquí *Verdad y método* de Gadamer como un retorno desde el Heidegger de “la vuelta” (*Kehre*) hacia *Ser y tiempo*. En este retorno, no obstante, la recuperación de la analítica existencial del *Dasein* no será la de una “urbanización de la provincia heideggeriana” sino la profundización en la temporeidad del *Dasein*. En esta perspectiva, la hermenéutica gadameriana analiza, en relación al “estar-entero” del *Dasein*, los fenómenos de la “carencia de tiempo” (*Zeitlosigkeit*) y de la “simultaneidad” (*Gleichzeitigkeit*) en las dimensiones estética e histórica en su carácter de “resistencia que se afirma dentro de la ciencia moderna”. Así pues, intentamos aquí una revisión de *Verdad y método* desde esta resistencia, mostrando (*aufweisen*) que ese trayecto se sustenta en el medio del lenguaje y que remite al “fenómeno de la comprensión”.

ABSTRACT

We focus on Gadamer's *Truth and Method* as a comeback from Heidegger's “turn” (*Kehre*) to *Being and Time*. Nevertheless, this recovery of *Dasein* existential analysis is not the “urbanization of the Heideggerian province” but a deeper exam on *Dasein*'s temporality. Thus, in regard to the “Being-a-Whole” of *Dasein*, Gadamer's hermeneutics analyse timeless (*Zeitlosigkeit*) and simultaneity (*Gleichzeitigkeit*) in aesthetic and historical dimensions as a “resistance in modern science itself”. So, we attempt to read through *Truth and Method* and to indicate (*aufweisen*) this resistance, that is supported on language and concerned with “the phenomenon of understanding”.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	3
2. EL DISCRETO ENCANTO DE LA HERMENÉUTICA	13
2.1 Las reservas del pensar: no se puede especular con suelo no urbanizable	22
3. ¿POR QUÉ LA <i>CRÍTICA</i> SE HACE CON PREGUNTAS?	41
4. UN REPASO VIRTUAL DE <i>SER Y TIEMPO</i> : <i>VERDAD Y MÉTODO</i> O EL TRAYECTO DEL TIEMPO AL SER	55
4.1. <i>Ser y tiempo</i> : la astilla del tiempo en el ser	58
4.2. <i>Verdad y método</i> : retorno al ser del tiempo	73
4.2.1 <i>Tiempo de resistencia: lo trágico, lo clásico y más allá</i>	83
4.3. El lugar de la interpelación	114
5. CONCLUSIONES	121
BIBLIOGRAFÍA	123

1. INTRODUCCIÓN

En mayor o menor medida, tenemos la impresión de que hacerse con un espacio en un ámbito tan densamente poblado como el filosófico parece obligar a todo saber en vías de desarrollo a tener que pasar por el desbancamiento de alguna de las corrientes establecidas. Es la conclusión que sacamos si, por ejemplo, miramos desde la óptica de una dialéctica de la historia de la filosofía, en la que se van depurando los contenidos valiosos de cara a cada presente –a la vez que se va desechando lo inservible- o, igualmente, si pensamos que hay un “problema permanente”¹ que constituye la vida del hombre que puede hacer las veces de cedazo clasificador de las respuestas que ofrecen las distintas filosofías. Desde estas perspectivas, decimos, puede que nuestra mirada quede comprometida con una lógica según la cual el afianzamiento de lo propio, en cuanto eso que reclama un predominio, una estabilidad para el buen desarrollo de nuestro programa filosófico, conlleve una expulsión de otros pretendientes extramuros de la ciudad del saber. Es decir, para más de un modo de entender el quehacer filosófico, si una propuesta quiere llamar nuestra atención tendrá que ganársela con un programa prometedor y que pueda hacerse valer en lo ya presente; tendrá que orientarse entre los saberes y que servirse en beneficio propio, llegado el caso, del desgaste de otros programas.

Se juega aquí, entonces, en una dinámica típica de la negociación, en el sentido de que la filosofía se percibe como un espacio de juego en el que los participantes arriesgan sus limitados recursos con un margen de tiempo muy definido –obligados, así, a jugársela en unas pocas manos y teniendo que entregarse por ello a una heurística de la investigación supeditada a la economía del esfuerzo-². Efectivamente, hay distintas

¹ Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, trad. cast. A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1999. p. 454. H.-G. Gadamer *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1975.

² Dado que “todo ámbito de discusión o deliberación tiene una parte sustantiva y una parte procedimental”, “por eso, no sólo las teorías, la parte sustantiva, sino también las expectativas acerca de los problemas son parte determinante en la estructura de la agenda filosófica”. N. Rescher, *Philosophical reasoning. A study in the methodology of philosophizing*, Blackwell Pub., Oxford/Massachusetts, 2001, pp. 33 y 39, respectivamente.

maneras de tomarse el juego filosófico³ pero, tal y como contamos esta historia, la lucha de los pretendientes lleva trazas de ser una lucha por la visibilidad en el foro público, ya en el universal de los oyentes y los lectores⁴, ya en el mucho más reducido de los que se sienten aludidos por la materia.

Así, esta adquisición de visibilidad de una filosofía que deja a otra en la penumbra, entra en una dialéctica del *spatium*⁵ que sólo se puede mantener si se siguen las reglas constitutivas de un juego polémico, las cuales adscriben una rivalidad esencial a todo lo que quiera hacerse valer como saber, en una relación *omnium contra omnes* que admite, no obstante, eventuales contubernios inter- e intradisciplinarios.

Desde esta perspectiva, si registramos exclusivamente los productos que van saliendo en el escaparate filosófico, sin considerar dónde o para qué se han hecho –en suma, con esa ingravidez que encontramos no sólo en los manuales- se podría decir que lo que nos propone la fenomenología, por ejemplo, ha sido ya retirado con el existencialismo; que éste, a su vez, ofrece algo que se ha superado con el estructuralismo, cuyos contenidos serán deshauciados con el auge de una hermenéutica que, necesariamente, ha tenido que ser dejada a su suerte con la llegada de, también por ejemplo, la posmodernidad, como penúltimo pretendiente a erigirse en nueva *koiné*⁶. Visto así, esta cronología de regentes del saber que se articula como una *Theo-logik* filosófica, o sea, de modo parecido al de una cronología en la que el *corpus* del saber

³ Si bien, desde la perspectiva del juego mismo, “el juego sólo cumple el objetivo que le es propio cuando el jugador se abandona [*aufgeht*] del todo al juego. Lo que hace que el juego sea enteramente juego no es una referencia a la seriedad que remita al protagonista más allá de él, sino únicamente la seriedad del juego mismo”. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 144.

⁴ Así se propone entender la universalidad la “nueva retórica”, como universalidad del receptor. Cfr. C. Perelmann y L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, trad. cast. J. S. Muñoz, Gredos, Madrid, 1989.

⁵ Tal como nos dice G. Marramao de *spatium* “es una palabra compuesta que deriva de la raíz *pat-* y, por tanto, está asociado al verbo *pateo, patere*, que significa ‘estar claro, ser evidente’ (de ahí nuestro adjetivo *patente*, es decir, ‘manifiesto’). Ahora bien, en *spatium*, la *s-* es un tipo de prefijo profundamente incisivo y separador (...) El término, pues, alude al sentido de ‘corte’ en el ámbito de una apertura”. G. Marramao, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, trad. cast. H. Aguilà, Gedisa, Barcelona, 2008, p. 131. Un espacio, pues, escindido entre lo patente, visible, y lo latente, invisible.

⁶ Como veremos, no es lo mismo hablar del “paso de la *koiné* estructuralista a la *koiné* hermenéutica” en el sentido en que Vattimo lo hace, que localizar la *koiné* en “una experiencia común que se ha acumulado y que se revela en su autenticidad”, tal como la entiende Gadamer.

predominante va ocupando, uno tras otro, el sitio del privilegio⁷, cuenta a su favor con esa metafórica en la que el pensar es el reflejo del trabajo del espíritu, es decir, cuenta con que el concepto es del espíritu, y cuenta con que todo tiempo –que es el del pensar, equiparado con el del ser⁸- es el concepto “que está ahí”⁹.

Ahora bien, también se pueden crear espacios en el ámbito filosófico sin tener que dejar de cohabitar con lo que ya había. Podemos recuperar espacios deshabitados o, sencillamente, reciclar los materiales que se hayan ido apartando, sin tener por ello que renunciar al trato con el resto del vecindario. En efecto, esta rehabilitación no tiene lugar en la cronología que acabamos de dibujar con tosquedad, sino que a ella pertenece más bien la pervivencia de eso insignificante de difícil registro, de eso que atesora una temporalidad inadvertida: la de lo que es en la forma de la conservación (*Bewahrung*), en la que se guarda un poder tan ínfimo y desaliñado –o intempestivo- como indisponible¹⁰.

⁷ Siguiendo así esa doctrina de los dos cuerpos del rey, en la que se trata “de demostrar que la institución monárquica, la realeza, podía mantenerse a pesar de la sucesión de los monarcas: el rey no muere nunca, mientras que los hombres que se suceden en el trono son tan mortales como cualquiera (...) La figura del Estado moderno en su autonomía institucional –por oposición a la variedad de hombres que asumen la carga-, se realizó a través de la secularización de esta ficción.” Y. C. Zarka, *Figuras del poder. Estudios de filosofía política de Maquiavelo a Foucault*, trad. cast. T. Onaindía, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 136.

⁸ Respecto a lo que sería una *Onto-Theo-Logik* en Hegel, se pregunta Heidegger: “Pero ¿cómo se le puede ocurrir al ‘ser’ presentarse en tanto que ‘pensamiento’? ¿Y, cómo, sino debido a que el ser está marcado de antemano como fundamento y el pensar, empero, al formar parte integrante del ser, se reúne en el ser en tanto que fundamento a la manera de una profundización y fundamentación [*Ergründens und Begründens*]?” M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 125.

⁹ En relación al tiempo en Hegel, nos dice Heidegger: “Puesto que la inquietud del desarrollo del *espíritu* que marcha hacia su concepto es la *negación de la negación*, resulta conforme al espíritu que, al actualizarse, caiga ‘dentro del tiempo’ como la inmediata *negación de la negación*. Porque ‘el tiempo es el *concepto* mismo que *está ahí* y que se presenta a la conciencia como intuición vacía; por eso, el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en él mientras no *aprehenda* su concepto puro, es decir, mientras no suprima el tiempo”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. cast. J.E. Rivera C., Trotta, Madrid, 2006, p. 447. Versión original seguida en M. Heidegger *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, 2006.

¹⁰ Es la perplejidad de la imposible eternidad del sujeto, reflejada en ese *pater familias* al que no le sirve la inmortalidad del que engendra al hijo y que no puede tolerar que le sobreviva ese ovillo ínfimo que Kafka llama Odradek: “Ociosamente me pregunto qué será de él. ¿Puede ocurrir que se muera? Todo lo que se muere tiene que haber tenido alguna especie de intención, alguna especie de actividad, que lo haya gastado; pero esto no puede decirse de Odradek. ¿Será posible entonces que siga rodando por las escaleras y arrastrando pedazos de hilo ante los pies de mis hijos y de los hijos de mis hijos? Evidentemente, no hace mal a nadie; pero la suposición de que pueda sobrevivirme me resulta casi

No obstante, aun viendo en esta rehabilitación una atención por los contenidos de distinto cariz, se nos podrá decir que bien puede obedecer a una más refinada estrategia disfrazada de solidaridad: quien así buscase una rehabilitación de los significados estaría, sin saberlo, haciendo entrar los contenidos en un proceso de capitalización que acabará por entregar las llaves de la ciudad en manos de la ingeniería social. Su bienintencionada búsqueda de una *philía* habrá acabado, nos dirán, favoreciendo una forma de existencia como la de ese Capital que, subrepticamente, estaría operando en todo esto por medio de la “la recusada o disfrazada satisfacción de necesidades más en la esfera de la ‘cultura’, que en las así denominadas *basic needs*”¹¹. Estaríamos aquí en uno de los momentos de un proceso ilimitado que, en situaciones de difícil creación de riqueza, en vez de poder abrirse a nuevos mercados se tuviese que replegar sobre lo que ya hay, poniendo de nuevo en circulación los mismos bienes, a la espera de una buena oportunidad de reinversión de los valores. Así que, en esta historia del avance de ese proceso, se confía la aceleración de intercambios al crédito financiero¹², lo que conlleva que se pase por encima del agotamiento del arte –que el arte sea algo del pasado- en el mercado de los bienes culturales. Nada puede impedir la reactivación del capital, de modo que se vuelven a poner en circulación las veces que haga falta las potencialidades inscritas en esos bienes –convenientemente certificadas por la industria cultural-, que hasta ese momento eran meros aglutinantes de sentido, y que ahora quedan también disponibles: no porque la obra de arte produzca nada, pues ya no obra en ella la verdad¹³, sino porque al menos desgrava. Siguiendo este camino, la especulación con objetos artísticos desemboca en la inflación de los mismos contenidos de siempre¹⁴.

dolorosa”. F. Kafka, “Preocupaciones de un jefe de familia”, trad. cast. J. R. Wilcock, en F. Kafka, *Bestiario. Once relatos de animales*, Anagrama, Barcelona, 1990, pp. 51-2.

¹¹ Dado que las “fuerzas represivas (...) de los mecanismos económicos del mercado de trabajo, han pasado ya tendencialmente a los mecanismos psico-sociales del mercado del ocio”. J. Habermas, *Teoría y praxis*, trad. cast. S. Mas y C. Moya, Altaya, Barcelona, 1994, p. 223.

¹² Siguiendo las consideraciones de Lyotard acerca del acelerado género económico, “el ideal del género: recuperar inmediatamente el tiempo perdido, anticipar el tiempo perdido en el crédito, por ejemplo”. J.-F. Lyotard, *La diferencia*, trad. cast. A. L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1988, p. 202.

¹³ En esta “desaparición de la obra de arte, ‘aunque no del arte’” –J.M. Navarro Cordón “Arte y Mundo (planteamiento de una cuestión)”, en VV.AA., *Heidegger. Sendas que vienen*, vol. II, ed. Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008, pp. 11-74, p.28- es su carácter de obra lo que entra en el circuito económico.

¹⁴ Si es que Á. Heller está atinada en su consideración de que en el mundo de la reproductibilidad hemos pasado de la “inimitabilidad de la obra individual” a la “irrepetibilidad del estilo” que es, esta última, el resultado de una “actitud cumulativa”. Ahora bien, “mientras que en la tecnología, el panorama, las

Ciertamente, esta burbuja ontoteológica, que también rodea a la *Kultur*, viene posibilitada por la inmiscusión de lo público en lo privado¹⁵, y hace difícil sostener a día de hoy una narrativa a favor del sujeto de derechos que venga aparejada con esta trama de significatividad regida por procesos administrativos¹⁶. Finalmente, más parece que el lugar asignado a este sujeto remite, en primer término, a la cantidad de transferencia de capital vehiculable desde el rol que ocupe en el entramado económico-social.

Contando con esto, también se podría vaticinar, nos dirán, que una atención a lo insignificante o a lo clásico, o una apuesta por la micropolítica –aun si no fueran, en realidad, el trasunto de una reificación ideológica- poco podrán hacer en medio del mundo de la técnica, el cual exige una confrontación de dimensiones tan planetarias como las de la inercia expansiva de un capital en busca de mercados¹⁷. A fin de cuentas, qué podía aportar a mediados del siglo XX, nos podrán recalcar, una hermenéutica confiada a la búsqueda de acuerdos justo en medio de un mundo polarizado a base de tratados (el del Atlántico Norte) y pactos (el de Varsovia).

Desde esta perspectiva tentada, parece que la visibilidad en el ágora filosófica de la que hablábamos se la llevará aquél que dé buena cuenta de los problemas que se

formas y las variaciones alcanzables de inventos nuevos aún no está agotado, la esfera de las formas de lo artístico o de la imaginación filosófica, la esfera a la que Hegel denominaba ‘el espíritu absoluto’, las formas pueden haberse agotado ya”. Á. Heller, “Europa, ¿un epílogo?”, en Á. Heller y F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, trad. cast. M. Gurguí, Península, Barcelona, 1989, pp. 290-1.

¹⁵ Es, a grandes rasgos, el diagnóstico de H. Arendt sobre la Modernidad, en la que “la nueva esfera social transformó todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados. (...) La actividad laboral, bajo todas las circunstancias relacionadas con el proceso de la vida en su sentido más elemental y biológico, permaneció estacionaria durante miles de años, encerrada en la eterna repetición del proceso vital al que estaba atada. La admisión del trabajo en la esfera pública, lejos de eliminar su carácter de proceso (...) ha liberado dicho proceso de su circular y monótona repetición. (...) La esfera social, donde el proceso de la vida ha establecido su propio dominio público, ha desatado un crecimiento no natural (...) y contra este crecimiento de la esfera social –no contra la sociedad–, lo privado y lo íntimo, por un lado, y lo político, por el otro, se han mostrado incapaces de defenderse”. H. Arendt, *La condición humana*, trad. cast. R. Gil, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 68-69.

¹⁶ Es decir, por lo que en terminología weberiana, es una *democracia social* como proceso de igualación en base a “la masiva incorporación de los seres humanos al proceso productivo, la tecnificación de los saberes, la profesionalización de la vida y la movilidad social”, que obtura la reclamación, propia de una *democracia política*, de “compromisos prácticos y epistemológicos de envergadura”. J. L. Villacañas, “*Oltre la democràcia o cómo abandonar la teología política*”, *Daimon. Revista de Filosofía*, n.º 39, 2006, pp. 61-8, p. 61.

¹⁷ Una respuesta igual de global que el problema es lo que se pide en T. Eagleton, *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*, trad. cast. R. del Castillo, Paidós, Barcelona, 2009.

desprenden de ese diagnóstico de la actualidad en el que los pretendientes coinciden: el hecho de que estamos en medio del mundo de una técnica que no nos pertenece sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella, se podría asegurar. Una tecnociencia, en definitiva, cuya tendencia expansiva es tan insoportable para los hombres como insostenible para la *phýsis*¹⁸. Así pues, se deberá proponer una filosofía que sepa orientarse en este mundo y que se las ingenie para salirse de esa contraparte de la técnica que la acompaña, el nihilismo, sin recaer en él¹⁹. En cualquier caso, no vamos a profundizar aquí en una historia de la técnica, sino que nos apoyaremos en las consideraciones que sobre su esencia hizo Heidegger²⁰, para el que ésta se coagula –en una misma constelación pendiente de ser pensada– con la metafísica y el nihilismo.

¹⁸ Para los hombres, dado que la mayor movilidad de recursos revierte en el cada vez mayor disciplinamiento de los cuerpos, de tal forma que hoy día “la libre circulación de personas, servicios, capitales y bienes: en suma, la vida democrática de la Unión Europea en su conjunto (*ad extra*), es directamente proporcional al auge de controles de tipo autoritario que están proliferando *ad intra*, en el interior de cada Estado-Nación”, en F. Duque, *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Nobel, Oviedo, 2003, p. 459. Para la *phýsis*, al considerarla como un abstracto campo de reservas, pues en la historia económica no se registran las “cuestiones sobre la compatibilidad entre los sistemas de producción y el marco ecológico que los rodea (...) Así, los historiadores económicos publican series de aumentos de productividad por persona en diversos países (...) y parece que todos entendemos qué hay detrás de esas cifras. Ahora bien, los *outputs* quizá están contados a precios demasiado altos porque no les restamos el valor de los desperdicios o los subproductos perjudiciales, y los *inputs* son quizá demasiado baratos porque no incluyen en su valor el sacrificio que su uso ha impuesto a las generaciones futuras, a causa de su no disponibilidad posterior (...) tampoco se cuentan las externalidades actuales y futuras que el uso de los *inputs* quizá implica como pérdida de otras funciones ambientales. Los aumentos de productividad de la historia económica se basan, pues, en una contabilidad dudosa”. J. Martínez Alier, “Temas de historia económico-ecológica”, en M. González de Molina y J. Martínez Alier (eds.), “Historia y ecología”, *Ayer*, nº 11, 1993, pp. 20-48, p. 26.

¹⁹ Tal y como ocurriría con la *reacción* de Nietzsche ante la metafísica, “como mera reacción, permanece necesariamente implicada en la esencia de aquello contra lo que lucha, como le sucede a todos los movimientos contra algo. El movimiento de reacción de Nietzsche contra la metafísica es, como mero desbancamiento de ésta, una implicación sin salida dentro de la metafísica, de tal modo, que ésta se disocia de su esencia y, en tanto que metafísica, no consigue pensar nunca su propia esencia”. M. Heidegger “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en M. Heidegger *Caminos de bosque*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1995, p. 197. Para Heidegger, “Nietzsche no habría pensado suficientemente el nexo entre historia y dialéctica como esencia del nihilismo”. El problema adquiere aquí este carácter: “la cuestión de cómo *salir del nihilismo sin trascenderlo*”. T. Oñate, *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Aldebarán, Madrid, 2000, pp. 57 y 65, respectivamente.

²⁰ Se deja de lado pues lo que en terminología de C. Mitcham se entendería por una “filosofía de la tecnología ingenieril”, una filosofía que parte “de la forma tecnológica de existir-en-el-mundo como paradigma para comprender otros tipos de acción y pensamiento humanos”, quedando encuadrado el pensamiento heideggeriano de la técnica en una “filosofía de la tecnología de las humanidades”, que sería

Brevemente, lo que adivina Heidegger en el nihilismo es un final, es decir, una consumación de un proceso más abarcante del que “ya no se divisan otras posibilidades”²¹ por las que pueda prevalecer²². Así delineado, el nihilismo se inscribe en la metafísica, en cuanto ésta es “una época de la historia del ser mismo”²³ que protagoniza el olvido del ser. La forma en que este olvido se consume es por la vía de la radicalización del sujeto, de su aseguramiento (*Sicherstellung*), pero de tal modo que es en el carácter final de ese envío que es la metafísica –el hecho de que sea una vía agotada–, donde Heidegger ve una anunciación, un “preludio” de un *Ereignis* más originario²⁴. De cara a su diagnóstico del presente, Heidegger sonsaca de las filosofías de la representación un proceso de “autoaseguramiento de la subjetividad trascendental”²⁵: la *iustitia*, que en el *diké* griego era aquel acuerdo en el que se dejaba

un esfuerzo desde “una perspectiva no tecnológica o transtecnológica para dar origen a una interpretación del significado de la tecnología”. En R. Méndez, “La filosofía de la tecnología en el siglo XX”, *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, nº 94-95, 1989, pp. 27-34, p. 34. De modo muy esquemático, Heidegger distingue entre una técnica clásica y una técnica moderna, localizando simplemente el origen de esta última pero para centrarse en lo esencial que hay ahí: “la teoría física de la Naturaleza, en la época moderna es la que prepara el camino no sólo de la técnica sino de la esencia de la técnica moderna”. M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en M. Heidegger *Conferencias y artículos*, trad. cast. E. Barjau, Serbal, Barcelona, 2001, pp. 9-32, p. 21.

²¹ M. Heidegger “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1995, pp. 190-240, p. 190.

²² Entendamos esta prevalencia: al igual que Heidegger establece una continuidad metafísica, conectando la *curiositas* con la certeza moderna, en el prevalecer se registra también una vinculación en la que mora un peligro: “El nombre más lato para *einai* como presenciar, que al mismo tiempo elucida su interpretación griega, es: *upárchein*. En él se piensa el *hypokeísthai*, el ya-yacer-delante, a una con *arché*, el inicio dominante; *upárchein* quiere decir: dominar yaciendo ya delante, el ‘predominar’ pensado de modo griego como: presenciar desde sí”. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, trad. cast. J. L. Vermal, Destino, Barcelona, 2000, pág. 389.

²³ M. Heidegger “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, p. 239.

²⁴ A partir de Nietzsche, se puede decir que el propio tiempo de la metafísica está trastornado, es decir, que se vive el aligerado presente ya hacia el advenimiento, quedando a la espera de lo señalado y asignado por el preludio: “Lo que experimentamos en la com-posición [*Ge-stell*] como constelación de ser y hombre, a través del moderno mundo técnico, es sólo el *preludio* [*Vorspiel*] de lo que se llama acontecimiento de transpropiación [*Er-eignis*]. Pero la com-posición no se queda necesariamente detenida en su preludio, pues en el acontecimiento de transpropiación habla la posibilidad de sobreponerse al mero dominio de la com-posición para llegar a un acontecer más originario [*in ein anfänglicheres Ereignen verwindet*]”. M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, pp. 87 y 89.

²⁵ M. Heidegger “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, p. 221.

estar a lo ente²⁶, se resume aquí en una *iustificatio*²⁷, en la que el objeto representado es puesto en lugar de lo ente –leamos en ese poner, *setzen*, la actuación de un sujeto que se da su propia ley, *Gesetz*-. Con ello, el ente se aligera, ya no ofrece la consistencia de antes, y queda presto para un proceso que, con Nietzsche como último hito, hace de la tierra el lugar de la certificación de una voluntad que sólo por medio de su querer se asegura. Efectivamente, Heidegger ve la voluntad de poder más como continuidad del nihilismo que como su superación, pues mantiene la pretensión metafísica de “representar lo ente en cuanto ente”²⁸. Al no haber referencia alguna al ser, el vaciamiento de eso ente deja propiamente sin objeto al pensar, al reducir la consistencia primera que ofrece el *Gegen-stand*²⁹ a mera existencia, ahí disponible, *Be-stand*. Desde aquí, todo se vuelve diáfano trasunto de una voluntad integradora que sigue un proceso de autoaseguramiento. Por eso, esta voluntad, queriéndose, tiene que crear un mundo nuevo a partir de una total subversión de la metafísica, es decir, de la subversión de lo suprasensible carente ya de “toda fuerza vinculante”³⁰ para garantizar lo sensible: “Apartarse de lo ente en sí, esto es, la muerte de Dios, se consuma en ese aseguramiento de las existencias por medio del cual el hombre se asegura dichas existencias materiales, corporales, psíquicas y espirituales, pero sólo por mor de su propia seguridad”³¹. En vez de al lado de los entes, ahora se vive entre valores, es decir, entre perspectivas que “conservan y aumentan” el aseguramiento de la voluntad de poder³². En esta lucha por

²⁶ “*Diké*, pensado desde el ser como presencia, es el acuerdo que ajusta y acuerda. (...) Lo presente un tiempo en cada caso se presenta en la medida en que mora y, morando, surge y perece, consiguiendo el ajuste [*Fuge*] de la transición entre procedencia y partida”. M. Heidegger, “La sentencia de Anaximandro”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 322.

²⁷ M. Heidegger “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, p. 221.

²⁸ M. Heidegger “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, p. 191.

²⁹ “Hasta eso, el hecho de que el hombre se convierta en sujeto y el mundo en objeto, es una consecuencia de la esencia de la técnica que se establece a sí misma y no al contrario”. M. Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 261.

³⁰ M. Heidegger “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, p. 221

³¹ M. Heidegger “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, p. 236. “Los nombres Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible en general”. M. Heidegger “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, p. 196.

³² “Según Nietzsche, con los valores en tanto que puntos de vista se establecen ‘*las condiciones de conservación y aumento*’. (...) Conservación y aumento caracterizan los rasgos fundamentales de la vida, los cuales se pertenecen mutuamente dentro de sí. A la esencia de la vida le toca el querer crecer, el aumento. Toda conservación de vida se encuentra al servicio del aumento de vida”. M. Heidegger “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, p. 207.

el dominio entre voluntades, la tierra tampoco es respetada y pasa a ser, en cuanto reservorio de material disponible, el lugar del conflicto entre voluntades del nihilismo: “sin previo aviso (...) el hombre se encuentra situado ante la tarea de asumir el dominio de la tierra”³³. Al hacer de lo ente valor, el proceso del nihilismo lo refiere todo a la voluntad, la cual es la forma extrema de la *certitudo*, de la certeza de sí sobre todas las cosas.

A la misma conclusión se llega desde el análisis de Heidegger de la lógica de Hegel, pensada desde el telón de fondo de la técnica. Aquí, todavía parece certificarse más la impiedad que en la voluntad de poder³⁴, pues Dios mismo es llevado como *causa sui* al *lógos* fundamentador que, desde la mirada hegeliana, repite el aseguramiento de lo ente pero ahora como la plena disponibilidad de lo pensado que, siguiendo esta lógica enunciativa, coincide con lo dicho y con lo que es. Se anega así todo misterio pues se trata de avanzar con la lógica “hasta llegar a Dios”³⁵, de modo que el espacio de aparición queda ya predicho en la pro-fanación lógica.

En definitiva, tanto desde la lógica hegeliana como desde la voluntad nietzscheana, ve Heidegger en la metafísica una conminación a retraerse –desde el sujeto o desde el *lógos*- para salir del proceso violento y acelerado de una asimilación en lo Uno³⁶. En este viraje, “el pensar no sobrepasa al actuar y producir [*Handeln und*

³³ M. Heidegger “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, p. 227.

³⁴ Respecto a Nietzsche, Heidegger se desmarca de los que creen que con la muerte de Dios “el dominio sobre lo ente pasa de Dios a los hombres o, de manera aún más burda, que Nietzsche coloca al hombre en el lugar de Dios. Los que así opinen, desde luego piensan poco divinamente la esencia de Dios. El hombre nunca puede ponerse en el lugar de Dios, porque la esencia del hombre no alcanza nunca el ámbito de la esencia de Dios. Por el contrario, sí que puede ocurrir algo que, en comparación con esta imposibilidad, es mucho más inquietante y cuya esencia apenas hemos empezado a pensar todavía. El lugar que, pensado metafísicamente, es propio de Dios, es el lugar de la eficiencia causal y la conservación de lo ente en tanto que algo creado. Pues bien, ese lugar de Dios puede quedarse vacío. En su lugar puede aparecer otro lugar, esto es, un lugar que metafísicamente le corresponda, que no sea idéntico ni al ámbito de la esencia de Dios ni al del hombre, pero con el que el hombre vuelva a alcanzar una relación destacada. El transhombre no ocupará nunca el lugar de Dios, porque el lugar al que se abre el querer del transhombre es otro ámbito de otra fundamentación de lo ente en su otro ser. Este otro ser de lo ente se ha convertido mientras tanto –y es lo que caracteriza el inicio de la metafísica moderna- en la subjetividad”. M. Heidegger “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, p. 230.

³⁵ M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, p. 131.

³⁶ Se trata de salirse de esa idolatría del *Hen* identificado con el rayo creador del Zeus que es “el supremo de los presentes”, M. Heidegger, “Lógos (Heráclito, fragmento 5)”, en M. Heidegger *Conferencias y artículos*, trad. cast. E. Barjau, Serbal, Barcelona, 2001, trad. cast. pp. 153-169p. 165. Desde esta perspectiva, se hace entendible la apuesta por un politeísmo pacificador: “La Multiplicidad es, pues, de un

Herstellen] debido a la magnitud de sus logros o a las consecuencias de su efectividad, sino por la pequeñez [*Geringe*] de su consumir carente de éxito³⁷.

Bien, contando con esta descripción, algunas de las filosofías críticas pretendientes a la *koiné* –que, tal como lo estamos representando, le tocaría hacer las veces del corifeo- hacen su jugada y denuncian, si no un colaboracionismo, sí una connivencia por parte del quehacer hermenéutico con este imperio de la tecnociencia. Esas filosofías se hacen fuertes en su posición al aferrarse a la certeza de que hablar de un incremento del ser, en el fondo, si es que la comprensión es más ser que conciencia – más acogimiento que puesta en entredicho- deja a la hermenéutica, con su política no intervencionista, endeudada con el mundo de la técnica, condenada a una constante certificación y revisión de los fetiches que le lanza el *Ge-stell*. Este reto exige de la hermenéutica algún tipo de respuesta, claro está, si es que tiene algo que decir en esa lucha de los saberes. Pero antes de tratar el modo en que la vía hermenéutica –ésa que se va a trazar aquí entre *Verdad y método* y *Ser y tiempo*- se las entiende con esta denuncia, queremos observar con algo más de detalle, como fiel de lides, en qué ha consistido esta puesta en cuestión del utillaje polémico de la hermenéutica en la que se han visto implicados tanto Heidegger como Gadamer, cada uno a su manera. Desde ahí, pasaremos a considerar el manejo de Heidegger y Gadamer de esa afilada y jánica noción de “crítica” para, más tarde, seguir el rastro que la actitud hermenéutica deja en su búsqueda de una salida del flujo nihilista sin tener que recaer en él. En esas huellas, decidiremos cómo la hermenéutica está pero no está –o está en el modo de la ausencia- en este mundo nuestro que es el de la técnica.

modo cada vez más claro, la única posibilidad de supervivencia para la humanidad (multiforme). Incluso si estamos de acuerdo con San Agustín de Hipona en que *pax est tranquillitas ordinis* no debemos olvidar nunca que el orden implica una multiplicidad que mantiene sus diferencias internas, y algunas veces también sus conflictos, tratando sólo de establecer un grupo de reglas a fin de evitar la violencia”. De la Lección Magistral de G. Vattimo “El mito de la Unidad”, citado según T. Oñate “Nihilismo y postmodernidad”, en J. de la Higuera, L. Sáez y J. F. Zúñiga (eds.), *Nihilismo y mundo actual*, Universidad de Granada, 2009, pp. 61-92, p.90.

³⁷ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2004, pp. 86-7.

2. EL DISCRETO ENCANTO DE LA HERMENÉUTICA

Vamos a rescatar lo que se viene considerando la fórmula predominante que ha hecho fortuna dentro y fuera de las filiaciones hermenéuticas y que, básicamente, se podría bosquejar así: el pensar heideggeriano se ha rehabilitado en el crisol de la hermenéutica gadameriana por medio de (1) la separación de sus coágulos de radicalidad y abismo que lo han hecho dúctil y proclive a la amalgama; (2) la inclusión de elementos provenientes de las ciencias del espíritu que, en síntesis con el radical heideggeriano, han redundado, gracias a la delicuescencia previamente lograda, en un proceso expansivo de urbanización, y (3) la presentación de su producto final: una universalidad característica de la ontología hermenéutica que pende de nuestra condición lingüística, *Sprachlichkeit*. Producto éste que, pese a lo equilibrado de su acabado, parece abocado a mantenerse en el mercado –nos referimos al de la puja por los significados-, a base de reducir el elevado coste de su proceso. O sea, que lo que sería el programa hermenéutico parece obligado a tener que deslocalizar una atención y una preservación de la tradición insostenibles y que están obturando, además, la especulación con esos ricos materiales del pasado que bien podrían aprovecharse sin tanto miramiento.

Igualmente, siguiendo con esta perspectiva, se podría denunciar tan alta inversión de nuestros esfuerzos para la puesta en circulación de un proteccionismo hermenéutico que sólo vive de desmontar malentendidos sobre lo ya construido y que, a fin de cuentas, es incapaz tanto de detectar las prevaricaciones que están, efectivamente, reprimiendo los posibles de la historia como de satisfacer las necesidades del disciplinado usuario: lo hermenéutico queda, con esta denuncia de su espíritu restaurador, desoído en sus pretensiones filosóficas para ser lo que venía siendo en el siglo XIX: una metodología correctiva, aprovechable para pulir vetas del pensar que, ya perfiladas, podemos llevar a pleno rendimiento en otras filosofías.

Así considerada, la desactivación de la hermenéutica se puede llevar a cabo, por ejemplo, con el realce de los elementos que separan a Heidegger de Gadamer, tal y como hace Habermas y que es algo que el propio Gadamer podría aplaudir³⁸, si de lo

³⁸ Pues no se trata de seguir sin más a Heidegger. Por un lado, reconoce Gadamer una dependencia con el fondo del pensar de Heidegger: “El ‘ser para el texto’ que me sirvió de orientación no puede competir en radicalidad de la experiencia límite con el ‘ser para la muerte’, y la pregunta interminable por el sentido

que se tratase es de hacer viable su apuesta, no de cubrirla y sobrepujarla. Igualmente, se puede desactivar la hermenéutica apelando a Nietzsche, en una radicalización con la que Vattimo repetiría la operación de una confusión de horizontes, ontológico y óptico, tal y como ya ocurriera con Heidegger³⁹. Gadamer quedaría así a medio camino, entre la radicalidad de la diferencia ontológica, plegando, pero no del todo, la trascendencia del ser⁴⁰, y la experiencia dionisiaca, pues tampoco nos sitúa en el plegamiento de ser y lenguaje, de realidad e interpretación⁴¹.

de la obra de arte o por el sentido de la historia que nos acontece, tampoco significa un fenómeno tan originario como la cuestión de la finitud planteada al ‘ser ahí’ humano”. H.-G. Gadamer *Verdad y método II*, trad. cast. M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 323. Ahora bien, para Gadamer se trata de salirse de la vía muerta por la que discurre finalmente el pensar heideggeriano, al realizar el traslado de “la hermenéutica desde la problemática de los fundamentos de las ciencias del espíritu al centro de la filosofía misma (...) La radicalidad de este enfoque dio su impulso revolucionario a la obra *Ser y tiempo*. Pero la forma de la reflexión trascendental en la que se movió entonces Heidegger, limitándose a profundizar en los fundamentos transcendentales de la filosofía, no se ajustaba a su verdadera intención ni pudo cumplir la tarea de tomar la finitud e historicidad del ‘ser-ahí’ (en lugar de la infinitud de lo que siempre es) como hilo conductor para elucidar la pregunta por el sentido del ser”. H.-G. Gadamer *Verdad y método II*, p. 366.

³⁹ Respecto a Heidegger, en la lectura vattimiana “se trata de ignorar por completo el plano ontológico-transcendental en todos los casos. Así, por ejemplo, la relación de la *léthe* con la *alétheia* se lee no como co-pertenencia simultánea, sino en el sentido causal sucesivo del antes y el después, por lo que la esencia como proveniencia: *wesen*, pasa a traducirse en proveniencia histórica que envía la manifestación del desfondamiento. Paralelamente la doctrina del *Ereignis* heideggeriano se reduce, omitida la co-pertenencia y transpropiación del ser-pensar del Acontecer, a mero *Evento*, pasando a identificarse ser y devenir en un cratilismo que proyecta sobre el ser la muerte del mortal y afirma solamente que el ser se muere, encontrando en la efimeridad del ser tanto el sentido de la piedad como el de la salvación. (...) Paralelamente el *Da-sein* de Heidegger como lugar o *ahí del ser* se traduce en términos de *ex-istancia* mientras ésta se asimila al hombre (¿y el ser?), y el hombre al Dios-encarnado que muere. Simétricamente también, el *An-denken* se reduce al re-memorar, perdiendo la dimensión del re-nombrar afirmativo virtual, mientras lo posible se asimila sin más a lo contingente, y la modalidad (...) se reduce así mismo al ámbito cinético del movimiento, ya genético, ya productivo o tecnológico, con lo que se omite la posibilidad-posibilitante de lo posible-necesario y cualquier ámbito trascendental, confundido con el de la trascendencia rechazada”. T. Oñate, *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, pp. 112-3.

⁴⁰ Parece que la disyuntiva es la de un formalismo trascendental o la de un relativismo cultural. Así, respecto a la noción heideggeriana de “preestructura de la comprensión”, en la que hace pie el trazado de *Verdad y método*, nos dice Duque: “El punto fundamental es éste: si nosotros lo tomamos [la estructura de previo de la comprensión] como lo tomó Heidegger, como una estructura formal, entonces caemos o podemos caer en la trampa de un trascendentalismo, como en Kant, que rebasa todas las épocas. Pero si, en cambio, lo tomamos como en Gadamer, y después Vattimo lo radicalizará al extremo, como estructuras materiales tradicionales, entonces tenemos el problema de caída no en un trascendentalismo, sino en el otro lado, de un relativismo cultural.” F. Duque, dentro del coloquio “La actualidad de la hermenéutica” en el dvd “Gadamer. Memoria de un siglo”. Vamos a optar aquí, en cambio, por entender la hermenéutica de

No puede dejar de llamar la atención que la convergencia de lo hermenéutico en esta zona intermedia sea una objeción a la obra de Gadamer tanto para propios (Vattimo) como para extraños (Habermas). Pues, en efecto, en el famoso diagnóstico de los años ochenta del pasado siglo⁴², el “paso de la *koiné* estructuralista a la *koiné* hermenéutica”, si bien vendría avalado por una serie de rasgos pregnantes y bien constituidos en el nuevo “idioma común de la filosofía y de la cultura” que se venía hablando ya desde hace algún tiempo habría, no obstante, una falta de concreción inaceptable. Siguiendo el diagnóstico, el retorno a “una exigencia historicista”⁴³ y la consideración de que el observador está incluido en lo observado, se percibían como

Gadamer como una inflexión o repliegue que devuelve al lenguaje lo *transcendens* del ser, pero sin identificarse en ello: “*Ser es lo transcendens por excelencia*”, escribe Heidegger –M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 61- y en nota posterior matiza: “trascendencia en tanto que lo extático-temporeidad-temporariedad [*Ekstatische-Zeitlichkeit-Temporalität*] (...) trascendencia desde la verdad del Ser: el *Ereignis*”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 61n. Si pensamos desde la distinción de planos en la consideración del tiempo de Heidegger, *Zeitigung-Zeitlichkeit-Temporalität*, en Gadamer hay un repliegue de la *Temporalität* en la *Zeitlichkeit*, es decir, no hay una *Seinsgeschichte* distinta de la historia de los hombres, de sus lenguajes y sus comunidades vivas. La intensificación, la radicalización de Vattimo será la de replegar de nuevo la *Zeitlichkeit* con la *Zeitigung*, en un gesto de inmanentismo nietzscheano, pero con ello se pierde, tal como lo entiende Gadamer, eso indisponible de la experiencia hermenéutica, el desbordamiento del ser que posibilita, limitando, cada proceso de comprensión. Gadamer piensa desde la tensión temporal del comprender: se llega siempre demasiado tarde, el ser es lo que ha llegado ya a comprenderse.

⁴¹ En el caso de Gadamer, Vattimo equipara el ser al lenguaje –entendiendo que “el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje” se lee así: “el ser es lenguaje y, además, puede comprenderse”, G. Vattimo, “Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser”, *Endoxa*, nº 20, 2005, pp. 45-62, p. 47-. Lo hace, en la consideración de que “la preocupación (...) por no identificar todo el ser con el lenguaje refleja una dificultad real, una ambigüedad o residuo metafísico no superado en lo que respecta a la ontología: pues sólo en el caso de que se siguiese pensando que el ser del mundo es lo mismo, básicamente, que los objetos (en tanto estos se dan en el espacio-tiempo y mediante su propia presencia), parecería escandalosa la lectura ontológicamente más radical de esa identidad del ser con el lenguaje”. G. Vattimo, art. cit., p. 48. Es este “residuo metafísico” el que dejaría a Gadamer en la escisión de una teoría descriptiva que se hurta a la “corriente viva”. Por el contrario, la apuesta vattimiana queda orientada a “superar cada vez más decididamente lo ‘real’ en la dirección del Ser”, en el sentido en que se trata de saldar ese residuo metafísico, radicalizando el quehacer hermenéutico como algo susceptible igualmente de torsión. De ese modo, “el sentido ontológico de la hermenéutica no es entonces el de teorizar vagamente la finitud del *Dasein* mientras que se respetan los derechos de lo ‘real’, sino el de poner en duda esos presuntos derechos y proponer una reconsideración radical de la noción misma de realidad”. G. Vattimo, art. cit., pp. 61-2.

⁴² G. Vattimo, “Hermenéutica: nueva *koiné*”, en G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, trad. cast. T. Oñate, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 55-71.

⁴³ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 58.

una reacción frente al método estructural, el cual “colocaba en una situación de abstracta neutralidad, nunca tematizada, al sujeto ‘ausente’ del método mismo”⁴⁴. Ahora bien, en lo tocante a la prognosis, Vattimo parecía apuntar a una superación igual de reactiva que ésta del estructuralismo, pero que ahora, en los años ochenta, se tendría que encargar de hacer de la teoría praxis, es decir, de resaltar que la verdad “es evento” y, con ello, de ir pidiendo paso desde una hermenéutica que era mera “teoría del diálogo” hacia una hermenéutica “como diálogo, comprometiéndose, por tanto, concretamente, en relación con los contenidos de la tradición”⁴⁵. Se centraba así en una concepción de la hermenéutica recibida como teoría, pero pasando de largo por la reclamación de la *theoria* antigua que Gadamer estaba poniendo en juego. De este modo, se desestimaban los asertos de la hermenéutica en dirección no a una metodología (*Methodenlehre*) sino a “una teoría de la experiencia real (*wirklichen Erfahrung*) que es el pensar”⁴⁶. Con esta afirmación la hermenéutica señalaba la vía de una actitud que, frente a las teorías modernas que se piensan desde “la idea de la construcción” –desde la que “el conocimiento teórico se piensa desde la dominación voluntaria de lo que es y no como fin sino como medio”–, se orientaba, en cambio, a una reconsideración de esa teoría que es “la participación misma en el orden total” (*Teilhabe an dem Ordnungsganzen selbst*)⁴⁷. Por el contrario, el tono de Vattimo, un tanto sartreano, de ponerse con el pensamiento a la altura de los tiempos se apoyaba en la metafórica propuesta por Habermas⁴⁸, ya en 1979, cuya caracterización del pensamiento heideggeriano –un abismo– así como del programa gadameriano –una civilizatoria urbanización de un provincianismo “terco y duro de mollera”⁴⁹ se lograría colar finalmente en la panorámica que el discípulo de Gadamer le ofreció al mundo (al mundo de la cultura occidental, se entiende). Ciertamente, no cabe duda de que el olfato de Gadamer para

⁴⁴ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 58.

⁴⁵ G. Vattimo, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 19.

⁴⁷ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 545.

⁴⁸ J. Habermas, “Urbanización de la provincia heideggeriana”, en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, trad. cast. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1984, pp. 346-54.

⁴⁹ J. Habermas, art. cit., p. 347. Aunque finalmente, tampoco Gadamer se salva de esta terquedad, pues “persigue con tozudez la cuestión de la forma y del contenido de ‘la solidaridad que une a todos los hablantes de una lengua’”. J. Habermas, art. cit., p. 353. Quizá allí donde Habermas está viendo tozudez y limitación es donde incide la mirada atenta del criticismo hermenéutico.

seguir el rastro al pensar de Heidegger no podía igualar al del franckfurtiano en lo que a la lucha por los significados se refiere.

Al contrario de lo así dibujado, lo cierto es que la explícita carga que se impone la hermenéutica gadameriana es la de “sobre todo continuar productivamente las radicales preguntas de Martin Heidegger (...) al ancho campo de la experiencia científica”⁵⁰. Así que se trata de cerciorarse de si esta expansión conlleva una atenuación de los posibles heideggerianos o, por el contrario, de si sólo la asunción radical de su propuesta nos permite a llevar a cabo esta expansión. Ahora bien, no hay que olvidar que esta pretensión de continuar a Heidegger se pronuncia en medio de la *urbanización* del mundo (ésta sí, bien tangible en la práctica totalidad del planeta)⁵¹, y no olvidemos que, tanto la obra de uno como la del otro, se dedican a pensar “hacia las cosas mismas”⁵². Hay pues que discernir qué se juega en esta asunción primera de la hermenéutica filosófica antes de decidirse a presentar unas conclusiones.

Así pues, antes que darle espesor a lo que los distancia, que, sin duda, debe ser mucho, optaremos aquí por poner en común *Verdad y método* con *Ser y tiempo* en lo que podrá parecer un gesto forzado o una hipérbole con la que exorcizar esa lectura que pasa hoy por ser el lugar común de la hermenéutica. No vemos objeción alguna en el hecho de asumir aquí, en este nivel de conflictos interpretativos, el carácter estratégico

⁵⁰ “Si se quisiera caracterizar el *topos* de mi trabajo en el marco de la filosofía de nuestro siglo, habría que partir del hecho de que he intentado ofrecer una aportación mediadora entre la filosofía y las ciencias, y sobre todo continuar productivamente las radicales preguntas de Martin Heidegger, con el que tengo una deuda decisiva, al ancho campo de la experiencia científica, en la medida en que de un modo u otro logro abarcarlo.” H.-G. Gadamer, “Epílogo”, en *Verdad y método*, p. 642.

⁵¹ Así se denomina a ese proceso de crecimiento de las ciudades que caracterizará los años de la llamada “edad dorada”, comprendida entre 1945 y 1973, según la periodización que Hobsbawm propone para “el corto siglo XX”. Cfr. E. Hobsbawm, *Historia del siglo XX: 1914-1991*, trad. cast. J. Faci, J. Ainaud y C. Castells, Crítica, Barcelona, 2003.

⁵² Tal como Heidegger considera su recorrido, esta consigna se ha mantenido como orientación hasta las últimas estribaciones de su pensar, pues es en esa consigna donde el preguntar se atiende lo no pensado: “se trata de preguntar qué es lo que queda por pensar [*ungedacht bleibt*] en la llamada [*Ruf*] ‘a la cosa misma’. Al hacerlo así, podemos darnos cuenta de que, precisamente allí, donde la Filosofía llevó a su ‘cosa’ a saber absoluto y evidencia definitivamente válida, algo se esconde, que no puede ser ‘cosa’ de la Filosofía al pensarlo”. M. Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, trad. cast. J. L. Molinuevo, en M. Heidegger, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 85. También para Gadamer comprender es “primariamente entenderse en la cosa [*in der Sache verstehen*], y sólo secundariamente destacar y comprender [*abheben und verstehen*] la opinión del otro como tal”, de tal forma que la principalidad de la precomprensión (*Vorverständnis*) “surge del tener que ver [*im Zu-tun-haben*] con el mismo asunto [*Sache*]”. H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 364.

con el que sostenemos esta torsión del pensar. Con ello, de paso, creemos hacernos cargo también de esa tarea de lo hermenéutico, tal y como la entiende Gadamer. Es decir, que se trata de ofrecer resistencia ante una “tendencia expansionista” de esa opinión que se quiere “opinión general”⁵³: una vez que convenimos todos en algo como algo, al modo apofántico, deja de ser el lugar adecuado para la pregunta. En ese sentido, quedamos pendientes de una ocurrencia (*Einfall*) que, si surge de un hacer responsable, es “la irrupción (*Einbruch*) en la extensión allanada de la opinión”.⁵⁴ Así pues, al cuestionar esta imagen urbanizadora, en la que la propia radicalidad de la hermenéutica quedaría desactivada, estaríamos dando en parte respuesta al encargo que el atemperado hermeneuta nos hace en *Verdad y método*, cuyo enemigo público declarado es esa opinión generalizada y, por eso mismo, carente de preguntas (*fraglos*).

De cara a esta interrupción de lo obvio, tendrán que ir de la mano un criticismo, siempre renovado,⁵⁵ y un hacerse cuestión respecto a nuestro estar ya situados. De ahí que esa “nueva conciencia crítica” de la que nos hablará Gadamer tenga que “acompañar a todo filosofar responsable” (*verantwortliche Philosophieren*),⁵⁶ es decir, leyendo la responsabilidad como el hacerse cargo de una problematicidad de la que hay que dar cuenta⁵⁷. Bien, aun a sabiendas de sus diferentes tonalidades, nos parece que la recuperación explícita de ciertos pasajes de *Ser y tiempo* en la obra de Gadamer apuntan a una conversación aún pendiente que haremos el esfuerzo aquí de escuchar.

⁵³ H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 444.

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ “Siempre renovado” porque, que la filosofía se haga cargo de “nuestra propia experiencia de la vida y el mundo tal como se articula en el lenguaje”, significa que debe atender a la concreción en cada caso de la *Situation*. Por eso, está llamada a “emprenderse cada vez en una crítica siempre renovada del pensamiento.” H.-G. Gadamer, “Epílogo”, en *Verdad y método I*, p. 654.

⁵⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 27.

⁵⁷ En este sentido, la “problematología” de M. Meyer ha sabido ampliar la razón desde la vía enunciativa presente en el modo tradicional de hacer filosofía, lo que él llama “proposicionalismo”, hacia la lógica de pregunta y respuesta tal como la hermenéutica de Gadamer la recupera, es decir, una lógica en la que toda producción teórica remite a un preguntar indisponible a toda sistematicidad, a toda generalidad metódica. Es un preguntar (*questioning*) que “no es original, sino derivado”, en el sentido de que “su derivabilidad radica en la naturaleza hermenéutica e histórica de la razón”. M. Meyer, “The Rhetorical Foundation of Philosophical Argumentation”, en *Argumentation*, n.º 2, 1988, pp. 255-69, p. 268. No parece ésta una manera improductiva de afrontar la relación entre hermenéutica y razón: “La problematología muestra que la filosofía es la Razón en cuanto estructura del preguntar, la cual delimita su propia responsabilidad (*answerhood*), a través de la formulación misma de la pregunta”. M. Meyer, art. cit., p. 269.

Partiremos para ello de la consideración acerca del modo en que la actitud hermenéutica hace trabajar a lo crítico para venir a dar, desde ahí, en la pervivencia de la radicalidad hermenéutica que protagoniza *Verdad y método*. Además, nos serviremos en este trayecto de lo trágico y lo clásico como parangón, dentro del movimiento de *Verdad y método*, de ese *ritornello* de la analítica del *Dasein* a partir de la temporeidad, *Zeitlichkeit*, que se produce dentro de la clave direccional que marca todo *Ser y tiempo*, es decir, de esa repetición de la analítica del *Dasein* –primero, formal, después, tempórea- que se lleva a cabo dentro de la más amplia búsqueda de la repetición de la pregunta por el ser en general⁵⁸. Registraremos en Gadamer el paso con el que se pone en común lo público del *Man* y lo propio del sí mismo, en una relación esencial de comunicación y entreveramiento que impide entender lo propio, o lo auténtico, en la clave de una radicalización del autoaseguramiento buscada por un sujeto moderno que se quiere inmune a lo otro. Que no hay inmunidad hermenéutica, es decir, que el contexto de intercambio o la pluralidad preceden al aislamiento del sujeto o al Uno, es lo que se vendrá a sostener aquí.

Bien, más adelante insistiremos en el binomio Gadamer-Heidegger que ahora queríamos anudar en este punto, así como en el modo en que la totalidad, accesible con el estar vuelto hacia la muerte en *Ser y tiempo*, es accesible también desde la temporalidad inscrita en lo trágico del arte y en lo clásico de la historia. Por el momento, tenemos que insistir en nuestro intento de destrucción de la rígida apariencia de la hermenéutica, tal como nos llega de primera mano. En efecto, dentro de esta presencia desactivada, de ese carácter protocolario, no esencial, y discreto, no concreto, de lo hermenéutico⁵⁹, tal y como viene impregnando la mayoría de la producción

⁵⁸ Repetición, esta última, que encontraría su imagen especular en el abordaje del ser desde el tiempo, es decir, en “Zeit und Sein”: “*Der Vortrag geht vom ‘Sein und Zeit’ über das Eigene von ‘Zeit und Sein’ zum Es, das gibt, von diesem zum Ereignis*” (“La conferencia va desde ‘ser y tiempo’ pasando por lo propio de ‘tiempo y ser’ hasta el Es, que da, y desde éste hacia el Ereignis”). M. Heidegger, “Protokoll zu einem Seminar über Zeit und Sein”, en M. Heidegger, *Gesamtausgabe., Band 14: Zur Sache des Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007, p. 35.

⁵⁹ Pero, precisamente, no la discreción sino la concreción, el *cumcrescere*, lo propio del texto filosófico, pues si “literatura y ciencia necesitan de *abstracción* para ser recibidas en sus textos” –la primera, al considerar “lo histórico” como singularidad irrepetible sin continuidad alguna; la segunda, al centrarse en un “significado universal” indiferente a las concreciones–, “frente a tales *abstracciones*, sólo el texto filosófico es concreto. Y lo es en el sentido literal del término: *cumcrescere* (‘crecer conjuntamente’). En efecto, en él la expresión única, el producto de una persona y una época, es el solo camino a cuyo través

filosófica del presente, se trata de traerlo emparejado con una confianza que, dejada a su suerte, llevaría a orillas de una ingenuidad un tanto bobalicona y, en cualquier caso, incapaz de dar cuenta de los procesos ideológicos y de dominación que protagonizan nuestras vidas. De un lado, la hermenéutica, de otro, un escalón más arriba, la crítica; tal es la fórmula que funciona.

De modo que, desde esta opinión generalizada, la hermenéutica se encarga de delimitar la pluralidad interpretativa para que, dado que no nos provee de criterios para la acción, al menos nos mantenga inmunes a los superados fundamentalismos de antaño. Se trata, así, de tomarnos la hermenéutica sin reducirla al formulismo de un prontuario (pues sería quedarnos sólo con la “función de descarga del lenguaje”, *Entlastungsfunktion der Sprache*)⁶⁰, aunque, no obstante, administrada como *phármakon* cuya posología prescrita nos dé la medida: queremos esa dosis preventiva pero que, en cualquier caso, ni nos narcotice ni nos haga dependientes de lo dicho; en definitiva, que tampoco nos comprometa con unos contenidos. Esta inmunización de hoy, a través de lo así descrito como hermenéutico, podría ser la del que toma sus precauciones más atentamente, pues que ahora percibe no sólo lo suyo sino, además, los contenidos y las intenciones ajenos (las de los otros hombres; las de las otras ideologías). De tal forma que toda esta prevención de errores y errancias se gana gracias a un refinamiento de las delimitaciones que conforman los ámbitos disciplinarios, diferenciación, ésta, obtenida por medio del levantamiento de demarcaciones: es la filiación de lo interpretativo como recurso por el que marcar las lindes, en este caso, las

se nos *destina* un contenido teórico”. F. Duque, *Los destinos de la tradición*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 14-15. Si entendemos la filosofía como el crecimiento de un “diálogo infinito”, la hermenéutica se hace consciente de la necesidad de tomarle la palabra a la pregunta ante la que responde el texto filosófico. Desde esta consideración, el máximo peligro de los textos que “exigen ser interpretados” es el de perderse cuando “la palabra se queda ‘vacía’. (...) En el caso de la filosofía, significa que el discurso filosófico se queda estancado en meras argumentaciones formales o decae en una sofistería hueca (...) Donde se cumple, es decir, donde se vuelve lenguaje, hemos de tomar la palabra”. H.-G. Gadamer *Estética y hermenéutica*, trad. cast. A. Gómez Ramos, Tecnos, Madrid, 1996, p. 181.

⁶⁰ Si bien nos dice Gadamer que en el actual contexto de especialización “la vida se ha vuelto más difícil. En este sentido, Gehlen con su neoconservadurismo tuvo razón al decir que las instituciones alivian”, sin embargo, respecto a una “vuelta a la obediencia” se pronuncia así: “¡Eso es ciertamente imposible! Y de ahí el necesario recurso a la filosofía de la autorresponsabilidad y al carácter comunicativo de nuestra praxis. Hemos de encontrar los caminos nosotros mismos: los caminos de la comprensión y de la solidaridad. Creo que hoy la tarea de la política consiste en primer término en elevar a conciencia general las auténticas solidaridades.” H.-G. Gadamer, en C. Dutt (ed.) *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, trad. cast. T. Rocha, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 97-8.

de los campos del saber. Es esto hermenéutico, así entendido, de lo que lo propiamente crítico, ahora sí, se serviría *pro domo sua*. Algo, por otra parte, sumamente valioso si es que la alternativa en la que nos situamos tuviese por contraparte una filosofía inspirada en un “choque de civilizaciones”⁶¹, pongamos por caso.

Pero lo cierto es que aquí estamos pensando en otro perfil de la hermenéutica que se sale de esa panorámica ofrecida bien de cara a una situación ideal de habla, bien de cara a una fijación, o disolución, de dispositivos y *epistemes*. No vamos, empero, a tratar –con la concreción que exige– ni del debate que Gadamer sostuvo con Habermas, ni de la opción foucaultiana por esa redundancia que habría en el cuidado de sí⁶². Lo que nos interesa es el posible trato que lo crítico pueda tener ya establecido con lo hermenéutico, de modo que sólo queremos aludir al modo en que eso crítico se sobrepone a lo hermenéutico, para desmarcarnos de esa alusión y fijar el tema en el que se da la cosa a pensar: el tema del pensamiento en el que lo hermenéutico mismo se asigna una tarea crítica⁶³.

Ciertamente, la alusión puede adoptar múltiples rostros, pero aquí nos hemos fijado en aquellas filosofías críticas que mantienen algún tipo de cercanía con la

⁶¹ Cfr. S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, trad. cast. J. P. Tosaus, Paidós, Barcelona, 1997.

⁶² Redundancia, la del *souci de soi*, la *cura sui* o la *epimeleia heauto*, al menos para el Heidegger de *Ser y tiempo*. Claro, en el desarrollo de la analítica existencial del *Dasein*, el cuidado aparece contrapuesto al *Man*, de modo que el *Selbst* es aquello que se hurta a la cotidianidad desde el *Man-Selbst*. De ahí que Heidegger, en ese desarrollo de dos dimensiones contrapuestas, no pueda entender el cuidado sino como cuidado del *Selbst*: “La expresión ‘cuidado de sí’ [*Selbstsorge*], por analogía con *Besorgen* [ocupación, e. d. cuidado de las cosas (*sic*)] y *Fürsorge* [solicitud, e. d. cuidado por los otros (*sic*)], sería una tautología”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 215. En efecto, en el cuidado, el *Dasein* está consignado ya con los otros, el *Mitsein*, así como con la mundaneidad del mundo. Por el contrario, en el trayecto de la obra de Foucault, saber-poder-ética, vemos la recuperación de la *cura sui*, de la *epimeleia heauto*, de un espacio de trabajo con uno mismo, como único rescoldo en el que ejercer una gobernabilidad convenientemente justipreciada. Y ello es así, dada la expansión que Foucault ha ido registrando de lo disciplinario, desde lo discursivo de la *episteme* hasta lo extradiscursivo del dispositivo.

⁶³ Nos anticipamos al desarrollo para apuntar que el pensar que parte de la facticidad, desarrollado a través de la “indicación formal” (*formale Anzeige*) –que profundiza en el pensar a partir de un algo indeterminado, cfr. *infra*, n. 223– coincide con el pensar del último Heidegger, en el que “la expresión ‘cosa’ [*Sache*], ‘cosa del pensar’, que aparece múltiples veces en la conferencia [“Tiempo y ser”], significa, partiendo del antiguo sentido de esta palabra (cosa = caso jurídico, pleito), el caso en litigio, lo litigado, aquello de lo que se trata. La cosa es así, para el pensar aún indeterminado, lo que hay que pensar, de donde éste recibe su determinación [*Die Sache sei so für das noch unbestimmte Denken das zu Denkende, von woher es seine Bestimmung empfangt*]”. M. Heidegger, “Protocolo de un seminario sobre ‘Tiempo y ser’”, en M. Heidegger, *Tiempo y ser*, p. 57.

hermenéutica filosófica de Gadamer porque en su modo de afrontar lo hermeneutico hay, al mismo tiempo que una desactivación, una asimilación de lo así desactivado, lo que las hace más difícilmente rebatibles –y más relevantes para nuestro trabajo– respecto de lo que sería una postura frontalmente opuesta⁶⁴. Igualmente, en el gesto de apropiación de la hermenéutica por parte de estas propuestas se puede atisbar el centelleo que apunta a lo que constituye el núcleo hermenéutico conformado por el binomino Gadamer-Heidegger. Pasamos a anotar algo sobre el programa crítico habermasiano, la hermenéutica reflexiva de Ricoeur y la actitud crítica foucaultiana. Después de registrar estos derechos y reclamaciones de apropiación de lo crítico y de asimilación de lo hermeneutico, nos ha parecido necesario recordar, mínimamente, la propia historia conceptual de la crítica, haciéndonos eco para ello de Koselleck.

2.1 Las reservas del pensar: no se puede especular con suelo no urbanizable

Si tomamos la hermenéutica y la crítica como nuestro asunto y buscamos orientarnos en él, el primer encuentro en lo fenoménico de hoy, nos viene dado en los nodos de significatividad de la realidad virtual⁶⁵. Lo que ahí *primera y regularmente* se nos presenta, en ese *stock* de informaciones disponibles, bajo la expresión “hermenéutica crítica” es, con una mayor visibilidad –o sea, con un mayor número de impactos– a Habermas, antes que a Gadamer y Ricoeur⁶⁶. Así que, no sólo la relevancia

⁶⁴ En esa relación de clara contraposición, sería difícil entrar en la cosa misma así como improbable hallar un mínimo acuerdo: “el que el diálogo filosófico con la filosofía de las ciencias no parezca lograrse nunca del todo parece, pues, fundado en la lógica de las cosas. (...) el empirismo de la teoría de la ciencia, al erigir la ‘racionalidad crítica’ en baremo absoluto de la verdad, tiene que entender la reflexión hermenéutica consecuentemente como un oscurantismo teológico”. H.-G. Gadamer, “Epílogo”, en *Verdad y método I*, p. 645.

⁶⁵ Nos hacemos cargo así de la ubicuidad fenoménica de la red como foco de significación, o sea, como asimilación “de las parcelas tradicionalmente adscritas a lo no-profano y sagrado (...) Cabe generalizar esta ilustración, señalando cómo la moderna *telemática* (luz y sonido) tiende a la cumplimentación de los sueños arcaicos de la *inspiratio*: donación de significatividad a las ondas desde centros de emisión y recepción, garantizando al oyente y televidente por un lado el *éxtasis*: la salida y desconexión del mundo (acto sagrado de transgresión) y por otro la *ubiquitas* chamánica: la impresión –a través de la recepción de noticias y eventos ‘en directo’- de estar anímicamente coordinado, de ser coextensivo con la totalidad de lo real, a pesar de tener un cuerpo ‘limitado’, finito”. F. Duque, “La profanación técnica de Dios”, en F. Duque (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 203-222, pp. 217-8.

⁶⁶ Hemos seguido una búsqueda, no exhaustiva, en scholar.google con las expresiones “hermenéutica crítica”, “critical hermeneutic”, etc.

de su pensamiento sino, además, su resonancia en el hipertexto, su *Überresonanz*⁶⁷, nos conminan a comenzar por esa versión predominante *on line* de la hermenéutica crítica – la de los conectados al trasmundo-. De todas formas, una vez comprobado el *ranking* de la iconología virtual nos vamos a ceñir al tradicional trabajo con los textos, las obras escritas, aprovechándonos también de la confrontación entre Habermas y Gadamer, tal como la ha planteado Ricoeur en “Hermenéutica y crítica de las ideologías”⁶⁸.

En general, la propuesta de Habermas cuenta con que estamos inscritos en una situación generalizada de distorsión de la comunicación, sostenida por procesos de dominación y de ideología. El hilo conductor de las categorizaciones habermasianas es el de la continuidad de la historia “de una misma problemática, la de la reflexión”⁶⁹. Con ello, se toman en consideración las distorsiones no al modo de *epistemes* inconmensurables, sino en su articulación dentro del conflicto entre lo que, marxianamente, venía entendiéndose por alienación y, contraponiéndose a ello, la autorreflexión, *Selbstreflexion*. La reflexión sobre sí mismo puede ser individual o colectiva –psicológica o social- pero, en cualquier caso, se trata de llevar a juicio aquello que opera por debajo de los procesos cotidianos de nuestra vida. Así, el camino hacia la autorreflexión, en la que, idealmente, conocimiento e interés coincidirían, está marcado por el ideal regulativo de la emancipación, es decir, por el ideal de una supresión de las distorsiones que se producen en el nivel de la acción comunicativa o, si

⁶⁷ La amplificación informativa resuena ahora de modo parecido a la experiencia que Gadamer veía en el acercamiento al arte contemporáneo “desde prejuicios incontrolables [*unkontrollierbare Vorurteile*], desde presupuestos que tienen demasiado poder sobre nosotros como para que podamos conocerlos, y que confieren a la creación contemporánea una especie de hiperresonancia [*Überresonanz*] que no se corresponde con su verdadero contenido y significado”. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 367-8.

⁶⁸ Me refiero al texto de P. Ricoeur, “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, recogido en la obra del mismo autor *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, trad. cast. P. Corona, FCE, México, 2002, pp. 307-47. El texto es de 1973, así que no cuenta con el Habermas de *Teoría de la acción comunicativa*. En cualquier caso, el trato que ahí le dispensa Habermas a la hermenéutica gadameriana sigue la misma línea interpretativa que en obras anteriores.

⁶⁹ “En *Conocimiento e interés*, publicado en 1968, el marxismo es reubicado en el interior de una arqueología del saber que, a diferencia de la de Foucault, no apunta a destacar estructuras discontinuas que ningún sujeto constituye ni maneja, sino que, por el contrario, apunta a redescubrir la historia continua de una misma problemática, la de la reflexión, sumida en un objetivismo y un positivismo crecientes. Este libro quiere ser la reconstrucción de la ‘prehistoria del positivismo moderno’ y, en ese carácter, la historia de la disolución de la función crítica, con un objetivo que se puede llamar apologética: el de ‘recuperar la experiencia perdida de la reflexión’”. P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 325.

queremos, en las relaciones de producción. De ahí que la problemática habermasiana cuente con dos neutralidades, digámoslo así: (1) la de las fuerzas de producción, o también, la de la esfera del trabajo (nunca considerado en su carácter antropógeno, tal y como encontramos en el primer Marx)⁷⁰, y (2) la de un lenguaje plástico –de modo parecido a la consideración que Hegel hace sobre el lenguaje-⁷¹, que queda plenamente al servicio de la ideología o del juicio reflexivo. De ahí que la *hybris* de una planificación sistémica desde la tecnociencia (tal es la vía ahondada por N. Luhmann)⁷² se tenga que rebatir desde una, para nosotros, *hybris* reflexiva, es decir, que frente a un incremento del sistema ante los déficits de integración, se responda con una intensificación de la reflexión que pueda dar cuenta del comportamiento de esa nueva conformación del hegeliano espíritu objetivo que es el mundo de la tecnociencia⁷³.

Un mundo éste en el que, por seguir con la terminología hegeliana, el “sistema de necesidades”, motor del movimiento por el que se desarrollaba una vinculación dialéctica entre Estado y sociedad civil⁷⁴, no rompe con ese círculo, en aras de una “razón de Estado”, sino que, ciertamente, fluidifica los núcleos del saber en un capital tan dúctil y modificable a las distintas estructuras sociales como incapaz de atender a las

⁷⁰ Separando la esfera del trabajo de la esfera de la interacción, así como diferenciando acción estratégica para un ámbito y comunicativa para el otro. Cfr. J. Habermas, “Trabajo e interacción”, en J. Habermas, *Ciencia y técnica como “ideología”* trad. cast. M. Jiménez y M. Garrido, Tecnos, Madrid, 1992.

⁷¹ Un lenguaje que es pura vehiculación, en cuyo perfeccionamiento como desaparición el ideal sería el de la transparencia, el de la supresión del medio: “Para Hegel el signo es producto de la ‘fantasía creadora de signos’, o lo que es lo mismo, es resultado de un hacer práctico, pero esto no significa que su carácter sea el de una construcción de la fantasía, susceptible tan sólo de percepción subjetiva. El ‘hacer’ el signo es un hacer puro: en él no se opone a la realidad externa ‘superada’ ningún contenido propio, sólo ‘subjetivo’ (...) El hacer es un proceso excluyente, no consciente, que nunca fija su atención en sí mismo. Es ignorancia de la ‘subjetividad’ del propio hacer en el proceso del conocimiento”. J. Simon, *El problema del lenguaje en Hegel*, trad. cast. A. Agud, Taurus, Madrid, 1982, p. 198.

⁷² “Luhmann cree constatar en las sociedades postindustriales el reemplazamiento de la normatividad de las leyes por la performatividad de procedimientos. El ‘control del contexto’, es decir, la mejora de las actuaciones realizadas contra los ‘compañeros’ que constituyen este último (sea éste la ‘naturaleza’ o los hombres) podría valer como una especie de legitimación. Se trataría de una legitimación por el hecho”. J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, trad. cast. M. A. Rato, Cátedra, Madrid, 1986, pp. 86-7.

⁷³ “La reflexión que está exigiendo esta nueva ideología tiene que remontarse por detrás de un interés de clase determinado históricamente y sacar a la luz el complejo de intereses que como tal caracteriza a una especie que se constituye a sí misma”. J. Habermas, “Ciencia y técnica como ‘ideología’”, J. Habermas, *Ciencia y técnica como “ideología”*, , pp. 100-101.

⁷⁴ Cfr. G.W. F. Hegel, “El sistema de las necesidades”, en G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. cast. J. L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999, pp. 311-27.

reclamaciones desde la enmudecida *Sittlichkeit*. En efecto, la superación del contexto de lucha de clases y la especial profundidad de la ideología de la conciencia tecnocrática – con el refinamiento de la represión que comporta, del que Marcuse diera cuenta como una *represión de la represión*⁷⁵ – obligan a un ejercicio de reflexión que no focalice ya en los intereses parciales, típicos de las distintas clases, sino que apunte hacia la “complejidad de intereses” misma.

Esta reorientación es necesaria por cuanto, Habermas considera que la conciencia tecnocrática no refleja ya la ruptura de una totalidad ética, sino que reprime la eticidad como categoría de la vida⁷⁶. Sin una ruptura tal, no hay ya posibilidad de un relato de la reconciliación. Efectivamente, la totalidad ética es una trama significativa, lingüística, que se rompe cuando, siguiendo aquí el ejemplo hegeliano expuesto por Habermas, el criminal prefiere su particularidad a la totalidad y que sólo con el reconocimiento mutuo, con el amor, puede reconciliarse. Tampoco desde Marx nos podríamos hacer cargo de esta conciencia tecnocrática, llevando ahora esta totalidad ética al plano de la lucha de clases, en la que a través del desarrollo de las relaciones de producción se consigue la reconciliación de los intereses encontrados de las distintas clases. En ambos casos, hay una ruptura con la totalidad, desde la particularidad del criminal o desde la preservación de los intereses de una clase social determinada, por la que queda aquélla apuntada y en la que trasparece una tarea por hacer: la de la reconciliación (*Versöhnung*) con esa totalidad.

Pues bien, el repliegue que se lleva a cabo con la conciencia tecnocrática hace coincidir, en un mismo plano, legitimación y dominación, producción y represión, de modo que anula toda posibilidad de ruptura desde la particularidad de unos intereses de clase. Así pues, en el contexto de normalidad que se atribuía a una totalidad ética se ha producido un vuelco en el que el propio despliegue de los procesos sociales está protagonizado no ya por relaciones de producción sino por las fuerzas productivas. De

⁷⁵ Marcuse “ha demostrado que nuestra civilización no es sólo represiva, sino que es también *superrepresiva*, y ello de un modo gratuito. La dialéctica mortal en la que está comprometida la civilización occidental, no puede encontrar una salida en una superrepresión aún mayor, si no en una *progresiva abolición* de dicha superrepresión”. J. M. Palmier, *En torno a Marcuse*, Guadiana, Madrid, 1969, p. 152.

⁷⁶ J. Habermas, “Ciencia y técnica como ‘ideología’”, p. 90.

ahí, la exigencia de una reflexión a la altura de este vuelco, de una reflexión que sea capaz de tematizar la complejidad de los intereses en cuanto tal.

Podemos presentar este linaje del distanciamiento reflexivo, así como lo que sería su resultante en la obra posterior de Habermas, la noción de “situación ideal de habla”, como una fase dentro del desenvolvimiento de una problemática ya presente en la perspectiva sociológica; perspectiva a la que accedemos aquí a partir del K. Mannheim de *Ideología y utopía*, de 1929, obra coetánea de *Ser y tiempo*, y con la que aprovechamos para presentar la distancia entre Habermas y Gadamer como la que hay entre Mannheim y Heidegger.

Para aclararnos un poco sobre el posicionamiento general de la sociología del saber de Mannheim se podría describir como “el más impresionante esfuerzo de la ciencia política al final de la república de Weimar por salvar el liberalismo, poniéndole como base una especie de pluralismo ontológico”⁷⁷. Según Mannheim, nos dice Safranski,

“la sociología del saber habría de estar subordinada a la sociedad, que consta de las relaciones de sus partes, lo mismo que el psicólogo con su terapia se halla subordinado a los matrimonios en disputa. Ninguna vinculación privilegiada al ser, ninguna verdad con validez atemporal, sino solamente una determinada medida de inteligencia en ‘libre flotación’ [*freischwebender Intelligenz*] puede cualificar a la sociología del saber para el oficio de la nivelación política y la neutralización de los contrastes, en tanto esto sea factible”⁷⁸.

Para una sociología como ésta de Mannheim, que busca dar con la clave de la resolución de conflictos de la sociedad en las relaciones de las partes que la componen, análisis como los del *Man* de Heidegger adolecen de una falla analítica de bulto, por cuanto no se nos ofrece de esta noción penetración conceptual alguna, sino que funciona, diremos nosotros, como contraconcepto sobre el que se va desenvolviendo la analítica del *Dasein* –analítica que, no obstante, está haciendo constantemente pie en lo

⁷⁷ R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. cast. R. Gabás, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 255.

⁷⁸ R. Safranski, *op. cit.*, p. 255.

existente⁷⁹. Claro, para un Heidegger que por aquel entonces está pensando que “sólo puede llegar realmente a perdurar aquella filosofía que es en verdad filosofía de su tiempo, es decir, la que se adueña de su tiempo”⁸⁰, nada puede sonar más ajeno que ese distanciamiento en pro de una nivelación que se consigue con la competente mirada de la *freischwebender Intelligenz* de la que habla la sociología. Una mirada, ésta, sensible al dinamismo de la sociedad en la que se inscribe:

“Esta visión experimental, incesantemente sensible a la naturaleza dinámica de la sociedad y a su conjunto [*Eine solche stets experimentierende, eine soziale Sensibilität in sich entwickelnde, auf die Dynamik und Ganzheit ausgerichtete Haltung (sic)*] no podrá ser desarrollada por una clase que ocupe una posición intermedia [se refiere Mannheim a la burguesía como término medio de la sociedad], sino por una capa relativamente sin clase no demasiado firmemente situada en el orden social. (...) Esa capa que no pertenece a clase alguna, cuando menos relativamente [*relativ klassenlose Schicht*], para usar la terminología de Alfredo Weber, es la ‘intelligentsia socialmente desvinculada’ [*sozial freischwebende Intelligenz*]⁸¹.”

Por su parte, dentro del clima de ese Heidegger adscrito al Círculo Académico de Marburgo, en el que se contraponía tanto a la burguesía como al liberalismo anexo lo que, más tarde, será una peligrosa “autenticidad”, así como se decantaba por la juventud frente al “provincianismo de los viejos señores”⁸², dentro de ese clima, decimos, de marcado carácter antiintelectual⁸³, la objeción desde la sociología del saber de que se trabaja desde “presupuestos en el ámbito de la concepción del mundo” deberá ser

⁷⁹ “Mannheim comenta críticamente el análisis heideggeriano del ‘uno’. ‘El filósofo pone a la luz al *uno*, a este misterioso sujeto, pero no se interesa por la manera como surge este uno. Y precisamente aquí, donde el filósofo deja de preguntar, comienza el problema sociológico. El análisis sociológico muestra que esta interpretación pública del ser no está ahí simplemente, y que tampoco es inventada, sino que se lucha en torno a ella. Lo que dirige aquí el interés no es el afán de un saber contemplativo; la interpretación del mundo consiste sobre todo en el correlato de las luchas de poder entre los grupos particulares’”. R. Safranski, *op. cit.*, p. 254.

⁸⁰ Citado según R. Safranski, *op. cit.*, p. 252.

⁸¹ K. Mannheim, *Ideología y utopía*, trad. cast. S. Echavarría, FCE, México, 1993, pp. 136-7. Seguimos el original según la edición de K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

⁸² Cfr. R. Safranski, *op. cit.*, p.164.

⁸³ “Dejo al mundo sus libros y su afectación literaria, y me busco a los jóvenes”, le dice en carta a Jaspers, R. Safranski, *op. cit.*, p. 161.

rechazada por una filosofía que busca lo contrario, es decir, profundizar en nuestra condición de ya situados, plegando para ello el pensar a la vida: en las lecciones de los años veinte Heidegger “citaba con frecuencia a Schelling: ‘La angustia de la vida arroja al hombre del centro’. El ‘centro’ [*Centrum*] era para Heidegger aquel encuentro consigo mismo que está expresado en la sencilla frase: ‘Yo advierto que yo soy’”⁸⁴. En línea con este descentramiento del sujeto autoconsciente, al fin y al cabo, con su existencia, el comprender del *Dasein* se presenta en *Ser y tiempo* siempre en su vinculación: “El comprender no flota jamás en el vacío [*freischwebend*], sino que está siempre afectivamente dispuesto”⁸⁵. Además, esa angustia retomada de Schelling, y sobre todo de Kierkegaard⁸⁶, será fundamental de cara al acceso a la temporalidad extática, y ya después de *Ser y tiempo* apelará a ella Heidegger en su carácter de sobrecojimiento, diríamos, por contraposición a la *intelligentsia* libre de vínculos de la sociología: “‘Estamos suspensos’ en la angustia [*Wir ‘schweben’ in Angst*]. Dicho más claramente: es la angustia la que nos mantiene en suspenso [*die Angst lässt uns schweben*], porque es ella la que hace que escape lo ente en su totalidad. (...) Lo que

⁸⁴ R. Safranski, *op. cit.*, p. 166. La contraposición a la sociología de Mannheim es explícita en las lecciones que da Heidegger sobre Platón en invierno de 1931-2 que recoge Safranski: “Quien, liberado de la caverna a la luz de la verdad volviera a sacar de allí a sus antiguos compañeros de prisión no sería bien recibido por ellos. ‘Se le diría que es unilateral; que, por proceder de un determinado lugar, tiene un punto de vista unilateral según sus propios ojos; y, puesto que allá abajo sin duda hay una *sociología del saber*, con su ayuda se le daría a entender que él trabaja con presupuestos en el ámbito de la concepción del mundo, lo cual, naturalmente, perturba en gran medida la comunidad de opinión común en la caverna, razón por la que él debe ser rechazado.’ Pero el verdadero filósofo, que ha visto la luz, no concederá gran importancia a estas habladurías de la caverna, sino que tomará a algunos que merezcan la pena, los agarrará con fuerza y ‘los arrancará contra su voluntad’ y, a través de ‘una larga historia, intentará sacarlos de la caverna’ (GA, vol. 34, p. 86).” R. Safranski, *op. cit.*, p. 256.

⁸⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 356. (*Das Verstehen ist nie freischwebend, sondern immer befindliches*)

⁸⁶ Es esa noción de la angustia el gozne de lo propio (*eigentlich*) y lo impropio (*uneigentlich*) sobre el que gira *Ser y tiempo*: esta “doble categoría constitutiva de la analítica existencial del *Dasein* nace de este modo en aquello que devela el análisis de la angustia en Kierkegaard, esto es, la comprensión del ser-ahí humano como no originario, como ‘arrojado’. (...) Heidegger retiene de Kierkegaard la experiencia de la finitud decadente como experiencia facticial. Sin embargo, allí donde en este último la angustia como rasgo de decadencia y de culpabilidad constituye el primer momento del camino hacia Dios, para Heidegger ello deviene el momento de revelación del ser humano en su finitud”. P. Cappelle-Dumont, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, trad. cast. P. Corona, FCE, Buenos Aires, 2012, p. 217.

queremos decir es que en la angustia la nada aparece a una con lo ente en su totalidad”⁸⁷.

Es este sobrecogimiento, el que no puede gestionarse simplemente allanando el solar, pues toda urbanización queda a expensas del *humus* de la tierra⁸⁸, de lo humano de su aperturidad (la *Erschliessung* y no la *Urbanisierung*, sería el despejamiento de cara a la habitabilidad). No hay prevención alguna que anule la posibilidad de lo inquietante, así como, en el contexto de confrontaciones de Gadamer, no hay desentrañamiento estructural alguno –pensemos en el diseccionamiento de los cuentos populares-, que disuelva el coágulo de sentido de un texto como el clásico, es decir, del texto que nos llega con la exigencia de ser acogido en su totalidad, dado que en él “todo concuerda (*alles stimmt*)”⁸⁹. Hay, pues, en la disyunción entre *Erschliessung* y *Urbanisierung* la disyunción entre, de una parte, una reserva inagotable del pensar para la creación de sentido, es decir, para acoger lo divino de la facticidad⁹⁰ y, por otra parte,

⁸⁷ M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en M. Heidegger, *Hitos*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000, pp. 93-108, pp. 100-1. Versión original seguida en M. Heidegger *Gesamtausgabe, Band 9: Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, pp. 103-22.

⁸⁸ Ciertamente, el *humus* con el que se ha hecho el hombre (*homo*) “procede de la Tierra (...) pero el *humus* no es la Tierra (*Tellus*). (...) *Humus* es suelo fecundo y a la vez *sarkophagós* –devorador de carne-: el negro seno en el que germinan las semillas y en el que se hunden los muertos. Lugar de mediación de vida y muerte, es natural que al fin denomine Saturno al *hombre* con un término derivado de *humus*. Como la oscura y fértil tierra, el hombre es también –como dirá Nietzsche- el animal no *fijado*, sin fronteras decisivas”. F. Duque, *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, p. 345. Más adelante veremos que el estar-en-el-mundo del *Dasein* remite a un espacio finito, que nos ha sido otorgado, a una familiaridad ancestral no susceptible de especulación y sí de *pietas*.

⁸⁹ *Cfr. infra*, p. 97.

⁹⁰ Nos explicamos, siguiendo al Heidegger de los años veinte: “‘Fáctico’ no significa efectivo como la naturaleza o causalmente determinado ni real como una cosa. El concepto de lo fáctico no cabe interpretarlo a partir de presupuestos gnoseológicos concretos, sino que será comprensible únicamente a partir del concepto de lo ‘histórico’”. M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. cast. J. Uscatescu, Siruela, Madrid, 2005, p. 44. Ahora bien, ¿qué noción de lo histórico maneja aquí Heidegger? Pues algo que remite tanto a una anticipación como a una asignación, a lo que en *Ser y tiempo* se convierte en el poder ser del comprender y en el ya siempre de la *Geworfenheit*. Lo histórico, en 1920, tiene “una función en la actual experiencia fáctica de la vida: (1) *en sentido positivo*, la pluralidad de las formas históricas *colma* la vida y la deja descansar dentro de la pluralidad de las configuraciones históricas; (2) *en sentido negativo*, lo histórico es para nosotros una *carga*, un impedimento. En ambos aspectos es lo histórico desasosigante; la vida pugna por afirmarse contra él y asegurarse”. M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 68. Es este desasosiego o inquietud (*Bekümmern*) el que remite en lo histórico a una temporalidad distinta, de modo que “los fenómenos de proclamación, de fe y de determinación escatológica son aprehendidos de esta manera según lo que son, es decir, coextensivos a la experiencia temporal de la vida fáctica”. P. Cappelle-Dumont, *op. cit.*, p. 209. En la

la lógica de la explotación de recursos y de capacidades ante la que este pensar muestra sus reservas⁹¹.

Bien, veamos de qué modo se repite la contraposición entre el distanciamiento objetivante de la sociología del saber y el acoger hermenéutico –ya veamos en éste la *Faktizität* sin más, ya la resurrección de la palabra hecha carne–.

Si nos fijamos en el programa sociológico del Habermas de los años sesenta, contemporáneo de la publicación de *Verdad y método*, el grupo social relativamente desclasado que hereda el rol de la “*intelligentsia* socialmente desvinculada” (*sozial freischwebende Intelligenz*) de la que habla Mannheim, es el de los “activistas estudiantiles” que, en línea con la imagen de Mannheim, no entran aún en ciertos procesos que conllevan una identificación con un rol determinado, pero que, dada su formación (*Bildung*), son capaces de ofrecer, en línea con Mannheim, una imagen sintética⁹² de la sociedad en la que se inscriben⁹³. Efectivamente, la elección que hemos hecho de Mannheim no era azarosa por nuestra parte; antes bien, el problema de ofrecer una síntesis de la sociedad de la que uno forma parte nos parecía parangonable con el problema, debatido posteriormente, respecto a la imposibilidad de situarse fuera de los prejuicios constitutivos. Además, la desvinculación de la intelectualidad por la que aboga Mannheim se puede colocar en la misma trayectoria que la situación ideal de habla de Habermas –para el que, por otra parte, esta cercanía con la “sociología

facticidad, pues, se recoge una *obligatio*, la temporalidad paulina que anuncia una parusía y asigna una tarea: “el tiempo ‘kairológico’, vivido bajo el modo del futuro, abre sobre la vida y muestra el momento de la decisión, ‘filo de la espada’, manteniéndose a distancia tanto de todos los ‘contenidos objetivos’ como de la aproximación subjetivista”. P. Cappelle-Dumont, *op. cit.*, p. 210. No hay que perder, entonces, esta clave de lectura en la semántica, ya filosófica, de *Ser y tiempo* a la hora de abordar lo que se juega en la decisión por el sí mismo del *Dasein*.

⁹¹ *Cfr. supra*, n. 18.

⁹² “Una verdadera síntesis no es un promedio aritmético de las diversas aspiraciones de los grupos sociales existentes. (...) Al contrario, una síntesis válida debe fundarse en una posición política que constituirá un desarrollo progresivo, en el sentido de que retendrá y aprovechará gran parte de las conquistas culturales y de las energías sociales acumuladas de épocas anteriores.” K. Mannheim, *Ideología y utopía*, p. 136.

⁹³ “Los activistas estudiantiles (...) resultan más bien inmunes frente a la conciencia tecnocrática, ya que las experiencias primarias hechas en su propio terreno de trabajo universitario no concuerdan con los supuestos fundamentales de la tecnocracia. (...) Por lo que los estudiantes luchan no es por una mayor participación en las compensaciones sociales del tipo disponible, como son los ingresos y el tiempo libre. Su protesta se dirige más bien contra la categoría misma de ‘compensación’”. J. Habermas, “Ciencia y técnica como ‘ideología’”, p. 110.

burguesa” sería intolerable⁹⁴-, teniendo en cuenta no sólo esta adopción del distanciamiento, sino también contando con lo relativo al eje temporal por el que se mueve su vía de explicación: en cuanto la síntesis de la sociedad debe ser “dinámica relativa” y no “absoluta y supratemporal”, lo que guía es el presente, vale decir, los problemas ante los que hay que buscar soluciones⁹⁵. De igual modo, en los procesos de toma de decisión en los que se centra Habermas, de lo que se trata es de anular el problema, imposibilitar y anticiparse a la experiencia de una quiebra y no algo así como mirar hacia dónde están apuntando estos problemas (como el de qué se abre con el *Bruch* del útil, por ejemplo).

Nos podemos tomar en serio esta vía resolutive, nos dirá Mannheim, dado que el grupo heterogéneo que conforma la *intelligentsia* tiene como “vínculo unificador sociológico” a la *Bildung*, de modo que, pensado este grupo como una “réplica, en pequeña escala” de la entera sociedad, se puede erigir en un modelo a seguir. Se busca un modelo en el que las diferencias de clase, que no se suprimen por el hecho de estar sus miembros vinculados culturalmente⁹⁶, se vayan ajustando entre sí por medio de la participación: “La participación en una común herencia docente [*Das Teilhaben am*

⁹⁴ Pues de la “sociología burguesa” formaría parte este “Karl Mannheim, quien se hizo famoso de la noche a la mañana con su liquidación del marxismo en forma de sociología del conocimiento”. J. Habermas, *Teoría y praxis*, p. 361. En cualquier caso, lo que resaltamos en ambos aquí es su apuesta por el distanciamiento desde una primigenia complejidad de la sociedad y de las esferas del saber.

⁹⁵ K. Mannheim, *Ideología y utopía*, p. 135. Un poco más arriba nos da Mannheim una idea de lo que pueda ser una imagen absoluta y supratemporal de lo social, al considerar que “no sólo hacen las síntesis de los estilos de pensamiento aquellos que son ante todo sintetizadores, y que se esfuerzan más o menos por abarcar toda una época en su pensamiento (como, por ejemplo, Hegel). Las realizan también los grupos contendientes en cuanto pueden tratar de unificar y reconciliar, cuando menos las corrientes opuestas que existen en su propia esfera limitada. (...) Marx se dedicó a fundir la tendencia generalizadora liberal burguesa del pensamiento, con el historicismo hegeliano, que, a su vez, era de origen conservador. Es claro, pues, que no sólo el contenido del pensamiento, sino también la base de éste es susceptible de una síntesis. Esta síntesis de estilos de pensamiento que hasta ahora se habían desarrollado independientemente unos de otros parece ser tanto más necesaria cuanto que *el pensamiento debe procurar constantemente ampliar la capacidad de su alcance formal, si es que pretende dominar los problemas cuyo número y dificultad aumentan cada vez más* [subrayado nuestro]”. K. Mannheim, *op. cit.*, p. 135.

⁹⁶ “Nada más falaz que dar una mala interpretación de este fenómeno y afirmar que los vínculos de clase y de posición del individuo desaparecen por completo en la ‘*intelligentsia*’. Sin embargo, es propiamente característico de esta nueva base de asociación el hecho de que conserva la multiplicidad y la variedad de los elementos componentes cuando crea un ambiente homogéneo [*dass sie die Vielstimmigkeit der Determinanten in ihrer Polyphonie bewahrt, indem sie ein homogenes Medium schafft*], dentro del cual los partidos contendientes pueden medir sus fuerzas”. K. Mannheim, *op. cit.*, p. 137.

gemeinsamen Bildungsgut] tiende progresivamente a suprimir [*unterdrückt*] las diferencias de nacimiento, de profesión y de riqueza y a unir [*verbindet*] a las personas educadas por medio de la educación [*Bildung*] que recibieron”⁹⁷. La propuesta de Habermas, tal y como la hemos alineado, puede entenderse desde esta perspectiva como una lucha por recuperar espacios de deliberación, esos que por medio de la educación llevan a una sociedad a darse una imagen de sí de modo que un proyecto político pueda entenderse como la apuesta por un sentido compartido. Se trata, entonces, de frenar esa conciencia tecnocrática que tiende a eliminar la diferencia entre técnica y práctica y, con ello, a la supresión de un interés que le es esencial a la especie humana, “una de las dos condiciones fundamentales de nuestra existencia cultural”⁹⁸: la comunicación lingüística a través de la que nos socializamos e individualizamos.

No obstante, en esta reacción desde la sociología que trata de visibilizar lo ideológico en una situación de mayor complejidad sistémica, el programa de Habermas tensa lo reflexivo de modo que parece finalmente tener que adoptar rasgos de su contraparte especular y, así, poder localizarlos y fijarlos. Es decir, que partiendo de esa marcada dicotomía entre dos polos –cuanto más cerca del lado de la ideología, más lejos del de la reflexión–, la incursión de la ideología en el campo propio de la interacción, recibe un parejo movimiento de *anábasis*, diríamos, por el que la reflexión puede aventurarse a un diagnóstico de los procesos represivos en los que se mueve. Algo que, en principio, no tendría por qué ser un problema, a condición de que adoptásemos una metodología lo suficientemente flexible como para no condicionar su funcionamiento a la prevención de las interferencias, de los trasvases significativos, entre las distintas esferas del saber, teniendo en cuenta que cada una tiene su significatividad propia e intransferible⁹⁹. El programa de Habermas queda expuesto a la previa parcelación del saber del que parte, a ese proceso de privatización, de *enclosures*, típico de una modernidad que hace suyos los dominios ético, estético y gnoseológico.

⁹⁷ K. Mannheim, *op. cit.*, p. 137.

⁹⁸ J. Habermas, “Ciencia y técnica como ‘ideología’”, p. 91.

⁹⁹ Cfr. J. Habermas “Modernidad: un proyecto incompleto”, en N. Casullo, *El debate Modernidad Pos-modernidad*, Punto Sur, Buenos Aires, 1989, pp. 131-44.

Así pues, finalmente se reduplica ese *path dependence* que Habermas denuncia en los procesos de decisión política dominados por la inercia burocrática¹⁰⁰. Dependencia que, dentro de su propuesta, queda asegurada con la aséptica escisión rectora desde la que parte: mundo de la técnica y fuerzas productivas, por un lado, mundo de la vida y relaciones de producción, por el otro. O dicho también así: acción instrumental y trabajo, de una parte, acción comunicativa e interacción, de la otra¹⁰¹. Obviamente, en esta lucha por ganar así los espacios de deliberación, una hermenéutica como la de Gadamer, centrada en las tradiciones, tiene que quedar, según Habermas, muda ante las distorsiones de poder inscritas en el lenguaje. El lenguaje, dada la condición regulativa de la emancipación, es un lenguaje apropiado siempre por los intereses de una clase social, en el análisis marxiano, o por los intereses de la tecnociencia, en el de Habermas. Desde la perspectiva de las ciencias sociales críticas, es ineludible el momento hermenéutico, si bien que entendido como una “hermenéutica de lo profundo” que, a través de una metodología analítico-sintética, lleva a cabo una desimbolización para rehacer el proceso de simbolización después¹⁰², confiando con ello en desembocar en una emancipación –en una liberación– por medio de la toma de conciencia del proceso¹⁰³.

¹⁰⁰ Es lo que se entiende bajo “el argumento de la ‘dependencia respecto de la trayectoria seguida en el pasado’ de un procedimiento de decisión que estrecha cada vez más el espacio de las alternativas futuras. De acuerdo con esta lectura, las élites políticas se ven forzadas a avanzar, incluso contra su voluntad, en la dirección de una agenda favorable a la integración, porque ante las consecuencias no anticipadas de sus decisiones están sujetas a las disposiciones de un modelo de decisión que aceptaron en el pasado, y que, cada vez se consolidan más”. J. Habermas, *El Occidente escindido*, trad. cast. J. L. López de Lizaga, Trotta, Madrid, 2009, pp. 71-2.

¹⁰¹ Frente a las sociologías que proponen trabajar con modelos desde enfoques históricos, tal sería el caso de M. Weber o de T. Parsons, así como también la consideración de Marcuse “á la Heidegger” de la técnica como proyecto histórico –si bien no de una epocalidad del ser, sino de una sociedad–, Habermas busca dar cuenta de la dimensión estructural de la técnica. Por eso, parte como marco categorial “de la distinción entre trabajo e interacción, que considero fundamental” –J. Habermas, *Ciencia y técnica como “ideología”*, p.68–, donde “fundamental” tiene que ver con algo más allá de un mero proyecto histórico.

¹⁰² “Ciertamente, el psicoanálisis permanece en la esfera del comprender y de un comprender que se acaba en la toma de conciencia del paciente; en este sentido, Habermas lo llama una *Tiefenhermeneutik*, una *hermenéutica de lo profundo*. Pero esta comprensión del sentido exige el rodeo de una reconstrucción de los procesos de *desimbolización* que el psicoanálisis recorre en sentido inverso según los caminos de una *resimbolización*. (...) Dicho de otra manera, para comprender el *qué* del síntoma, es preciso explicar su *porqué*”. P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 331.

¹⁰³ No valora Habermas el paternalismo en el que se inscribe la emancipación: “*Emancipatio*, que se deriva de *e manu capere*, designaba en la República romana el acto jurídico mediante el que el *pater familias*

Frente a este proceder disolvente –que, dado el carácter regulativo de su ideal emancipatorio, es un proceso indefinido-, la hermenéutica de Gadamer, tal y como nos la describe Ricoeur por contraposición a la crítica habermasiana, se centra en un gesto de “reasunción de las herencias culturales en el presente histórico”¹⁰⁴, gesto propio de las ciencias espirituales, o “ciencias de la tradición”, las cuales

“pueden incluir un momento crítico, pero se inclinan por naturaleza a luchar contra el distanciamiento alienante de la conciencia estética, histórica y lingüística. Por eso mismo, impiden ubicar la instancia crítica por encima del reconocimiento de la autoridad, de la propia tradición reinterpretada; la instancia crítica no puede desarrollarse más que como un momento subordinado a la conciencia de finitud y de dependencia con respecto a las figuras de la precomprensión que siempre precede y abarca a la instancia crítica”¹⁰⁵.

Quedémonos aquí con esa imagen que nos propone Ricoeur de una hermenéutica gadameriana centrada en “luchar contra el distanciamiento alienante de la conciencia estética, histórica y lingüística”, porque es donde hace pie el propio Ricoeur para desmarcarse, con su propia hermenéutica crítica, de la apuesta de Gadamer, tal como nos la ha presentado. Lo que lee en *Verdad y método* Ricoeur es el triple recorrido de una conciencia –ora estética, ora histórica, ora lingüística-, en la que la unidad de ese recorrido lo aporta la teoría de la conciencia histórica, erigida en el “microcosmos” en el que se juega la totalidad de la obra. Una vez reducida así la complejidad de *Verdad y método*, Ricoeur achaca la impotencia de una posible expansión hermenéutica precisamente al localismo de lo que él interpreta como el punto focal del texto y que contrasta con una vía exegética textual de más amplio alcance. En efecto, para Ricoeur el “carácter local de la experiencia inicial” desde la que arranca Gadamer, la conciencia

podía liberar a su hijo de la patria potestad”. R. Koselleck, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. cast. L. Fernández, Trotta, Madrid, 2012, p. 115. “Kant, que conocía el significado jurídico romano, definió por eso la Ilustración no como emancipación, sino como el ‘final para los hombres de una minoría de edad de la que ellos mismos son culpables’. La Ilustración entendida como estímulo y realización de la madurez se extiende así a lo largo de un período temporal que va más allá del acto jurídico unilateral concreto de la emancipación”. R. Koselleck, *op. cit.*, p. 118.

¹⁰⁴ P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 328.

¹⁰⁵ *Ibid.*

histórica, desemboca en la universalidad lingüística de la hermenéutica, “pero la universalidad de este alcance es la contrapartida de la estrechez de la experiencia inicial en la que arraiga”¹⁰⁶. Así pues, es la de Gadamer una hermenéutica de miras cortas sobre la que hay que levantar la vía larga de un proceso interpretativo que pasa por lo simbólico antes de retornar a una comprensión de sí¹⁰⁷. El caso es si se puede, sin más, desplegar esteseudópodo interpretativo en provecho del acrecentamiento de nuestra autocomprensión, o si no habrá aquí una desconsideración de la radicalidad de nuestra inmersión en los prejuicios o, quizá, de la de nuestro estar-en-el-mundo¹⁰⁸.

Básicamente, desde la postura de Ricoeur se trataría de insistir en la *Schriftlichkeit* y no en la *Sprachlichkeit*: sirviéndose de la semiología, se sigue una metódica suspensión de la función referencial como forma de tomar distancias respecto de ese presente ideologizado del que hay que salirse. El potencial crítico sería el de las posibilidades de variaciones imaginativas de una lectura posibilitada por esa suspensión¹⁰⁹. Todo ese desarrollo crítico, cuyo avance es posible sólo en medio de la

¹⁰⁶ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 310

¹⁰⁷ Habría que reconsiderar la conclusión ricoeuriana por la que “la teoría de la conciencia histórica constituye así el microcosmos de la obra entera” –P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica* II, p. 310- desde la matización de Gadamer, ya anterior a *Verdad y método*, según la que “sería más justo no tomar la conciencia histórica como un fenómeno radicalmente nuevo, caso verdaderamente extremo de la investigación histórica, sino como una transformación relativa, aunque ‘revolucionaria’, en el interior de aquello que constituye desde siempre el comportamiento del hombre cara a cara con su pasado. Se trata, en otros términos, de familiarizarse con el papel que desempeña la tradición en el interior del comportamiento histórico, y de preguntarse por su productividad hermenéutica”. H.-G. Gadamer, “Martin Heidegger y el significado de su ‘hermenéutica de la facticidad’ para las ciencias humanas”, en H.-G. Gadamer *El problema de la conciencia histórica*, trad. cast. A. Domingo, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 71-80, p. 80.

¹⁰⁸ Porque lo cierto es que la relación de la hermenéutica con las ciencias críticas no parece, en la mirada de Gadamer, la de un localismo de la conciencia histórica que se tenga que abrir al ancho campo de las ciencias sino que, partiendo del abarcante campo de la experiencia hermenéutica, la estrategia reflexiva, ésa que parece aglutinar una potencialidad crítica ilimitada, viene a ser uno de los posibles modos, y no el más certero, de atenerse a lo hermenéutico: “Es como la relación entre el yo y el tú: el que se sale reflexivamente de la reciprocidad de esta relación la altera y destruye su vinculatividad moral. *De la misma manera el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta*. La conciencia histórica que quiere comprender la tradición no puede abandonarse a la forma metódico-crítica de trabajo con que se acerca a las fuentes, como si ella fuese suficiente para prevenir la contaminación con sus propios juicios y prejuicios”. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 437.

¹⁰⁹ “En esta suspensión donde la referencia se halla diferida, el texto queda en cierto modo *en el aire*, fuera del mundo o sin mundo; gracias a esta obliteración de la relación con el mundo, cada texto es libre de

inanimidad primera de sus proyecciones imaginativas, tendría su incidencia una vez reinstanciado el mundo referencial previamente suspendido, que ahora se nos presentaría como un mundo posible y no en esa inevitabilidad con la que la ideología nos lo muestra. El proceso de des- y resimbolización ya no sería a un nivel individual, del paciente lector, sino que se tendría que producir gracias a una especie de transferencia colectiva¹¹⁰. De este modo, recoge Ricoeur la perspectiva emancipatoria surgida del análisis sociológico del complejo social para proyectar la imagen que éste arroja de sí “sobre el fondo de la reinterpretación creadora de las herencias culturales”¹¹¹. A la “comunicación sin trabas y sin límites” le exige, no obstante, algo más que una idea reguladora de cara al consenso –como situación libre de distorsiones– pues “no podemos anticipar simplemente en el vacío, al modo de una idea reguladora, si esta idea reguladora no es ejemplificada: uno de los lugares de ejemplificación del ideal de la comunicación es precisamente nuestra capacidad de superar la distancia cultural en la interpretación de las obras recibidas del pasado”¹¹². Así pues, allí donde Habermas veía una incapacidad de *disolver* presupuestos en la hermenéutica de Gadamer, por su parte Ricoeur encuentra una *dependencia* respecto de la precedencia que él pretende rescindir con una suspensión superadora de la distancia de cara a la interpretación.

entrar en relación con todos los otros textos que vienen a tomar el lugar de la realidad circunstancial mostrada por el habla viva”. P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 130.

¹¹⁰ Ricoeur extiende el psicoanálisis a procesos sociales sirviéndose de conceptos como el de “memoria colectiva”. Acerca de esta dimensión colectiva, nos dice que podemos “atribuir a la idea de ‘memoria colectiva’ el sentido de ‘concepto operativo’ desprovisto de toda dimensión originaria. Podemos encontrar un punto a favor de este tratamiento conservador de la noción de ‘memoria colectiva’ en la fenomenología de la intersubjetividad elaborada por Husserl en la quinta *Meditación cartesiana*. En los últimos apartados de esa meditación, propone la noción de ‘personalidad de rango superior’ para hacer referencia a aquellas entidades colectivas derivadas que surgen tras un proceso secundario de objetivación de los intercambios intersubjetivos. Basta con que olvidemos, por tanto el proceso de constitución que ha dado lugar a esas entidades para que las tratemos, a su vez, como sujetos de los que pueden predicarse cosas similares a las que atribuimos en un primer momento a la conciencia individual. (...) Gracias a esa transferencia analógica, podemos emplear la primera persona del plural y atribuir a ese ‘nosotros’, sea cual sea su titular, todas las prerrogativas de la memoria: carácter propio, continuidad y polaridad pasado-futuro”. P. Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, trad. cast. G. Aranzueque, UAM, Madrid, 1999, p. 18.

¹¹¹ “Es tarea de la hermenéutica de las tradiciones recordar a la crítica de las ideologías que el hombre puede proyectar su emancipación y anticipar una comunicación sin trabas y sin límites sólo sobre el fondo de la reinterpretación creadora de las herencias culturales”. P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 344.

¹¹² *Ibíd.*

Ahora bien, si en esta ejemplificación de un ideal comunicativo que es la apropiación textual que propone Ricoeur se llega a una comprensión de sí a través de una interpretación que actualiza el mundo del texto –para lo cual, se anulan distancias-, quedaría por pensar aquí cómo entender el carácter de pertenencia a las tradiciones –que en Gadamer es un extremo vinculado a la distancia objetivante, en el extremo opuesto, y por los que oscila la familiaridad y extrañamiento de la experiencia hermenéutica- que ahora parece haberse trasladado al texto en cuanto tal, si es que la interpretación ya no es la de un sujeto producido por la ideología sino un acto del propio texto. No podemos reparar en ello aquí, simplemente sonsacamos de aquí que, tanto para Habermas como para Ricoeur, como figuras relevantes de una determinada hermenéutica crítica, la obra de Gadamer queda afincada en un lugar separado del camino al que nos ciñe una crítica potente.

Si miramos ahora hacia el lado del postestructuralismo, dentro del espacio de juego propuesto en el texto de la conferencia de Foucault “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)”, se advierte con claridad cómo se separa lo hermenéutico de lo que se entiende por una “actitud crítica” que queda delimitada como “el arte de no ser gobernado o incluso el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio”¹¹³. Lo llamativo aquí es que para las muestras que se recogen de actitudes críticas se fije Foucault justamente en esos ámbitos que han venido conformando el terreno propio de las prácticas hermenéuticas (bíblica y jurídica). Así, se habla de una crítica que “es históricamente bíblica”, como instancia de puesta en cuestión de la interpretación canónica: “en una época en que el gobierno de los hombres era esencialmente un arte espiritual (...) no querer ser gobernado de esa forma era esencialmente buscar en la Escritura otra relación que la que estaba ligada al funcionamiento de la enseñanza de Dios”¹¹⁴. Igualmente, en el caso de una “crítica esencialmente jurídica”, se encuentra de nuevo ahí la actitud buscada, es decir, que

“no querer ser gobernado de esa forma, es no querer tampoco aceptar esas leyes porque son injustas, porque bajo su antigüedad o bajo el resplandor más o menos amenazador que les da el soberano reinante, esconden una ilegitimidad esencial. La

¹¹³ M. Foucault, “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)”, *Daímon. Revista de Filosofía*, nº 11, 1995, pp. 5-25, p. 7.

¹¹⁴ *Ibíd.*

crítica es, entonces, desde este punto de vista, frente al gobierno y a la obediencia que exige, oponer unos derechos universales e imprescriptibles a los cuales todo gobierno (...) deberá someterse”¹¹⁵.

En efecto, Foucault regana estos espacios para su abordaje al problema de la gubernamentalidad pero, sin embargo, no problematiza sobre qué pueda estar posibilitando el hecho de que haya surgido lo crítico en el terreno hermenéutico sino que, de hecho, evita toda referencia a la “hermenéutica” que, por contraste respecto a una “práctica histórico-filosófica”¹¹⁶, debemos entender que es a lo que está apuntando cuando habla de “un conjunto de contenidos históricos elaborados en otro tiempo, preparados por los historiadores y acogidos como unos hechos completamente dados”¹¹⁷. En esta sustracción de lo crítico a la hermenéutica, las técnicas y prácticas interpretativas quedan neutralizadas en una consideración de la crítica quizá demasiado estrecha como un gesto de desobediencia, sin pararse a problematizar sobre la dimensión de distancia, y de potencialidad crítica, que hay en la acogida de unos hechos que, por otra parte, no nos pueden nunca llegar como “completamente dados”.

Bien, tras este paso, quizá no tan breve como suponíamos, por algunos de los posibles modos de inscripción de lo crítico en el mapa de los saberes, señalamos ahora hacia la noción de “crítica” en cuanto está inscrita en la intensa movilidad semántica de un concepto más abarcante como es el de “crisis”. Tal como lo constata R. Koselleck, la orientación semántica griega de *krísis* refiere a *kríno*, es decir, tanto a un “separar, escoger, enjuiciar, decidir”, como a un “medirse, luchar, combatir”¹¹⁸. *Krísis*, “formaba parte de los conceptos centrales de la política. Significaba ‘separación’ y ‘lucha’, pero también ‘decisión’, en el sentido de una inclinación definitiva de la balanza”¹¹⁹. Además, crisis también remitía a

¹¹⁵ *Ibíd.*

¹¹⁶ Que es la que “trata de hacerse su propia historia, de fabricar como una ficción la historia que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él”. M. Foucault, art. cit., p. 12.

¹¹⁷ *Ibíd.*

¹¹⁸ R. Koselleck, “Crisis”, en R. Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, trad. cast. R. de la Vega y J. Pérez de Tudela, Trotta, Madrid, 2007, pp. 241-81, p. 241.

¹¹⁹ *Ibíd.*

“‘decisión’ en el sentido de la realización de un juicio y del enjuiciamiento, cosa que hoy pertenece al ámbito de la ‘crítica’. En griego, pues, los ámbitos de sentido, posteriormente separados, de una crítica ‘subjetiva’ y una crisis ‘objetiva’ fueron cubiertos aún por la misma palabra. Los dos ámbitos estaban conceptualmente relacionados”¹²⁰.

En la *krísis*, el griego aunaba un proceso de determinación, un proceso de toma de decisiones, que incluían las jurídicas, “por cuya mediación los ciudadanos individuales y su comunidad política quedaron estrechamente unidos. (...) ‘Crisis’ era así un concepto central, mediante el que justicia y ordenación del poder político vinieron a armonizarse sobre las decisiones en cada caso correctas”¹²¹. Notemos que el proceso crítico, visto desde aquí, queda como parte de un proceso que remite a un campo común de sentido, a la participación ciudadana en la toma de decisiones –“la palabra [crisis] abrigaba también originariamente el ‘a favor y en contra’, y ello de manera que la decisión no se tomaba nunca sin un proceso de deliberación”¹²². Pero, a la vez, notemos también que aquello que era tema de consideración venía de fuera, es decir, que la crítica era una respuesta ante una situación que obligaba a una decisión. Quedémonos con este carácter de respuesta, así como con el giro por el que, en la tradición bíblica, “la expresión gana significación central como consecuencia de las esperanzas apocalípticas: cuando se produzca el fin del mundo, la *krísis* revelará la verdadera justicia, que por el momento aún está oculta. Los cristianos vivían en la espera del Juicio final (*krísis=judicium*), cuya hora, día y lugar seguían siendo desconocidos, aunque la certeza del Juicio final era incommovible”¹²³. Desde este prisma, la crisis no remite al tiempo intenso de una decisión, sino a la tensión de una venida anticipada que trastoca el tiempo natural estacional:

“En esta tensión de que, a través del anuncio de Cristo, el Juicio de Dios está ya aquí, pero a la vez todavía no ha llegado, se diseña un horizonte de expectativa que cualifica teológicamente el tiempo histórico venidero. El Apocalipsis se anticipa en cierto

¹²⁰ R. Koselleck, “Crisis”, p. 242.

¹²¹ *Ibíd.*

¹²² *Ibíd.*

¹²³ *Ibíd.*

modo en la fe y se experimenta como actual. La crisis, por supuesto, sigue estando abierta como acontecimiento cósmico, pero ya se ha realizado en la conciencia”¹²⁴.

Así pues, “crisis” es aquí un concepto que recoge una dislocación temporal en la que el tiempo humano está cierto de su final, de un final indeterminado en el tiempo pero incuestionable para la convicción de su cumplimiento. En esta línea, se ha abundado en la posibilidad etimológica que arrojaría una ligazón entre *krísis* y *kairós*, este último alejado “de la típica recepción moderna del término (‘momento instantáneo’ u ‘ocasión’)”¹²⁵. En varios trabajos, *kairós* aparece emparentado “a *krísis* en el sentido de *discrimen*, ‘decisión’”; descendiendo de “*keiro*, ‘instante decisivo’”; en una relación con *kríno* y con *kyro* por la que “expresaría ‘la idea de encuentro’”, comportando pues “la temporalidad que nos remite a la *calidad del acuerdo* y de la *mezcla oportuna* de elementos distintos” o, “en su versión espacial, [que] indica los lugares, las partes vitales de un organismo *en forma* entre cuyos componentes reinan el equilibrio y la armonía”¹²⁶. Pero, del mismo modo, se resalta que “a partir del Nuevo Testamento, adquiere un significado próximo al de *éschaton*”¹²⁷. Es decir, con el cristianismo el tiempo propio de la *phýsis* pensado en el *kairós* se desplaza hacia un tiempo adventicio, de certeza a la vez que de indeterminación, en el que la decisión crítica pasa de jugarse en la puesta en común de la ciudadanía de la *pólis* a la decisión como un anticiparse a los acontecimientos, como una mirada que recoge, dándole sentido, el entero discurso del tiempo.

Bien, ya una vez tramado el complejo que se activa en la “crítica”, de un modo precario, efectivamente, pero creemos que suficiente como para dar una idea de las reglas del juego del que nos queremos salir –así como de la orientación que con este gesto de extrañamiento se gana de cara a la marcha de lo que nos ocupa aquí-, nos vamos a centrar en cómo se asume lo crítico en las hermenéuticas de Gadamer y Heidegger. El texto ahora busca una relación en el pensamiento de entrambos y rehúye la explicitación de sus deudas y de sus filiaciones, al menos como solución explicativa de sus filosofías. De modo que reducimos la horquilla de nuestra mirada al espacio que

¹²⁴ R. Koselleck, “Crisis”, pp. 242-3.

¹²⁵ G. Marramao, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, p. 129.

¹²⁶ G. Marramao, *op. cit.*, pp. 130-1.

¹²⁷ G. Marramao, *op. cit.*, p. 131.

media entre ambos autores, es decir, al trabajo de Gadamer como un hacerse cargo de repetir la pregunta a la que el Heidegger de los años veinte busca dar respuesta. Claro, a la hora de estimar heurísticamente este espacio como un reservorio que albergue para nosotros algún sentido, nos esperamos más con lo que nos aguarda en una *Rekonstruktion* y *Revision* del “cofre de la nada” desde una hermenéutica mediadora como la de Gadamer, que con una dialógica que se comprometiese “concretamente, en relación con los contenidos de la tradición”¹²⁸. Tampoco pensamos en *Verdad y método* como una “apología de la tradición y de la autoridad”¹²⁹, que se tuviese que hacer problema de cómo rescatar la pre-estructura de la comprensión de la trama de *Ser y tiempo*, siendo ésta como es una obra que avanza desde una reavivación de lo oculto y que hace de la desestimación de los prejuicios el trasunto por el que acceder a la repetición de la pregunta por el ser¹³⁰. La pregunta que surge, entonces, es la de cómo es posible que un pensar que parte de la destrucción de prejuicios y otro, que cuenta con su autoridad, se sirvan de igual modo de la crítica.

3. ¿POR QUÉ LA CRÍTICA SE HACE CON PREGUNTAS?

Viniendo de este campo de divergencias ajustadas a los requerimientos de la tecnociencia, se considerará como *leitmotiv* del desarrollo que va a llevarse a cabo en este punto el de hacerse cargo de lo que se entiende por “la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica” (*die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik*), y que tiene por tarea la de “distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*”¹³¹. Se podrá argüir que lo que de crítico tiene esta pregunta surge gracias al contexto concreto por el que pasa el texto, es

¹²⁸ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 67. Intentaremos pues sacarle otro partido a la hermenéutica de Gadamer, distanciándonos de la afirmación de que “*Verdad y método* resulta, en conclusión, demasiado poco radical a la hora de concebir la situación de la civilización tecnocientífica moderna”. G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 68.

¹²⁹ P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, trad. cast. P. Corona, FCE, México, 2002, p. 311.

¹³⁰ Ya que se trata de reanimar “lo que estando oculto incitaba y mantenía en la inquietud al filosofas antiguo”, yendo más allá de “los prejuicios que constantemente suscitan y alimentan la convicción de que no es necesario preguntar por el ser”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 26.

¹³¹ H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 369. (*die wahren Vorurteile, unter denen wir verstehen, von den falschen, unter denen wir missverstehen, zu scheiden*).

decir, el de la distancia temporal¹³², de modo que una mayor presión en la vía del distanciamiento es lo que llevaría a una liberación reflexiva. Ricoeur ha insistido en esta vía de la productividad de la *Verfremdung* que, frente al *Abstand* de Gadamer, es un distanciamiento de los propios prejuicios, viendo en ellos más la dominación y el autoritarismo que una autoridad reconocida. En cualquier caso, no se trata de intensificar la vía de la distanciación porque el problema tiene otra faz, intratable desde ahí. De hecho, la propia distancia temporal es un recurso metodológico de cuyo abuso el propio Gadamer nos previene al reconsiderar su obra:

“La introducción del significado hermenéutico de la distancia temporal, aun siendo en sí convincente, oscureció la relevancia fundamental de la alteridad del otro y el papel fundamental que compete al lenguaje como conversación. Sería más adecuado hablar al principio, en forma más general, de la función hermenéutica de la distancia. No tiene por qué tratarse siempre de una distancia histórica, ni siquiera de la distancia temporal como tal, que puede superar connotaciones erróneas y aplicaciones desorientadoras. La distancia se manifiesta incluso en la simultaneidad como un momento hermenéutico [*Der Abstand erweist sich sehr wohl auch in Gleichzeitigkeit als ein hermeneutisches Moment*]; por ejemplo, en el encuentro entre personas que sólo buscan en la conversación el fundamento común, y sobre todo en el encuentro con personas que hablan lenguas extranjeras o viven en otras culturas. Cada uno de estos encuentros delata como idea preconcebida algo que al sujeto le parecía evidente y le impedía ver la identificación ingenua con lo propio y el malentendido consiguiente. (...) Pero es cierto que cuando se interpone la distancia temporal, ofrece una ayuda crítica especial, porque a veces es la única manera de caer en la cuenta de los cambios producidos y de observar las diferencias existentes”¹³³.

Dicho esto, contando con esa “ayuda crítica especial” que aporta la distancia temporal, pero nada más que eso, apuntaremos que lo que de crítico tiene la pregunta de la hermenéutica anida en el hacerse pregunta como tal¹³⁴. Ése es el criterio para la

¹³² Cfr. el apartado “El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo”, H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, pp. 360-70.

¹³³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 16-7.

¹³⁴ La cosa (*Sache*) se entiende en Heidegger como causa pero no en cuanto “*principium certum et inconcussum*, la cosa originaria (*Ursache*)”, ni “en el sentido de causalidad (y, en definitiva, de la causa eficiente), sino en el aún utilizado en el ambiente jurídico, donde se habla de la ‘causa en litigio’ (o en

distinción de prejuicios verdaderos o falsos. Sin un criterio de este tipo, se le puede objetar a la acogida que nos ofrece la hermenéutica el que, en realidad, sea un relativismo impotente de cara a la detección de procesos ideológicos y demás fenómenos registrados por una hermenéutica de la sospecha. La imagen de la hermenéutica como una *koiné* no puede redundar en un allanamiento de las diferencias (al modo de los efectivos procesos de koinetización, que tienden a la nivelación y simplificación en el idioma común resultante¹³⁵ y, con ello, hacen peligrar el acceso a lo pensado y vivido en las palabras). Presentar la hermenéutica como *koiné* tiene el carácter jánico de certificar un predominio que quizá nadie haya reclamado, y en cuyo *upárchein* quedase olvidado lo más radical y originario de la propuesta¹³⁶. Si entendemos esa *koiné* en relación a la experiencia hermenéutica, es decir, a su lingüisticidad, tal y como la entiende Gadamer¹³⁷, el gesto de una hermenéutica

lenguaje ordinario, p. e.: ‘luchar por una buena causa’, ‘hacer causa común con alguien’). (...) Quien pone como principio una *cosa* (quien convierte la *Sache* en *Ursache*) y hace derivar de allí una serie de consecuencias sume en el olvido el hecho de que la *causa* en litigio es la que, en el preguntar, se decide y difiere.” F. Duque, “Ciencia y técnica en Heidegger”, en VV.AA. *Los confines de la modernidad*, Granica, Barcelona, 1988, pp. 171-202, pp. 188-9. En este sentido, lo que la “primacía hermenéutica de la pregunta”, resalta es el carácter proyectante y de estar ya arrojados en el preguntar, es decir, que la “apertura de la pregunta” contiene “una delimitación implicada por el horizonte de la pregunta” (*bestimmte Umgrenzung durch den Fragehorizont*). H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 441.

¹³⁵ Cfr. N. Cartagena “Sobre el uso del préstamo *koiné* y sus derivados en los estudios diacrónicos del español peninsular y americano”, *Boletín de Filología de la Universidad de Chile*, nº 39, 2002-3, pp. 363-75.

¹³⁶ No hay que olvidar, pues, la advertencia de que “en este superorganizado y complejo aparato existencial de hoy, nadie está en condiciones de tomar posición, investido con la autoridad de un saber dominante, respecto de aquellos problemas de nuestra civilización que nos preocupan y nos atemorizan”. H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, trad. cast. N. Machain y M. Stern, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 174.

¹³⁷ Gadamer se pronuncia favorablemente respecto de la descripción de Vattimo de la hermenéutica como “nueva *koiné*” de un mundo de hombres inmersos en procesos de intercambio comunicativo, de modo que sobre la base de nuestra lingüisticidad se puede hablar de “una experiencia común que se ha acumulado y que se revela en su autenticidad”. Citado según T. Oñate, “¿En qué se reconoce el *Lógos* de la era hermenéutica?”, en T. Oñate, L. D. Cáceres y P. O. Zubía, *Acontecer y comprender. La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer*, Dykinson, Madrid, 2012, pp. 241-260, p. 245n. En cualquier caso, la *koiné* hermenéutica tal como la entiende Gadamer no queda conectada a unos contenidos sino a la experiencia del otro conectada con el ser, en el horizonte temporal, tal y como la entendió Heidegger a partir de *Ser y tiempo*: “En nuestro tiempo se ha hablado ya directamente de la hermenéutica como la verdadera *koiné* de la filosofía. ¿Por qué ha de tener una importancia tan especial la hermenéutica en Heidegger, si él mismo rechazó más tarde incluso esa designación? Mi respuesta es que Heidegger fue el primero en abrirnos los ojos ante el hecho de que en este asunto nos las hemos de ver con el concepto de

prevaleciente tendrá que ser el de aquel que ha venido sólo para despedirse, el de aquél que vino para testimoniarnos su ausencia, dejando un lugar vacío pendiente de su *parusía*¹³⁸. Pero, con esto, no se está diciendo que la hermenéutica no sea de este mundo, se está buscando, en cambio, reganar una familiaridad olvidada en la que se accede a una experiencia integrada, no fragmentaria, del estar-en-el-mundo. En vez de ser una teoría a falta de praxis, que, al fin y al cabo, no son sino dos posibilidades más del ser del *Dasein*¹³⁹, y dado que, en relación a la hermenéutica “es obvio confrontar la disociación entre teoría y praxis relativa al concepto moderno de la ciencia teórica y a su aplicación práctico-técnica con una idea del saber que recorrió el camino inverso desde la praxis a su explicitación teórica”¹⁴⁰.

En efecto, el elogio a la teoría por el que se decanta la hermenéutica lingüística de Gadamer se hace en un tiempo en que la ciencia se afianza en lo teórico con un método nomológico-deductivo indiferente a toda comunicación que no privilegie el modo proposicional veritativo. Así que se trata de celebrar, intempestivamente, el *theorein* como asistente activo, lo cual en Gadamer supondrá una recuperación de la *Applikation*¹⁴¹.

ser. (...) De este modo hizo del comprender un existencial, es decir, una determinación categorial básica de nuestro ser-en-el-mundo. (...) Pero quedaba la tarea de hacer válida esa innovación filosófica de Heidegger para la comprensión en la ciencias del espíritu; y por eso yo mismo he intentado contribuir a ello. De todos modos, lo que a mí me importaba era no confiar la lingüisticidad humana sólo a la subjetividad de la conciencia y a la capacidad lingüística que en ella reside. (...) Él [Heidegger], con Hölderlin, buscó la palabra. Entendió el diálogo de los hombres con los dioses a partir de aquí: ‘Desde que somos un diálogo y podemos escuchar unos de otros’. Quizá con razón. Pero en cualquier caso, el giro hermenéutico que se fundamenta en la lingüisticidad del hombre nos incluye también a nosotros en ese ‘unos de otros’; en ello se funda asimismo la obligación humana de aprender. Lo que importa no sólo es escuchar cosas unos de otros, sino escucharnos unos a otros. Únicamente eso es ‘comprender’”. En C. Dutt, *En conversación con H.-G. Gadamer. Hermenéutica, estética, filosofía práctica*, pp. 27-8.

¹³⁸ Pensamos que el tiempo excesivo de *Ser y tiempo*, que está más allá de lo posible —“el tiempo del mundo es ‘más objetivo’ que todo posible objeto (...) Pero el tiempo del mundo es también ‘más subjetivo’ que todo posible sujeto”—, M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 433-4, y que queda referido a una irrupción, es lo que luego Heidegger verá en lo sagrado de la *phýsis* de Hölderlin, “en cuanto es más antigua que lo anterior y más joven que lo posterior”. M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2005, p. 70.

¹³⁹ “‘Teoría’ y ‘praxis’ son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido [*bestimmt*] como cuidado”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 215.

¹⁴⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 305.

¹⁴¹ Más adelante se verá el enlace de la aplicación, como comprensión de uno mismo, con la mirada del *theorós* en virtud de la cual éste puede “asistir a algo por entero”. *Cfr. infra*, p. 92.

Ahora bien, la adopción teórica, tal y como la propone Gadamer, nos va a proveer, frente la idea de una “pertenencia no conflictual”¹⁴², de un criterio de delimitación, pero no en base a la dinámica propia de unas esferas del saber, sino en el propio trayecto en el que la praxis hermenéutica se aplica. Atendiendo al despliegue de nuestro tema, a lo que nos dice el asunto del pensar, es como se pueden establecer distinciones hacia afuera, por ejemplo, respecto a una hermenéutica de la sospecha:

“La ‘voluntad de poder’ cambia por entero la idea de interpretación; ya no es el significado manifiesto de lo que se afirma en un texto, sino la función de conservación de la vida que desempeñan el texto y sus intérpretes. (...) Esta postura radical nos obliga a considerar la dicotomía que existe entre la integridad de los textos y la inteligibilidad de su significado, y el esfuerzo opuesto por desenmascarar las pretensiones que se ocultan tras la llamada objetividad (la ‘hermenéutica de la sospecha’ de Ricoeur)”¹⁴³.

En este mismo sentido, la conversación terapéutica se sale de la determinación que se asume al decantarse por la atención hermenéutica:

“No creo que se me comprenda cuando se me imputa que quiero integrar la hermenéutica psicoanalítica (...) en la hermenéutica general o, mejor dicho, que quiero extender las formas clásicas ingenuas de la comprensión hasta la hermenéutica psicoanalítica. Mi meta era, a la inversa, mostrar que la interpretación psicoanalítica se mueve en una dirección totalmente distinta, y no quiere comprender lo que uno quiera decir, sino lo que no quiere decir o no quiere confesarse”¹⁴⁴.

¹⁴² Habla Vattimo de un clasicismo en Gadamer desde el que “la experiencia de la verdad es para él una experiencia de ‘integración’, de pertenencia no conflictual”. G. Vattimo, “Hermenéutica: nueva *koiné*”, p. 65. Es interesante que equipare aquí Vattimo la propuesta gadameriana como integradora y, por tanto, no conflictiva, parece decir, pues el propio Gadamer opta por una *Integration*, en línea con Hegel, frente a una *Restoration*, como pedía Schleiermacher, de tal modo que se considera, con Hegel, “que la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la *mediación del pensamiento con la vida* [in der denkenden Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben]”. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 222. Más adelante se tratará de profundizar en esta mediación una hermenéutica cuya dialógica más bien parece vivir del conflicto, pues “una conversación que quiera llegar a explicar una cosa tiene que empezar por quebrantar esta cosa a través de la pregunta” (*Ein Reden, das eine Sache aufschliessen soll, bedarf des Aufbrechens der Sache durch die Frage*). H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 440.

¹⁴³ H.-G. Gadamer, “La hermenéutica de la sospecha”, en G. Aranzueque (ed.) *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris, Madrid, 1997, p. 130.

¹⁴⁴ H.-G. Gadamer “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, en A. Gómez Ramos (ed.) *Diálogo y deconstrucción*, Cuaderno Gris, Madrid, 1998, p. 47.

Estas delimitaciones que, con la atención puesta en el asunto que se difiere en el propio preguntar, y que permiten la desestimación de otras hermenéuticas, tienen como clave de lectura, como tonalidad rectora de *Verdad y método*, la mediación lingüística – al fin y al cabo el lenguaje no es un centro sino una mediación-¹⁴⁵, a partir de la preestructura de la comprensión heideggeriana. Desde ahí se desestima la vía del distanciamiento objetivante, por no llegar a la raíz del asunto, para venir a dar en lo que es un logro, un rendimiento (*Leistung*), de la obra de Gadamer, como es el hecho de proponer una orientación para captar, a través de la estimulación (*reizen*) de los prejuicios, a estos mismos como posibles. El saber aquí buscado, al que se accede críticamente, es el de la pregunta que “sabe pensar las posibilidades como posibilidades [*es Möglichkeiten als Möglichkeiten zu denken versteht*]”¹⁴⁶. Eso sí, el repertorio de posibilidades que se nos presentan a través de la estimulación de nuestros propios prejuicios no va a ser un repertorio lógico logrado por el quehacer de una conciencia teórica. Tampoco las tales posibilidades serán “inmanentes” a algo así como un “lenguaje en sí” que todo lo incluye¹⁴⁷, sino unas posibilidades con las que nos encontramos sólo en cuanto interpelados a no dejar sin respuesta la pregunta, la

¹⁴⁵ Pues en *Mitte*, y no *Centrum* (recordemos aquel *Centrum* del sujeto moderno con el que ya se las tenía Heidegger), debemos leer aquello siempre presente hasta en lo *unmittelbar*, lo inmediato que, para Gadamer, es lo totalmente mediado. Es una presencia, ya lo veremos, que no reclama el centro, la visibilidad de lo que se coloca en el medio, más arriba, quizá, pues de lo que se trata es, antes bien, de guardarle el sitio a aquello que tiene que volver. Así, pues, se trata de preservarnos de la impiedad de ocuparlo, dado que el *Lógos* “no es ni mío ni tuyo”. H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, pp. 445-6.

¹⁴⁶ H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 442.

¹⁴⁷ Desde esa perspectiva, se dirá que Gadamer “en definitiva entiende que sólo es posible suspender los prejuicios en la medida en que los prejuicios mismos abren al horizonte de la totalidad del lenguaje. (...) De modo que, al final, el que lo que importe de éstas, de las tradiciones, sea lo que en ellas abre a la totalidad del lenguaje, significa que sólo importa de ellas lo que las niega como hechos diferenciales históricos –lo que las suspende como expresión de la diferencia.” Q. Racionero, Q. “Heidegger urbanizado (Notas para una crítica de la hermenéutica)”, *Revista de Filosofía*, 3.ª época, n.º 5, 1991, pp. 65-131, p. 109. Dicho así, la fenomenología de *Verdad y método*, en cuanto proceso de estimulación de unos prejuicios en los que se está ineludiblemente inmerso, dejaría a un lado su estrategia de incorporación, para pasar a ser, una vez más, una lógica disolvente. En esta lógica en la que los prejuicios se convierten en mero trasunto de una metafísica que se va buscando a sí misma en cada figura, el procedimiento de pasar “de una hermenéutica de las tradiciones a una ontología del lenguaje” (Q. Racionero, art. cit., p. 109) tendría los rasgos de la *Aufhebung* de una sistemática hegeliana. Por su parte, Gadamer ha insistido en una vía alternativa a este monólogo autopredictivo de la Razón, en la que “la multiplicidad de voces”, o la inasumible alteridad, serían las que mantienen activo todo el proceso de *Verdad y método*.

problematicidad, de la que nos hemos hecho cargo. La vía por la que seguir es la problematicidad, *Fragwürdigkeit*, la de la dignidad de la pregunta, *Frag-Würdigkeit*, tal y como Heidegger marcaba la composición de la palabra¹⁴⁸. Que no se trata de un lenguaje como *sensius plenior*, lo deja dicho Gadamer al caracterizar el lenguaje finito, que “no es finito porque no sea al mismo tiempo todas las demás lenguas, sino porque es lenguaje”¹⁴⁹, y que se corresponde con la finitud posibilitante de una comprensión que pende de lo otro: “La finitud de la propia comprensión es el modo en el que afirman su validez la realidad, la resistencia, lo absurdo e incomprensible [*in der sich die Realität, der Widerstand, das Absurde und Unverständliche geltend macht*]”¹⁵⁰. Es la dislocación, el carácter brumoso (*diesig*) del que habla Heidegger¹⁵¹, el que impide llevar la palabra (*Wort*) a término (*Terminus*), pero ahora celebrando “la implicación positiva de la ‘penuria lingüística’”¹⁵². Es esa opacidad no saturable, ese “potencial de alteridad (*Potentialität des Andersseins*), por decirlo así, que está más allá de todo consenso (*Verständigung*) en lo común”¹⁵³, el que nos habilita posibilidades de acuerdos en medio de una “multiplicidad de voces”. Que el lenguaje está afectado de finitud lo marcará gráficamente Gadamer, al tratar de la distinción entre totalidad y universalidad, en “Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje”, aproximando

¹⁴⁸ Según M. Berciano: “El término *Frag-würdigkeit*, que de por sí significa *problematicidad*, deja ver también su intención de acentuar la superioridad de lo preguntado, que en el fondo es el ser. Por eso no sólo divide [Heidegger] la palabra, sino que escribe: *Frag-Würdigkeit*, escribe con mayúscula el segundo componente: *Würdigkeit*, que significa *dignidad*”. M. Berciano, *Técnica moderna y formas de pensamiento*, Universidad de Salamanca, 1982, p. 71n.

¹⁴⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 548.

¹⁵⁰ H.-G. Gadamer, “Prólogo a la segunda edición”, del año 1965, en *Verdad y método I*, p. 18.

¹⁵¹ “De una de las primeras clases del joven Heidegger se transmitió la frase: ‘La vida es *diesig*’, lo que no tiene nada que ver con el ‘*Dies*’ [‘lo que está acá’], sino que significa nebuloso, brumoso. La frase dice, por tanto, que es algo esencialmente inherente a la vida el no abrirse a un pleno esclarecimiento en la autoconciencia, sino que se vuelve a rodear constantemente de niebla. Esto era una manera de pensar muy conforme al espíritu de Nietzsche”. H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, trad. cast. A. Ackermann, Herder, Barcelona, 2002, pp. 61-2.

¹⁵² “No pocas veces se ha reprochado a mis trabajos que su lenguaje resulta excesivamente impreciso. Pues bien, no veo que esto sea siempre y necesariamente revelación de una deficiencia, por más que haya podido serlo en más de una ocasión. De hecho considero que se aviene mejor con la tarea de la lengua conceptual filosófica sostener en vigor la imbricación de sus conceptos en el conjunto del saber lingüístico sobre el mundo y mantener así viva su relación con el todo, aunque haya de ser a costa de su delimitación estricta. Esta es la implicación positiva de la ‘penuria lingüística’ que es inherente a la filosofía desde sus comienzos.” H.-G. Gadamer, “Epílogo”, en *Verdad y método I*, pp. 654-5.

¹⁵³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 324.

lo uni-versal (*Uni-versale*) a lo finito del lenguaje, es decir, a lo que en otros lugares nos dice que es un “respecto” (*Ansicht*) del ser. Leemos en ese texto de Gadamer:

“Es evidente que no sólo la razón puede pretender para sí misma universalidad, sino igualmente el lenguaje, es decir, la lingüisticidad del hombre. Indudablemente, en ninguno de los dos casos se debe confundir la universalidad con la totalidad. No se trata de abarcar enciclopédicamente todo lo que se puede saber. Si así fuera, habríamos retrocedido al concepto clásico de la razón de la metafísica y a la doctrina del *intellectus infinitus* que, en el desarrollo ulterior de la metafísica griega, había caracterizado al concepto de Dios. (...) Con certeza, el lenguaje no es ninguna totalidad y, en fin, de la razón misma se puede decir que no abarca el todo del ser en su presencia, sino que, en cuanto razón humana una, se puede nombrar, en conjunto, como un ente, pero sólo está orientada hacia la unidad. El lenguaje es un uni-versal y de ningún modo un todo cerrado. Pero justamente en esta universalidad común se anuncia la proximidad entre lingüisticidad y razón. De modo que hay que pensar en el concepto de razón la misma apertura, nunca clausurable, que se encuentra en los conceptos de lenguaje y lingüisticidad. Partiendo de aquí, se comprende que justamente en relación con la finitud de la existencia también haya sido determinante el significado central del lenguaje para el pensamiento de nuestro siglo”¹⁵⁴.

Al fin y al cabo, la razón, *Vernunft*, puede leerse como un percibir: “Como la función del *lógos* no consiste sino en hacer que algo sea visto, en hacer que el ente *sea percibido* (*Vernehmenlassen des Seienden*), *lógos* puede significar también la razón (*Vernunft*)”¹⁵⁵. Si afrontamos la caracterización de esta parcialidad universal del lenguaje respecto al ser, suprimir la coma de “el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje” no suprime la diferencia que se establece con el carácter pasivo del participio: así, llegar a ser comprendido, *verstanden werden kann* -no lo comprensible,

¹⁵⁴ H.-G. Gadamer, “Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje”, en H.-G. Gadamer, *Mito y razón*, trad. cast. J. F. Zúñiga, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 69-70.

¹⁵⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 57. Al tratar de lo sacrosanto del *theorós* —en ese sentido hay que leer su carácter de *Unverletzlichkeit*, no como una “inmunidad”, en cuanto estar a salvo respecto a aquello que contempla sino como la más activa participación e inmersión en lo que se contempla y por la que se destapa una apertura, un vano de inviolabilidad en la celebración —cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 169-70-, en ese contexto, decimos, Gadamer también hará notar que “en los últimos tiempos se han tratado de comprender desde este contexto el trasfondo religioso del concepto griego de la razón”. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 170.

verständlich-, es lo epagógico que caracteriza al ser alojado en el lenguaje: “Cuando acuñé la frase: ‘el ser que puede ser comprendido es lenguaje’” (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*), nos dice Gadamer, “la frase dejaba sobreentender que lo que es, nunca se puede comprender del todo. Deja sobreentender esto porque lo mentado en un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa [*was eine Sprache führt, immer noch über das hinausweist, was zur Aussage gelangt*]”¹⁵⁶.

Pues bien, en ese rebasamiento cifran, tanto Gadamer como Heidegger, la posibilidad de que haya ciencia, y es la vía por la que tomaremos en consideración su noción de crítica, que de ese modo va a quedar referida a la *Faktizität*, a la afectividad, y no sólo a la *Existentialität*, al comprender¹⁵⁷. La crítica, para ser tal, tiene que contar no sólo con la virtualidad del poder-ser, sino también con el suelo desde el que se nos ofrecen esas posibilidades. Tal y como lo ve Gadamer, la ciencia arraiga en esa “formación natural de los conceptos en el lenguaje [que] está ya siempre en acción” (*immer schon im Gang*) y que, al ser una “conceptuación lingüística” es un “rendimiento precedente [*Vorleistung*] que está desde luego en el comienzo de la ciencia pero que no es todavía ciencia”¹⁵⁸. Por su parte, para Heidegger:

“*Epagagé* no significa un modo de pasar revista a las cosas singulares y a series de hechos, a partir de cuyas propiedades similares se concluye la existencia de un elemento común y ‘universal’. *Epagagé* significa *reconducir hacia eso que acude a nuestra mirada, apartando previamente nuestra mirada del ente singular para llevarla ¿adónde?: al ser* [subrayado nuestro]. Por ejemplo, sólo si ya tenemos en la mirada algo como el carácter de árbol o la arboreidad podremos darnos cuenta de la existencia de árboles singulares. El ver y hacer visible aquello que ya está en la mirada, como ocurre con la arboreidad, en eso consiste precisamente la *epagagé*. La *epagagé* es un ‘establecer’ en el doble sentido de llevar primero a la mirada y después fijar lo que ha sido divisado. Ahora bien, la *epagagé* es justamente lo que al hombre encadenado al pensar científico le resulta inmediatamente sospechoso y suele permanecerle ajeno; él ve allí una inadmisibile

¹⁵⁶ H.-G. Gadamer *Verdad y método II*, p. 323.

¹⁵⁷ Normalmente, cuando habla Heidegger de *Existentialität* del *Dasein* se refiere al comprender, por contraposición a la *Faktizität* y la *Befindlichkeit*. *Existenz*, en cambio, refiere a su esencia que, en cuanto tener que ser, es esenciante, o existente, dado que en la existencia del *Dasein* se halla (*liegt*) su esencia, *Wesen*: “La ‘esencia de este ente consiste [*liegt*] en su tener-que-ser [*Zu-sein*]. (...) La ‘esencia’ del *Dasein* consiste en su existencia [*liegt in seiner Existenz*]”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 67.

¹⁵⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 518.

‘*petitio principii*’, esto es, una infracción contra el pensar ‘empírico’; lo que ocurre es que el *petere principium*, el reclamo de un fundamento fundamentador, es el único paso de la filosofía, el empujón que hace que se abra el único ámbito dentro del que puede llegar a establecerse una ciencia¹⁵⁹.

La *epagogé* hace las veces así del proceder metodológico que en el Heidegger de la “hermenéutica de la facticidad” se vehiculaba con la indicación formal (*formale Anzeige*)¹⁶⁰. En *Ser y tiempo* aún aparece esta noción en referencia al primer desarrollo de la analítica del *Dasein*, es decir, a la analítica formal-existencial que avanza desde ahí en este análisis gracias a que “la indicación formal de la idea de existencia se guiaba por la comprensión del ser que se encuentra en el *Dasein* mismo”¹⁶¹. En este trayecto, se recorre la distancia en eso indeterminado de nuestro estar ya en una precomprensión del ser y que hay que captar en su despliegue (*Aus-legung*) es decir, que hay que acreditar fenoménicamente.

Bien, la *epagogé* como ese ir “apartando nuestra mirada” para divisar en lo que es (*Einblick in das was ist* será el título con el que reúna unas conferencias pronunciadas por Heidegger en 1949), como ese seguir atentos el asunto del pensar –“ver y hacer visible aquello que ya está en la mirada”, nos dice Heidegger- repite el gesto que se pide en *Ser y tiempo* de apartar (*Wegräumen*) los constructos teóricos entre los que nos movemos¹⁶² y es lo que viene a encontrar Gadamer en el gesto de la mirada crítica a lo textual: “Crítica significa preservar [*zu gewahren*] la obra individual en su validez y contenido y diferenciarla [*zu unterscheiden*] de todo lo que no satisface su criterio”¹⁶³. La crítica es una profundización en aquello que se hace asunto en nuestra mirada, de tal modo que una imposición desde la actitud subjetivista, un ajuste a los objetivos que ésta impone, daría al traste con la noción de “rigor” (*Strenge*) que de la ciencia tiene

¹⁵⁹ M. Heidegger, “Sobre la esencia y el concepto de la *phýsis*. Aristóteles, Física B, 1”, en M. Heidegger, *Hitos*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000, pp. 199-249, p. 203.

¹⁶⁰ *Cfr. infra*, n. 223.

¹⁶¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 332.

¹⁶² “Cuando el *Dasein* descubre y aproxima para sí el mundo, cuando abre para sí mismo su modo propio de ser, este descubrimiento del ‘mundo’ y esta apertura del *Dasein* siempre se llevan a cabo como un apartar [*Wegräumen*] de encubrimientos y oscurecimientos, y como un quebrantamiento [*Zerbrechen*] de las disimulaciones con las que el *Dasein* se cierra frente a sí mismo”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 153. Nótese aquí la similitud con el “quebrantar a través de la pregunta” gadameriano. *Cfr. supra*, n. 142.

¹⁶³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 304.

Heidegger. Una noción ésta que se pone en entredicho desde la caracterización que hacía Ricoeur¹⁶⁴ y que, antes que cortocircuitar el paso de la ontología a la epistemología, rearticula lo que se venía considerando una historia de los errores de ésta en su carácter de falla ontológica, abriendo a través de la destrucción de la historia de la ontología el ámbito posibilitante de toda ontología. En esta profundización, el rigor, para Heidegger, no mienta nada parecido a “una cuestión propiamente epistemológica”, como pretende Ricoeur, sino que va en esta dirección:

“Las ciencias del espíritu presuponen mucha más existencia científica [*wissenschaftliche Existenz*] de la que un matemático pueda lograr jamás. No debe verse la ciencia como un sistema de enunciados y contextos de justificación, sino en cuanto algo en lo que el existir fáctico viene a entenderse consigo mismo. La imposición de un modelo es antifenomenológica; antes bien, es del tipo de objeto y del correspondiente modo de acceso a él de donde debe extraerse el sentido del rigor de la ciencia”¹⁶⁵.

Desde aquí, podemos empezar a entender lo que anda tras la asunción de la tarea de *Ser y tiempo* que *Verdad y método* retoma, entendiendo igualmente que la “estructura circular de la comprensión” “tiene un sentido ontológico positivo” ganado en base a no desviarse de la tarea de “asegurar [*sichern*] la elaboración del tema científico desde la cosa misma”, tal como Gadamer recupera a Heidegger¹⁶⁶. En línea con el rigorismo heideggeriano, en lo crítico de la hermenéutica, en ese atenerse al cómo del asunto a

¹⁶⁴ Según Ricoeur, “con la filosofía heideggeriana, no dejamos de practicar el movimiento de remontarse hasta los fundamentos, pero a la vez nos resulta imposible efectuar el movimiento de retorno que, desde la ontología fundamental, nos llevaría de nuevo a la cuestión propiamente epistemológica del estatuto de las ciencias del espíritu”. P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 89. En el mismo sentido repetirá, en otra obra, Ricoeur esta dificultad como el problema de ir “de la ontología hacia la ética”. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, trad. cast. A. Neira, Siglo XXI, Madrid/México, 1996, p. 390.

¹⁶⁵ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. cast. J. Aspiunza, Alianza, Madrid, 1998, p. 96. Tengamos en cuenta que se estaba hablando de una “existencia científica” en la misma línea que de una *völkische Wissenschaft* propugnada por Heidegger en medio de un clima ya tenebroso de “*contrapposizione della scienza radicata nella comunità del popolo, della völkische Wissenschaft, al pensiero privo di suolo e potenza (Boden- und Machtlos)*”, e di pari passo altresì con la condanna di quegli intellettuali che, dediti a ‘sistemi concettuali artificiosamente costruiti’ pretendono di schivare la ‘durezza del pericolo dell’esserci umano’”. D. Losurdo, *La comunità, la morte, l’Occidente. Heidegger e l’ideologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Turín, 1991, pp. 39-40.

¹⁶⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 332.

pensar, “la generalidad de la norma se determina por la concreción del caso”¹⁶⁷, saliéndose así de procedimientos nomológico-deductivos, del “metodologismo de la teoría de la ciencia que sólo tiene ante sus ojos reglas y su aplicación. (...) De este modo el concepto de la técnica ha desplazado al de la praxis, o dicho de otro modo, la competencia del experto ha desplazado a la razón política”¹⁶⁸.

Abundando en esta noción de *crítica*, de una “crítica de la realidad (*Kritik an der Wirklichkeit*)”¹⁶⁹, frente a la idea de la hermenéutica filosófica como una mera acogida de textos, hay en la incorporación hermenéutica de las pretensiones de verdad de lo otro una constitutiva interacción entre los prejuicios y la comunidad de hablantes, una incorporación diferenciada del modo de hacer de la crítica de las ideologías:

“la crítica de la ideología constituye una forma concreta de reflexión hermenéutica que intenta disolver críticamente [*kritisch aufzulösen trachtet*] un determinado género de prejuicios. (...) Pero la crítica hermenéutica sólo adquiere su verdadera eficacia [*eigentliche Produktivität*] cuando llega a reflexionar sobre su propio esfuerzo crítico [*kritisches Bemühen*], es decir, sobre el propio condicionamiento y la dependencia en que se halla”¹⁷⁰.

La productividad de la crítica no tiene que ver, entonces, con lo que una crítica de un objeto puesto delante frente a la abstracción de un sujeto nos pueda aportar. En la experiencia hermenéutica queda expuesta la propia situación, el sujeto no es pura intelección, sino que en su *intentio* hay una carencia que promueve la crítica; en nuestro esfuerzo crítico nos vemos devueltos “sobre el propio condicionamiento y la

¹⁶⁷ H.-G. Gadamer, “Epílogo”, en *Verdad y método I*, p. 648.

¹⁶⁸ H.-G. Gadamer, “Epílogo”, en *Verdad y método I*, pp. 646-7. No se trata de una satanización de la técnica, pues, “naturalmente, en la sociedad industrial altamente tecnificada donde vivimos el experto es una figura en la que ya no puede en absoluto dejarse de pensar. (...) Pero es un error pensar que los expertos, los expertos en economía, los expertos en medio ambiente o los expertos militares pueden liberarnos de la responsabilidad de la praxis social y eximirnos de las decisiones que todos nosotros como ciudadanos políticos hemos de tomar y sustentar mutuamente. (...) nuestra praxis consiste más bien en determinar fines comunes mediante una elección sensata hecha en común, y en acomodarlos por medio de una reflexión práctica a lo que hay que hacer en nuestra situación concreta. ¡Eso es razón social!”. H.-G. Gadamer, en C. Dutt, *op. cit.*, pp. 103-4.

¹⁶⁹ H.-G. Gadamer, “Epílogo”, en *Verdad y método I*, p. 673.

¹⁷⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 178.

dependencia” en la que nos encontramos¹⁷¹, es decir, nuestra perspectiva se hace notar en cuanto tal. En esa línea, Heidegger dedica un apartado que puede chocar con la idea de prejuicio en Gadamer, pero que insiste en esta idea de virar hacia el condicionamiento previo. Así, en su *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, podemos leer, en el apartado “El prejuicio de la ausencia de perspectiva”, lo que piensa acerca de “la *pretensión de un observar exento de perspectiva*” que

“eleva la falta de crítica a principio, haciéndola figurar explícitamente entre las consignas de la en apariencia suprema idea de cientificidad y objetividad, contribuyendo así a extender una ceguera radical. Alimenta una sobriedad un tanto sospechosa y, valiéndose de lo obvio de su pretensión, concede dispensa general de cualquier cuestión crítica. Pues, ¿qué podría llegar, incluso a los más atrasados, de modo tan simple como la pretensión de acercarse a las cosas sin ninguna idea preconcebida —es decir, la exclusión de toda perspectiva? (...)”

Ausencia de perspectiva [Standpunktfreiheit], si la expresión ha de significar algo, no es otra cosa que la explícita *apropiación del punto de vista* [Aneignung des Blickstandes]. Este mismo es algo histórico, es decir, inseparable del existir (la responsabilidad con que el existir está consigo mismo, responde a sí mismo [Verantwortung, wie Dasein zu ihm selbst steht]), ningún en-sí quimérico y extratemporal¹⁷².

El carácter crítico sólo se pone en marcha involucrándose en la crítica, exponiéndose y no distanciándose, por lo que el recorrido de la crítica se corresponde con el movimiento de lo criticado, siendo la responsabilidad (*Verantwortung*, pero también *Schuldigsein*) el modo en el que el *Dasein* persiste para sí (*zu ihm selbst*; no es el *für sich* hegeliano, que recoge por entero el despliegue del en sí, sino que el *zu* marca una direccionalidad a la tarea, un irle al *Dasein* su ser en la responsabilidad). En vez de separarse del objeto, se trata de involucrarse en el modo en que el tema se hace tal:

¹⁷¹ “La conceptualidad [*Begrifflichkeit*] en la que se desarrolla el filosofar nos posee siempre [*uns immer schon eingenommen*] en la misma medida en que nos determina el lenguaje en el que vivimos. Y forma parte de un pensamiento honesto el hacerse consciente de estos condicionamientos previos [*Voreingenommenheiten*]”. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 27.

¹⁷² M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, pp. 106-7.

“Creo, en todo caso, que la conciencia hermenéuticamente ilustrada pone de manifiesto una verdad superior al involucrarse en la reflexión [*indem es sich selbst in die Reflexion einbringt*]. (...) Su superioridad consiste en convertir lo extraño en propio al no disolverlo críticamente ni reproducirlo acríticamente, al revalidarlo interpretándolo con sus propios conceptos en su propio horizonte”¹⁷³.

El punto clave aquí es el del enlace entre el sentido y el esfuerzo, pues al recoger la noción de sentido referida al preguntar, siguiendo a Heidegger¹⁷⁴, la afirmación de que “el esfuerzo [*Bemühen*] por comprender e interpretar siempre tiene sentido”¹⁷⁵ apunta a la comprensión como a una responsabilidad que solicita que nos pronunciemos. Ahora bien, este esfuerzo no está vuelto sobre sí al modo de una *fiducia emotiva* —enclaustrada en la clave romántica y en sus denuedos por sobrellevar que el *individuum est inefabile*— sino que queda radicado en la no subjetivista pre-estructura de comprensión.

Pensamos que la crítica hermenéutica nos facilita el adecuado utillaje para discernir prejuicios verdaderos, es decir, que en su limitación resuenan como posibles, de prejuicios perfectamente delimitados, literales, que, tal como ocurre con las “tradiciones inventadas” que ha detectado E. Hobsbawm, buscan preservar unas jerarquías por medio de prácticas o de unos contenidos determinados. Pues, ciertamente, poco o nada tiene que ver la noción de pertenencia hermenéutica con esa búsqueda de una “invariabilidad” de las tradiciones en las que “el pasado, real o inventado, al cual se refieren, impone prácticas fijas (normalmente formalizadas), como la repetición”¹⁷⁶. Por el contrario, en contraste con las ciencias predictivas, la circularidad de la investigación histórica consistirá en que “está soportada por el movimiento histórico [*geschichtlichen Bewegung*] en que se encuentra la vida misma”¹⁷⁷. En esta retroalimentación de vida e historia resuenan un *conatus* vital de corte diltheyano que Gadamer atribuye a los

¹⁷³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 179.

¹⁷⁴ “Yo entiendo que Heidegger, cuando pregunta por el sentido del ser, tampoco piensa el ‘sentido’ en la línea de la metafísica y de su concepto de esencia, sino como sentido interrogativo que no espera una determinada respuesta, sino que sugiere una dirección del preguntar”. H.-G. Gadamer *Verdad y método II*, p. 357.

¹⁷⁵ H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 483.

¹⁷⁶ E. Hobsbawm, “Introducción: la invención de la tradición”, en E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, trad. cast. O. Rodríguez, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 7-21, p. 8.

¹⁷⁷ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 353.

procesos hermenéuticos y que le llevan a pronunciarse respecto a Dilthey de modo parejo a como Heidegger valoraba la estimable calidez de Scheler, con la que sobrellevar el frío logicismo de la fenomenología husserliana:¹⁷⁸

“La demostración husserliana de la idealidad del significado era el resultado de investigaciones puramente *lógicas*. Lo que Dilthey hace de ello es algo completamente distinto. Para él el significado no es un concepto lógico, sino que se entiende como expresión de la *vida*. (...) La vida misma se autointerpreta. Tiene estructura hermenéutica”¹⁷⁹.

4. UN REPASO VIRTUAL DE *SER Y TIEMPO: VERDAD Y MÉTODO* O EL TRAYECTO DEL TIEMPO AL SER

En el apartado sobre lo crítico, hemos tratado de sonsacar una serie de vetas del pensar heideggeriano que sustentan *Verdad y método*. Ahora apuntaremos que la asunción de la preestructura de la comprensión no es la recuperación de lo que se consideraría la parte rescatable de la entera estructura heideggeriana del cuidado, *Sorgestruktur*, es decir, lo que tendría que ver con el *Verstehen*, sino que conlleva hacerse cargo por entero de una de las caracterizaciones de esa unidad constitutivamente múltiple que es el cuidado. O, lo que es lo mismo, asumir la preestructura de la comprensión es asumir la *Sorge*¹⁸⁰.

Eso sí, tal y como estamos instalados en el *Ge-stell*, en ese proceso imparable de “desaparición de las cosas”¹⁸¹, la exigencia de pensar en el asunto conlleva ahora que el

¹⁷⁸ Leemos la anotación de Heidegger, de tono irónico y desesperado: “Gotinga 1913: durante todo un semestre discutieron los alumnos de Husserl qué aspecto tiene un buzón. Luego, con el mismo tratamiento se entretiene uno hablando de las vivencias religiosas. Si eso es filosofía..., entonces yo también estoy a favor de la dialéctica.” M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 141.

¹⁷⁹ H.-G. *Verdad y método*, pp. 285-286.

¹⁸⁰ Ya en los *Prolegómenos* nos habla Heidegger de la unidad de la multiplicidad de estructuras que constituyen al ser del *Dasein*: “La *cooriginariedad* de dichas estructuras quiere decir que son siempre ya de consuno inherentes al fenómeno del cuidado, que están a él incorporadas, aun cuando sea sin distinguirse. (...) Si lo que se quiere es saber acerca del ser del *Dasein* (...) se piensa siempre ya, al preguntársele al *Dasein*, en la *cooriginariedad* de dichas estructuras; es decir, cuando yo tengo presente fenomenológicamente el estar descubierto, o el uno o el abandonarse [*Verfallen*], me refiero siempre a la unidad de dichas estructuras”. M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. cast. J. Aspiunza, Alianza, Madrid, 2006, pp. 381-2.

¹⁸¹ “Ya no era sólo el cambio en la forma de la ciencia y de la comprensión del mundo por el pensamiento, sino el cambio en el aspecto mismo del mundo lo que no dejaba ningún lugar a la cosa. Aunque se dejaba

thaumadsein, en cuanto sobrecojimiento parejo a la angustia, no pueda recogerse tal cual, porque, dicho en el ámbito de juego de las *Stimmungen*, es lo que anda por debajo de que ya nada pueda asombrarnos ni angustiarnos. Efectivamente, “el asombro nos continua determinando a través de la metafísica”, pero bloquea a la vez toda “revelación de la nada en la angustia”, de modo que “se introduce una nueva tonalidad que es una nueva forma de indiferencia o de insensibilidad” y que apunta hacia “la ausencia de toda *Stimmung*”¹⁸². Por eso, la entrega (*Überlassenheit*) primaria del *Dasein* al mundo que, tal como leemos en *Ser y tiempo*, corresponde a la dimensión de la facticidad y de la *Befindlichkeit*¹⁸³, pervive ahora en una relación entre, de una parte, la facticidad de ese envío epocal que es la metafísica, la cual, así considerada, es *zu Ende*¹⁸⁴ -el anuncio

subsistir todavía la obra de arte en una especie de zona protegida de la conciencia cultural, en una especie de *musée imaginaire*, la desaparición de las cosas era un proceso imparabile ante el cual ni el pensamiento orientado hacia el pasado ni el orientado hacia el futuro podía cerrar los ojos”, H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 119

¹⁸² “Heidegger ne semble plus croire comme il l’écrivait à la fin de *Was ist Metaphysik? que l’étonnement et la métaphysique elle-même soient dérivés de l’angoisse et fondés sur la révélation du Rien dans l’angoisse. Sans doute l’étonnement grec continue-t-il de nous déterminer à travers la métaphysique (...) La Grundstimmung a changé: la surprise et l’étonnement des Grecs s’est renversée en l’évidence et l’assurance cartésiennes. La permanence des formes est devenue pour nous l’habituel. La Technique va au-delà même de la certitude. (...) Mais il y a plus: le nivellement des différences, notamment entre le proche et le lointain, introduit une nouvelle tonalité, qui est une nouvelle forme d’indifférence ou d’insensibilité (...): le refus de la détresse, la sécurisation technicienne, dont la limite postulée est l’absence de toute Stimmung*”. M. Haar, *La fracture de l’Histoire. Douze essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1994, p. 239.

¹⁸³ Una entrega en la que *Ser y tiempo* profundiza, partiendo de la asunción de que “desde un punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al ‘mero estado de ánimo’ [*Wir müssen in der Tat ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ‘bloßen Stimmung’ überlassen*]”, M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 162, para venir a afirmar que “la entrega del *Dasein* a sí mismo se muestra originaria y concretamente en la angustia [*Die Überlassenheit des Daseins an es selbst zeigt sich ursprünglich konkret in der Angst*]”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 214.

¹⁸⁴ Siendo la metafísica “la historia de las acuñaciones del ser” –M. Heidegger, “Protocolo de un seminario sobre ‘Tiempo y ser’”, p. 61-, el fin de la metafísica significa que “la historia del ser ha llegado a su final [*die Seinsgeschichte zu Ende*]” – M. Heidegger, *op. cit.*, p. 60. Ahora, cuando la historia del ser se nos ofrece en su integridad deja por eso de ser el asunto del pensar: al entrar el pensar en el *Ereignis*, “por virtud de esa entrada, el ser, que reposa en el destino, no es ya lo que propiamente hay que pensar. (...) La entrada del pensar en el acaecimiento apropiador equivale así al final de esta historia de la retirada [*dieser Geschichte des Entzugs*]. El olvido del ser se ‘cancela’ [*hebt sich auf*] con el *desvelarse* [*Entwachen*] en el acaecimiento apropiador”. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 61. Pongamos esto en consonancia con lo afirmado algo antes en ese texto: “En el paso atrás aparece, como lo que hay que pensar, la apertura [*Offenbarkeit*] como tal. Pero ¿hacia dónde aparece?, es decir, pensada desde el paso atrás, ¿adónde conduce éste? El ‘hacia dónde’ no se deja establecer fijamente. Sólo se deja determinar en la

del límite como congregación de posibilidades, por tanto¹⁸⁵ y, de otra parte, el hombre como aquel que deja a su suerte (*überlassen*) este estado del mundo¹⁸⁶, centrándose en la misma tarea de decir (*zu sagen*) el *Ereignis*, es decir, en preparar la morada del ser, que es lenguaje, para la venida quizá de un dios. Ahora bien, esta torsión de la asunción de una temporalidad kairológica¹⁸⁷ caracterizaba ya a la *Sorge* del joven Heidegger, tal

consumación del paso atrás [*im Vollzug des Schrittes zurück*], pero esto quiere decir: responder desde y entregarse a lo que viene a aparecer en el paso atrás”. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 50. ¿Qué quiere decir entonces que algo se ha superado aquí? Pensamos que en esta consumación el pensar queda orientado a la caótica aperturidad del *Ereignis*, de modo parejo a la mirada hacia el *Erwachen*, el despertar, de la *physis*, en la lectura de Hölderlin. Ahora bien, siendo ya aperturidad el *Er-eignis*, el gesto es el de un volverse hacia él, un *Ent-eignis* que replica la *Entschlossenheit*, resolución, que se lleva a cabo sobre la *Erschlossenheit*, aperturidad, en *Ser y tiempo*. Atendiendo a lo abierto, la superación del paso atrás tiene, efectivamente, un gesto parecido al *aufheben* hegeliano, pero sólo en relación a la totalidad que se clausura. Nos puede servir para aclarar esto lo que desvela el paso atrás en el mundo de la técnica, que sólo puede hacerse pregunta “teniendo presente a lo ente en cuanto tal en su conjunto tal y como *es* ahora [*im Ganzen, wie es jetzt ist*] y como empieza a mostrarse [*zu zeigen*] cada vez de modo más claro. Lo que *es* ahora, se encuentra marcado por el dominio de la esencia de la técnica moderna, dominio que se manifiesta ya en todos los campos de la vida”. M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 115. Las similitudes del paso atrás con la indicación formal nos parecen claras aquí, es decir, una atingencia a algo indeterminado cuya mostración exige un dejar estar en nuestra mirada, un dar lugar o aviar (*einräumen*).

¹⁸⁵ Dado que “el antiguo significado de nuestra palabra ‘*Ende*’ es el mismo que el de ‘*Ort*’: ‘*von einem Ende zum anderen*’ significa ‘de un lugar a otro’. El ‘final’ de la Filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite. ‘Final’, como ‘acabamiento’, se refiere a esa reunión”. M. Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, p. 78. Un acabamiento que abre de nuevo desde el límite, desde la “posibilidad potente que desborda y excede cada configuración generando otras. Esa es la transfinitud concreta e inagotable de la realidad”. T. Oñate, “Finito, infinito, transfinito”, en R. Reyes (dir.) *Terminología científico-social. Aproximación crítica*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 417-422, p. 421.

¹⁸⁶ “Pensar el ser sin lo ente quiere decir: pensar el ser sin la referencia a la metafísica. Pero una tal referencia continúa siendo también dominante en la intención de superar la metafísica. De ahí que convenga desistir de ese superar [*Überwinden*] y abandonar [*überlassen*] la metafísica a sí misma”. M. Heidegger, “Tiempo y ser”, p. 44. En un mundo carente de toda *Stimmung*, parece que aquella entrega al vaciamiento del mundo, a la angustiosa experiencia de que el mundo es nada, viene por sí sola: es la propia metafísica la que finiquita, la que es *zu Ende*.

¹⁸⁷ Es de Pablo principalmente de donde Heidegger toma ese tiempo de la espera que queda referido a un advenimiento imposible de registrar desde el tiempo cronológico y que, en *Ser y tiempo*, es la experiencia de una interrupción de la inercia de los procesos cotidianos del *Man*. En su Introducción a la fenomenología de la religión, “Heidegger retoma los temas de la parusía y de la esperanza cristiana. Al comentar el primer versículo del capítulo 5 [de la primera epístola a los Tesalonicenses] (‘No es necesario que se os escriba, hermanos, con respecto a los tiempos y momentos favorables’), opone la determinación ‘cronológica’ que marca la ‘captura’ del tiempo y la determinación ‘kairológica’ que habla de su imprevisibilidad”. P. Cappelle-Dumont, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, p. 210.

y como se encuentra bosquejado en su temprana *Introducción a la fenomenología de la religión*¹⁸⁸, y tal y como lo conceptualiza en la hermenéutica de la *Faktizität* a lo largo de los años veinte. Pero, en esta continuidad del pensar heideggeriano, Gadamer se va a desmarcar de la *Gelassenheit* –de parecido cariz al *Gleichmut* del que se hablaba ya en *Ser y tiempo*¹⁸⁹, por medio de la inflexión que localiza en el lenguaje y en la comprensión como dimensiones en las que queda apuntado el ser. Proponemos ahora seguir un breve itinerario por *Ser y tiempo*, antes de enfocar el retorno (*Wiederkehr*) al análisis temporal del *Dasein* a través del que se desarrolla la hermenéutica de Gadamer¹⁹⁰.

4.1 *Ser y tiempo*: la astilla del tiempo en el ser

Sin entrar en las vicisitudes académicas que motivaron su redacción, diremos que *Ser y tiempo* no es una obra primeriza, sino que tiene el carácter de llegada –es decir, que ahí agavilla Heidegger el trabajo de varios años, recogiendo literalmente partes ya desarrolladas en textos anteriores-, así como el carácter de irrupción dentro de la problemática filosófica del momento, a la que ofrecía una respuesta que ponía en cuestión, precisamente, aquello obvio con lo que se estaba contando en las filosofías de por entonces. Será en el establecimiento mismo de la pregunta (*Fragestellung*) con el que echa a andar *Ser y tiempo* –entre lo puesto en cuestión (*Gefragte*), lo preguntado

¹⁸⁸ Cfr. *supra*, n. 90.

¹⁸⁹ “La indiferencia [*Gleichgültigkeit*], que puede ir a la par con una afanosa actividad, debe distinguirse rigurosamente de la serenidad [*Gleichmut*]. Este estado de ánimo surge de la resolución [*Entschlossenheit*], que es como una *mirada* instantánea [*augenblicklich*] sobre las posibles situaciones del poder-estar-entero abierto en el adelantarse hacia la muerte”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 362. Por su parte, en la *Ge-lassenheit*, “el verbo *lassen* significa ‘dejar’ y ‘hacer’ a la vez. Por lo tanto, no tiene nada que ver con la pasividad, es una voz media, diríamos nosotros. Es decir, ‘dejar ser’ significa ‘hacer que las cosas sean’. (...) Es decir, todas las cosas que existen son, por así decir, mediación del trabajo, de la técnica, del arte humano que sostiene a las cosas y se sostiene en las cosas. (...) No hay pasividad por ninguna parte en Heidegger”. F. Duque, extraído del coloquio entre F. Duque y J. M. Navarro Cordón que tuvo lugar el 4 de junio de 2009, dentro del ciclo “Recepciones de Heidegger en Galicia”. Recurso electrónico disponible en: [www.youtube.com/watch?v=zlvPZ4waVwY]

¹⁹⁰ “La analítica temporal [*temporale Analytik*] del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de ‘hermenéutica’. Designa el carácter fundamentalmente móvil [*Grundbewegtheit*] del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo”. H.-G. Gadamer, “Prólogo a la segunda edición”, en *Verdad y método I*, p. 12.

(*Erfragte*) y lo interrogado (*Befragte*)-¹⁹¹ donde, desde en lo que “primera y regularmente” (*zunächst und zumeist*) nos encontramos, quedaremos orientados de cara a la vía de acceso al ser que seguirá la obra: “La penetración ontológica en dirección al ‘origen’ no conduce a cosas ópticamente obvias para el ‘entendimiento común’, sino que para ella se abre precisamente la cuestionabilidad de todo lo obvio [*Fragwürdigkeit alles Selbstverständlichen*]”¹⁹².

En efecto, en este preguntarse por el ser en aquello que se daba por descontado, es la *Faktizität* en la que venía trabajando Heidegger¹⁹³, en la que había “una crítica dirigida a todos los lados”¹⁹⁴, “un giro nuevo y radical”¹⁹⁵, por cuanto, de una parte, se

¹⁹¹ Siguiendo a Heidegger: “Lo interrogado [*Befragte*] en la pregunta por el ser es el ente mismo”; “lo puesto en cuestión [*Gefragte*] en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser”; “en lo puesto en cuestión tenemos entonces, como aquello a lo que propiamente se tiende, lo preguntado [*Erfragte*], aquello donde el preguntar llega a su meta”. En el caso de *Ser y tiempo*, “el modo particular de ser mostrado” lo puesto en cuestión, es decir, el ser, es “el sentido del ser”. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 28-29. Para nosotros, lo interrogado ahora, en medio de la técnica, ya no puede ser el ente del Ser, sino la existencia (*Bestand*) del *Ge-stell*, que recoge el carácter del ente de *Ser y tiempo*: “aquello con respecto a lo cual nos comportamos de ésta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos”. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 30. Retoma así lo ya elaborado en los *Prolegómenos* en la articulación formal de lo *Erfragte*, *Befragte* y *Gefragte*. Cfr. “La estructura de la cuestión del ser”, M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, pp. 181-4.

¹⁹² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 351. Esta cuestionabilidad, o problematicidad, *Fragwürdigkeit*, remite a la aperturidad que es característica del *Dasein*: “La existencia puede ser problemática [*fragwürdig*]. Pero para que su ‘problematicidad’ [*In-Frage-stehen*] misma sea posible, se requiere una aperturidad [*Erschlossenheit*]”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 353.

¹⁹³ Una facticidad que no es un mero *factum brutum*, sino que incluye una movilidad y una temporalidad propias: “Hasta donde llegan mis estudios semánticos, la palabra ‘*Faktizität*’ aparece por vez primera dentro de la relación dialéctica que Hegel establece entre la encarnación y el tercer artículo, y esto significa, entre la creencia de Pascua, el hecho, la ‘*Faktizität*’ de la Resurrección y la Efusión del Espíritu Santo, y con ello, en la renovación permanente del milagro de Pentecostés en el creyente”. Así pues, “se creó el concepto nuevo de ‘*Faktizität*’ con el fin de poder concederle al hecho en cuanto hecho un valor conceptual propio”, de modo que “el problema del tiempo aparece con ello bajo una nueva perspectiva. Este ‘ahora’ no sólo marca un punto en el continuo de los ahora sucesivos, sino que es un ahora que contiene en sí su pasado y su futuro (...) Creo que hemos abierto ahí una puerta, especialmente a causa del giro hermenéutico de la fenomenología, ese giro hermenéutico que parte del Heidegger de *Ser y tiempo* (...) y a través del cual pretendió demostrar que no hay ningún concepto adecuado para el *Dasein* humano que no estuviera enfocado hacia ese milagro y enigma del ‘*Da*’, del ‘ahí’ en el *Dasein*”. H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, trad. cast. A. Parada, Cátedra, Madrid, 2007, pp. 202-3.

¹⁹⁴ H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 62.

¹⁹⁵ Giro por el que “*comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente*

acogía ahora dentro del pensar aquel *punctum dolens* que una epistemología como la del neokantismo pretendía disolver –es decir, el problema de la cosa en sí o, en otro sentido, la vida como límite externo y, en definitiva, ajeno, a la racionalidad-¹⁹⁶ pero, de otra, nos presentaba a filosofías de la vida como la de Dilthey y Scheler apresadas en la proyección de un personalismo que había dejado atrás “la pregunta acerca de lo que es ‘ser-persona’ [‘Personsein’]”¹⁹⁷. Igualmente, la fenomenología de Husserl quedaba localizada dentro de un idealismo confiado a la reflexión y para la que “existe un ideal determinado de ciencia, y es el que se encuentra prefigurado en las *matemáticas*”¹⁹⁸, algo que no podía satisfacer a un pensador urgido ya tempranamente por lo teológico¹⁹⁹ y que se preguntaba no sólo por el estar-ahí (*Vorhandenheit*) sino por la mundaneidad del mundo en cuanto tal. Preguntándose así también por el *phyein*, por aquello de donde surge el fenómeno, la hermenéutica fenomenológica de Heidegger, si bien aplaude el enfoque metodológico de Husserl –en cuanto, “frente al método de la argumentación y la construcción, [prefiere] la descripción”-²⁰⁰, conlleva a la par una radicalización crítica por medio de la cual el acceso a los objetos se sostiene sólo teniendo en cuenta la región ontológica desde la que nos llegan. O sea, que la crítica aquí no se habilita con una

a la ingenuidad del ir viviendo, sino que, por el contrario es la *forma originaria de realización del estar ahí*, del ser-en-el-mundo”. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 324-5

¹⁹⁶ Sometiendo a “la ‘tarea infinita’ de la determinación del objeto del conocimiento” la exterioridad de la cosa en sí kantiana –H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 60-, concepto que es precisamente el que Heidegger reavivará en su obra: “En el camino de su propia profundización ontológica del enfoque de la filosofía de la vida y en medio de toda la crítica a la moderna filosofía de la conciencia, de repente, Heidegger descubre a Kant. Y precisamente aquello que el neokantianismo y su contrucción fenomenológica habían eclipsado de Kant: la dependencia con respecto a lo dado”. H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 64.

¹⁹⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 72.

¹⁹⁸ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. cast. J. Aspiunza, Alianza, Madrid, 1998, p. 95.

¹⁹⁹ Desde bien pronto, en su *Introducción a la fenomenología de la religión*, de 1920-21, afronta el tema paulino de la “astilla en la carne”, en virtud del que “Heidegger pone de manifiesto cómo la orientación hacia la facticidad de la vida consiste justamente en la renuncia a visiones y revelaciones caracterizadas por su contenido intrínseco, en el rechazo de la vanagloria por haber logrado una gracia de tipo particular, y en el tomar sobre sí la debilidad”. O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. cast. F. Duque, Alianza, Madrid, 1993, p. 45. Esto es algo que se reflejará, creemos, en el desarrollo de la *Eigentlichkeit* de *Ser y tiempo*.

²⁰⁰ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 95.

reflexión controlable –de la que pudiéramos inhibirnos o activar a discreción- sino, paradójicamente, por medio de una repentina quiebra (*Bruch*)²⁰¹.

En esta perspectiva, la imposibilidad de tematizar nuestro estar ya hermenéuticamente situados será el modo de preservar la investigación de esa *hybris* que considera que se parte de una mirada neutra, desvinculada del mundo, al modo en que un sujeto vacío se vuelca sobre las cosas como un conjunto de objetos plenamente disponibles a su actuar. Tal y como lo contrapone Heidegger, se trata de rastrear la divisa “a las cosas mismas” “frente a todas las construcciones en el aire [*freischwebende Konstruktionen*]”²⁰², es decir, frente a ese quehacer científico que ve en la teoría una formalidad lógica desde la que acceder a un cierre sistémico de su ámbito conceptual²⁰³. En esas construcciones, no se contempla el carácter de apertura del *Dasein* –desde cuyo “por mor de” poder acceder a la trama de significatividad que cifra el mundo-, en cuanto es ese ente en el que “el comprender no flota jamás en el vacío, sino que está siempre afectivamente dispuesto [*freischwebend*]”²⁰⁴. En definitiva, se trata de asumir en toda su radicalidad lo avanzado ya en otros textos con la noción de intencionalidad respecto a una lógica sujeto-objeto²⁰⁵. Se lleva, ahora, al terreno ontológico una *intentio* que, a una

²⁰¹ Al fin y al cabo, por donde empieza el trayecto de *Ser y tiempo* es por una perplejidad en la que hay que profundizar: es la perplejidad que irrumpe con la experiencia de una familiaridad perdida, tal como lo presenta la cita platónica del *Sofista* que abre el texto: “nosotros creíamos otrora comprenderlo [la expresión ‘ente’], pero ahora nos encontramos en aporía”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 23.

²⁰² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 51.

²⁰³ Lo que pueda darle un basamento al concepto lo encontramos dicho en 1923: “Un ‘concepto’ no es un esquema, sino una posibilidad de ser, del momento, esto es, constituye ese momento; un significado producido, extraído; un concepto muestra el *haber previo* [Vorhabe], es decir, transpone a la experiencia fundamental; muestra la *conceptuación previa* [Vorgriff], es decir, exige el cómo del hablar y cuestionar a alguien; es decir, transpone en el *existir* según su tendencia a la interpretación y preocupación. Los conceptos fundamentales no son añadidos posteriores, sino motivos conductores: tienen a su manera el existir en sus manos [*in den Griff nehmen*]”. M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, pp. 34-5.

²⁰⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 356. (*Das Verstehen ist nie freischwebend, sondern immer befindliches*).

²⁰⁵ Lo que en *Ser y tiempo* se dice del “proyecto arrojado” (*geworfenes Entwurf*) entronca con el modo en que Heidegger trata anteriormente la intencionalidad como un “dirigirse a” que “se debe retrotraer a la estructura básica unitaria del estar-por-delante-de-sí-estando-ya-en”. M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 380. En este texto, la intencionalidad remite ya a una estructura de previo, en cuanto “el a-qué intencional propio de cada caso, el *intantum*”, que es lo ente “en el cómo de su ser-intendido” es “inherente a la constitución básica de dicha estructura”, de modo que “la intencionalidad sólo se define plenamente cuando se la llega a ver en cuanto inherencia mutua de *intentio* e *intantum*”. M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, pp. 68-9.

con la temporalidad kairológica de lo histórico, confluían en ese ser-cada-vez-mío inapreciable en el fluir cronológico de la cotidianeidad, y en el que queda registrada esta doble faz –de lo adventicio y lo cotidiano- en el *Dasein*, en cuanto es la instancia de acceso al ser²⁰⁶, por cuanto “la peculiaridad óptica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico”²⁰⁷.

Lo que queremos recuperar ahora de *Ser y tiempo* es que, en esa puesta en crisis de lo obvio, Heidegger no trataba de reflexionar sobre la historia de la filosofía en cuanto tal y sí, más bien, de asumir la tarea científica de orientarse correctamente hacia aquello que exige ser pensado, es decir, de persistir en la direccionalidad del *zu*, del “hacia”²⁰⁸ que, en la aperturidad del Ahí, del *Da-sein*, oscilará entre el *Zu-sein* (tener-que-ser) y el *Sein zu...* (estar vuelto hacia...). En efecto, la vía indirecta que tiene que seguir la analítica del *Dasein* –tan impropia, *uneigentlich*, como auténtica, *echt*-²⁰⁹ sólo es posible por la movilidad que caracteriza al *Dasein* como ese ente en el que “es el ser mismo lo que le va cada vez a este ente”²¹⁰, de donde podemos extraer el carácter de “su tener que ser [*Zu-sein*]”²¹¹, así como “el carácter de ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*] de

²⁰⁶ “Si la pregunta por el ser debe ser planteada explícitamente y llevada a cabo de tal manera que sea del todo transparente para sí misma, una elaboración [*Ausarbeitung*] de esta pregunta” exigirá, entre otras cosas, “la preparación de la posibilidad de la correcta elección del ente ejemplar y la elaboración [*Herausarbeitung*, además de elaborar es un ‘poner de relieve, realzar’] de la genuina forma de acceso a este ente”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 30.

²⁰⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 34.

²⁰⁸ “Recuérdese la insistencia del empleo de *zu* por parte de Heidegger (p. e. *Zur Sache des Denkens*: se va hacia la cosa del pensar porque ésta se nos destina y otorga, no por nuestros méritos)”. F. Duque, “El sentimiento como fondo de la vida y del arte”, en R. Rodríguez Aramayo y G. Vilar (eds.), *En la cumbre del criticismo*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 78-106, p. 85.

²⁰⁹ Es la que se sigue en esta parte de *Ser y tiempo*: “De acuerdo con la tendencia de la etapa preparatoria de los análisis del *Dasein* cotidiano, examinaremos el fenómeno de la interpretación en el comprender del mundo, es decir, en la comprensión impropia [*uneigentlichen Verstehen*] y, más concretamente, en su modalidad auténtica [*und zwar im Modus seiner Echtheit*]”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 172. Lo auténtico, *echt* –que en la versión de J. Gaos es lo *eigentlich*, es decir, lo que J. E. Rivera traduce por “lo propio”-, es asumir, ya sea propia o impropriamente (pues “tanto el comprender propio como el impropio, pueden ser, a su vez, auténticos o inauténticos”, M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 170) el fenómeno en su unidad compleja, es decir, el análisis auténtico no recompone un todo desde unos fragmentos sino que, contando con el fenómeno en su multiplicidad pero unitariamente, sólo desde esa totalidad se puede hacer resonar las distintas constelaciones de sentido en él inmersas y dar con el estar-entero del fenómeno.

²¹⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 67.

²¹¹ O de su existencia, en la que se halla (*liegt*) su esencia, *Wesen*: “La ‘esencia de este ente consiste [*liegt*] en su tener-que-ser [*Zu-sein*]. (...) La ‘esencia’ del *Dasein* consiste en su existencia [*liegt in seiner Existenz*]” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 67.

este ente”²¹². Ahora bien, en esta tarea de tener que ser el Ahí, de existir propiamente en este “irle” en su ser el ser como suyo,²¹³ se trata de mantener el pensar volcado en su asunto de modo que, por ejemplo, en la experiencia de la quiebra (*Bruch*) de nuestro trato con el útil, no se nos impele a una tarea de resolución de problemas sino que nos viene en cuanto tal aquel “contexto pragmático [*Zeugzusammenhang*]” que nuestra inercia daba por descontado y desde el que nuestra atención se orienta ahora hacia el foco del Ahí: “Lo resplandeciente está *en* el ‘Ahí’ [im ‘*Da*’] antes de toda constatación y consideración. Es inaccesible incluso a la circunspección, en la medida en que ésta siempre se dirige hacia entes, pero ya está abierto cada vez *para* la circunspección. ‘Abrir’ [*Erschliessen*] y ‘apertura’ [*Erschlossenheit*] son términos técnicos que serán usados en adelante en el sentido de ‘dejar abierto’ [*aufschliessen*] - ‘estado de lo

²¹² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 68. Un carácter que, además, anticipa la “resolución precursora” (*vorlaufende Entschlossenheit*) en cuanto la “más propia y auténtica posibilidad” del *Dasein* –M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 321-, dado que “en tanto que posible ser mío, lo que hay que ser es siempre propuesto como algo de lo que hay que apropiarse, como algo que hay que hacerlo propio (*sich-zueigen-sein*)”. R. Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004, p. 67.

²¹³ Advirtamos aquí, que el “irle” al ser su ser era la relación que le correspondía al cuidado como tal, según las lecciones de 1923: “Este andar de un lado para otro en la trama de remisiones caracteriza *el cuidar en cuanto tratar con las cosas, con los demás* [*Dieses im Verweisungszusammenhang hin-und-her-Gehen charakterisiert Sorgen als Umgehen*]”. M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 129. Ahora bien, lo que en *Ser y tiempo* se lleva a cabo es una más nítida articulación, una radicalización de la distinción entre lo propio y lo impropio respecto del cuidado, como ser del *Dasein*, de tal modo que se evita la noción de “cuidado ocasional” (*jeweiligen Sorge*) que venía entendiendo Heidegger en línea con una temporalidad de los “momentos kairológicos del existir” desde la cual consideraba que “es como se podrán entender los momentos fundamentales del tiempo”. M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 129. En esta línea, en la elaboración de *Ser y tiempo* se tiene que suprimir la referencia a esta temporalidad kairológica, debido a que con su rasgo de exterioridad entorpece la distinción entre la impropiedad de un “estar a la espera” (*Gewärtigen*) y la propiedad de un “adelantarse” (*Vorlaufen*), de un “elegir la elección” desde el propio *Dasein*: “*Le kairós en tant qu’ ‘étant de l’instant’ (Seiende des Augenblicks), de l’Augenblick au sens faible et non authentique d’un instant qui n’implique ni choix de soi-même ni répétition, comme le sera l’instant dans Sein un Zeit. (...) [Le kairós est] point d’autotemporalisation comme dans l’Augenblick authentique, mais une relation à une extériorité. Le temps kairológico est le temps où l’opportunité, et non pas le Dasein propre, décide. (...) le kairós en son essence de ‘moment à saisir’ ne puisse puiser son principe dans le Dasein propre*”. M. Haar, “Le moment (*kairós*), l’instant (*Augenblick*) et le temps-du-monde (*Weltzeit*)”, en J.-F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, J. Vrin, París, 1996, pp. 67-90, p. 69. Lo que se lleva a cabo en la propiedad del *Dasein* en la que éste se llama a sí mismo es una especie de asunción de este *kairós*, un quedar a la escucha que, creemos, sigue estando referido a una exterioridad.

que queda abierto' [*'Aufgeschlossenheit'*]"²¹⁴. Con la aperturidad no refiere Heidegger a la actividad de un sujeto sino a una retracción del mirar en la que trasparece una totalidad respeccional, una trama de significados que se nos antoja ahora en su condición de posible.

Claro, expuestas así las cosas, nos encontramos con la dificultad de dar con un lenguaje para este pensar que se contraponía a todo ese proceder epistemológico que, cada vez más, iba encubriendo sus presupuestos. Lo cierto es que *Ser y tiempo* quedará marcado por esta falta de lenguaje; tanto más, por cuanto la explícita destrucción (*Destruktion, Abbau*) de la historia de la ontología conlleva una tarea concreta: la de la elaboración (*Ausarbeitung*) de la pregunta contando con esos mismos materiales desmantelados²¹⁵ que dificultan el acceso certero a una ontología que repita la pregunta por el ser. En ese contar con lo ya interpretado hay que reactivar el propio surgimiento de las palabras, la epifanía del pensar, digámoslo así, que en ellas ha quedado necesariamente encubierta²¹⁶. Vemos, pues, se constata desde bien pronto que una parte de la tarea es tener que enfrentarse a una rigidificación en el lenguaje de lo logrado fenomenológicamente²¹⁷. Dicho lo cual, advirtamos que igual de temprana es la

²¹⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 102.

²¹⁵ Pues aunque “el descubrimiento de la tradición [*Tradition*] y la averiguación de lo que ella ‘transmite’ [*‘übergibt’*] y del modo como lo transmite, puede ser asumido como tarea autónoma”, no se puede soslayar el hecho de que “el *Dasein* no sólo tiene la propensión a caer [*verfallen*] en su mundo, es decir, en el mundo en el que es, y a interpretarse por el modo como se refleja en él, sino que el *Dasein* queda [*verfällt*] también, y a una con ello, a merced de su propia tradición, más o menos explícitamente asumida. Esta tradición le sustrae la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir. Y esto vale, y no en último término, de *aquella* comprensión que hunde sus raíces en el ser más propio del *Dasein*, es decir, de la comprensión ontológica, y de sus posibilidades de elaboración [*Ausbildbarkeit*]”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 44 y 45, respectivamente.

²¹⁶ Decimos *necesariamente*, por cuanto los “encubrimientos necesarios (...) son los que se fundan en el modo como está descubierto lo descubierto [*Bestandart des Entdeckten*]. Los conceptos y proposiciones fenomenológicos originariamente extraídos, están expuestos, por el hecho mismo de comunicarse en forma de enunciado, a la posibilidad de desvirtuarse. Se propagan en una comprensión vacía, pierden el arraigo en su propio fundamento, y se convierten en una tesis que flota en el vacío [*freischwebenden These*]. La posibilidad de anquilosamiento [*Verhärtung*] y de que se vuelva inasible lo que originariamente estaba al ‘alcance de la mano’ acompaña el trabajo concreto de la fenomenología misma. Y lo difícil de esta investigación consiste precisamente en hacerla crítica frente a sí misma en un sentido positivo [*gegen sich selbst in einem positiven Sinn kritisch zu machen*]”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 59.

²¹⁷ Es decir, enfrentarse a la dificultad de que para “captar el ente en su *ser* (...) con frecuencia faltan no sólo las palabras, sino sobre todo su ‘gramática’”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 61. En esta línea, leemos en

apelación al modo griego como hilo conductor del pensar: “El *légein* es el hilo conductor para alcanzar las estructuras del ser del ente que comparece cuando en nuestro hablar nos referimos a algo [*Ansprechen*] o decimos algo de ello [*Besprechen*]”²¹⁸. Se trata ahora de ver que el *lógos* como “hilo conductor”, en cuanto *apophantikós*, nos pone en sintonía con el *Phänomen* en cuanto “contraconcepto” del encubrimiento (*Verdecktheit*) y alejándose de la *Erscheinung* propia de la filosofía moderna²¹⁹, y haciendo patente así la potencialidad *aletheica*: “El ‘ser verdadero’ del *lógos* es decir, el *aletheúein*, significa: en el *légein* como *apophaínesthai*, sacar de su ocultamiento el ente del que se habla, y hacerlo ver como desoculto (*alethés*), es decir, descubrirlo”²²⁰. Siguiendo esta vía desde el *lógos*, que coliga *ontología* y *fenomenología* en el texto (§7), hasta la *alethéia* (§44), podemos considerar ambos conceptos –*lógos* y *alethéia*– como hitos que delimitan la etapa preparatoria del trazado general de *Ser y tiempo*, entendiendo que en ese *Existenzial* que es la verdad –pues es, “en cuanto descubrir, un *modo de ser del Dasein*”²²¹ arriba el avance de la aperturidad del *Da-sein*.

los *Prolegómenos*: “Como quiera que el discurso tiene en el estar-con-otros una función marcada que es la de discutir [*Durchspreche*] acerca de algo, y ese discutir acerca de algo se convierte con facilidad en un debate, es decir, en una discusión teórica, el discurso, el discurrir y el *lógos* pasan inmediatamente a tener para los griegos la función del discurso teórico. (...) El exponer lo ente en sus fundamentos, lo dicho, lo expuesto en el discurso, lo *legómenon* en cuanto *lógos* pasa a ser el fundamento, lo percibido en el entender entendiendo, lo *racional*. Sólo a través de la deriva por esos caminos llega el *lógos* a significar razón, así como *ratio* –el término medieval con que se traduce *lógos*– significa *discurso*, *razón* y *fundamento*”. M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 331. En relación a esto, “la metáfora del ablandamiento de la tradición endurecida”, respecto a la cual “en general, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad aporta mayores pistas que *Ser y tiempo* (...) comporta un retroceso hacia algún lugar, aún indeterminado, retroceso que por su propia naturaleza desmonta, desconstruye lo construido, y es en este desmontaje donde se produce el efecto doble de esponjar la compactación de sentido transmitido y sacar a la luz las capas de significado ocultas o implícitas”. R. Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad* (ed. ampliada), Trotta, Madrid, 2010, p. 148.

²¹⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 49. No sólo eso, si advertimos que Heidegger distingue el término *freigeben*, para caracterizar un dar o dejar en libertad dentro de lo intramundano, del término *Freilegung*, que recoge en el plano ontológico el papel rector del *légein* griego que actuaba en la *Aus-legung*, esa “puesta al descubierto” ha de entenderse en su carácter de despliegue de posibilidades, distinta también de una interpretación teórica (*Interpretation*). Más tarde, desarrollará Heidegger la relación entre el *légein*, *legen*, y *lesen*. Cfr. M. Heidegger, “Lógos (Heráclito, fragmento 5)”.

²¹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 52.

²²⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 56.

²²¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 247.

Dentro de ese corte transversal²²² del análisis formal-existencial²²³, es la diferencia entre lo mostrable y lo oculto, apuntada en el *lógos*, la que hay que desplegar en la *Aus-legung*, de tal modo que la ganancia (*Gewinnen*) de este desarrollo –el que llega hasta “el cuidado como ser del *Dasein*” (Sección 1.^a, capítulo 6.^o)- no es la de un concepto abstracto ni la de un *Resultat* obtenido con un movimiento dialéctico del pensar, sino la acreditación fenoménica de una estructura compleja, la *Sorgestruktur*, previamente concebida (*vorgreifend*), es decir, la ganancia fenomenológica de su contrastación en la cotidianidad del Ahí²²⁴. Ahora bien, Heidegger se previene de una tematización directa de las estructuras²²⁵, siendo característico de su método fenomenológico, asignado como está a la cosa (*Sache*) del pensar, el tener que adelantarse provisionalmente, pero no como una hipótesis a contrastar sino dejando

²²² Entendiendo esta transversalidad no como una descripción estática –de hecho en ella advertimos el despliegue de fenómenos como la caída, *Verfallen*, en su movilidad- sino sólo como un término, a falta de otro mejor, para marcar aquí distancias respecto a la dimensión horizontal del tiempo, que es “el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 41.

²²³ Este carácter formal de una primera analítica –que luego será tempóreo-existencial, recoge la indicación formal (*formale Anzeige*) en la que Heidegger basaba su metodología. “El haber previo hay que ponerlo al alcance y apropiárselo de tal manera que la comprensión vacía de la indicación formal se llene a la vista de la fuente concreta de la intuición. Se entiende mal la *indicación formal* [formale Anzeige] siempre que se tome como un enunciado general, establecido, y se desvaríe o se hagan con ella deducciones dialécticas constructivas. De lo que se trata es de, partiendo del contenido de la indicación, indeterminado pero en cierto modo entendible [*vom unbestimmten, aber irgendwie verständlichen Anzeigegehalt*], hacer que el entender alcance el *curso* adecuado *para el mirar*”. M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, pp. 104-5.

²²⁴ Así, la multiplicidad que irá a parar en la unidad de la *Sorge*, tiene que hacerse valer existencialmente: “Al remontar hacia las estructuras existenciales de la aperturidad del estar-en-el-mundo, la interpretación, en cierto modo, ha perdido de vista la cotidianidad del *Dasein*. El análisis debe recuperar ahora este horizonte fenoménico que fuera antes temáticamente planteado”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 189-90.

²²⁵ Si “el cuidado es la *totalidad* [Ganzheit] primaria de la constitución de ser del *Dasein*, totalidad que en cuanto tal se halla siempre en esta o en aquella manera concreta y determinada de su poder-ser” (M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 382), ahora, en el avance que lleva a cabo en *Ser y tiempo* en relación a las estructuras que conforman “la constitución [Konstitution] existencial del Ahí” (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §28 A), se accede a éstas temáticamente en la aversión o conversión (*Abkehr* o *Ankehr*) de los temples anímicos, en el caso de la *Befindlichkeit*; por medio de la interpretación y el sentido, en el *Verstehen*, así como sólo en cuanto lenguaje (*Sprache*), en lo relativo al discurso (*Rede*). Por otra parte, el término *Konstitution*, central en Husserl, aparece en *Ser y tiempo* principalmente en relación a dos análisis: el existencial del Ahí y el temporal de la aperturidad que es el Ahí. Son desarrollos parejos al de una deducción trascendental, en el sentido kantiano, es decir, que precisan una acreditación fenoménica.

hablar al ente en su cómo, desde donde se presencia un campo de juego. De ahí la peculiar función, respecto a la fundamentación categorial, de la indicación formal²²⁶ y de ahí el carácter provisional del sentido²²⁷. Así, frente a la reducción de significación de la determinación judicativa que nos veda el acceso al ser²²⁸, en el mostrarse (*Sichzeigen*) hacemos causa común, digámoslo así, con la verdad y, por eso, con la cosa misma, dado que “‘verdad’ significa lo mismo que ‘cosa’, que ‘aquello que se muestra en sí mismo’ [*Sichselbstzeigendes*]”²²⁹. Ciertamente, aquí se lleva a cabo un entrelazamiento de mundo y *Dasein* en una misma totalidad –rompiendo así la radical escisión entre sujeto y objeto-²³⁰. En efecto, la presuposición, que supone un límite para la demostración deductiva, cambia de estatus: ya no está precediendo y condicionando una acción o un argumento sino que, desde la panorámica alcanzada, se inscribe en el fenómeno de la verdad²³¹.

Una verdad desveladora, ciertamente, que recoge en toda su amplitud el Ahí del *Dasein*, no tanto porque “‘hay’ verdad sólo en cuanto y mientras el *Dasein* es”²³², sino

²²⁶ Una vez destacada la *Situation* hermenéutica del *Dasein*, la analítica que circulaba entre lo preontológico, la precomprensión del ser en la que estamos ya siempre, y su despliegue, pasa a enfocar la *Zeitlichkeit*, quedando a un lado esta indicación formal. *Cfr. supra*, p. 50.

²²⁷ “Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad [*Verständlichkeit*] de algo. Sentido es lo articulable [*artikulierbar*] en la apertura comprensora”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 175. Este rasgo del sentido como ámbito de posibilidades lo marca Heidegger, además, al diferenciar aquí la *existenziale Struktur* que es el comprender respecto al sentido como *formal-existenziale Gerüst* (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 175) aludiendo así al carácter provisional, proyectable y desmontable del sentido en cuanto “andamiaje” (*Gerüst*) que se acopla y desacopla a una estructura que, por otra parte, sólo advertimos mientras desmantelamos y montamos el sentido. Se contempla aquí una posibilidad de forzar (*zwingen*) el sentido, y no sólo en extraerlo (*schöpfen*) –“La interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser”, M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 174- que enlaza con la activación hermenéutica de la interpretación para hacer surgir los conceptos interpretativos que, en el flujo interpretativo cotidiano, desaparecen (*verschwinden*). *Cfr. infra*, n. 404.

²²⁸ *Cfr.* M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 178-9, donde se da cuenta del estrechamiento del *lógos* en el paso de la “mostración” a la “predicación”.

²²⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 234.

²³⁰ Dado que “en tanto que el *Dasein* es esencialmente su aperturidad, y que, por estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente ‘verdadero’”, podemos decir que “*el Dasein* es ‘en la verdad’” –M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 241-, o que el *Dasein* es en la cosa (*Sache*).

²³¹ “No somos nosotros los que presuponemos [*voraussetzen*] la ‘verdad’, sino que es *ella* la que hace ontológicamente posible que nosotros podamos *ser* de tal modo que ‘presupongamos’ algo. Sólo la verdad *hace posible* [ermöglicht] algo así como una presuposición” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 247.

²³² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 246. [Wahrheit ‘gibt es’ nur, sofern und solange *Dasein* ist]

porque el *Dasein*, siendo proyecto arrojado, *es* tanto en la verdad como en la no-verdad: es decir, que si “verdad, en el sentido más originario, es la aperturidad del *Dasein*”²³³, tiene que haber, no obstante, verdad también en la propia cerrazón [*Verschlossenheit*] del *Dasein*, que aquí Heidegger asocia con la facticidad y la caída²³⁴. Más originaria, pues, que una verdad de los entes, que sólo secundariamente es la “verdad de lo descubierto”, la verdad coliga *Dasein* y mundo del lado del descubrimiento (en el juego descubridor-descubierto), de modo que el quién del uno, *Man*, que habla desde la irresolución [*Unentschlossenheit*]²³⁵ no accede, absorto como está en la hablauría del mundo²³⁶, al lugar de la decisión, a ése del *krínein lógo* (ya vemos que se trata aquí de una radicalización crítica)²³⁷, al que se accede con un paso atrás en el que, al ver en su surgimiento aquello que damos por obvio, se nos presenta un ámbito susceptible de decisión en aquello que teníamos por inexorable. En definitiva, esta verdad que se despliega a una con el ser²³⁸ ya no se circunscribe sin más en lo *alethés* o en lo *aletheúein*, antes bien, tiene que ver con aquel aristotélico “*ón hos alethés*” (“ser en el sentido de la verdad”)²³⁹ que, propiamente, no puede venir a lenguaje (*Sprache*).

²³³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 243.

²³⁴ “A fuer de esencialmente cadente [wesentlich verfallend], el *Dasein* está, por su misma constitución de ser, en la ‘no verdad’. (...) A la facticidad del *Dasein* son inherentes la obstrucción [*Verschlossenheit*] y el encubrimiento. El sentido ontológico-existencial plenario de la proposición ‘el *Dasein* está en la verdad’ implica cooriginariamente que ‘el *Dasein* está en la no-verdad’”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 242.

²³⁵ “El *Dasein* está desde siempre, y volverá quizás a estar de nuevo, en la irresolución [*Unentschlossenheit*]. (...) La resolución significa dejarse despertar desde la pérdida del uno. La irresolución del uno se mantiene empero vigente [*in Herrschaft*], aunque ella ya no puede contrariar [*anzufechten*] a la existencia resuelta.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 316.

²³⁶ “El absorberse en lo dicho [*Aufgehen im Gesagten*] pertenece al modo de ser del uno”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 244.

²³⁷ “El *Dasein* ya está siempre [*je schon*] en la verdad y en la no-verdad. El camino del descubrimiento sólo se alcanza en el *krínein lógo*, en el discernimiento comprensor de ambos y en la decisión por uno de ellos”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 243.

²³⁸ “Ser –no el ente– sólo lo ‘hay’ en tanto que la verdad es. Y la verdad *es* tan sólo mientras el *Dasein* es y en la medida en que es. Ser y verdad ‘son’ cooriginarios”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 249.

²³⁹ Respecto de la alusión al *aletheúein* y al *alethés* aristotélicos, nos parece interesante anotar aquí las precisiones de R. Rodríguez: “yo reservaría la idea de verdad antepredicativa para aquella forma del *aletheúein*, del comportamiento descubridor, que ofrece las entidades simples como sustratos de posibles juicios (...) Verdad ontológica, en cambio, designaría el *alethés* de las cosas, su estar manifiestas, correlativo al discurso, y en este sentido abarcaría tanto las entidades simples de la experiencia antepredicativa como las situaciones de hecho de los juicios”. Ahora bien, respecto a la expresión “*ón hos alethés*” (“ser en el sentido de la verdad”), señala R. Rodríguez que Aristóteles la habría excluido “de la

Si levantamos la mirada del desarrollo concreto de *Ser y tiempo*, podemos bosquejar el siguiente trazado: al tomar el hilo conductor del *lógos* –que, en cuanto *apophantikós* en el sentido aristotélico²⁴⁰, era uno de los modos del *lógos semantikós*²⁴¹ pero que quedaría presto para la posterior reducción de la mostración a predicación-, se está tratando de rescatar en él el registro de la distancia entre ser y ente, ahondando en la descripción²⁴². Así, será haciendo pie en el ente como la fenomenología nos orienta hacia lo que queda oculto en la mostración²⁴³. El ente en cuyo rasgo óntico-ontológico hay una vía de acceso a lo oculto que es el ser, es el *Dasein* que, en su carácter de Ahí, recoge la distancia entre ser y ente como aperturidad. En el tener que ser (*Zu Sein*) y el ser cada vez mío (*Jemeinigkeit*) como rasgos de la aperturidad del Ahí del *Dasein*, hay una preservación de esa distancia que la cotidianidad del *Man* pliega en una sola dimensión, identificando el ser con lo que es. Frente a un espacio homogéneo y

ontología, porque no es un ente en sentido propio y se refiere a otro género del ente”, de tal forma que “justo porque, como dice Heidegger, el ser es pensado en los griegos a partir del fenómeno de su verdad, la verdad, al ser coextensiva con el ser, no constituye un sentido determinado de éste. Lo que el discurso dice ‘que es’, es siempre algo según la diversidad de las categorías. El diagnóstico aristotélico sigue siendo válido: el *ón hos alethés* remite al ‘otro género de lo que es’”. R. Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, pp. 179-80.

²⁴⁰ “Aristóteles definió el sentido del *lógos* en cuanto *apophainesthai* –hacer ver algo en sí mismo por [a partir de, sic] –apó- sí mismo. En el discurso, siempre que sea auténtico, aquello que se discurre –apó- debe estar sacado de aquello de que se discurre, de tal modo que la comunicación por el discurso, en su contenido, en lo que dice, haga manifiesto, permita acceder a aquello de que se discurre”. M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 113.

²⁴¹ “Una exclamación, una súplica, un deseo, una oración no son *lógos apophantikós*, en que se informe [mitgeteilt] acerca de algo, pero sí *semantikós*, significan algo, donde ‘significar’ no tiene el sentido del aprehender algo teóricamente. Y es este sentido particular del *lógos semantikós*, el *apophantikós*, el sentido en que se toma *lógos* en los compuestos como teología, biología, etc.; es decir, el *lógos* en cuanto *theorein*, el discurrir en el sentido del hacer saber acerca del aprehender la cosa y sólo del aprehender la cosa. Así pues, en este sentido del *lógos apophantikós* es como se va a emplear en la composición ‘fenomenología’”. M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 114.

²⁴² “El carácter de la descripción misma, el sentido específico del *lógos*, sólo podría fijarse a partir de la ‘cosa’ [‘Sachheit’] que debe ser ‘descrita’, e. d., determinada científicamente en el modo de comparecencia [Begegnisart] propio de los fenómenos”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 58.

²⁴³ “¿Qué es lo que por esencia necesariamente debe ser tema de una mostración [Aufweisung] explícita? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular [zunächst und zumeist] no se muestra [sich zeigt], aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento. Ahora bien, aquello que eminentemente permanece oculto o recae de nuevo en el encubrimiento, o sólo se muestra ‘disimulado’ [‘verstellt’], no es este o aquel ente, sino (...) el ser del ente”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 60.

uniforme en el que la consideración teórica advierte objetos²⁴⁴, la espacialidad del ahí se juega en relación a un estar en (*In-Sein*) caracterizado por una espacialidad, propia del *êthos*, de lo habitable²⁴⁵. La distancia es ahora la que hay entre esta familiaridad y el proyectar de una aperturidad (del *ex-sistere*) que llega hasta el extrañamiento del *ex-stasis*²⁴⁶. Ahora bien, y en esto queremos incidir, el gesto de la salida fuera de sí (*Entrückung*) y de la resolución (*Entschlossenheit*), al igual que el del proyecto (*Entwurf*) no es sólo un ir hacia afuera, sino el de un desprenderse que a la vez se vincula a aquello de lo que se desliga, queda obligado a ello²⁴⁷. Desde esta perspectiva, el trayecto de *Ser y tiempo* es un desarrollo que avanza hasta llegar al *ón hos alethés* (en el §44), hasta el ser que es verdad como desvelamiento, para después volver sobre ese recorrido en el que la estructura de ser del *Dasein* –advertida a través del análisis de su aperturidad–, es decir la *Sorgestructur*, puede parecer que responde a una estructura trascendental que nos provee de una tabla de categorías. Al recorrer la espacialidad del *Dasein*, su aperturidad, desde la *Zeitlichkeit*, se exorciza semejante estructura aseguradora de todo lo ente que pudiera recaer en la fundamentación propia de la época de la imagen del mundo. En efecto, lo que en las distintas constelaciones de esta

²⁴⁴ La consideración, propia de la metodología científica objetivante, de la diferencia teoría-praxis como una distinción última queda integrada en *Ser y tiempo*, dentro de la analítica del *Dasein* (cfr. *supra*, n. 139). También la objetividad, tenida por instancia última del conocimiento, queda encausada dentro de lo preontológico: “Para que el *Dasein* pueda alcanzar la ‘objetividad’ [*Sachlichkeit*] pura, es decir, la indiferencia de la evidencia apodíctica, es necesario que previamente se haya perdido en las cosas [*Sachverhalte*] y esto puede constituir una tarea particular y una posibilidad del cuidado”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 284.

²⁴⁵ “El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el ‘en’ originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género [remite aquí en nota Heidegger a la etimología de la palabra según la obra de J. Grimm]; ‘in’ procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 80.

²⁴⁶ Es decir, el *Ekstase* como un salir fuera de sí, *Entrückung*: “Al presente retenido en la temporeidad propia, y que por ende es un *presente propio*, lo llamamos el *instante* [*Augenblick*]. Este término debe entenderse en sentido activo, como éxtasis [*Ekstase*]. Significa la salida fuera de sí [*Entrückung*], resuelta, pero *retenida* en la resolución [*Entschlossenheit*], por la que el *Dasein* sale de sí a lo que en la situación comparece en forma de posibilidades y circunstancias de las que es posible ocuparse”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 355.

²⁴⁷ Siguiendo aquí la indicación “que Heidegger no deja de subrayar: el ‘ent-’, el prefijo que indica separación, lejanía. En el *Ent-wurf*, en el proyecto, hay al mismo tiempo un des-echar, un substraerse y desviarse. ¿De qué? Justamente del objeto, de lo efectivo y real. ¿Hacia dónde? Hacia lo posible. Hacia la posibilidad de lo posible: la potencia. (...) No es un desvío por tanto hacia la posibilidad pura, sino hacia la posibilidad que posibilita: la *Ermöglichung*. El *ent-* de *Ent-wurf* no niega el *Wurf*, al contrario es por él y en vista de él”. V. Vitiello, *La palabra hendida*, trad. cast. A. Hidalgo, Serbal, Barcelona, 1990, p. 199.

analítica tempóreo-existencial se lleva a cabo es una delimitación de la analítica formal-existencial, algo que Heidegger nos presenta como un dar cuenta del estar entero del *Dasein*, de su carácter delimitado²⁴⁸. Así pues, la distancia preservada en el avance de la primera parte, gana su positividad en la delimitación de la segunda, o también, la aperturidad del *Dasein*, se vuelve sobre sí en la resolución (*Entschlossenheit*) coagulando en una *Situation*²⁴⁹. De este modo, la formalidad de la apertura del *Dasein* se concreta tempóreamente en su finitud: es la astilla en la carne del estar vuelto hacia la muerte, pendiente de la llamada del otro, vinculado a un destino común.

En este camino del pensar, la delimitación tempórea es una concreción (*cumcrescere*) del ser: el incremento del ser se habilita con la intensificación de la mirada en la remisión del ente al ser. Pero, así, aquello que se tenía habitualmente por firme asentamiento, la objetividad del objeto, adquiere un carácter espectral –el de un mundo surgido de una *techné phantastiké*– por contraposición a la virtualidad del ente del ser. De un lado, el mundo de los objetos queda en la espectralidad de lo que es mera imagen, que no atesora ningún misterio –lo que luego será el devenir del *Gegenstand* en mera existencia disponible, *Bestand*–, de otro, una virtualidad que es el sostenimiento de lo posible como tal²⁵⁰. En este punto es en el que anudamos, por una parte, la

²⁴⁸ “Una interpretación [*Interpretation*] ontológica *originaria* no demanda, tan sólo, una situación hermenéutica garantizada por su adecuación a los fenómenos, sino que debe asegurarse explícitamente de que ha hecho entrar en el haber previo el *todo* del ente temático”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 252. Se trata pues de ahondar en aquello que tiene que ver con la facticidad, con el haber previo que desde el inicio de *Ser y tiempo* era lo preontológico, nuestro estar ya inmersos en una precomprensión dada del ser, sobre lo que se desplegaba la interpretación de los fenómenos, *Auslegung*. Ahora, “con la exhibición [*Aufweisung*] de un *poder-estar-entero propio* [eigentlichen Ganzseinkönnens] del *Dasein*, la analítica existencial se asegura la constitución del ser *originario* del *Dasein*, pero, al mismo tiempo, el poder-estar-entero propio aparece como un modo del cuidado”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 254.

²⁴⁹ “En la palabra situación [*Situation*] (emplazamiento – ‘estar en disposición de...’) resuena una significación espacial. (...) la peculiar espacialidad del *Dasein*, que es el fundamento sobre el cual la existencia determina cada vez su específico ‘lugar’ [*Ort*], se funda en la constitución del estar-en-el-mundo. El constitutivo primario de esta constitución [*Verfassung*] es la aperturidad [*Erschlossenheit*]. Así como la espacialidad del Ahí se funda en la aperturidad, así también la situación tiene sus fundamentos en la resolución [*Entschlossenheit*]. La situación es el Ahí [*Da*] que cada vez se abre en la resolución, y es en cuanto tal Ahí como el ente existente ex-siste [*ist da*]. La situación no es un marco meramente presente donde se halla el *Dasein* o donde él pudiera instalarse. Lejos de ser una mezcla meramente presente de circunstancias y accidentes, la situación sólo *es* por y en [*durch und in*] la resolución”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 317.

²⁵⁰ De un lado la espectralidad de la imagen: *spectrum, specio, skeptomai, skepsis, skopeo*. De otro la resistencia de la virtualidad: *virtualis, virtus, fortitudo animi*.

impropiedad de la vida cotidiana como obturación del ámbito de lo posible, por cuanto se produce “una nivelación [*Nivellierung*] de las posibilidades del *Dasein* a lo inmediatamente disponible en la cotidianidad (...) [y] al mismo tiempo, una reducción [*Abblendung*] de lo posible en cuanto posible”²⁵¹ - con, de otra parte, la esencia dialógica del lenguaje en que vivimos, esencia que, para Gadamer, “es el abrir y mantener abiertas posibilidades”²⁵², como respuesta a la problemática que destapaba Heidegger.

Tal y como lo hemos descrito, el esfuerzo de Heidegger en sus textos de los años veinte queda empeñado en el intento de abordar la lógica sujeto-objeto no de manera reactiva, sino resaltando la región ontológica en la que se desenvolvía esa lógica –por tanto, más en línea con una estrategia trascendental basada en la hipótesis del *como si-*, ya sea registrando en la intencionalidad la inmanencia de *intentio* e *intentum* respecto a una región, tal como leemos en los *Prolegómenos*, ya adoptando el hilo conductor del *légein*, en *Ser y tiempo*, para distanciarse de la manifestación (*Erscheinung*) de las filosofías representativas y hacer notar en el *Phänomen* el rasgo desvelador de la *aletheia*. En este desarrollo, en el que se trataba de poner a las ciencias en su sitio, lo hermenéutico se recoge en el *lógos* como sede en la que lo fenomenológico se entrelaza con lo ontológico²⁵³ –más propiamente, con lo preontológico-, de modo que desde esa trama en la que “esta hermenéutica elabora ontológicamente la historicidad [*Geschichtlichkeit*] del *Dasein* como condición óptica de la posibilidad del saber histórico [*Historie*], ella sirve, en seguida, de terreno de arraigo [*verwurzelt*] para aquello que sólo derivadamente puede ser llamado ‘hermenéutica’: la metodología de las ciencias históricas del espíritu”²⁵⁴.

²⁵¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 216.

²⁵² H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 369. (*Das Wesen der Frage ist das Offenlegen und Offenhalten von Möglichkeiten*).

²⁵³ “El *lógos* de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter del *hermeneúein*, por el cual le son *anunciados* [kundgegeben] a la comprensión del ser que es propia del *Dasein* mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser. La fenomenología del *Dasein* es *hermenéutica*, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación. Ahora bien, en tanto que por el descubrimiento [*Aufdeckung*] del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del *Dasein* se abre el horizonte para toda ulterior investigación ontológica de los entes que no son el *Dasein*, esta hermenéutica se convierte también en una ‘hermenéutica’ en el sentido de la elaboración [*Ausarbeitung*] de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 60.

²⁵⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 60.

4.2 *Verdad y método: retorno al ser del tiempo*

Será la hermenéutica de Gadamer la que se desenvuelva en esta dimensión de las ciencias del espíritu, en la que va a arraigar como nuestro estar ya siempre inscritos en una *Situation* hermenéutica, ya no en cuanto enlazada con la espacialidad del Ahí del *Dasein*, sino remitida a nuestra imposibilidad de disolver los prejuicios y las tradiciones, que pasan a ser así el lugar de resistencia ante el proceder metodológico disolvente de las ciencias. En este sentido, al pensar Gadamer en la autoridad del texto como concepto hermenéutico²⁵⁵, está estimando ahí algo parecido a lo que pensaba Heidegger con el carácter refractario a toda tematización de la facticidad o, más tarde, con el encubrimiento de Tierra (*Erde*). Desde esta perspectiva, lo que se pretende en *Verdad y método* es hacer valer los posibles que anidan en la estructura del cuidado – *Befindlichkeit*, *Verstehen* y *Rede*– contando con que nos movemos dentro del mundo de la técnica pero contando también con una *Sprachlichkeit* que se distancia más de ese *lógos* de la mostración que aún sirve a Heidegger para desplegar la primera de las dos analíticas que desarrollan la repetición de la pregunta por el ser. Así pues, el repaso que *Verdad y método* lleva a cabo de *Ser y tiempo* no puede seguir asintóticamente la dirección allí marcada. Vamos a ver cómo se reflejan ambos aspectos, la técnica –como el modo de estar-en-el-mundo– y el lenguaje –que comparte el privilegio del *Dasein* de oscilar entre lo óntico y lo ontológico, siendo *Sprache* y *Rede*, a un tiempo-²⁵⁶ en el desarrollo de Gadamer a partir de *Ser y tiempo*.

Hay que contar ahora con que, a mediados del siglo pasado, la mundicidad del mundo –o, dicho así, el acontecimiento de la urbanización–, exige una atención del pensar a un asunto distinto. En esta relación de atingencia a las cosas mismas como constante del pensar de Heidegger leemos lo que dice en una entrevista de 1969:

²⁵⁵ “‘Texto’ es un concepto originalmente hermenéutico. Formula el dato de autoridad con que la comprensión y la interpretación han de compararse, como si, por así decir, fuese un punto hermenéutico de identidad que limita todas las variables”. H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, trad. cast. J. F. Zúñiga, Paidós, Barcelona, 1998, p. 100.

²⁵⁶ Y discurso (*Rede*), además, que replicaría el doblez de lo propio y lo impropio, pues se distingue también el “habla inauténtica” (*uneigentlicher Rede*) del “habla auténtica” (*eigentlicher Rede*) que no busca “tener razón” (*Rechtbehalten*) sino “darse cuenta de cómo son las cosas” (*Einsicht in die Sache*). H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 440.

“Pregunta: ¿Es verdad que ha dicho hablando de su obra *Ser y tiempo* [que] ‘es un libro en el cual habría querido ir más lejos’?”

Heidegger: Lo dije. Pero no quiero decir que haya avanzado más hoy día. Sino que lo que planteo hoy, no podía hacerlo en aquella época, es decir, abordar la pregunta por la esencia de la técnica, su sentido en el mundo moderno. En suma, he necesitado para ello treinta años más.”²⁵⁷

Desde la perspectiva del asunto (*Sache*) que rige la direccionalidad del pensar, la analítica del *Dasein* no sería tanto un escollo que solventar posteriormente sino aquello a lo que el pensar quedaba asignado pues, tal y como nos dice Gadamer,

“*Ser y tiempo* empieza ya a superar ese olvido del ser que Heidegger calificó posteriormente como esencia de la metafísica. Lo que él llama la ‘vuelta’ es sólo el reconocimiento de la imposibilidad de superar el olvido transcendental del ser en una reflexión transcendental. En este sentido todos los conceptos posteriores: el acontecer del ser, el ‘ahí’ como ‘claro’ del ser, etc. aparecen como consecuencia del primer enfoque de *Ser y tiempo*”²⁵⁸.

Entendamos, pues, que lo que rige es el asunto del pensar, y no un pensar que se haga a sí mismo asunto, lo cual queda constatado en la advertencia de que

“el pensamiento de Heidegger no piensa sobre el pensar. Lo que él pensó sobre la técnica y el viraje, en realidad tampoco es propiamente un pensar sobre la técnica y el viraje, sino un estar en el ser mismo, que al pensarlo sigue a su propia insistencia interior. Heidegger lo llama el pensar ‘esencial’ y también habla de un ‘pensar hacia fuera’ o un ‘pensar que sale al encuentro’, con lo que quiere decir que no es un agarrar o asir algo con el pensamiento, sino más bien algo así como un dejar que el ser se asome al interior de nuestro pensar, aunque fuera en la figura más radical de su total ausencia”²⁵⁹.

²⁵⁷ “Conversación con Heidegger. F. Towarnicki y J.-M. Palmier”, *L'Express*, nº 954, 20-26 octubre de 1969. Traducido por Julio Díaz Báez. *Revista Palos de la Crítica*, nº 4 ½; abril septiembre de 1981 (México).

²⁵⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 125.

²⁵⁹ H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 120.

Es el hilo de esta ausencia del ser del que tira Gadamer, pues la falta de toda *Stimmung* en medio de lo disponible no nos veda la experiencia de una irrupción en esa uniformidad sino que es en la misma temporalidad cotidiana donde, para Gadamer, el *Dasein* accede al *Sein zum Ende*:

“¿Era la introducción del problema de la muerte en la línea del pensamiento de *Ser y tiempo* verdaderamente obligatoria y realmente adecuada al asunto? (...) ¿No es mucho más convincente pensar que la finitud se encuentra ya en la estructura del cuidado como tal y en su forma temporal de transcurrir? ¿No experimenta el ser-ahí que se proyecta hacia su futuro en el propio paso del tiempo siempre el haber pasado? En este sentido, el ser-ahí realiza constantemente el avanzar hacia la muerte –y esto es lo que Heidegger quiere decir en verdad- y no para que se llegue a tener a la vista la totalidad del ser-ahí. Lo que nos domina en su totalidad es la experiencia del tiempo como tal, que nos confronta con la finitud esencial”²⁶⁰.

Así, sin recurrir al estar vuelto hacia la muerte, sin tener que llegar a él desde la angustia²⁶¹ –la cual hace las veces de una simplificación formal de cara al desarrollo de *Ser y tiempo*-²⁶² la maniobra que se lleva a cabo en *Verdad y método* trata de abordar la hermenéutica en toda su radicalidad, es decir sin “tener a la vista la totalidad del ser-ahí” –dada nuestra inmersión en los prejuicios- sino advirtiendo la finitud, el *Sein zum Ende* heideggeriano, en la “experiencia del tiempo como tal”. En efecto, la vía desde el

²⁶⁰ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 116.

²⁶¹ “La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en su forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 271.

²⁶² “El modo de la apertura en la que el *Dasein* se lleva ante sí mismo debe ser tal que en ella se haga accesible [*zugänglich wird*] en una forma, por así decirlo, simplificada [*vereinfacht*]. (...) Como una disposición afectiva que satisface estas exigencias metodológicas [*methodischen Erfordernissen*] se pondrá a la base el fenómeno de la *angustia*.” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 204. Desatender este carácter formal ha llevado a múltiples deslices interpretativos: “Como la angustia, que esencialmente es angustia ante la muerte, se convierte para Heidegger en estado de acorde decisivo, Otto Friedrich Bollnow (...) reprocha al análisis heideggeriano del estado de acorde un punto de partida ‘filosófico-existencial’ fijado unilateralmente en los estados ‘deprimidos’ del ánimo, añadiéndose a tal unilateralidad una ontologización de la investigación al estilo de la ontología esencialista metafísica. Aun cuando los análisis de Bollnow sean estimables, esta crítica desfigura con todo el auténtico planteamiento heideggeriano. (...) Como Bollnow, también Ludwig Binswanger (...) ha intentado corregir el planteamiento de Heidegger, oponiendo el amor a la cura –que correspondería a una supuesta exégesis unilateral del estar humano- sin entender, pues, la cura en el sentido de análisis fundamental formal del estar.” O. Pöggeler, *El camino del pensar en Martin Heidegger*, p. 69n.

estar vuelto al fin hacia el estar vuelto hacia la muerte²⁶³ ha quedado cerrada pues ya no encontramos en esa experiencia la nada de lo ente. El gesto de retracción hacia el sí mismo, de sustracción desde el *Man*, que llevaba Heidegger en *Ser y tiempo* al paroxismo, se cifraba en un ensimismamiento propio (*eigentlich*), irrespectivo (*unbezüglich*)²⁶⁴, insuperable (*unüberholbar*), cierto (*gewiss*)²⁶⁵ e indeterminado (*unbestimmt*)²⁶⁶ como evitación de todo contacto con la *Öffentlichkeit* del *Man*.

En cambio, Gadamer realiza aquí una inflexión vehiculando en lo cotidiano la angustia, pudiéndose apreciar en este gesto sus distancias con Heidegger: si éste retrae al *Dasein* desde el *Man* hacia el sí mismo (*Selbst*) –haciendo así notar la dimensión propia, *eigentlich*, de éste- Gadamer, devuelve la propiedad del *Dasein* a lo intramundano, si bien no para anular el despliegue de la *Sorge* frente a lo ente sino para mostrar un repliegue más, el de la lingüisticidad de la *Sorge*, en las entrañas de lo cotidiano. Con ello, Gadamer regana para la hermenéutica una dimensión resistente al método científico objetivante en el terreno existencial o fenoménico. No obstante, sigue viendo en la angustia heideggeriana un lugar de paso insoslayable para el pensar, siempre que sea bien advertido lo que se está jugando ahí, es decir, que

“el papel desempeñado por el fenómeno del miedo, de la angustia, en *Sein und Zeit* no pretende presentarse como una conclusión antropológica, la cual bien podría ir acompañada por estados de ánimo más gratos. No se trata de que la visión de Heidegger del ‘ser-ahí’ del hombre sea demasiado negativa por encontrarse dominada por la angustia. En el estado de la angustia del hombre, se hace visible nuevamente el problema

²⁶³ “La muerte, como fin del *Dasein*, es en el estar vuelto de éste hacia su fin”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 278.

²⁶⁴ Lo irrespectivo ganado en un distanciamiento: “El *Dasein* es él mismo de una manera propia sólo en la medida en que en cuanto ocupado estar en medio de... y solícito estar con..., se proyecta primariamente hacia su más propio poder-ser y no hacia la posibilidad del uno-mismo”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 283.

²⁶⁵ La certeza (*Gewissheit*) remite aquí a un “estar-cierto” (*gewiss-sein*) que emparenta el estar vuelto hacia la muerte con el carácter desvelador de la verdad: “En su sentido originario, verdad se refiere al ser-aperiente del *Dasein*, esto es, a un comportamiento suyo. En su significación derivada mienta el estar al descubierto del ente. Paralelamente, la certeza se refiere en sentido originario al estar-cierto como modo de ser del *Dasein*. Pero, en su significación derivada, también es llamado ‘cierto’ el ente mismo del cual el *Dasein* puede estar cierto”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 276.

²⁶⁶ Pues en “el *Dasein* que soy yo mismo y que como poder-ser sólo puede ser en forma propia adelantándose”, se adelanta hacia la muerte de una manera “indeterminadamente cierta” ante esa “constante amenaza que brota desde su mismo ‘Ahí’”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 284.

del sentido del ser y de la nada. Este es el punto de partida filosófico que asegura al tema de la angustia su profundidad y su extraordinaria resonancia. (...) Toda angustia que desaparece es como una experiencia de la nada... y, por lo tanto, del ser. Heidegger ha formulado con certeras palabras aquello que, en realidad, nos provoca la angustia: ‘Era nada’. Si uno pudiera darle un nombre, se convertiría en algo que ya no nos asaltaría como un estado consustancial a la vida humana, como el ‘ahí’ del ‘ser-ahí’²⁶⁷.

Bien, antes de constatar la nada en lo que sería una experiencia límite, Gadamer mira a la angustia desde una perspectiva más conciliadora de lo cotidiano y lo propio. Para ello, parte del mito prometeico tal y como lo encuentra en la versión de Esquilo, desde donde lleva a cabo una inversión interpretativa del significado de la angustia en relación a nuestro estar vuelto hacia la muerte. Pues, precisamente, al privar Prometeo con su acción²⁶⁸ a los hombres de “la certeza anticipada del momento de su muerte, surge la esperanza y el hombre comienza a transformar el mundo en un lugar habitable”²⁶⁹. Según el mito, con la entrega del fuego se “da lugar al desarrollo de todas las facultades humanas y, sobre todo, de la *sophia* de las artes humanas”, es decir, de esas artes que “fueron las que, en realidad, hicieron que el hombre olvidara la muerte”²⁷⁰. Pero lo que cuenta para Gadamer de su lectura de Esquilo es que, destituida la certeza anticipada de la muerte –que Heidegger entiende como uno de los rasgos en los que se realiza la temporalidad del “cada vez” del estar vuelto hacia la muerte en *Ser y tiempo*²⁷¹, se abre un espacio de lo posible, pues en realidad aquella certeza anegaba la humana “capacidad de prever el futuro”, llevando “al embrutecimiento, al encierro en

²⁶⁷ H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, pp. 167-9.

²⁶⁸ “En la tragedia de Esquilo, Prometeo apenas si menciona el robo que ha hecho del fuego. Pero se jacta, en cambio, de ser el benefactor del hombre, olvidado de Zeus, y de haberle concedido la mayor gracia a la que podía aspirar: haberle quitado la certeza anticipada del momento de su muerte.” H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, pp. 170-1.

²⁶⁹ H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, p. 171. En esta línea, afirma Gadamer en su entrevista con C. Dutt: “Gadamer: (...) Creo que el pesimismo es siempre una falta de sinceridad.

Dutt: ¿Por qué?

Gadamer: Porque nadie puede vivir sin esperanza”. En C. Dutt, *op. cit.*, p. 103.

²⁷⁰ H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, p. 171.

²⁷¹ Es decir, que estar-cierto de la muerte, al igual que “estar-cierto de un ente significa: *tenerlo* por verdadero en tanto que él es verdadero [*es als wahres für wahr halten*]”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 276.

una existencia cavernícola”²⁷². Es desde esa incertidumbre, desde esa posibilidad en la que “el hombre puede olvidar la muerte”, desde donde “todo el espíritu artístico del hombre se vierte en ese futuro incalculable; más aún, en cualquier futuro, calculable o no, hasta alcanzar la experiencia de la trascendencia”²⁷³. En vez de ver en el desarrollo de técnicas y saberes un encubrimiento de la dimensión propia del hombre, ahora, al desligar la angustia de la certeza de la muerte,

“lo que queda de este modo puesto en evidencia es, en realidad, que la angustia de la vida aparta al hombre del todo que conforma el resto de la naturaleza, le confiere la posibilidad de un distanciamiento en el plano del *logos* –como dicen los griegos-, es decir, a través del lenguaje, de modo que aquél puede imaginar y dejar algo hecho. La base antropológica de la angustia testimonia, pues, esta característica del hombre de poder distanciarse respecto de sí mismo. Heidegger vio en esto, a diferencia de lo que es peculiar del ‘ser-ahí’, que se prepara para su angustia, una no peculiaridad del ‘ser-ahí’, de la cual la vida se convence permanentemente a sí misma. Pero también esta no peculiaridad forma parte de la esencia del hombre”²⁷⁴.

Pues bien, este entreveramiento de lo peculiar con lo no peculiar, de lo propio con lo impropio, será potenciado en la vía que desespera de toda inmunidad –pues, ¿qué es ese *Verstehen* que consiste en “sumergirse en algo con alguien” sino una aceptación de la puesta en común, del inevitable contacto con lo cotidiano del *Man*, que conlleva el trato con el otro?- Vía ésta que la hermenéutica habilita a través de lo histórico, pero ahora no ateniéndose a una historicidad del *Geschick* en la que circunscribir la llamada al *Dasein* hacia adelante en su resolución²⁷⁵ sino de una historicidad que desde la

²⁷² H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, p. 171. Un ejemplo ilustrativo de lo que la supresión de lo incierto conllevaría en la sociedad lo encontramos en la ficción imaginada por A. Cuarón, en su película *Hijos de los hombres*, de 2006, en el que la esterilidad de la especie humana, la no venida de una generación futura, trastoca el sentido del presente y del pasado. Así, por ejemplo, vemos cómo el arte, si no hay esperanza de futuro, se convierte en ruina del pasado pero como algo desconectado de los hombres, sin capacidad de interpelarlos.

²⁷³ H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, p. 171.

²⁷⁴ H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, pp. 171-2.

²⁷⁵ Sigamos este delineamiento: el *Dasein* propio es el que se resuelve por “un adelantarse hasta la muerte”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 324. Entendamos que “resolución significa: dejarse llamar hacia adelante [*Sichvorrufenlassen*], hacia el más propio *ser-culpable*”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 325. La culpabilidad aquí no refiere a una preceptiva moral sino a un movimiento de recuperación, de llegar el

temporalidad vuelve hacia la dimensión de la llamada pero en cuanto es la interpelación de una pretensión de verdad del otro –una alteridad que puede ser también la de un texto-, en un gesto de vaciamiento de sí para dejarse decir por lo otro.

Bien, se podrá pensar que, dado que Gadamer se hace cargo de *Ser y tiempo* a la altura del mundo de la técnica, a lo que nos debería llevar es a la *Kehre* heideggeriana aunque por otro camino. Pero si pensamos en su hermenéutica como un esfuerzo por volver a entrelazar las dos series de *Ser y tiempo* –lo propio y lo impropio- entenderemos que vea en esta *Kehre* el mismo escrúpulo de Heidegger por preservar la diferencia entre ser y ente atendiendo sólo a la diferencia en cuanto diferencia²⁷⁶. Esta mirada, así enfocada, se notará en el peligro que para Heidegger hay en tener trato con el lenguaje de la metafísica, como si el pensar necesitase pasar de largo por los

Dasein a ser el que es: “La pre-vocante llamada hacia atrás de la conciencia [*vorrufende Rückruf des Gewissens*] le da a entender al *Dasein* que (...) debe recuperarse de su pérdida en el uno, y retornar a sí mismo; es decir le da a entender que *es culpable* [*zurückholen soll, das heisst, schuldig ist*]”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 305. Este movimiento de delimitación que consiste en un adelantarse que va reenviando hacia atrás, se recoge en los párrafos sobre la historicidad en este sentido: “Sólo el adelantarse hasta la muerte elimina toda posibilidad fortuita y ‘provisional’. Sólo el ser libre para la muerte le confiere al *Dasein* su finalidad plenaria y lanza a la existencia a su finitud [*und stösst die Existenz in ihre Endlichkeit*]. La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita [*endlosen*] multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y lleva al *Dasein* a la simplicidad de su destino [*Schicksal*]. (...) Pero, si el *Dasein* destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como destino común [*Geschick*]. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 400. En este despliegue del *Dasein* en lo comunitario es donde el destino individual del *Dasein* queda referido a la historicidad, tal y como afirma Heidegger: “Sólo un ente que es esencialmente venidero [*zukünftig*] en su ser de tal manera que siendo libre para su muerte y estrellándose [*zerschellend*] contra ella, pueda dejarse arrojar hacia atrás, hacia su ‘Ahí’ fáctico, es decir, sólo un ente que como venidero sea cooriginariamente un ente que está siendo sido [*gewesend*], puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada [*sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd*], asumir la propia condición de arrojado y ser instantáneo [*augenblicklich*] para ‘su tiempo’. Tan sólo la temporeidad propia, que es, a la vez, finita, hace posible algo así como un destino [*Schicksal*], es decir, una historicidad propia [*eigentliche Geschichtlichkeit*]”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 401.

²⁷⁶ “Para nosotros, el asunto del pensar (...) es la diferencia en cuanto diferencia”. M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 109. Es decir, lo que en otro texto queda apuntado en el *Seyn* como diferencia entre *Sein* y ente: “La pregunta por la verdad de la esencia entiende la esencia verbalmente y, quedándose todavía dentro del representar metafísico, piensa con esta palabra el ser en cuanto esa diferencia que reina entre ser y ente [*das Seyn als den waltenden Unterschied von Sein und Seiendem*]”. M. Heidegger, “De la esencia de la verdad”, en M. Heidegger, *Hitos*, p. 170.

fenómenos de esa epocalidad para poder dar con el ser como envío²⁷⁷. Con lo cual, el mundo de la técnica es dejado a su suerte desde un pensar vuelto hacia la diferencia, quedando como mero trasunto en el que atisbar su carácter de destinado²⁷⁸.

De esa mirada escindida, entiende Gadamer que es desde la que hay que salvar, productivamente, las distancias respecto a Heidegger, porque

“cuando piensa al pensar de la metafísica como la unidad de la historia del olvido del ser y ve en la era de la técnica una radicalización de este olvido, Heidegger atribuye a ese curso histórico una cierta consecuencia interna (...) se da una conexión

²⁷⁷ En el paso atrás, “el pensar retrocede ante su asunto, el ser, y con ello, lleva lo pensado a una posición contraria que nos permite contemplar el conjunto de esta historia [*das Ganze dieser Geschichte*], al prepararle el ámbito que va a ocupar, y en concreto, desde la perspectiva de lo que se constituye en fuente de todo ese pensar. (...) El paso atrás va desde lo impensado, desde la diferencia en cuanto tal, hasta lo por pensar: el *olvido* de la diferencia”. M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, pp. 113-4.

²⁷⁸ Si antes era el *Dasein* el que andaba perdido en el *Man* –de ese *Dasein* que, en cuanto advierte que “está perdido en el uno, primero debe encontrarse”, M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 288-, ahora lo que se echa a perder es el mundo de ese nihilismo en el que “la totalidad de las existencias objetivas, bajo cuya forma se manifiesta el mundo, es asignada y encomendada a la producción autoimpositiva y de este modo queda sometida a su mandato”. M. Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, p. 260. La objeción que, desde la sociología, hacía Mannheim al concepto de *Man*, ahora puede hacerse en relación a una técnica que, centrado como está Heidegger en su carácter esencial, es decir, en su carácter de destinación de la *Seinsgeschichte*, se presenta de modo insuficiente, sin esa acreditación en lo existivo en la que tanto ha trabajado Heidegger de cara al *Dasein*. Por otra parte, aquí no podemos reparar en las distinciones que ofrece una filosofía de la técnica en línea con C. Mitcham, pero sí vamos a notar esa insuficiencia de una fenomenología de la técnica en Heidegger en cuanto los mismos procesos técnicos tienen una historia que obligan a una revisión en la intelección del *Ge-stell*: “Heidegger y Adorno mantuvieron una visión de la tecnología dominada por el modelo del motor, de la energía mecánica: modelada siguiendo la imagen del motor, la tecnología moderna sólo podía originar una sociedad subordinada a un poder central que envía sus órdenes (...) La tecnología que, de hecho, deja entrever la posibilidad de una disolución de la rígida contraposición entre sujeto y objeto no es la tecnología mecánica del motor, con su movimiento unidireccional del centro a la periferia; pero bien podría ser, en cambio, la tecnología de la comunicación, la técnica de la recepción, ordenamiento y distribución de las informaciones. Dicho en otros términos más claros: la posibilidad de superación de la metafísica, que Heidegger vislumbra de forma bastante oscura en el *Ge-stell*, se despliega efectivamente sólo cuando la tecnología –al menos la tecnología socialmente hegemónica- deja de ser mecánica y se convierte en electrónica, en la tecnología de la información y de la comunicación”. G. Vattimo, “Post-modernidad, tecnología, ontología”, en F. Jarauta (ed.) *Otra mirada sobre la época*, Colegio oficial de aparejadores y arquitectos técnicos/Librería Yerba/Cajamurcia, Murcia, 1994, pp. 67-85, pp. 79-80.

entre el aumento del olvido del ser y la expectación de esa venida o epifanía del ser, que parece asemejarse a una inversión dialéctica²⁷⁹.

Visto así, para Gadamer, el Heidegger de la *Kehre* queda, respecto al *Ge-stell*, finalmente destinada a “seguir mirando los últimos resplandores del sol”. Ante este ocaso, de lo que se trata, más bien, es de “volverse y empezar a escudriñar los primeros atisbos de su retorno (*Wiederkehr*)”²⁸⁰.

Bien mirado, el que se da la vuelta es también el que, atardeciendo como está, puede ver cómo el rayo lo engrenda todo²⁸¹. Lo que ronda en esta determinación de Gadamer, es el salirse de la vía muerta de esta escisión entre lo propio y lo impropio

²⁷⁹ H.-G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, trad. cast. M. Garrido, Cátedra, Madrid, 1988, p. 138. Es justo en esa noción de *Seinsgeschichte* donde G. Vattimo reconoce una concreción en la que la hermenéutica debe quedar incluida, pues “en relación a esa historia concreta [se refiere a la historia de una “tendencia’ constitutiva del ser a velarse mientras se desvela; esto es, a acaecer como metafísica hasta el momento en que, culminado en el *Ge-stell* (la universal organización tecnocientífica del mundo), la metafísica culmina, y se torna posible ultrapasarla”] –y no, por tanto, a una historicidad que se pretende entender siempre genéricamente como pertenencia y dialogicidad- la hermenéutica se compromete históricamente y entiende su objetivo en términos radicalmente no trascendentales”. G. Vattimo, “Hermenéutica: nueva *koiné*”, pp. 69-70. Esa misma concreción de la historia es la que se le asigna a la hermenéutica como *koiné*, es decir, que la hermenéutica “no es el ‘descubrimiento’ de la constitutiva y *objetiva* estructura diálogo-finita de *toda* experiencia humana, sino un momento de la historia de la metafísica como historia del ser (...) una etapa decisiva en el camino a través del cual el ser se sustrae (también literalmente: reduciéndose, disolviéndose) al dominio de las categorías metafísicas de la presencia desplegada, coloca al pensamiento hermenéutico en una posición que no es contemplativa, sino comprometida con respecto a ese mismo camino, lo cual le abre, además, vías y criterios capaces de operar opciones de contenido”. G. Vattimo, “Hermenéutica: nueva *koiné*”, p. 70. En esa diferenciación de Heidegger y Gadamer en base a la aportación o no de un criterio, F. Duque opone al “moderado *relativismo cultural*” de Gadamer la *Seinsgeschichte* que “exponía a pesar de todo un movimiento orientado: un movimiento que iba desde el primer inicio (la admiración ante el ser de lo ente) hasta su desastroso final (el pensar maquínico y calculador, cuya esencia sería el *Gestell*). Al fin y al cabo, Heidegger ofrecía un criterio para ligar los avatares metafísicos del ser en una historia, a saber: la progresiva confusión del ser con lo ente”. F. Duque, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 111 y 113, respectivamente.

²⁸⁰ “También Heidegger, como algunos de mis críticos, podría echar aquí de menos una radicalidad última al extraer consecuencias. ¿Qué significa el fin de la metafísica como ciencia? ¿Qué significa su acabar en ciencia? Si la ciencia crece hasta la total tecnocracia y concita así la ‘noche mundial’ del ‘olvido del ser’, el nihilismo predicho por Nietzsche, ¿está uno todavía autorizado a seguir mirando [*nachblicken*] los últimos resplandores del sol que se ha puesto en el cielo del atardecer, en vez de volverse y empezar a escudriñar los primeros atisbos de su retorno [*nach dem ersten Schimmer ihrer Wiederkehr*]?” H.-G. Gadamer, “Prólogo a la segunda edición”, en *Verdad y método*, p. 21.

²⁸¹ Pensemos de *La tempestad*, de Giorgione, a la vez en esto: el rayo iluminando el cielo, la madre amamantando al hijo.

para contar nosotros con la posibilidad de llevar la iniciativa²⁸² pero, al mismo tiempo, sin caer de nuevo en la *hybris* del hombre de la técnica²⁸³. Lo que se propone *Verdad y método* va, pues, en una dirección que se quiere productiva:

“Lo que necesita el hombre no es sólo un planteamiento inapelable de las cuestiones íntimas [“últimas”, según el original], sino también un sentido para lo hacedero, lo posible, lo que está bien aquí y ahora, y el que filosofa me parece que es justamente el que debiera ser consciente de la tensión entre sus pretensiones y la realidad en la que se encuentra”²⁸⁴.

Así pues, con estas miras críticas Gadamer apunta justo allí donde crece el peligro de la *hybris*: “Sólo cuando la filosofía y la metafísica entraron en crisis frente a la pretensión cognoscitiva de las ciencias experimentales, volvieron a descubrir su vecindad con la poesía, que había sido negada”²⁸⁵. Y lo que salva está ahora no en la espera propia de un atentismo paralizante²⁸⁶, sino en el lenguaje como *Da* del ser pues, tal como reclama Gadamer, “el joven Heidegger que se atrevió a decir *es weltet* (munde), podría también haber dicho en su madurez *es wortet* (palabrea) pues el

²⁸² De modo similar a cuando se afirma que, si bien “es verdad que un texto no nos habla como lo haría un tú (*Du*)”, “somos nosotros, los que lo comprendemos (*die Verstehenden*), quienes tenemos que hacerlo hablar con nuestra iniciativa”. H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 456. (*müssen ihn von uns aus erst zum Reden bringen*)

²⁸³ De ése que hoy “se pavonea tomando la figura del señor de la tierra [*spreizt sich in die Gestalt des Herrn der Erde auf*]”, tomando todo lo existente como artefacto del hombre (*Gemächte des Menschen*), con lo que parecería “como si el hombre, en todas partes, no se encontrara más que consigo mismo”, en M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 25.

²⁸⁴ H.-G. Gadamer, “Prólogo a la segunda edición”, *Verdad y método I*, p. 21.

²⁸⁵ H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, pp. 96-97. En este sentido, enlaza con la idea heideggeriana de “crisis” como impulso en el pensar: “El nivel de una ciencia se determina por su mayor o menor *capacidad* de experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales. En estas crisis inmanentes de las ciencias se tambalea la relación de la investigación positiva con las cosas interrogadas mismas”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 32.

²⁸⁶ “Si no se quiere caer en el error de la metafísica cosificante, el ser no puede pertenecer a un ámbito especial que renuncie a cualquier vínculo con la esfera de lo finito. Si no se quiere estar esclavizado al atentismo del último Heidegger, que se dispone preparando el ‘acontecimiento’ imprevisible del ser, tiene que tener un rostro aquello de lo que dependemos.” R. Bubner, “Acerca del fundamento del comprender”, *Isegoría*, n.º 5, 1992, pp. 5-16, p. 13.

mundo se nos presenta a través del lenguaje y éste es el *Da* del ser”.²⁸⁷ Se trata de un lenguaje no meramente disponible, claro está, sino de un lenguaje tan *tremens* como *fascinans*, pues además de ser ese *Da* del ser, es decir, un lenguaje como “el ser que puede llegar a ser comprendido”, es también el lenguaje como “lo terriblemente cercano”²⁸⁸. En estas “tinieblas de lenguaje”²⁸⁹, pesa más la extrañeza que “la íntima unidad de palabra y cosa [que] era al principio algo tan natural que el nombre verdadero se sentía como parte de su portador, e incluso cuando sustituía a éste era sentido como él mismo”²⁹⁰. Ahora ya no se parte la distancia rastreable en el *lógos* entre ser y ente, sino que, al arrancar desde esa hermenéutica en sentido derivado (para Heidegger) de las ciencias del espíritu, la resistencia se traslada al plano metodológico.

4.2.1 Tiempo de resistencia: Lo trágico, lo clásico y más allá

Y esa resistencia es la que va a articular el lenguaje de la fenomenología de las partes I y II de *Verdad y método*. Efectivamente, es la ontología y no el lenguaje lo que aparece al final, en la tercera parte de la obra (algo en lo que no caeríamos si seguimos la lectura de Ricoeur, que distinguía, en una relación de concomitancia, una conciencia estética, una conciencia histórica y una conciencia lingüística). El lenguaje se mueve fenomenológicamente en las dos primeras partes de tal forma que en la tercera se llega, por medio de un desbordamiento de lo fenomenológico, hasta “el giro ontológico de la hermenéutica en el hilo conductor del lenguaje”, es decir, del hilo conductor en el que ya estábamos²⁹¹.

²⁸⁷ Cito según M.^a C. López Sáenz, “La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica de H.-G. Gadamer”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, n.º 12, 2000, pp. 229-256, p. 234.

²⁸⁸ Para nuestro pensar, la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) es “tan terriblemente cercana” (*so unheimlich nahe*) “que por sí misma lo que hace es ocultar su verdadero ser” (*ihr eigentliches Sein von sich aus verbirgt*) H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 457. Resaltamos aquí este aspecto de lo *unheimlich* que pertenece al lenguaje.

²⁸⁹ H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 457.

²⁹⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 487. Y sigue el texto: “Es significativo que en griego la expresión que significa ‘palabra’, *ónoma*, signifique al mismo tiempo nombre, y en particular nombre propio, esto es, apelativo”.

²⁹¹ Es el título de la tercera parte de *Verdad y método: Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache*.

Así pues, dentro de esa fenomenología hermeneútica²⁹², con lo que primera y regularmente no encontramos en *Verdad y método* es con una resistencia como punto de partida de un desarrollo crítico ante la metodología objetivante en la que sobrevive la vida de las palabras de los hombres. Si seguimos ahora la evolución de esta crisis, de este proceso de contaminación, en cuanto se entra en contacto con aquello que se quiere inmune, localizamos el foco primero en la “Introducción” de *Verdad y método*, que es donde la infección se declara:

“El fenómeno de la comprensión [*Phänomen des Verstehens*] no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste [*widersetzt sich*] a cualquier intento de transformarlo en un método científico. La presente investigación [o sea, *Verdad y método*] toma pie en esta resistencia [*Widerstand*], que se afirma dentro de la ciencia moderna frente a la pretensión de universalidad de la metodología científica [*der sich innerhalb der modernen Wissenschaft gegen den universalen Anspruch wissenschaftlicher Methodik behauptet*]”²⁹³.

En efecto, la cosa apenas cambia respecto al abordaje de *Ser y tiempo*. Si allí el *Phänomen* registraba una indisponibilidad a la mirada teórica, aquí es también el fenómeno el lugar de un choque frente a la inercia de la objetivación. Llama, empero, la atención que sea el comprender el que atesore una consistencia inabordable, ya que *Ser y tiempo* recogía en él primeramente la dimensión del poder-ser, de la anticipación que era devuelta a la facticidad registrada en la *Befindlichkeit* –si bien luego en el desarrollo de estas estructuras se entrecruzaban sus rasgos, haciendo notar un carácter de ya dado

²⁹² “Mi libro [*Verdad y método*] se asienta metodológicamente sobre una base fenomenológica. Puede resultar paradójico el que por otra parte subyazga al desarrollo del problema hermenéutico universal que planteo precisamente la crítica de Heidegger al enfoque [*Fragestellung*] trascendental y su idea [*Denken*] de la ‘conversión’ [*Kehre*]. Sin embargo creo que el principio del desvelamiento [*Ausweisung*] fenomenológico se puede aplicar también a este giro de Heidegger, que es el que en realidad libera la posibilidad del problema hermenéutico. Por eso he retenido el concepto de ‘hermeneútica’ que empleó Heidegger al principio, aunque no en el sentido de una metodología, sino en el de una teoría de la experiencia real que es el pensar [*als eine Theorie der wirklichen Erfahrung, die das Denken ist*]”. H.-G. Gadamer, “Prólogo a la segunda edición”, p. 19.

²⁹³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 23.

en el comprender como entrega al estado interpretativo²⁹⁴, por debajo de la *Befindlichkeit* que, por su parte, podía entenderse también como una “apertura afectiva”²⁹⁵-. Ahora, el “fenómeno de la comprensión” opera como un suplemento, digámoslo así, pues “se afirma dentro de la ciencia moderna”, surgiendo ahí una desmesura (*Übermass*) a todo intento de reconducción a lo disciplinar, algo de lo que hacemos la experiencia, en las réplicas que se promueven desde la estética y la historia. En realidad, lo que conforma el trayecto de *Verdad y método* es una estrategia²⁹⁶ seguida de cara a una hermenéutica de la alteridad:

“Lo que me importa en primer lugar no es la experiencia del arte, (...) lo que traté de desarrollar como filosofía hermenéutica es una fundamentación que no sólo y ni siquiera preferentemente se apoya en el modelo del arte. En *Verdad y método*, el análisis de la experiencia estética sólo tiene una función introductoria para mí. Como muestra la construcción de mi libro, todo desemboca en el carácter fundamental de que la condición del habla es dialógica. Lo que me parece fundamental es la experiencia del otro”.²⁹⁷

²⁹⁴ “Al estado interpretativo [*Ausgelegheit*] está entregado el *Dasein* en forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente; él regula y distribuye las posibilidades del comprender mediano y de la correspondiente disposición afectiva”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 190.

²⁹⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 159.

²⁹⁶ “El mundo de la experiencia del filólogo y su ‘ser para el texto’ que he puesto en primer plano no representa en realidad más que un fragmento y un campo de ilustración metodológica para la experiencia hermenéutica que está imbricada en el conjunto de la praxis humana. (...) La experiencia hermenéutica llega en verdad tan lejos como llegue la disposición al diálogo entre los seres racionales.” H.-G. Gadamer, “Epílogo”, en *Verdad y método I*, p. 660. Igualmente, nos habla Gadamer del recorrido que le pareció conveniente para fijar el tema de *Verdad y método*: “Al introducir este tema [el de la historia de la hermenéutica] en mi trabajo me proponía realizar con él una tarea preparatoria, la de construir el trasfondo [*eine vorbereitende und hintergrundbildende Aufgabe*] del tema general”. H.-G. Gadamer, “Epílogo”, p. 656. En contraste con Heidegger, que presentaba la etapa preparatoria de *Ser y tiempo* como un desarrollo surgido del *lógos* en cuanto tal, al orientarse al asunto, Gadamer asume un papel polémico en su escritura, un tono argumentativo en la conciencia de que “forma parte de la estructura especial del enderezamiento de algo torcido el que se lo tenga que torcer en dirección contraria.” H.-G. Gadamer, “Epílogo”, en *Verdad y método*, p. 646. En este sentido, en *Ser y tiempo* el pensar insta un espacio propio a través de su recorrido, está escrito hacia dentro, diríamos, de modo que se trata de cómo acceder nosotros a ese ámbito; por su parte, *Verdad y método* es una entrada en el ámbito dialógico de la filosofía que se propone como una voz más que opone quizá “a la fanfarronería de una parte, otra fanfarronería basada en los mismos derechos, con el fin de que la razón sea al menos desconcertada por la resistencia de un adversario, de forma que se introduzcan algunas dudas en sus pretensiones y preste oídos a la crítica”. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. cast. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1995, p. 601.

²⁹⁷ H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 208.

De cara al otro, se parte ahora no del ente sino del *Verstehen* como fenómeno en el que se registra un descuadre en esa ampliación del método objetivante a “una ciencia natural de la sociedad”²⁹⁸. Para ello, *Verdad y método* arranca desde el análisis tempóreo-existencial de *Ser y tiempo* como instancia desde la que afrontar esta fenomenología del *Verstehen*: “lo que hace productiva la crítica de Heidegger [*das Produktive von Heideggers Kritik*] contra el subjetivismo de la edad moderna es que su interpretación temporal del ser [*temporale Interpretation des Seins*] abre para ello algunas posibilidades nuevas”²⁹⁹. La pregunta por el ser que Heidegger reactivaba a través de una destrucción de la lógica subjetivista, se recoge ahora, en contra igualmente del subjetivismo, en el plano de la comprensión –pues algo se ha mostrado ya refractario al dominio de la *Erklärung*-, para, desde ahí, desvelar otra temporalidad distinta del *próteron-hýsteron* y que fundamenta las distintas resistencias que encontramos en lo estético y lo histórico y desde las que, ciertamente, se amplía su campo de acción a la totalidad de la experiencia por medio de la lingüisticidad. El camino ahora es el que va desde el tiempo que atesora el fenómeno del comprender hacia el ser:

“La pregunta de la filosofía plantea cuál es el ser del comprenderse [*das Sein des Sichverstehens*]. Con tal pregunta supera [*übersteigt*, “desborda”] básicamente el horizonte de este comprenderse. Poniendo al descubierto el fundamento temporal que se oculta [*verborgenen Grund die Zeit aufdeckt*] no está predicando un compromiso ciego por pura desesperación, sino que abre una experiencia hasta entonces cerrada y que está

²⁹⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 32. Donde se lee, más abajo: “El verdadero problema que plantean las ciencias del espíritu al pensamiento es que su esencia no queda correctamente aprehendida si se las mide según el patrón del conocimiento progresivo de las leyes. La experiencia del mundo sociohistórico no se eleva a ciencia por el procedimiento inductivo de las ciencias naturales. Signifique aquí ciencia lo que signifique, y aunque en todo conocimiento histórico esté implicada la aplicación de la experiencia general al objeto de investigación en cada caso, el conocimiento histórico no obstante no busca ni pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una regla general”. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 32-3.

²⁹⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 141.

en condiciones de superar [*übersteigenden Erfahrung*, una “experiencia desbordante”] el pensamiento desde la subjetividad; a esta experiencia Heidegger le llama *ser*³⁰⁰.

Ciertamente, esta vía que se abre desde un fundamento temporal hacia el exceso del ser, queda apuntada ya en la tradición humanística (*humanistische Tradition*), en cuanto “adquiere un nuevo significado en su calidad de resistencia ante las pretensiones de la ciencia moderna [*sie gewinnt im Widerstand gegen die Ansprüche der modernen Wissenschaft eine neue Bedeutung*]”³⁰¹. El modo de entender el humanismo lo vamos a desarrollar más adelante, conjuntamente con la puesta en juego de lo clásico dentro de *Verdad y método*, pero dejaremos apuntada aquí la convergencia con el abordaje de lo estético, donde Gadamer retoma de Kierkegaard la noción de *Gleichzeitigkeit*, una simultaneidad distinta de la *Simultaneität*³⁰² y que llegará hasta la *subtilitas applicandi*³⁰³. Lo reseñable aquí es que esa *Gleichzeitigkeit* la entiende Gadamer como una inmediatez que es mediación de lo mediado, como lo “‘totalmente mediado’ [*total vermittelt*’], esto es, mediado hasta la inmediata simultaneidad [*zum unmittelbaren*”

³⁰⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 141-2. Así, se zafa Gadamer de lo que llama “la venganza del malentendido con que tropezó la exposición ontológica del horizonte temporal de Heidegger. En vez de retener el sentido metodológico de la analítica existencial del estar ahí [*Dasein*], esta temporalidad existencial e histórica del estar ahí –determinado por la preocupación, el curso hacia la muerte, esto es, la finitud radical- se trata como una posibilidad entre otras para la comprensión de la existencia; se olvida con ello que lo que aquí se descubre como temporalidad es el modo de ser de la comprensión misma”. H.-G. *Verdad y método I*, p. 167.

³⁰¹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 47.

³⁰² “Al ser de la obra de arte le conviene el carácter de ‘simultaneidad’ [*Gleichzeitigkeit*’]. Esta constituye la esencia del ‘asistir’ [*Dabeiseins*’]. No se trata aquí de la simultaneidad [*Simultaneität*] de la conciencia estética, pues ésta se refiere al ‘ser al mismo tiempo’ y a la indiferencia de los diversos objetos de la vivencia estética en una conciencia. En nuestro sentido ‘simultaneidad’ quiere decir aquí, en cambio, que algo único que se nos representa, por lejano que sea su origen, gana en su representación una plena presencia [*volle Gegenwart*]”. H.-G. *Verdad y método I*, p. 173.

³⁰³ Considerándose que “en el concepto de la ‘simultaneidad’ [*Gleichzeitigkeit*] de Kierkegaard, que no se refiere a una omnipresencia [*Allgegenwart*] en el sentido de la actualización histórica, sino que plantea una tarea [*Aufgabe*] que más tarde yo mismo he llamado aplicación”. H.-G. Gadamer, “Epílogo”, p. 666. Tal como aprecia Gadamer: “yo mostré, limitando el ámbito de validez del concepto científico de método, que en toda comprensión hay un tercer momento de autocomprensión, una especie de aplicación que en el pietismo se llamaba *subtilitas applicandi*. No sólo el comprender y el interpretar, sino también el aplicar, el comprenderse a sí mismo, forman parte del proceder hermenéutico. Admito que el concepto de aplicación, ocasional e histórico, es artificial y engañoso. Pero no conté con que pudiera pensarse en aplicar la comprensión a otra cosa. Bueno, lo que quiero decir es que hay que aplicarla a uno mismo”. H.-G. Gadamer, en C. Dutt, *op. cit.*, pp. 24-5.

Zugleichsein]³⁰⁴. Se trata de un repliegue en el que se condensa un desarrollo y que es parangonable con el carácter del lenguaje como *Mitte*. De tal forma que, allí donde se ve una ahistoricidad del arte o una autosignificatividad de una experiencia autónoma³⁰⁵, lo que hay es un recogimiento de todo un despliegue, la temporalidad extática de un instante pero reintegrada en una continuidad del sentido y de la comprensión. Es en esa orientación en la que la *Zeitlosigkeit* remite a la *Gleichzeitigkeit* o en la que el tiempo “redimido” (*heilig*) de la experiencia cultural del rito no puede entenderse como una irrupción discontinua o como un choque (*Stoss*) sin más, sino como el desvelamiento que abre hacia la tarea de reganar la continuidad de sentido³⁰⁶. Ahora bien, a esa recuperación de la continuidad se va a llegar desde la experiencia de un desbordamiento de la conciencia estética en cuanto tal. En realidad, nos dice Gadamer, hay que “distinguir la verdadera experiencia del arte –la que no experimenta el arte como arte– de la conciencia estética. (...) Es una alternativa falsa la de considerar el ‘arte’ como originariamente coetáneo y ahistórico, o como vivencia de la formación histórica”³⁰⁷. Por el contrario, la experiencia de la verdad del arte nos empuja más allá de lo estético³⁰⁸, hacia un despliegue de la mediación que en la obra de arte está replegada

³⁰⁴ H.-G. Gadamer, “Epílogo”, p. 666. Hay aquí una resonancia del *Chaos* holderliniano que, en Gadamer, está recogiendo en la mediación de esta *Gleichzeitigkeit* así como en la de la lingüisticidad. De ese *Chaos* sagrado como fisura (*Aufklaffung*) por la que se abre y despierta la *physis* hablaba Heidegger, en 1944: “Lo inmediato no es a su vez nunca algo mediato, sino que, por el contrario, lo inmediato [*Unmittelbare*], tomado estrictamente, es la mediación [*Vermittlung*], es decir, la mediatez de lo mediato [*Mittelbarkeit des Mittelbaren*], porque hace que esto sea posible en su esencia”. M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 69-70.

³⁰⁵ En sus consideraciones sobre la conciencia estética, Gadamer desestima la noción de una autonomía en cuanto suspensión de toda referencia. Así, frente al concepto de “autosignificatividad” de R. Hamann, que “pretende cortar toda referencia con aquello que pudiera determinar su significación”, Gadamer hace notar que “la percepción acoge siempre significación” H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 133.

³⁰⁶ Cfr. H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, pp. 166-7.

³⁰⁷ H.-G. Gadamer, “Epílogo”, pp. 666-7.

³⁰⁸ “La cuestión de la verdad del arte nos ha obligado a criticar a la conciencia tanto estética como histórica, en cuanto que preguntábamos por la *verdad* que se manifiesta en el arte y en la historia”. H.-G. *Verdad y método I*, p. 222. En este sentido, afirma Gadamer: “Heidegger describió convincentemente este carácter de acontecimiento de la obra en su tratado sobre ‘El origen de la obra de arte’. Él se dio cuenta de la tensión que caracteriza a la obra de arte por cuanto exhibe un mundo y a la vez se recoge y se hace fuerte en su conformación [*Gebilde*] estable. En este doble movimiento consiste la resistencia de la obra frente a la altiva pretensión de pura integración de sentido”. H.-G. Gadamer, en C. Dutt, *op. cit.*, p. 83.

como plena presencia:³⁰⁹ “El arte no es mero objeto de la conciencia histórica, pero su comprensión implica siempre una mediación histórica [*historische Vermittlung*]³¹⁰. Es en el desarrollo de la temporalidad de lo estético, al igual que lo será en la temporalidad de lo histórico, en el que asoma una ontología entrelazada con lo lingüístico que será convenientemente tematizada en la parte III de la obra. De lo estético ahora proponemos este trazado: el vínculo entre arte y juego que le interesa a Gadamer es el de autorrepresentación (*Selbstdarstellung*). En ésta, se trata de una “totalidad de sentido” que surge repentinamente³¹¹. Esta repentinidad remite a la totalidad de la construcción (*Gebilde*) en la que el mundo que presenta es “un mundo *completamente cerrado*”³¹². Esto es válido también para el drama (*Schauspiel*), pues “la apertura hacia el espectador forma parte por sí misma del carácter cerrado del juego”³¹³. Ahora bien, en cuanto para el espectador el juego “posee un contenido de sentido que tiene que ser comprendido [*verstanden werden soll*]³¹⁴ se abre, desde el contenido mismo, una dimensión en el juego que lo deja vuelto hacia fuera, a una reactivación por parte del que asiste al juego. En esta exposición, arte y juego son susceptibles de transformación (*Verwandlung*)³¹⁵. El mundo que, repentinamente, presentaba el juego, es ahora el mundo que, de repente, se presenta en otra faz. Esta proyección de una posibilidad arraiga en el suelo de la obra

³⁰⁹ Una plenitud que supone la articulación de la vivencia estética puntual en una corriente de sentido, pues si “la vivencia estética contiene siempre la experiencia de un todo infinito [*Ein ästhetisches Erlebnis enthält immer die Erfahrung eines unendlichen Ganzen*]”, en esa infinitud no se remite a un hondón subjetivo y genial del que mane el sentido sin más, sino que queda referida a la obra artística de tal forma que se caracteriza no como “la unidad de un proceso abierto de experiencia” sino como la inmediatez del todo que es la obra de arte: “La obra de arte se entiende como realización plena [*Vollendung*] de la representación simbólica de la vida, hacia la cual toda vivencia se encuentra siempre en camino [*zu der ein jedes Erlebnis gleichsam schon unterwegs ist*]”. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 107.

³¹⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 218-9.

³¹¹ Recordemos el *plötzlich* de la cita que abre *Verdad y método*: “En tanto no recojas sino lo que tú mismo arrojaste,/ todo será no más que destreza y botín sin importancia;/ sólo cuando de pronto [*plötzlich*] te vuelvas cazador del balón/ (...) /sólo entonces será el saber-coger un poder,/ no tuyo, de un mundo”. R. M. Rilke, en H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 6.

³¹² H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 153.

³¹³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 153.

³¹⁴ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 153-4.

³¹⁵ “Transformación quiere decir que algo se convierte de golpe en otra cosa completamente distinta, y que esta segunda cosa en la que se ha convertido por su transformación es su verdadero ser, frente al cual su anterior ser no es nada [*dem gegenüber sein früheres Sein nichtig ist*]”. H.-G. *Verdad y método I*, p. 155.

que, en cuanto *Gebilde*, “se hace en principio repetible, y por lo tanto permanente [*bleibend*]”³¹⁶.

Pues bien, lo que hace de la transformación que sea tal, el surgimiento de un mundo o de una totalidad de sentido nuevos, pero a partir de eso que ya hay y que permanece que es la conformación (*Gebilde*) –en la que el juego “ha encontrado su patrón [*Mass*] en sí mismo y no se mide ya con ninguna otra cosa que esté fuera de él”-³¹⁷ es que surge desde el contenido de sentido no como alteración (*Veränderung*) de la obra que se produjera en el desplazamiento (*Versetzung*) de nuestra atención a una realidad con la que lo comparásemos, sino como una orientación “hacia lo verdadero”³¹⁸ en la que la verdad de la obra de arte surge en el “sustraerse a la sugestión de los objetivos”³¹⁹ que suelen anegar nuestra cotidianeidad. Al considerar Gadamer que en la representación del juego “emerge lo que es”³²⁰ no está hablando de otra cosa que del surgir como tal del sentido, del desvelamiento de su totalidad, en esa vía de sustracción de las cargas con que el tiempo cotidiano nos tiene ocupados. Lo que activa la transformación es la riqueza del sentido en sus posibilidades: en el caso de la obra de arte, desde el contenido mismo del *Gebilde*, pero también, así lo entiende Gadamer, desde la cotidianeidad, de cara a nuestras vidas. En ambos casos, la ruptura de la transformación remite a un fondo de sentido, a una riqueza que desborda la puntualidad de una vivencia o la noción de una interpretación definitiva³²¹:

“Es la indecisión del futuro la que permite un exceso [*Übermass*] tal de expectativas que la realidad siempre queda por detrás de éstas. Y cuando en un caso particular se cierra y cumple [*erfüllt*] en la realidad un nexo de sentido [*Sinnzusammenhang*] de manera que todo este curso infinito de las líneas de sentido se detenga, entonces una realidad de este tipo se convierte en algo parecido a una

³¹⁶ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 154.

³¹⁷ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 156.

³¹⁸ *Ibíd.*

³¹⁹ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 157.

³²⁰ *Ibíd.*

³²¹ “Todos consideraríamos que se entiende mal la verdadera tarea de la interpretación si se acepta la canonización de una determinada interpretación (...) La idea de la única representación correcta tiene incluso algo de absurdo cara a la finitud de nuestra existencia histórica”. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 164-5.

representación escénica. (...) El ser de todo juego es siempre resolución [*Einlösung*], puro cumplimiento [*reine Erfüllung*], *enérgeia* que tiene en sí misma su *télos*”³²².

En ese sentido, lo que se le exige a este nuevo mundo que aparece a partir de un *Übermass* es que se despliegue hasta los mismos límites del *Gebilde*, es decir, que se haga cargo de la obra por completo, reactivando el mundo de la obra en una mediación total de su contenido³²³. Frente a la distancia de la crítica artística³²⁴, la “mediación total significa que lo que media se cancela a sí mismo como mediador [*Totale Vermittlung bedeutet, dass das Vermittelnde als Vermittelndes sich selbst aufhebt*]”³²⁵. Al igual que, si se quiere comprender un texto, hay que ganar la pregunta a la que responde realizando una “anticipación de la totalidad [*Vorgriff der Vollkommenheit*]”³²⁶, de la misma manera, decimos, se trata aquí de integrar todo el contenido en la activación de la *Darstellung*. Por eso mismo, no puede tematizarse en esta mediación la obra como tal, lo cual implicaría un extrañamiento objetivador, así como tampoco nuestro modo de acceso (*Zugang*) a ella. Lo que aquí importa es que las obras sean “contemporáneas [*gleichzeitig*] de cualquier presente”³²⁷. Lo que desentraña Gadamer de la obra de arte como simultánea (*gleichzeitig*) es el fondo de mediación que rompe con la idea de una autonomía de lo estético, ya sea en la puntualidad vivencial, ya en la cerrazón de la obra de arte, pues si en aquella se remitía a un todo de sentido³²⁸, en esta cerrazón de la obra

³²² H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 157.

³²³ “Del mismo modo que la parusía, la presencia absoluta [*absolute Gegenwart*], designaba el modo de ser del ser estético, y la obra de arte es la misma cada vez que se convierte en un presente de este tipo, también el momento absoluto en el que se encuentra el espectador es al mismo tiempo auto-olvido y mediación consigo mismo. Lo que le arranca de todo lo demás le devuelve al mismo tiempo el todo de su ser”. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 174.

³²⁴ “El hecho evidente de que cada representación intenta ser correcta nos servirá sólo como confirmación de la no-distinción de la mediación respecto a la obra misma es la verdadera experiencia de ésta [*eigentliche Erfahrung des Werkes*]. Coincide con esto el que la conciencia estética sólo está en condiciones de realizar en general su distinción estética entre la obra y su mediación bajo el modo de la crítica, es decir, cuando la mediación fracasa”. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 165.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 448.

³²⁷ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 165.

³²⁸ “Toda vivencia [*Erlebnis*] está entresacada de la continuidad de la vida y referida al mismo tiempo al todo de ésta. (...) En la vivencia del arte se actualiza una plenitud de significado [*eine Bedeutungsfülle gegenwärtig*] que no tiene que ver tan sólo con este o aquel contenido u objeto particular, sino que más

que se tiene a sí misma como medida (*Mass*), el exceso (*Übermass*) de lo posible regana una *Kontinuität* de fondo en la que el mundo de la obra queda inscrito, “pues lo que tiene que lograr cualquier comprensión del tiempo es precisamente la continuidad, aunque se trate de la temporalidad de la obra de arte”³²⁹. Eso sí, la continuidad de algo que es *enérgeia* no es una continuidad uniforme, sino, tal y como entiende Gadamer a partir del fenómeno de la celebración festiva (*Begehung*) que analiza, es la continuidad que no es mera *Restitution* o *Restauration* de algo prístino, sino la de lo que desde su origen está invocando su repetición, inyectando en la uniformidad del tiempo el carácter de un envío, ya que

“por su propia esencia original es tal que cada vez es otra (aunque se celebre ‘exactamente igual’). Un ente que sólo es en cuanto que continuamente es otro, es temporal en un sentido más radical que todo el resto de lo que pertenece a la historia. Sólo tiene su ser en su devenir y en su retornar [*im Werden und in Wiederkehren*]”³³⁰.

Bien, este ser en cuanto se está siendo otro es el peculiar éxtasis que encuentra Gadamer en el *theorós* que, siendo “el que participa” (*Teilnehmer*) de la celebración, lo hace como “el puro asistir a lo que verdaderamente es”³³¹. Es un “estar fuera de sí” (*Aussersichseins*) en el que coincide la exigencia de integridad (*Ganzheit*) que Heidegger pedía para el análisis del *Dasein*, dado que, “en realidad, el estar fuera de sí es la posibilidad positiva de asistir a algo por entero [*ganz bei etwas dabei zu sein*]”³³². En esta rehabilitación de la *theoría*, lo que el espectador, el que participa, lleva a cabo, asistiendo a ello, es a un entrelazamiento de la totalidad de sentido –con la infinitud que conlleva– con la concreción a la que se asiste, por medio de un estar fuera de sí que no es una retracción del *Dasein*, sino una entrega del asistente:

bien representa el conjunto del sentido de la vida [*Sinnnganze des Lebens*]”. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 107.

³²⁹ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 166-7. Es éste el sentido en el que hay que entender que “la estética debe subsumirse [aufgehen] en la hermenéutica”. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 217. Si bien en *aufgehen* hay más un absorberse, un integrarse en la hermenéutica que una subsunción jerárquica entre disciplinas.

³³⁰ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 168.

³³¹ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 169-70.

³³² H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 171.

“Esta asistencia tiene el carácter del auto-olvido, y la esencia del espectador consiste en entregarse a la contemplación olvidándose de sí mismo. Sin embargo, este auto-olvido no tiene aquí nada que ver con un estado privativo, pues su origen está en el volverse hacia la cosa [*Zuwendung zur Sache*], y el espectador lo realiza como su propia acción positiva [*Leistung*]”³³³.

Es esta posibilidad de olvido la que en la experiencia trágica permite recuperar una “continuidad consigo mismo” al espectador por vía catártica. De nuevo, frente a una medida en lo trágico, la que otorgaría “la justicia del destino que sale al encuentro del héroe”³³⁴, “lo característico de la esencia de lo trágico es más bien el carácter excesivo [*Übermass*] de las consecuencias trágicas”³³⁵. Y es en esta desmedida en la que se hace la experiencia de la finitud: “Frente al poder del destino el espectador se reconoce a sí mismo y a su propio ser finito [*sich selbst und sein eigenes endliches Sein*]”³³⁶. Desde el carácter participativo del espectador es como éste se aviene a “la comunión del asistir” (*Kommunion des Dabeiseins*) y “no se comporta con la distancia con que la conciencia estética disfruta del arte de la representación”³³⁷. Sólo ahí, en la participación, se hace esa experiencia pareja de la angustia heideggeriana –ahora en la “desolación” del *éleos* y en el “terror” del *phóbos*-³³⁸. Pero, si Heidegger no se fijaba en el miedo “por” algo que podíamos perder ni en el miedo “ante” algo que nos amenaza, para centrarse en la nihilidad que se abría con la angustia, Gadamer hace aquí la experiencia de un reencuentro con el propio mundo, viniendo de la *catársis* trágica: “La abrumación trágica tiene su origen [más bien, “emerge súbitamente”] en el conocimiento de sí que se participa al espectador [*Die tragische Wehmut entspringt der Selbsterkenntnis, die dem Zuschauer zuteil wird*]. Este se reencuentra a sí mismo en el acontecer trágico, porque lo que le sale al encuentro es su propio mundo”³³⁹. He aquí el retorno (*Wiederkehr*) gadameriano: en vez de advertir lo posible en el gesto de sustracción del sí

³³³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 171.

³³⁴ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 179.

³³⁵ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 178.

³³⁶ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 178.

³³⁷ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 179.

³³⁸ “Desolación y terror son formas del éxtasis, del estar fuera de sí, que dan testimonio [bezeugen] del hechizo irresistible de lo que se desarrolla ante uno”. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 177.

³³⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 179.

mismo en el *Dasein*, es en el reencuentro de *Dasein* y estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) en el que se lleva a cabo el poder-estar-entero propio (*eigentliche Ganzseinkönnen*) del *Dasein*. Bien, vamos a ver cómo en la distancia que caracteriza lo histórico localiza Gadamer este reencuentro con el mundo.

En efecto, la expansión (*Ausweitung*) de este desvelamiento en lo estético de la resistencia, de esta verdad, se hará patente, de entre las ciencias, en éstas que no se cierran sobre un “objeto en sí [*Gegenstand an sich*]” que nos permita pretender, siempre idealmente, “un conocimiento completo de la naturaleza [*vollendeten Naturerkenntnis*]”, sino en aquellas en las que “sólo en la motivación del planteamiento [*Motivation der Fragestellung*] llegan a constituirse el tema y el objeto de la investigación”, en las que forma parte del tema la propia motivación del investigador “por el presente y sus intereses”³⁴⁰. Son, claro está, las ciencias del espíritu que, en vez de tender a la expansión de su campo objetual, se vuelven sobre sí, algo que viene posibilitado por una meditación (*Besinnung*)³⁴¹ que, al presentar el tema histórico en su movilidad, por tanto de otro modo que la conciencia *historisch*, localiza a ésta como tal, dando cuenta de lo insatisfactorio de su procedimiento: la noticia histórica no nos dice nada de interés, nos aburre –de modo parecido al *Langeweile* heideggeriano-. La resistencia, entonces, conviene con esta meditación al hacerse cargo de una motivación que se pronuncia frente a la ampliación objetivante que todo lo vuelve homogéneo, de tal modo que “lo que satisface [*erfüllt*] a nuestra conciencia histórica [*geschichtliches Bewusstsein*] es siempre una pluralidad de voces [*Vielzahl von Stimmen*] en las cuales resuena [*widerklingt*] el pasado [*Vergangenheit*]. Este sólo aparece [*ist da*] en la multiplicidad de dichas voces: tal es la esencia de la tradición de la que participamos y

³⁴⁰ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 353. Cuando se nos dice en este mismo lugar que la investigación histórica “está soportada por el movimiento histórico (*geschichtlichen Bewegung*) en que se encuentra la vida misma”, podemos hacer resonar en la *Bewegung* su polisemia original: tanto movimiento cinético como e-moción, movimiento interior o una especie de *conatus*.

³⁴¹ Tengamos en cuenta algunas indicaciones del versión española que hemos manejado: “Tradición” está en el texto traduciendo tanto *Tradition* como *Überlieferung*, siendo esta última más bien “transmisión”. Igualmente, *Besinnung* nos parece preferible traducirlo por “meditación”, al modo en que se ha hecho con Heidegger, y reservar “reflexión” para *Reflexion*. Viniendo de la constelación de Heidegger, tanto *Überlieferung* como *Besinnung*, suelen aparecer en Gadamer en esos momentos en los que se rompe la fluidez del tiempo cronológico o del proceder metodológico objetivante.

queremos participar.”³⁴² Que queramos participar de la tradición (*Überlieferung*) significa que nos sentimos interpelados ante esas otras *Stimmen*. Esa es la alteridad que no se puede disolver y a la que nos concita aquí Gadamer.

Sigamos ahora la desconexión en el proceder objetivante que se ha producido por medio de esa *Besinnung*: en esta “autocomprensión de las ciencias del espíritu”³⁴³ se “ha introducido una especie de autocrítica [*Selbskritik*]” en relación a “en qué consiste realmente la excelencia [*Vorzug*] de sus objetos más excelentes”³⁴⁴. Esa autocrítica de las ciencias revierte, dialécticamente, sobre su tema, y esos objetos excelentes se nos presentan no sólo desde su momento histórico, tal como los ve la conciencia histórica, sino incluyendo “el elemento normativo del concepto de lo clásico [que] nunca llegó a desaparecer por completo”³⁴⁵. Ateniéndonos a la cosa misma, vemos ahora lo clásico como aquello *geschichtlich* que resiste la crítica meramente *historisch*, es decir,

“es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica [*historischen Kritik*] porque su dominio histórico [*geschichtliche Herrschaft*], el poder vinculante de su validez transmitida y conservada [*seiner sich überliefernden und bewahrenden Geltung*], va por delante [*schon vorausliegt*] de toda reflexión histórica [*aller historischen Reflexion*] y se mantiene en medio de ésta [*und sich in ihr durchhält*]”³⁴⁶.

Este “mantenerse en medio de la reflexión histórica”, este poder vinculante, que alberga un compromiso, una obligación -pues se dice *verpflichtende* y no *verbundene*-, de cara a lo transmitido y conservado, es lo que valida, permitiéndole hacer pie, la resistencia de la que venimos hablando. Una vinculación que sobrepasa a eso objetivante que pone en suspenso (*Suspension*), bloqueando, toda pretensión de verdad del texto, y que es sobre la que se posibilita una caracterización de lo clásico como una especie de presente intemporal (*zeitloser Gegenwart*), por cuanto no queda simplemente

³⁴² H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 353. (*das macht das Wesen der Überlieferung aus, an der wir teilhaben und teilgewinnen*)

³⁴³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 353. (*Selbstverständnis der Geisteswissenschaften*)

³⁴⁴ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 354.

³⁴⁵ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 355.

³⁴⁶ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 356. (*Klassisch ist, was der historischen Kritik gegenüber standhält, weil seine geschichtliche Herrschaft, die verpflichtende Macht seiner sich überliefernden und bewahrenden Geltung, aller historischen Reflexion schon vorausliegt und sich in ihr durchhält*).

a nuestra disposición en unos anales, sino que su desbordamiento de la *historischen Reflexion* aquí “significa simultaneidad con cualquier presente”³⁴⁷.

Esta simultaneidad, *Gleichzeitigkeit*, en cuanto tal, alberga ya una normatividad, tal como queda reflejado en el despliegue de lo artístico de la primera parte de *Verdad y método*. Allí se nos decía que

“la simultaneidad no es el modo como algo está dado en la conciencia, sino que es una tarea [*Aufgabe*] para ésta y un rendimiento [*Leistung*] que se le exige. Consiste en atenerse a la cosa [*an die Sache zu halten*] de manera que ésta se haga ‘simultánea’. Lo que significa que toda mediación quede cancelada en una actualidad total [*dass alle Vermittlung in totaler Gegenwärtigkeit aufgehoben ist*]”³⁴⁸.

Pues bien, a esta normatividad de lo simultáneo hay que añadirle, en lo clásico, una temporización peculiar, en el sentido en que, de modo parecido a la celebración, ya desde su conceptualización en el primer humanismo, lo clásico nació como algo del pasado, como no perteneciendo estrictamente a su presente, de tal forma que todo humanismo, nos dice Gadamer, tiene

“la conciencia de su pertenencia [*Zugehörigkeit*] inmediata y vinculante a su modelo [lo clásico] que, como pasado, es inasequible y sin embargo presente [*das als ein vergangenes unerreichbar und doch gegenwärtig ist*]. En lo clásico culmina un carácter general del ser histórico: el de ser conservación [*Bewahrung*] en la ruina del tiempo”³⁴⁹.

En esta culminación que es lo clásico no se realiza “la superación de la distancia histórica” (*Überwindung des historischen Abstandes*), sino que su propia mediación constante (*beständiger Vermittlung*) lleva a cabo (*vollzieht*) esta superación. Así que, la simultaneidad, que en lo artístico consistía en superar (*aufheben*) toda mediación en una presencia que recogía por completo el despliegue, se cumple en lo clásico a través de una constante mediación que tensa el propio despliegue como tal. De nuevo, tampoco aquí la inmediatez se entiende por oposición a la mediatez, sino que es un repliegue-y-

³⁴⁷ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 357. (*die für jede Gegenwart Gleichzeitigkeit bedeutet*)

³⁴⁸ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 173.

³⁴⁹ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 359.

despliegue de la mediación en la que lo “totalmente mediado” (*total vermittelt*) es lo “mediado hasta la inmediata simultaneidad”³⁵⁰. Bien, siguiendo con la caracterización de lo clásico, por esta peculiaridad de la mediación es como “lo que es clásico es sin duda ‘intemporal’ [*zeitlos*], pero [entendiendo igualmente que] esta intemporalidad es un modo del ser histórico [*eine Weise geschichtlichen Seins*]”³⁵¹.

Es precisamente ahora, a través de esa meditación sobre el tema de la conciencia histórica, cuando éste, que estaba afincado en su momento histórico, nos devuelve el movimiento, diríamos, que se ha generado sobre la índole de la cosa (*Sachverhalt*), al dislocarnos igualmente a nosotros del momento presente, ya que “nuestra comprensión [*Verstehen*] contendrá [*enthalten*] siempre al mismo tiempo [*zugleich*] la conciencia de la propia pertenencia a ese mundo [*ein Bewusstsein der Mitzugehörigkeit zu dieser Welt*] [el ‘mundo pasado al que perteneció la obra’]”³⁵².

Con esta ejemplificación –Gadamer habla de *Erörterung*– del concepto de lo clásico no se trata, de nuevo, de que estemos ante un concluyente “significado autónomo” sino que se problematiza sobre si la mediación entre pasado y presente a la que se apunta en eso clásico que permanece “inasequible” (*unerreichbar*), “no estará presente en todo comportamiento histórico como sustrato operante [*als wirksames Substrat zugrunde*]”³⁵³. Esta ampliación hace pie en el hecho de que, aun siendo “inasequible” (*unerreichbar*), lo clásico nos da de lleno, nos llega (*erreichen*). Es “el reconocimiento permanente de que en todas las producciones a las que se da el nombre de ‘clásicas’ todo ‘concuera’ (*alles ‘stimmt’*) y que nos afectan (*erreichen*) a todos nosotros, a pesar de su vinculación a condiciones propias de un lejano origen y una procedencia extraña”³⁵⁴. Como se ve, no se está tratando, por medio de esos textos, de preservar unas prácticas o unos contenidos determinados, ni se está buscando en todo este desarrollo canon alguno³⁵⁵.

³⁵⁰ H.-G. Gadamer, “Epílogo”, en *Verdad y método*, p. 666.

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 359.

³⁵³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 360.

³⁵⁴ H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, p. 109.

³⁵⁵ “No me he guiado por ningún canon de clasicismo, de contenido determinado, al caracterizar lo clásico como la categoría por excelencia de la historia efectual. Lo que pretendía con ello era más bien destacar la particularidad de la obra de arte y sobre todo de cualquier texto eminente frente a otras formas de

Es decir, la virtualidad de lo clásico, cuyo modo de ser histórico es una dislocación respecto de su momento *historisch*, revierte en una virtualidad de la interpretación, en el sentido de que, si bien está motivada por “el presente y sus intereses” no se ajusta simplemente a éste, sino que está ligada por igual al mundo de la obra. Desde la consideración de esta mediación, “*el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición [als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen]*, en el que pasado y presente se hallan en continua mediación”.³⁵⁶ A través de una “configuración [Erreichung] de etapas de reflexión más depuradas dentro de los correspondientes planteamientos”³⁵⁷ por parte de las ciencias del espíritu, hemos venido a dar, en la comprensión, en una profundización hacia “un acontecer de la tradición” (*Überlieferungsgeschehen*), de tal manera que desde la desubicación temporal de lo clásico inasequible se nos abre ahora un punto medio (*Zwischen*) como “el verdadero topos de la hermenéutica [*der wahre Ort der Hermeneutik*]”.³⁵⁸

En efecto, tal y como refleja el carácter medial del *Zwischen*, nuestra vinculación a una tradición, no redundaba en una “unidad incuestionable” (*fraglos Einigkeit*), sino que ha sido promovida por un choque, un *Gegenstoss*, oscilando, pues, en una “polaridad de familiaridad y extrañeza [*Polarität von Vertrautheit und Fremdheit*]” que se produce “con la atención puesta en algo dicho [*im Hinblick auf ein Gesagtes*]: el lenguaje en el que nos habla la tradición, la leyenda que leemos en ella”.³⁵⁹ A través ahora de un lenguaje *fascinans et tremens* a un tiempo (recordamos, un lenguaje como “el ser que puede llegar a ser comprendido”, como “el *Da* del ser”, y un lenguaje a la vez como algo “terriblemente cercano”), se posibilita que la hermenéutica vire desde aquella conciencia histórica objetivante en un giro ontológico (*ontologischen Wendung*) a través

tradición comprensibles y que requieren interpretación.” H.-G. Gadamer, “Epílogo”, en *Verdad y método*, p. 671.

³⁵⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 360. Propiamente, “*Einrückung*” no es tanto un desplazamiento como una profundización, al modo en que las ciencias del espíritu profundizan en su tema. Para hablar de “desplazarse” utiliza Gadamer *Sichversetzen*, que será el concepto sobre el que se superpondrá posteriormente el movimiento del destacar, *Abheben*.

³⁵⁷ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 354. (*in der Erreichung einer höheren Reflexionsstufe der Fragestellung*).

³⁵⁸ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 365.

³⁵⁹ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 365. (*die Sprache, mit der die Überlieferung uns anredet, die Sage, die sie uns sagt*).

del “entre” (*Zwischen*) de la *Überlieferung* a la posición medial de ésta “entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición”,³⁶⁰ le corresponde una hermenéutica que, en su posición medial (*Zwischenstellung*) no nos provee de un “procedimiento de comprensión” sino que da cuenta de “las condiciones bajo las cuales se comprende”. Son condiciones que nos están dadas [*gegeben sein*] y de las que no podemos disponer como intérpretes, son las que conforman la preestructura de la comprensión. Lo que sí podemos hacer por medio de la estimulación de los prejuicios es destapar en lo que se presenta como inmediato esa prótesis interpretativa que tiende a desaparecer en la corriente vital de lo cotidiano. Hablamos de “prótesis” en línea con ese andamiaje (*Gerüst*) que es el sentido en Heidegger, preservando pues los rasgos de necesaria adherencia a una estructura, la del comprender, así como su posibilidad plástica de desmontaje y rearticulación. “Sentido” no es lo comprendido (*Verstanden*) en cuanto tal -eso lo es “el ente o, correlativamente, el ser”-³⁶¹, ni tampoco es una *Struktur* como lo es el *Verstehen*, sino que es “la estructura existencial-formal [*das formal-existenziale Gerüst*] de la aperturidad que es propia del comprender.”³⁶² El sentido se orienta hacia lo intramundano y la comprensión en la que está ya siempre moviéndose el *Dasein*. Por eso, “sólo el *Dasein* ‘tiene’ sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser ‘llenada’ por el ente en ella descubrible.”³⁶³

Pues bien, en relación a lo clásico, digamos que este andamiaje que es el sentido se acopla según la anticipación de perfección, en su ir proyectando posibles vías de lectura, pero digamos también que, para que se pueda hablar de realización efectiva, ya lo hemos visto en lo crítico, hay que mirar hacia el comprender en cuanto tal como criterio de distinción de los prejuicios. En efecto, si volvemos a este carácter medial de la hermenéutica filosófica, ésta nos presenta en el nivel de la estructura de la comprensión tanto el momento de la pertenencia a la *Tradition* como el de la distancia histórica, de tal modo que “la distancia en el tiempo no es en consecuencia algo que tenga que ser superado [*was überwunden werden muss*] (...) Por el contrario de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y

³⁶⁰ *Ibid.* (*das Zwischen zwischen der historisch gemeinten, abständigen Gegenständlichkeit und der Zugehörigkeit zu einer Tradition*).

³⁶¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 175.

³⁶² M. Heidegger, *op. cit.*, p. 175. *Cfr. supra*, n. 227.

³⁶³ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 175.

productiva del comprender [*positive und produktive Möglichkeit des Verstehens*]³⁶⁴. Una posibilidad productiva por cuanto se puede ver en ella un criterio, al menos por el hecho de que funciona como filtro de los enturbiamientos del verdadero sentido (*der wahres Sinn Trübungen*): “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*”.³⁶⁵ Ahora bien, que la realización efectiva de “esta distinción sólo puede tener lugar en la comprensión misma”³⁶⁶ es lo que enlaza con el criticismo del que hemos tratado anteriormente. Que su lugar de realización efectiva sea *im Verstehen selbst* quiere decir que, finalmente, el lugar de la crítica, de la distinción entre prejuicios verdaderos o no,³⁶⁷ es aquél en el que se visibilizan los conceptos interpretativos en cuanto tales, es decir, es en el *krínein lógo* en el que la reconstrucción del proceso de comprensión nos ofrece el sentido que se preserva en ese prejuicio en cuanto creado, en cuanto posible. Es, pues, la reactivación del surgimiento de su sentido lo que distingue finalmente a unos prejuicios de otros, ya que la verdad de la comprensión queda referida al carácter problemático, a la incitación a que nos hagamos cargo de la pregunta con la que se nos presenta el prejuicio. Que de éste mane una orientación, un sentido, quiere decir que sólo en cuanto no es incuestionable, en cuanto no está carente de preguntas (*fraglos*), es como es susceptible de activar nuestro proceso de comprensión de tal

³⁶⁴ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 367.

³⁶⁵ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 369. (*Nichts anderes als dieser Zeitenabstand vermag die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik lösbar zu machen, nämlich die wahren Vorurteile, unter denen wir verstehen, von den falschen, unter denen wir missverstehen, zu scheiden*).

³⁶⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 365. (*Diese Scheidung muss vielmehr im Verstehen selbst geschehen*)”.

³⁶⁷ Claro, la noción de “verdadero” en el nivel de los prejuicios nada tiene que ver con una “ontología de hechos aislados”. Bubner ha resaltado la cercanía entre el “principio caritativo” de Davidson y la “anticipación de perfección” de Gadamer, en cuanto en ambos hay una consideración holística del lenguaje: “En la medida en que estamos en condiciones de utilizar con sensatez el lenguaje, se nos ofrece un proyecto de conjunto de orientación, cuya estructura se halla colmada sólo por nuestras expresiones lingüísticas individuales, pero que no queda constituida en virtud de operaciones semánticas. Antes del análisis semántico se produce una comprensión originaria de lo real, que hace posible el vínculo del lenguaje con el mundo (...) De modo que la función del lenguaje es la de hacer que los vínculos con la realidad sean posibles. Tal función está siempre presente, de forma no temática, cuando empleamos el lenguaje de modo sensato.” R. Bubner, “El vuelco hermenéutico en el concepto semántico de verdad”, en G. Vattimo (ed.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, trad. cast. C. Cattroppi y M. V. Mizraji, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 243-57, pp. 250-1.

forma que podamos desplegar en él la interpretación y lo interpretado en cuanto tales. Así, no puede haber *una* interpretación clásica de un texto clásico³⁶⁸ sino que la exigencia de ser interpretado con la que nos llega significa que la obra será clásica si hace hablar a nuestro propio presente, es decir, si habilita nuestro reencuentro total con nosotros y nuestro mundo –un reencuentro que se realiza en una *Verwandlung*, claro está-. Para ello, tendrá que destapar nuestro fluir interpretativo en cuanto tal, quedando apuntadas entonces “las condiciones bajo las cuales se comprende” y, con ello, teniendo que responsabilizarnos de nuestra “acepción del mundo” (*Weltansicht*), es decir, del lenguaje en el que hablamos.³⁶⁹ Se hace ahora más patente que ese modo de llevar esto a cabo, dado que estamos inmersos en esos prejuicios y no podemos objetivarlos, tiene que ser estimulándolos (*reizen*) para ver cómo se comportan, y “que tornen visibles” (*zur Abhebung kommen*), es decir, que destaquen³⁷⁰.

Por una parte, este juego que tiene lugar en la comprensión, está asegurado por un terreno común, dado que lo que incita a la comprensión (*was zum Verstehen verlockt*) tiene que haberse hecho valer ya de algún modo en su propia alteridad (*Anderssein*). Ya hemos visto que la comprensión conlleva un choque con algo otro, que comienza allí (*womit das Verstehen beginnt, ist*), donde algo nos interpela (*dass etwas uns anspricht*).³⁷¹ Ahora bien, el peso lo va a llevar ahora la *Reflexion*: es ella la que se

³⁶⁸ Se le ha objetado a Gadamer que esto clásico exigiría una interpretación clásica, eminente, que lo recogiese como se merece y evitase la dispersión de las interpretaciones: “Sólo una interpretación *clásica* (es decir: que deja en libertad las potencialidades ínsitas en la obra y la lleva a *autointerpretación*) serviría para reconocer una obra *clásica*.” F. Duque, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, p. 113. El caso es que lo clásico no puede adjetivarse sin más, porque conviene a la singularidad de aquellas obras que instauran géneros, que son medida de sí mismas: “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.” H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 358. Pero, lo importante aquí es que, siendo un concepto articulable en una semántico del estilo, lo clásico es, propiamente, un concepto histórico: “Lo clásico es para mí un concepto histórico, temporal, una determinación relativa que no designa una cualidad sino una relación hermenéutica: la ‘preferencia de la conservación’ [‘*Vorzug der Bewahrung*’]”. H.-G. Gadamer, en C. Dutt, *op. cit.*, pp. 69-70

³⁶⁹ Frente a toda abstracción, para Gadamer la forma lingüística y el contenido transmitido no se dejan separar. Que la lengua sea tanto como una “acepción del mundo” (*Weltansicht*), pero no más que eso, lo es por “aquello que se ha hablado y transmitido en ella” (*was in dieser Sprache gesprochen wird bzw. überliefert ist*). H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 529.

³⁷⁰ En el destacar, *Abhebung*, preserva Gadamer la estructura heideggeriana del “*Etwas als Etwas*” en el que los dos polos de la relación se determinan recíprocamente. *Cfr. infra*, n. 383.

³⁷¹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 369.

encarga de poner en juego (*ausspielen*) los prejuicios y juicios, y de darse cuenta de cómo ponerlos en suspenso, dada su condición. Se trata ahora de esa especie de “como si” que tiene que activar la conciencia de la historia efectual en la fusión de horizontes.

Hablamos de “como si” hubiera fusión de horizontes, porque en ese proceso de suspensión (*Suspension*) de juicios y prejuicios, el movimiento de la reflexión repara en la estructura lógica de la pregunta y es precisamente por medio de ésta, de su “abrir y mantener abiertas posibilidades”, como la *Reflexion* va a poder establecer la condición del prejuicio, pues “sólo en la medida en que se ejerce [*nur indem es sich ausspielt*] puede llegar a tener noticia de la pretensión de verdad del otro y ofrecerle la posibilidad de que éste se ejercite a su vez”³⁷². Bien, este ejercerse en el que se mantienen abiertas las posibilidades es lo que se lleva a cabo, en el nivel reflexivo, con la fusión de horizontes. Al mantenerse aquí las posibilidades como tales, la conciencia opera sus proyecciones al modo de ese “presupuesto formal” de la “anticipación de perfección”. Es decir, va proyectando y re proyectando como forma de dar cuenta de la productividad de los prejuicios, de hacerlos comprensibles. En este nivel del juego interpretativo es en el que se va a “aplicar un principio hermenéutico. En caso de conflicto [*Anstöss*] rige el nexo [*Zusammenhang*] más estrecho”³⁷³.

Aunque, si seguimos de cerca todo este movimiento de “desplazarse” (*sich versetzen*) al horizonte *historisch* desde el que habla la tradición (*Überlieferung*), de ponerse “en el lugar del otro para poder entenderle”³⁷⁴, lo que se lleva a cabo es una abstracción de nuestro estar situados, de manera que

“el texto que se intenta comprender históricamente [*historisch verstanden*] es privado de su pretensión de decir la verdad [*wird aus dem Anspruch, Wahres zu sagen*]. (...) 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 [*eine grundsätzliche Suspension seines Anspruchs*]”³⁷⁵.

³⁷² H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 369-370. (*Wahrheitsanspruch des anderen überhaupt zu erfahren und ermöglicht ihm, dass er sich auch ausspielen kann*).

³⁷³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 346.

³⁷⁴ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 373. (*man sich in den andern versetzen muss, um ihn zu verstehen*).

³⁷⁵ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 374.

O sea, que a esta altura se está hablando de algo parecido a aquella suspensión de la referencialidad de la hermenéutica reflexiva de Ricoeur. Por esta vía objetivante del desplazamiento no se está llegando a ofrecer un criterio de distinción entre los prejuicios ni se ha hecho notar aquel “potencial de alteridad” previo a todo análisis semántico. Gadamer caracteriza la objetivación que se produce en el desplazarse como ese diálogo que tenemos con el otro para conocerle, que no es “el verdadero diálogo” (*wahres Gespräch*) que es en el que “se busca el consenso sobre un tema”³⁷⁶, sino que busca “hacernos una idea de su posición y horizonte” como ocurre en la “conversación terapéutica”. Es un proceso que “significa siempre un ascenso [*Erhebung*] hacia una generalidad superior [*höheren Allgemeinheit*], que rebasa [*überwindet*] tanto la particularidad propia como la del otro”³⁷⁷.

Pero, en este recorrido objetivante, tan impropio como auténtico, ocurre “siempre algo más”. En este caso, el desplazamiento de la conciencia *historisch* por entre horizontes *historische*, no supone un extrañamiento (*Entrückung*) “hacia mundos extraños”, ya que todos los horizontes “forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente”³⁷⁸. Con la inclusión en este “único horizonte” (*einzigster Horizont*) el pasado se nos muestra a la vez “propio y extraño” (*eigene und fremde Vergangenheit*), siendo parte “del horizonte móvil desde el que vive la vida humana [*aus dem menschliches Leben immer lebt*] y que determina a ésta como su origen y su tradición [*und der es als Herkunft und Überlieferung bestimmt*]”³⁷⁹.

Si el recorrido se quedase aquí, nos habría llevado finalmente a una especie de Humanidad que se fuese citando a sí misma a través de las tradiciones y creaciones de la historia, lo que puede leerse en línea con el concepto de vida en Dilthey o con una *Bildung* que fuese produciéndose al paso del Espíritu hegeliano. Pero no se trata de poner (*setzen*) la alteridad para ser luego superada y fagocitada por este horizonte. No

³⁷⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 373. (*die Verständigung über eine Sache gesucht*).

³⁷⁷ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 375.

³⁷⁸ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 375. (*sie insgesamt bilden den einen grossen, von innen her beweglichen Horizont, der über die Grenzen des Gegenwärtigen hinaus die Geschichtstiefe unseres Selbstbewusstseins umfasst*).

³⁷⁹ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 375.

hay lugar para ese “gran monólogo” de la dialéctica hegeliana que “intenta producir por adelantado lo que poco a poco va madurando en cada conversación auténtica”³⁸⁰.

La acogida de la alteridad es para Gadamer la radical e insoslayable sustancia desde la que emprender el camino de la *Fenomenología*. Así, en “la tarea de la hermenéutica filosófica” de “rehacer el camino de la fenomenología del Espíritu hegeliana en cuanto que en toda subjetividad se muestra [*aufweist*] la sustancialidad que la determina”³⁸¹, se apunta finalmente a la estructura de la precomprensión heideggeriana, en cuanto esa sustancialidad, que determina y destina, no es otra que la de la finitud delimitante que apunta a lo indisponible en toda *Aufhebung*. Es eso sustantivo que, presto a disolverse por vía lógica, se presenta en el juego entre lo dicho y lo no dicho que se sobrepone a la vía enunciativa como la pluralidad de voces ya mencionada y desde la que se activa “el verdadero movimiento especulativo”: frente a la actitud metodológica del sujeto, aquí resuena la dialéctica antigua, que trataba igualmente de “un hacer [*Tun*] de la cosa misma, hacer que el pensamiento ‘padece’ [*das das Denken ‘erleidet’*]. Este hacer de la cosa misma es el verdadero movimiento especulativo que capta al hablante”³⁸².

Siguiendo pues en la orientación hacia un pasado sólo accesible a través de esta pluralidad, hay que desestimar este desplazamiento (*Sichversetzen*) insatisfactorio que anquilosa y no toma en consideración la pretensión de verdad de lo otro. Echa mano Gadamer aquí del destacar (*Abhebung*) que se comporta como la estructura del “algo como algo” heideggeriana³⁸³; referido este “como” (*als*) no al decir apofántico, sino al decir hermenéutico, de tal forma que el destacar, no tiene que ver aquí primeramente con una reducción que vaya luego hacia la más reductiva proposición enunciativa, sino

³⁸⁰ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 447. (*der vorgängig leisten möchte, was in jedem echten Gespräch nach und nach reift*).

³⁸¹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 372.

³⁸² H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 567. (*Dieses Tun der Sache selbst ist die eigentliche spekulative Bewegung, die den Sprechenden ergreift*).

³⁸³ “Destacar [*Abhebung*] es siempre una relación recíproca [*Wechselbeziehung*] (...) Todo destacar algo vuelve simultáneamente visible aquello de lo que se destaca.” H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 376.

que hay que entenderlo más en la dirección de asumir el todo de esa relación del destacar, un todo delimitado y finito en su condición de respectividad, una *Situation*³⁸⁴.

Siendo una relación recíproca, en la que dos polos se localizan mutuamente, el destacar tiene que ser movido por algo de una dimensión distinta a la de la proyección de los horizontes históricos, los cuales “nunca llegan a destacarse explícitamente por sí mismos”³⁸⁵. La relación queda ahora, de un lado, como esa fusión, virtual y material, en la que “en realidad no existen estos horizontes que se destacan los unos de los otros”³⁸⁶ y, por otro, como un retornar, realmente efectivo y formal, de la comprensión al horizonte del presente como vía de su verdadera realización, en la que lo que se ha destacado ahora es esa *Situation* que desde Heidegger viene asociada al aseguramiento del tema científico. O sea, a aquel aseguramiento que se atenía a las cosas mismas y que aquí se presenta en la comprensión, que es la que se convierte en tarea científica (*wissenschaftlichen Aufgabe*). Esta “realización de la comprensión” (*Vollzug des Verstehens*), esta *praxis*, es la acción en cuanto “se recupera [*eingeholt*] en el propio horizonte comprensivo del presente”, de tal modo que es así como acontece una verdadera fusión hori-zontica (*wirkliche Horizontverschmelzung*) que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación [*zugleich dessen Aufhebung vollbringt*]³⁸⁷.

En este momento en el que se pone todo en juego, en el que se supera a la vez que se realiza una comprensión marcada por la finitud que nos remite al presente, es donde se articula la aplicación (*Applikation, Anwendung*), como parte problemática del proceso comprensivo: es el momento en el que el texto “ha de ser entendido adecuadamente, esto es, de acuerdo con las pretensiones [*Anspruch*] que él mismo mantiene [*erhebt*], debe ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta”³⁸⁸.

³⁸⁴ “Heidegger interpreta el ‘como’ apofántico como una reducción de un ‘como’ mucho más amplio: el ‘como’ del ‘todo de significatividad’ de una situación”. J. F. Zúñiga, *El diálogo como juego: La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Univ. de Granada, 1995, p. 182.

³⁸⁵ H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 377. (*ohne dass sich überhaupt das eine oder andere ausdrücklich voneinander abheben*).

³⁸⁶ *Ibíd.* (*diese voneinander abgehobenen Horizonte gar nicht gibt*).

³⁸⁷ *Ibíd.*

³⁸⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 380.

Así pues, “la generalidad superior” en la que se ganan horizontes no es la que lleva a una fusión horiZónica *wirkliche*. En toda esta recreación de la conciencia, ganar un horizonte (*Horizont gewinnen*) no tiene que ver con un progreso en el saber, de tal modo que lo nuevo supere a lo antiguo, ni tiene que ver con el seguimiento adecuado de unas reglas de la comprensión. Por donde atraviesa, verdaderamente, la realización de la comprensión es por el “intenso esfuerzo” (*Anstrengung*) que uno hace para ganarse ese horizonte *historisch*, en el que “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”.³⁸⁹ En ese sentido, digamos que lo que reorienta desde la actitud teórica del desplazarse a través de la *Suspension* hacia la actitud hermenéutica es nuestra condición de esperanzados y temerosos (*hoffend und fürchtend*)³⁹⁰ que nos pone en la vía para entender la interpelación que se reclama desde el texto, es decir, que desde ahí su pretensión de verdad nos afecta, nos llega (*erreichen*). Es aquí, cuando Gadamer habla de “suspensión” en la lógica de pregunta y respuesta que nos pone en cuestión a nosotros,³⁹¹ donde ya no aparece “*Suspension*”, que objetiva y abstrae, sino “*Schwebe*”, un estar “en suspenso y en expectativa”³⁹² como el de la tensión que ya en la angustia heideggeriana ponía a la totalidad de lo ente en vilo. Es este llevar expectante (*In-die-Schwebe-bringen*) por el que el programa de una tarea científica que se atiene a las

³⁸⁹ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 376. (*Wir sind immer von dem uns Nächsten hoffend und fürchtend eingenommen und treten in solcher Voreingenommenheit dem Zeugnis der Vergangenheit entgegen*).

³⁹⁰ Aquí no elige Gadamer *Furcht* para acercarse al *phóbos* aristotélico o para alejarse de la angustia heideggeriana –en *Ser y tiempo*, *Furcht* es el miedo que no llega a la radicalidad de la experiencia de la angustia, *Angst*– sino que tiene que ver, eso creemos, con una distinción de Hölderlin sobre la que ya hablara en 1949, en “Los límites de la razón histórica” y que podemos aquí equiparar en este entramado de la fusión de horizontes: lo que se activa con las proyecciones horiZónicas tendría que ver con la “disolución ideal” (*ideale Auflöschung*) que “no encierra temor” (*ist furchtlos*) –cfr. F. Hölderlin, *Ensayos*, trad. cast. F. Martínez Marzoa, Hiperión, Madrid, 2001, p. 107-. Así, al hablar de que nuestra determinación (es la *Voreingenommenheit* que viene traducida en otro momento, más certeramente, por “condicionamiento previo”, cfr. *supra*, n. 171) comporta esperanza y temor, estaría aludiendo Gadamer a la facticidad y la disposición afectiva (*Befindlichkeit*).

³⁹¹ Lo que en *Ser y tiempo* era lo *Gefragte*, el ser que ligaba y recogía las posibilidades de la pregunta, aquí es la comunidad de los intérpretes que, ellos mismos, toman la palabra y además de ser puestos en cuestión, *Gefragten*, son los que preguntan, *Fragenden*, en ese modo concreto de Gadamer de leer el *Dasein* heideggeriano que corresponde, *entsprechend*, al ser.

³⁹² Es la traducción de *Schwebe* que se podríamos leer en Q. Racionero, “Heidegger urbanizado (Notas para una crítica de la hermenéutica)”, p. 114. En la versión castellana de *Verdad y método*, tanto *Suspension* como *Schwebe* son vertidas por “suspensión”. Con ello se nivelan el plano reflexivo, de la *Reflexion*, y el plano afectivo que promueve una *Besinnung* sobre el primero.

cosas mismas (*zu den Sachen selbst*) gira, ontológicamente, hacia el de que sea la cosa misma la que hable (*das Zur-sprache-kommen der Sache selbst*)³⁹³. Es una suspensión tensa, una demora ante la obligada decisión por una de las posibilidades, es decir, una suspensión respecto de una interpelación que se nos hace y que no podemos dejar sin respuesta. El peligro (*Gefahr*), que sigue siendo el del abandono de la máxima posibilidad,³⁹⁴ se nos presenta aquí, en esta demora que nos urge a responder ante unas posibilidades que nos afectan,³⁹⁵ como el peligro de “dejar a deber una respuesta a alguna pregunta”.³⁹⁶

Por eso, en la dimensión ahora de la aplicación que tiene que tomarle la palabra al texto, dejamos en suspenso (*Suspension*) ese “proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’”³⁹⁷ para entrar en conversación (*Gespräch*) con el texto. Si bien “es verdad que un texto no nos habla como lo haría un tú (*Du*)”, sino que “somos nosotros, los que lo comprendemos (*die Verstehenden*), quienes tenemos que hacerlo hablar con nuestra iniciativa”,³⁹⁸ esto no significa que nos imponamos a lo que el texto quiere decir. De hecho, es “una necesidad hermenéutica” (*hermeneutische Notwendigkeit*), el “estar siempre más allá de la reconstrucción”³⁹⁹ de la pregunta a la que el texto está respondiendo. Es este “más allá”, el que apunta a una tarea inagotable, pues no hay respuesta ni pregunta definitiva, sino que siempre queda algo por decir, y

³⁹³ H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 457.

³⁹⁴ Para Heidegger, el *Ge-stell* es “el máximo peligro (*die höchste Gefahr*)”, dado que “empuja al hombre al peligro de abandonar su esencia libre (*in die Gefahr der Preisgabe seines freien Wesens stösst*)”; lo que quiere decir que el *Ge-stell* presenta ante el hombre el solicitar (*Bestellen*) como “modo único de hacer salir de lo oculto (*einzigste Weise der Entbergung*)”. Cfr. M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en M. Heidegger *Conferencias y artículos*, p. 29. Entendamos aquí que este empujón (*Stoss*) hacia el peligro (*Gefahr*) lo da el *Ge-stell* porque se le presenta al hombre moderno desorientado como única vía para salir de lo oculto. Es éste el lugar en el que Gadamer pide que escuchemos, y reactivemos, el lenguaje de la tradición. El no atender a esta dimensión de la interpelación, nos pondría en esa vía objetivante del método moderno que ha llevado a las ciencias del espíritu a una tendencia a ampliar sus dominios antes que a una reflexión sobre sus propios planteamientos. Cfr. H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 354.

³⁹⁵ La pretensión de verdad de un texto se hace valer cuando nos llega como una respuesta a la que buscamos pregunta. En cuanto es demora, el preguntar nos abre las posibilidades en su condición de *befindliche*. Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 453. (*Fragen lässt immer in der Schwebung befindliche Möglichkeiten sehen*).

³⁹⁶ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 440. (*einer Frage die Antwort schuldig zu bleiben*).

³⁹⁷ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 376-377. (*der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte*).

³⁹⁸ H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 456. (*müssen ihn von uns aus erst zum Reden bringen*)

³⁹⁹ H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 452.

de lo que nos urge responsabilizarnos, en el texto: “La hermenéutica filosófica tiene así en cuenta la referencia a la unidad dual especulativa que se da entre lo dicho y lo no dicho, que precede en realidad a la tensión dialéctica de lo contradictorio y su superación en un enunciado”⁴⁰⁰.

Contando con este repliegue sobre la dialéctica, finalmente la ganancia de esta *Revision* de *Ser y tiempo* está en advertir la radicalidad del comprender como fenómeno que, en esta temporalidad histórica, está excediendo al ámbito subjetivista. En lo estético vimos algo parecido y que venía posibilitado por el carácter de *Mitte* del lenguaje⁴⁰¹. En esa mediación del lenguaje es en la que la mirada ontológica va a advertir una inflexión respecto a *Ser y tiempo*, por cuanto es en el lenguaje como desocultar en el que se aloja el ser. Algo que sólo es posible registrar en la espectralidad del mundo de la técnica, es decir, en ese proceso de “desaparición de objetos” que hemos visto que nos caracteriza. Cuando este proceso toca al fenómeno del lenguaje, se desvela ahí su carácter óptico-ontológico:

“sólo desde que la nueva teoría de la información llevara a su perfección los modos de comunicación de la ciencia moderna, salió a plena luz el problema de la dependencia (y relativa independencia) de nuestro pensamiento respecto del lenguaje. La desocultación no está esencialmente ligada a la ocultación sino también a la propia, aunque oculta, acción de ésta, consistente en alojar, como lenguaje, al ‘ser’ [*Mit dem Entbergen is nicht nur das Verbergen wesentlich verbunden, sondern auch dessen eigentliche, wenn auch verborgene Leistung, als Sprache das ‘Sein’ in sich zu bergen*].

El pensamiento depende básicamente del lenguaje, en la medida en que el lenguaje no es un mero sistema de signos para el propósito de la comunicación y la transmisión de información. La noticia previa de la cosa a designar no es, con anterioridad al acto de la designación, asunto del lenguaje. Antes bien, en la relación del lenguaje al mundo, aquello de lo que se habla se articula a sí mismo sólo merced a la estructura constitutivamente lingüística de nuestro ser-en-el-mundo. El hablar permanece ligado a la totalidad del lenguaje, a la virtualidad de la hermenéutica del discurso, que

⁴⁰⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 357.

⁴⁰¹ Así, en la confluencia de lo estético con lo religioso nos remitía Gadamer al posterior tratamiento de la mediación en el lenguaje, al localizar en “la palabra de la predicación obra (...) la misma mediación total [*totale Vermittlung*] que en otro caso incumbe a la acción cultural, por ejemplo, en la misa. Más tarde veremos que la palabra está llamada también a mediar la simultaneidad [*die Vermittlung der Gleichzeitigkeit*]”. H.-G. *Verdad y método I*, pp. 172-3.

sobrepasa, en todo momento, lo que se ha dicho [*Sprechen bleibt auf das Ganze der Sprache, auf die hermeneutische Virtualität des Gespräches bezogen, durch die Gesprochenes ständig überholt wird*]⁴⁰².

Es esta “virtualidad hermenéutica del diálogo” la que nos vincula, a través de la experiencia de una *hybris* científico-objetivante, con el ser. Una vinculación que no nos deja pendientes de lo instantáneo del acontecimiento sino prestos a desencadenar un proceso de reencuentro: “He intentado mostrar que el texto literario, que la obra de arte lingüística, no nos acierta solamente como un impacto [se refiere Gadamer a que Heidegger considera que ‘la obra de arte nos sale al paso como un impacto [*Stoss*’], sino que también es aceptada, con un asentimiento que es el comienzo de un largo y, a veces, frecuentemente repetido intento de entendimiento”⁴⁰³.

Lo que luego lleva a cabo Gadamer en este repetido encuentro es la ampliación de esta irreductibilidad: la resistencia (*Widerstand*) se muestra en lo estético y lo histórico y desde ahí se trata de hacer la experiencia de si lo que se ha detectado en lo clásico no ocurrirá en todo lo histórico. Al igual que en los malentendidos, la resistencia surge de esas interrupciones en los procesos comunicativos que destapan una mediación de los conceptos interpretativos en lo que se tenía por inmediatez. Como las donaciones del ser, estos conceptos tienden a desaparecer (*verschwinden*) en su propio ponerse en obra⁴⁰⁴.

⁴⁰² H.-G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, p. 146.

⁴⁰³ H.-G. Gadamer “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, en A. Gómez Ramos (ed.) *Diálogo y deconstrucción*, Cuaderno Gris, Madrid, 1998, p. 47.

⁴⁰⁴ Por medio de la interrupción del proceso de interpretación, lo que se desvela es el andamiaje de sentido que está plegado en la inmediatez de nuestro interpretar cotidiano. Son esos abundantes casos de comprensión inmediata, sin interpretación expresa, en los que los conceptos interpretativos “desaparecen”: “La lingüisticidad expresa [*sprachliche Ausdrückliche*] que gana la comprensión en la interpretación no genera un segundo sentido además del comprendido e interpretado. En la comprensión los conceptos interpretativos no resultan temáticos como tales. Por el contrario, se determinan por el hecho de que desaparecen [*verschwinden*] tras lo que ellos hacen hablar en la interpretación. Paradójicamente una interpretación es correcta cuando es susceptible de esta desaparición [*zum Verschwinden fähig ist*]. Y sin embargo, también es cierto que en su calidad de destinada [*bestimmte*] a desaparecer tiene que llegar a su propia representación [*zur Darstellung kommen muss*]. La posibilidad de comprender está referida a la posibilidad de esta interpretación mediadora [*vermittelnder Auslegung*]. H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 478.

Así esa inflexión (la de pensar el lenguaje como el *Da* del ser) sobre el repliegue de lo escindido en *Ser y tiempo* le permite a Gadamer ver en la metafísica una puerta abierta en la cantada clausura de la historia del ser, de tal modo que no hay cuidado entonces de inmiscuirse con lo ya pensado porque no existe el peligro del contacto sino que estamos ya de siempre en un contexto de intercambios, en el *munus* de la *communio* que nos deja pendientes de responder a todo ofrecimiento⁴⁰⁵. Así pues, “no se da un lenguaje de la metafísica, sino la acuñación de términos extraídos del lenguaje vivo y pensados metafísicamente”.⁴⁰⁶ No hay que adoptar la vía inmune a todo lo cotidiano, más bien el contrario, el peligro es el de la certificación de la identidad por medio del aislamiento, la convicción de que la vida de uno es inmaculada, actitud ésta propia del sujeto moderno, cuya soledad, entendida como seguridad, es la “que Hobbes ya había anticipado como el destino burgués”⁴⁰⁷. Frente a esta rigidificación, ya sea la del aislamiento del sujeto moderno, ya sea la de su evitación, dentro de esta *communio* de los hablantes podemos entender la adopción por parte de Gadamer del término

⁴⁰⁵ Sin desarrollar aquí el juego entre *immunio* y *communio*, que en Gadamer adopta la divina “posibilidad buena”, como diría G. Vattimo –cfr. G. Vattimo y C. Dotolo, *Dios la posibilidad buena: un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*, trad. cast. A. Martínez, Herder, Barcelona, 2012-, recogemos la distinción según la entiende R. Esposito: “Desde hace tiempo, interpreto el concepto de *immunitas* en contraste directo con el de *communitas*. Ambos remiten al término *munus*, del que etimológicamente proceden, pero el uno en sentido afirmativo y el otro en sentido negativo. Si la *communitas* se caracteriza por la libre circulación del *munus* –en su doble aspecto de don y de veneno, de contacto y de contagio-, la *immunitas* es aquello que lo desactiva, aquello que lo deroga reconstruyendo nuevos confines protectores hacia el exterior del grupo y entre sus propios miembros”. R. Esposito, “Comunidad y violencia”, *Minerva*, IV época, n.º 12, 2009, pp. 72-6, p. 73. En esa vía del contacto, entendemos que la hermenéutica exorciza tanto la inmunidad que deviene técnica de aislamiento, en el proceso de autoaseguramiento del sujeto moderno, como la ancestral comunidad originaria, referida a una memoria literal. Por el contrario, se trata de preservar un espacio de intercambio en el que ir “entrando, a medida que se logra la conversación, bajo la verdad de la cosa misma [*üinter die Wahrheit der Sache*], y es ésta la que los reúne [a los interlocutores] en una nueva comunidad [*zu einer neuen Gemeinsamkeit verbindet*]”, de modo que el acuerdo en la conversación (*Verständigung im Gespräch*) sea “una transformación hacia lo común [*Verwandlung ins Gemeinsame hin*], donde ya no se sigue siendo el que se era”. H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 458. Una parecida preferencia por el contacto de la *Öffentlichkeit* hallamos en la kantiana *humanitas practica*, basada “en la *facultad* y *voluntad* de comunicarse [*mitzuteilen*] entre sí los sentimientos (...) que consiste, por tanto, en *compartir* (*communio sentiendi liberalis*)”, frente una acrítica *humanitas aesthetica*, en cuya receptividad la humanidad “no es libre (*communio sentiendi illiberalis, servilis*) y puede llamarse *contagio* [*mittheilend*]”. I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, trad. cast. A. Cortina, Tecnos, Madrid, 2008, p. 328.

⁴⁰⁶ H.-G. Gadamer *Verdad y método II*, p. 353.

⁴⁰⁷ J. L. Villacañas, “¿Qué sujeto para qué democracia? Un análisis de las afinidades electivas entre Freud y Kelsen”, *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 35, 2002, pp. 11-54, p. 18.

conciencia (*Bewusstsein*) no como un descuido de una actitud preventiva sino como el esfuerzo por vehicular el pensar a través de palabras ya conocidas, haciéndolas sonar de nuevo pero no como una vuelta acrítica a lo intramundano del *Vorhandensein*: “El hecho de emplear el concepto de conciencia [pensemos en la *wirkungsgeschichte Bewusstsein*], cuya parcialidad ontológica mostró Heidegger en *Ser y tiempo* con tanta claridad, significa por mi parte únicamente la adaptación a un uso verbal que me parece natural”⁴⁰⁸.

Es esta permeabilidad del pensar gadameriano un rasgo que lo distingue de *Ser y tiempo*, hasta el punto de que Gadamer reclamará aquel *lógos* fundador de Hegel que, enunciando, todo lo traspasa, para ver en él, de nuevo, un último *Übermass*. Allí donde el primer Heidegger, que había descubierto en Kant el *noúmeno* como una resistencia, veía, posteriormente, una impiedad en la lógica hegeliana, Gadamer recupera una interrupción localizable en medio del flujo del entendimiento. Lo que de Hegel recoge es el surgir de un concepto cuyo despliegue reintegra una continuidad de sentido, de modo que la “frase especulativa” tal como la entendería Hegel, “no dice algo de algo, sino que representa [expresa] la unidad del concepto”⁴⁰⁹. Ahora bien, esta unidad surge con la ruptura del fluir propio del pensar representativo. Aquí, lo que cuenta es el “impulso contrario” (*Gegenstoss*) que el pensar del sujeto encuentra en la sustancia. El pensar es así “detenido por ese lastre [*Schwere*]”⁴¹⁰. Hay aquí frente al fluir cotidiano una “desacostumbrada inhibición [*ungewohnte Hemmen*] que experimenta el pensamiento cuando por su contenido [*Inhalt*] la frase obliga a cancelar el comportamiento usual del saber [*das gewöhnliche Verhalten des Wissens*]”⁴¹¹. Así pues, la entrega conceptual al contenido lleva de nuevo a un choque, a una alteridad en la que el impulso contrario desencadena una “tensa [*schwebende*] bipolaridad”: el hábito (*Gewohnheit*) del pensamiento “de ir pasando de una representación a otra se ve interrumpido por el concepto”⁴¹². Este retener (*Festhalten*) el pensamiento se resuelve en Hegel, según Gadamer, en “la superación de la diferencia entre especulativo y

⁴⁰⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 17.

⁴⁰⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 559. (*die Einheit des Begriffs zur Darstellung bringt*).

⁴¹⁰ *Ibíd.*

⁴¹¹ *Ibíd.*

⁴¹² *Ibíd.*

dialéctico”⁴¹³, es decir, vehiculando la “inhibición interna que experimenta el pensamiento” por medio de su expresión (*Darstellung*) realmente efectiva. Por cuanto la dialéctica es “la exposición [*Darstellung*] de lo que realmente contiene la especulación”⁴¹⁴, podemos colegir que el motor de los acontecimientos, el curso de la historia de este Hegel, no es sino la producción desde la experiencia del pensar. Ahora bien, se reduce así para Gadamer el lenguaje a lo enunciado (*Ausgesagten*) y es aquí donde tiene que entrar en consideración un lenguaje, él mismo, especulativo, en un juego de espejos entre lo finito y lo infinito, es decir, “en cuanto que las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia [*gemeinten Sinn*] como a una orientación hacia el infinito [*wie eine Richtung ins Unendliche*]”⁴¹⁵. De lo que se trata, entonces, es de seguir el rastro al “horizonte de sentido” (*Sinnhorizont*) y no al “sentido ‘puro’ de lo enunciado [*‘reine’ Sinn des Ausgesagten*], de tal forma que “el decir lo que uno quiere decir [*was man meint*], el entenderse [*sich verständigen*], mantiene [*hält*] por el contrario lo dicho en una unidad de sentido con una infinitud de cosas no dichas [*des Ungesagten*], y es de este modo como lo da a entender [*und lässt es so verstanden werden*]”⁴¹⁶. De este modo, algo llega a ser efectivamente comprendido, algo es lenguaje, sólo en la medida en que remite a todo lo posible que no es ahora, en la medida en que el todo de sentido es sólo anunciado, y nunca enunciado.⁴¹⁷ Finalmente, se trata de hacer surgir el lenguaje por completo a través de su capacidad de conceptualizar, para lo cual apela Gadamer a Hölderlin. Es en la divina creación de sentido donde puede surgir ese “otro tono” que pedía Heidegger para responder del nihilismo⁴¹⁸ y en el que la verdad de la comprensión queda referida al carácter problemático, a la incitación a que nos hagamos cargo de la pregunta con la que se nos presenta ahora el prejuicio verdadero, aquél que alberga, en la creación de sentido, el carácter de lo divino, apuntando así a la inmediatez de lo totalmente

⁴¹³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 560

⁴¹⁴ *Ibíd.*

⁴¹⁵ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 561.

⁴¹⁶ *Ibíd.*

⁴¹⁷ La estructura especulativa del lenguaje es “un acceder al lenguaje [*Zur-Sprache-kommen*] en el que se anuncia (*ansagt*) un todo de sentido”. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 567.

⁴¹⁸ “Si escuchamos en la palabra nihilismo ese otro tono [*anderen Ton*] en el que resuena la esencia de lo nombrado, también oiremos de otro modo el lenguaje del pensar metafísico”. M. Heidegger “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, p. 239.

mediado. Es el carácter que alberga ese instante (*Augenblick*) de sobrecogimiento del poeta, en el que “todo aparece como si fuera la primera vez, sin conceptos, sin determinación, resuelto en pura materia y vida [*in lauter Stoff und Leben aufgelöst*]”. En ese momento, el poeta “no toma nada como dado”, de tal modo “que la naturaleza y el arte, tal como las ha aprendido antes y las ve ahora, no *hablen* antes de que para *él* exista un lenguaje [*für ihn eine Sprache da ist*]”. Este instante de sobrecogimiento se produce “cuando el poeta se siente captado en toda su vida interna y externa por el tono puro de su sensibilidad originaria [*dem reinen Ton seiner ursprünglichen Empfindung*] y mira entonces a su alrededor, a su mundo, éste se le vuelve también nuevo y desconocido”⁴¹⁹.

Si buscáramos ahora el lugar de esta ontología del lenguaje retomando *Ser y tiempo*, veríamos que, si bien la analítica formal-existencial discurre por el ensanche de un *lógos apophantikós* respecto de la enunciación y la predicación lógicas, en el análisis temporal, en cambio, tiene un papel de articulación de los éxtasis, es decir, de los acontecimientos en los que el *Dasein* se decide entre lo propio y lo impropio. Veríamos también que lo que se apuntaba en el *Existenzial* que es el discurso (*Rede*) en el análisis formal-existencial, no viene a dar, como sí ocurre con el comprender y la disposición afectiva en una dimensión extática propia desarrollada en la temporización (*Zeitigung*) de la aperturidad del *Dasein*, algo que, desde “la temporeidad de la aperturidad” (§68) también se le otorgará a la caída, *Verfallen*, en virtud de ser un constitutivo del ser del *Dasein*. En *Ser y tiempo*, el lenguaje queda asignado como mero articulador de una ontología horizontal de la temporalidad extática pero, en cambio, adquiere su realce tempóreo, creemos, en otro desarrollo que enlaza con su carácter de escucha (ya atisbado en el §34)⁴²⁰. Esta sujeción del *Dasein* a lo otro, tendrá su repaso en la analítica tempóreo-existencial que se lleva a cabo en el *Gewissen* que es, precisamente, el lugar de la interpelación en el que el *Mitsein* se muestra en su radical alteridad. Pasaremos

⁴¹⁹ H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, pp. 562-3.

⁴²⁰ Así, “el escuchar es constitutivo del discurso [*Rede*]”, el cual conforma al *Dasein*, pues “el escuchar a alguien [*das Hören auf...*] es el existencial estar abierto al otro, propio del *Dasein* en cuanto coestar. (...) El *Dasein* escucha porque comprende. Como comprensor estar-en-el-mundo con los otros el *Dasein* está sujeto [*hörig*], en su escuchar, a la coexistencia y a sí mismo, y en esta sujeción del escuchar [*Hörigkeit*] se hace solidario de los otros [*ist zugehörig*]”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 186.

ahora a dar cuenta del modo en que la interpelación de una tradición pueda enlazar con esta constelación del *Gewissen* de *Ser y tiempo*.

4.3. El lugar de la interpelación

Lo cierto es que Gadamer, con su inflexión lingüística, de alguna manera evita la problemática de la atingencia a un elocuente decir en el modo del silencio en la que, veremos, se enzarza Heidegger. Y ello es así por cuanto reenvía la interpelación de la tradición⁴²¹ a esa pretensión (*Anspruch*) a verdad que nos llega desde una obra de arte, desde un texto o desde el otro. Al entender esta pretensión alineándose con Kierkegaard, se va a tratar, en definitiva, de “algo que se sostiene [*etwas Bestehendes*]”⁴²², de un hacerse valer, del sostenimiento de una exigencia que enlaza con la *Gleichzeitigkeit*, de filiación kierkegaardiana y que tan insistentemente ha aparecido en nuestro texto. La pretensión, al igual que el *Verstehen*, no es la apelación a una ley ya escrita y que, por eso, vale. Al contrario, “porque se mantiene una pretensión es por lo que ésta puede hacerse valer en cualquier momento”⁴²³, entendiendo aquí que el mantenerse de la pretensión es un tensarse ante la situación sobrevenida en la que surge como tal pretensión frente a la pretensión de otro: “La pretensión se mantiene frente a alguien, y es frente a éste como debe hacerse válida”⁴²⁴. Nada nos asegura el resultado, porque “no se trata de una exigencia establecida, cuyo cumplimiento [*Erfüllung*] estuviera acordado inequívocamente” sino que nos obliga a reactivar el contenido de esa pretensión, a la posibilidad de “darle vigencia”, o no, a la de “que se concrete en una exigencia”⁴²⁵, o no. Si en el despliegue de esa pretensión ante la pretensión del otro, es decir, en esa mediación efectiva que, para serlo, debe incorporar como tal la otra pretensión, algo chirría, o sea, algo se tematiza y se resiste en esta activación ante lo otro –de tal modo que no colabora en la pretensión sino que pone en cuestión la propia justificación (*Berechtigung*)-, entonces nos vemos ante la necesidad de tener que hallar un lugar de

⁴²¹ “La latencia [*Gewärtigung*] de una respuesta implica a su vez que el que pregunta es alcanzado e interpelado por la misma tradición [*dass der Fragende von der Überlieferung erreicht und aufgerufen ist*]. Esta es la verdad de la conciencia de la historia efectual”. H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 456.

⁴²² H.-G. Gadamer *Verdad y método I*, p. 172.

⁴²³ *Ibíd.*

⁴²⁴ *Ibíd.*

⁴²⁵ *Ibíd.*

encuentro en el que el despliegue incorpore, y no simplemente disuelva, esa parte no asimilada en nuestra pretensión. Sólo así se recupera la continuidad de sentido y, en definitiva, sólo ahí la aplicación viene a dar en un comprenderse a sí mismo a través de la pretensión del otro.

Ahora bien, si en vez de en este cruce de pretensiones, al que tan espontáneamente se accede desde la hermenéutica de Gadamer⁴²⁶, nos encontramos ante una pretensión inaudible, cuyo modo de hacerse valer es un silencio que pone en entredicho todo hacerse valer, parece que estamos ante una dificultad mayor para mediar una *Integration*.

Dejando de lado ahora la crítica a la dimensión interpelativa como una reificación ideológica⁴²⁷, vamos a poner en continuidad la relación entre el *Mitsein* y la interpelación que en *Ser y tiempo* se tematiza en dos momentos de su desarrollo que quedan allí desconectados. Con ello, creemos poder recuperar una constelación en la que una hermenéutica de la alteridad se conciliaría con el *Selbst*, tal como aparece en *Ser y tiempo*. Nos desmarcamos así también de una interpretación del *Dasein* que, en su aislamiento respecto al *Man*, vendría a heredar la subjetividad moderna, ahora en una “autarquía existencial propia”⁴²⁸.

⁴²⁶ En definitiva, gracias a traer la llamada del ser a la morada del hombre: “Me sigue pareciendo verdad (...) que el lenguaje no es sólo la casa del ser, sino también la casa del hombre, en la que vive, se encuentra con otros, se encuentra con el otro”, H.-G. Gadamer, citado según C. Dutt, *op. cit.*, p. 58.

⁴²⁷ Es lo que L. Althusser considera, al ver “la interpelación como el mecanismo esencial con el que funciona el sistema total de la ‘Ideología’, pasando, por tanto, de ser la palanca crítica que destituye al sujeto al concepto de lo que lo instituye y consolida. (...) la operación de Althusser, si se la ve desde la perspectiva heideggeriana, consiste en tomar como estructura absoluta, en el concepto de Ideología, algo muy parecido al sistema total de organización técnica (*Gestell*), heredero de la metafísica y hoy el verdadero Sujeto de todo lo existente, e introducir en él, como su mecanismo propio de reproducción y mantenimiento, el modelo apelativo que impera en el pensar postmetafísico del *Ereignis*. (...) El sujeto, constituido por la interpelación, es y sólo puede ser un concepto que reproduce el sistema de dominio de la ideología y nunca una instancia frente a ella”. R. Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad* pp. 135-6.

⁴²⁸ J. L. Marion, “El interpelado”, *Taula*, nº 13-4, 1990, pp. 87-97, p. 91. Máxime cuando en la *autarcheia* se busca el aseguramiento de una estabilidad *ad intra* y no la exposición de una aperturidad extática. En general, en la lectura de Marion no se contempla el rasgo de un pensar vuelto hacia su asunto, de tal modo que, él considera el giro de la producción textual de Heidegger como un volver sobre sí misma, como una detección y corrección de las fallas en un pensar que se quisiera redondo. Desde esta perspectiva, al heredar el *Dasein*, en cuanto se llama a sí mismo, esa autarquía que denota una filiación con el sujeto moderno, se trataría de corregir esto en el refinamiento posterior de la propuesta heideggeriana hablándose para ello de una total dependencia del *Dasein* respecto de la llamada del ser (*Anspruch des Seins*). En este sentido, podríamos nosotros ver en la elección de Heidegger de una cita de Nossack una

Por el contrario, en este *Gewissen* encontramos una profundización en la dimensión del otro que viene ya señalada en la diferencia terminológica que Heidegger establece al abordar la relación del sí mismo con el impersonal (*Neutrum*), con el *Man* (§§25-27). Allí, el *Miteinandersein* es el convivir intramundano, un “estar juntos” en el que la expresión *Faktizität des Miteinanderseins* resalta el carácter de ya dado, de una inercia y una “indiferencia” en el convivir –un “recíproco-no-interesarse-de [*Einander-nichts-angehen*] los que están unos con otros”⁴²⁹, que Heidegger distingue de una consideración del otro como *Dasein* desde la coexistencia (*Mitdasein*) y el coestar (*Mitsein*)⁴³⁰. Ante ese otro *Dasein* se califica a la vez el estar en el mundo, que es uno más de sus rasgos: “el mundo es desde siempre el que yo comparto [*teile*] con los otros. El mundo del *Dasein* es un *mundo en común* [*Mitwelt*]. El estar-en es un *coestar* con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la *coexistencia*”⁴³¹.

El *Dasein* no llega a esta coexistencia en su vía de apropiación del mundo⁴³² sino que es a partir de esta constelación de *Dasein-Mitwelt-Mitsein* desde la que el *Dasein* puede dar en lo propio de un *Mitdasein*. Por eso, si la soledad se vive como una falta es por cuanto “el estar vuelto hacia otros [*Sein zu Anderen*] no es sólo una singular e irreductible relación de ser, sino que, en cuanto coestar, esa relación ya está dada con el ser del *Dasein*”⁴³³. No se trata de una ampliación del sí mismo del *Dasein* –de la que se cuida Heidegger de distanciarse-⁴³⁴. Esta vía no es válida pues se supone “que el estar vuelto hacia sí mismo es equivalente al estar vuelto hacia otro. Mientras no se haya probado de un modo evidente la legitimidad de este supuesto, seguirá siendo enigmático

rectificación de su pensar tal como lo ve Marion –y que no es nuestra línea de lectura-: “Uno tiene que comparecer cuando es llamado, pero llamarse uno a sí mismo es la cosa más absurda que pudiera hacer”. En M. Heidegger, “Protocolo de un seminario sobre la conferencia ‘Tiempo y ser’”, en M. Heidegger *Tiempo y ser*, p. 44.

⁴²⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 146.

⁴³⁰ “El ente en relación al cual el *Dasein* se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un *Dasein*. De este ente no es posible ‘ocuparse’, sino que es objeto de *solicitud* [*Fürsorge*]”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 146.

⁴³¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 144.

⁴³² Es la lectura de Lévinas, que ve en el trato con el ser un *conatus*, un perseverar en el ser del *Dasein* “como el cuidado que el ser procura de su propia duración y su conservación” –E. Lévinas, *De la existencia al existente*, trad. cast. P. Peñalver, Arena Libros, Madrid, 2004, p. 26-, comportando con ello una violencia a lo otro.

⁴³³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 149.

⁴³⁴ De una “proyección [*Projektion*] ‘a otro’ del propio ser para consigo mismo”, haciendo con ello del otro “un ‘doblete’ del sí-mismo [*Der Andere ist eine Dublette des Selbst*]” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 149.

cómo la relación del *Dasein* hacia sí mismo puede abrir al otro en cuanto otro⁴³⁵. Bien, este enigma queda pendiente en este punto de *Ser y tiempo*, en el que se está buscando el acceso correcto al sí mismo [*Selbst*] (en los §§25-7). Ciertamente, con esa interrupción se produce una confusión, pues se tiene la sensación de que este estar vuelto hacia los otros es la tematización de uno de esos fenómenos que sólo en el *Selbstsein* cobran su sentido⁴³⁶. Sin embargo, más avanzado el texto encontramos que es en la finitud del ser vuelto hacia la muerte, constatándose así la limitación de un *ego* que podría preocupar a lecturas como la de J. L. Marion, como queda el *Dasein* referido al poder-ser de los otros. La limitación de un tiempo cronológico, eternamente asegurado en su indiferencia, con el que el *Man* esquiva “la posibilidad de la imposibilidad” que es la muerte, alberga una positividad: la de separarse de una *hybris* del yo omnipotente y hacer la experiencia de vernos sobrepasados por el poder-ser de los otros, por la posibilidad constante de no haber comprendido lo suficiente a los otros. Así,

“libre para las posibilidades más propias, determinadas desde el fin, es decir, comprendidas como *finitas* [*als endliche verstanden*], el *Dasein* conjura el peligro de desconocer, en virtud de su comprensión finita de la existencia, las posibilidades de existencia de los otros que lo superan [*überholenden*], o bien de forzarlas [*zurückzuzwingen*], malinterpretándolas [*missdeutend*], a entrar en la existencia propia – renunciando así a su más propia existencia fáctica. En tanto que posibilidad irrespectiva [*unbezügliche*], la muerte aísla, pero sólo para hacer, en su condición de insuperable [*unüberholbar*], que el *Dasein* pueda comprender, como coestar [*als Mitsein verstehend zu machen*], el poder-ser de los otros⁴³⁷.”

En efecto, desde esa finitud asignada por los otros, en la que el aislamiento del *Dasein* es una apertura a lo otro –como aquello que nos sobrepasa-, la tematización del *Gewissen* recupera aquel enigma que había quedado pendiente en el desarrollo del texto con otras miras, de tal modo que en la llamada (*Ruf*) el hecho de que “el ente cuyo ser es

⁴³⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 149.

⁴³⁶ “El *Dasein*, al absorberse [*im Aufgehen*] en el mundo de la ocupación, y esto quiere decir también, en el coestar que se vuelve hacia los otros, no es él mismo [*nicht es selbst*]”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 150. De ahí que el texto vire hacia el §27: “El ser-sí-mismo cotidiano y el uno”.

⁴³⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 283.

el cuidado (...) *es* culpable, en el fondo de su ser⁴³⁸, hay una remisión a la responsabilidad con los otros y con el mundo. Haciendo la experiencia de “estar perdido” en el *Man*, apropiándose a sí desde ahí, se advierte el derroche de posibilidades que se soslayan, se aprecia que uno se comporta como si el ser fuera una abundancia eterna e ilimitada –tal es lo que encubre el *Man* en el mundo, la finitud, la muerte, el dolor, pero también la alegría y el gozo-. A lo que la interpelación nos conmina, advertida esta pérdida en el uno, es a una atingencia a la finitud, a mirar por la indigencia del ser que es a la vez *Poros* y *Penía* –donación y falta⁴³⁹-. Visto así, la entereza (*Gleichmut*) de la resolución⁴⁴⁰, de esa en la que se se hace uno cargo de su *Situation*, va en dirección a un cuidado que, como sí mismo, es un cuidado por el sí mismo como otro: “La interpelación puede ser comprendida en el modo de la resolución [*Der Anruf kann verstanden werden in der Weise der Entschlossenheit*]”, pero hay que entender que con la resolución se modifican “el comprensor estar vuelto en ocupación hacia lo a la mano [*verstehende besorgende Sein zum Zuhandene*] y el coestar solícito [*fürsorgende Mitsein*] con los otros” quedando estos determinados, y esto es lo importante, desde “su más propio poder-ser-sí-mismo⁴⁴¹”. Pero no se lleva a cabo esto sino incorporando en su radicalidad lo no tematizable –es decir, el llamar de la llamada⁴⁴²-, en el acto de resolverse (*Entschluss*) por la diferencia de lo otro, en dejarse

⁴³⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 305.

⁴³⁹ “Falta”, pues también en el que envía, el acontecimiento como ligazón de tiempo y ser, está necesitado: “En carta a Roger Munier de 26 de octubre de 1973, Heidegger advierte de una experiencia más original del ser que él llama con precisión: *brauchendes Ereignis*. (...) Este punto me parece capital, para evitar la unilateralidad del *Brauch* (‘lo que hace falta’) como algo propio sólo del hombre. Es el *Ereignis* mismo el que abre la falta entre ser y pensar, uno de cuyos modos corre como hilo conductor de la metafísica bajo el título de ‘diferencia ontológica’”. En F. Duque, “Ciencia y técnica en Heidegger”, p. 190n.

⁴⁴⁰ “La indiferencia [*Gleichgültigkeit*], que puede ir a la par con una afanosa actividad, debe distinguirse rigurosamente de la serenidad [*Gleichmut*]. Este estado de ánimo surge de la resolución [*Entschlossenheit*], que es como una *mirada* instantánea [*augenblicklich*] sobre las posibles situaciones del poder-estar-entero abierto en el adelantarse hacia la muerte”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 362.

⁴⁴¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 315.

⁴⁴² Pues siendo “el llamar un modo del *discurso* [Rede]” (*cf.* M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 289) nada se dice en él sino que sólo se escucha como interpelación, como interrupción: *inter-pello*, “interrumpir a uno que habla” (*cf.* S. Segura, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español*, Deusto, Bilbao, 2006). “¿Qué le dice la conciencia al interpelado? Estrictamente hablando –nada. La llamada no dice nada”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 293. De nuevo, el texto heideggeriano avanza por una ruptura, en este caso, la de la interrupción del *Dasein* que, en cuanto advierte que “está *perdido* en el uno, primero debe *encontrarse*. (...) El *Dasein* necesita del testimonio de un poder-ser-sí-mismo, que él ya *es* siempre como *posibilidad*”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 288. En este sentido, frente a la objeción levinasiana de que

decir por él, o sea, en pre-ferirlo. Visto así, el carácter de lo propio que resalta Heidegger en ese modo de aperturidad, *Erschlossenheit*, que es la resolución, *Entschlossenheit*, “no corta el vínculo [löst... ab] del *Dasein* con su mundo, ni aísla [isoliert] al *Dasein* convirtiéndolo en un ‘yo’ que flota en el vacío [freischwebendes *Ich*]”⁴⁴³. Al contrario, siendo la “aperturidad propia (...) el *modo propio de estar-en-el-mundo*”, la resolución –que es el “*modo propio de ser-sí-mismo*”– es la asunción de la entera complejidad del *Dasein*: es la escucha a lo otro, es “dejar que algo vuelva a hablar”⁴⁴⁴.

Finalmente, también la llamada de sí mismo, que se escuchaba en el *Gewissen* gracias a su carácter vocativo⁴⁴⁵, no diciendo nada nos deja a solas con una voz inaudible que remueve toda presencia desde el peso de su estar-ahí hacia su carácter de ser una de entre otras posibilidades. Correlativamente a ese aligeramiento de lo que está-ahí, el *Dasein* se sobrecarga asumiendo el impulso de una acción que no se lleva a cabo intramundamente, sino en un “adelantarse” que admite una resistencia que llega hasta la pasividad como modo de resolución⁴⁴⁶. En la inculpación que se lleva a cabo desde el sí mismo se tensa la distancia entre la escucha de la llamada⁴⁴⁷ y nuestra incapacidad de responder definitivamente a ella: en nuestro esencial desfondamiento, el

Heidegger no advierte esa pura voz del testimonio del Decir que no dice nada –pues sólo profundizaría en una distinción entre lo Dicho y la comunicación pública del *Man*, al haberse quedado en la dimensión de la presencia del *lógos*- J.-L. Chrétien ha señalado que en la propia acepción del testimonio de Lévinas –en palabras de Lévinas: “Testimoniar no es precisamente enunciar esa palabra extra-ordinaria [se refiere a ‘Dios’]”– “nada hay (...) en esa definición que no haya sido ya pensado y dicho por Heidegger a propósito de nuestra respuesta a la llamada del habla. Ahora bien, con total evidencia, lo que él pensó no es la revelación. Que la llamada sólo sea oída en la respuesta en absoluto permite, pues, caracterizar el testimonio como habla distinta a cualquier otra, impensable para un pensamiento del Ser. Para pensar la responsabilidad, hay que pensar filosóficamente lo que ocurre con el responder”. J.-L. Chrétien, *La llamada y la respuesta*, trad. cast. J. A. Sucasas, Caparrós, Madrid, 1997, p. 46.

⁴⁴³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 315.

⁴⁴⁴ H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 259.

⁴⁴⁵ Cfr. “El carácter vocativo de la conciencia”, M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 292-4.

⁴⁴⁶ “En cuanto resuelto, el *Dasein* ya *actúa* [handelt]”, pero entendiendo aquí que “la actividad abarcara también la pasividad de la resistencia [die Aktivität auch die Pasivität des Widerstandes umgreift]”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 318.

⁴⁴⁷ “Escuchar correctamente la llamada [das rechte Hören des Anrufs] equivale entonces a un comprenderse a sí mismo en su poder-ser más propio, es decir, equivale a proyectarse en el más propio y auténtico [eigenste eigentliche] poder-llegar-a-ser-culpable”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 306.

Dasein no va ampliando sus dominios al iluminar el mundo sino intensificando trágicamente la asunción de su distancia respecto de sí:

“Siendo fundamento [*Grund-seiend*], es decir, existiendo como arrojado, el *Dasein* queda constantemente a la zaga [*ständig hinter*] de sus posibilidades. Nunca existe *antes* de su fundamento, sino siempre sólo *desde* y *como él*. Ser-fundamento significa, por consiguiente, no *ser jamás* [*von Grund nie mächtig sein*] radicalmente dueño del ser más propio”⁴⁴⁸.

En cualquier caso, se trata de una responsabilidad culpable que encarna también la culpa del otro en la finitud de un tiempo que oscila entre la *kénosis* del ser y una nueva *parusía*. Así pues, que “sólo un dios nos pueda aún salvar”, “que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso”⁴⁴⁹ nos pone tras la pista de que el tiempo de la esperanza no es el de la espera, sin más, sino el de la tarea de hacerle sitio a lo sagrado. En cualquier caso, se trata de no cometer la *hybris* de apropiarse de ese vano que dejan los dioses, de aviarles un espacio, lo cual puede llevarse a cabo desde el diálogo con un tú⁴⁵⁰ o desde la llamada del *Dasein* al sí mismo como otro pero, en ambos casos, haciendo trasparecer por entre los encubrimientos “la unidad del engendrar y del ser engendrado”⁴⁵¹.

⁴⁴⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 303.

⁴⁴⁹ La conocida afirmación de Heidegger en su entrevista a *Der Spiegel* va en esta dirección: “Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso; dicho toscamente, que no ‘estiremos la pata’, sino que, si desaparecemos, que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente”. M. Heidegger, “Entrevista de *Der Spiegel* a Martin Heidegger”, trad. cast. R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1996.

⁴⁵⁰ “Nuestra forma de vida tiene carácter ‘yo-tú’ y carácter ‘yo-nosotros’ y carácter ‘nosotros-nosotros’. En nuestros asuntos prácticos dependemos del entendimiento mutuo, de la comprensión en este sentido. Y la comprensión tiene lugar en el diálogo”. H.-G. Gadamer, en C. Dutt, *op. cit.*, p. 97.

⁴⁵¹ Así recupera Gadamer un aforismo heraclíteo. *Cfr.* T. Oñate, “¿En qué se reconoce el Lógos de la era hermenéutica”, p. 251n.

5. CONCLUSIONES

Hemos intentado localizar aquí algunos puntos de la vinculación que pueda establecerse desde *Verdad y método* con *Ser y tiempo*. Nos ha parecido procedente abordar antes lo que pueda estar jugándose bajo la noción de hermenéutica como *koiné* o como urbanización. Con ello, queríamos ofrecer un itinerario alternativo al de una profundización en ambos textos que luego se abriera al “estado de la cuestión”. Dado el arrastre conceptual y la pregnancia a la que nos lleva la lectura de ambos textos, nos parece casi inevitable que un retorno, desde lo ahí pensado, a la cotidianeidad no arroje la impresión de estar ante “una desconexión hermenéutica de la realidad”, si se nos permite la expresión. Por eso, hemos creído conveniente fijar primero este *status quaestionis* –con un discurso poco afecto al hermenéutico- para, desde ahí, haciendo pie en el diagnóstico del presente como asunto desde el que pensar –básicamente, que vivimos en un mundo de la técnica- abordar la hermenéutica como una propuesta que pueda hacerse cargo de este asunto.

Ciertamente, hemos podido comprobar que el lenguaje puede seguir vehiculándose en estos conceptos de *koiné* y urbanización, a partir de los que establecer acuerdos o caer en malentendidos. En ese sentido, hemos creído interesante seguir la vía que lleva a cabo Gadamer de incorporación a su lenguaje de la *koiné*, es decir, localizándola en “una experiencia común” en la que “lo que importa no sólo es escuchar cosas unos de otros, sino escucharnos unos a otros”. Desde ahí, creemos, se presenta una hermenéutica permeable al diálogo con la historia de una filosofía que no queda asignada, rígidamente, a un lenguaje de la metafísica, sino como una voz del otro presta a reactivar la potencialidad en esos textos que nos exigen ser pensados. Con estas miras, hemos tratado de enlazar con la analítica existencial del *Dasein* pero –observando afirmaciones explícitas de *Verdad y método*- partiendo ahora de la *Zeitlichkeit*, de su análisis tempóreo-existencial, para atenernos a un ser cuyo exceso queda apuntado, en la hermenéutica, en la temporalidad del fenómeno del *Verstehen* y en el lenguaje como *Mitte*, llevando con ello la dimensión horizónica a la infinitud del “horizonte de sentido [*Sinnhorizont*]”.

Una es, al menos, la inquietud que nos ha ido quedando a través de nuestras esforzadas lecturas, y es la de si con la puesta en marcha del pensar en medio de la metafísica, es decir, con la reactivación del lenguaje a través de su “acuñación

metafísica”, puede replantearse la pregunta por el presente de otro modo. Se trataría, entonces, de integrar esa dislocación a la que el *éschaton* de la historia del ser nos parece haber encomendado: de un lado, el hombre sabedor ya del fin de la metafísica, de otro lado, el mundo técnico que, en su inercia uniformemente acelerada, ha fagocitado los discursos modernos de la reconciliación. Una *Revision* de esta inercia no nos parece que sobre y, para ello, una puesta en común con el pensar en cuyas instituciones vivimos quizá nos “ponga en *Situation*”: es decir, quizá nos oriente acerca del estado de salud de esas instituciones, en las que los procesos de *path dependence* parecen anegar todo. Así pues, para pensar –para problematizar, tal como le corresponde al oficio filosófico- el entramado del presente sobrellevado con un lenguaje de la globalización, de los Estados de bienestar y Tribunales internacionales, de las “regiones en conflicto” –otrora “Estados amigos”-, de los derechos de las minorías y las mayorías o de qué sea una fuente de derecho, para pensar sobre este asunto, decimos, nos parece preciso retornar a autores fontanales para el discurso de la legitimación, así Kant y Hegel, a partir de los que reverberan hoy disyuntivas que recomponen –y descomponen- este mundo, que es también el nuestro, como la hodierna disputa entre liberales y comunitaristas, por ejemplo.

BIBLIOGRAFÍA:

- Arendt, H. *La condición humana*, trad. cast. R. Gil, Paidós, Barcelona, 2005.
- Berciano, M. *Técnica moderna y formas de pensamiento*, Universidad de Salamanca, 1982.
- Bubner, R. “Acerca del fundamento del comprender”, *Isegoría*, n.º 5, 1992, pp. 5-16.
- Bubner, R. “El vuelco hermenéutico en el concepto semántico de verdad”, en G. Vattimo (ed.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, trad. cast. C. Cattropi y M. V. Mizraji, Gedisa, Barcelona, 1992
- Cappelle-Dumont, P. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, trad. cast. P. Corona, FCE, Buenos Aires, 2012.
- Chrétien, J.-L. *La llamada y la respuesta*, trad. cast. J. A. Sucasas, Caparrós, Madrid, 1997.
- Duque, F. *Los destinos de la tradición*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Duque, F. “Ciencia y técnica en Heidegger”, en VV.AA. *Los confines de la modernidad*, Granica, Barcelona, 1988, pp. 171-202.
- Duque, F. “La profanación técnica de Dios”, en F. Duque (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 203-222.
- Duque, F. *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2002.
- Duque, F. *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Nobel, Oviedo, 2003.
- Duque, F. “El sentimiento como fondo de la vida y del arte”, en R. Rodríguez Aramayo y G. Vilar (eds.), *En la cumbre del criticismo*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 78-106
- Dutt, C. (ed.) *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, trad. cast. T. Rocha, Tecnos, Madrid, 1998.
- Esposito, R. “Comunidad y violencia”, *Minerva*, IV época, nº 12, 2009, pp. 72-6.
- Gadamer, H.-G. *El problema de la conciencia histórica*, trad. cast. A. Domingo, Tecnos, Madrid, 1993.
- Gadamer, H.-G. *Verdad y método I*, trad. cast. A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1999. [H.-G. Gadamer *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1975. El resto de originales, consultados en H.-G. Gadamer *Gesammelte Werke*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga]
- Gadamer, H.-G. *Verdad y método II*, trad. cast. M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 2006.
- Gadamer, H.-G. *Estética y hermenéutica*, trad. cast. A. Gómez Ramos, Tecnos, Madrid, 1996.
- Gadamer, H.-G. *El estado oculto de la salud*, trad. cast. N. Machain y M. Stern, Gedisa, Barcelona, 1996.
- Gadamer, H.-G. *El giro hermenéutico*, trad. cast. A. Parada, Cátedra, Madrid, 2007.
- Gadamer, H.-G. “Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje”, en H.-G. Gadamer, *Mito y razón*, trad. cast. J. F. Zúñiga, Paidós, Barcelona, 1997.
- Gadamer, H.-G. *Arte y verdad de la palabra*, trad. cast. J. F. Zúñiga, Paidós, Barcelona, 1998
- Gadamer, H.-G. *Los caminos de Heidegger*, trad. cast. A. Ackermann, Herder, Barcelona, 2002.
- Gadamer, H.-G. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, trad. cast. M. Garrido, Cátedra, Madrid, 1988.
- Gadamer, H.-G. “La hermenéutica de la sospecha”, en G. Aranzueque (ed.) *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris, Madrid, 1997.

- Gadamer, H.-G. “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, en A. Gómez Ramos (ed.) *Diálogo y deconstrucción*, Cuaderno Gris, Madrid, 1998.
- Haar, M. *La fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1994.
- Haar, M. “Le moment (*kairós*), l’instant (*Augenblick*) et le temps-du-monde (*Weltzeit*)”, en J.-F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, J. Vrin, París, 1996, pp. 67-90.
- Habermas, J. *Ciencia y técnica como “ideología”* trad. cast. M. Jiménez y M. Garrido, Tecnos, Madrid, 1992.
- Habermas, J. “Urbanización de la provincia heideggeriana”, en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, trad. cast. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1984
- Habermas, J. *Teoría y praxis*, trad. cast. S. Mas y C. Moya, Altaya, Barcelona, 1994.
- Habermas, J. *El Occidente escindido*, trad. cast. J. L. López de Lizaga, Trotta, Madrid, 2009.
- Heidegger, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. cast. J. Uscatescu, Siruela, Madrid, 2005.
- Heidegger, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. cast. J. Aspiunza, Alianza, Madrid, 1998.
- Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. cast. J. Aspiunza, Alianza, Madrid, 2006
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*, trad. cast. J.E. Rivera C., Trotta, Madrid, 2006. [M. Heidegger *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, 2006. El resto de originales, consultados en M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main]
- Heidegger, M. *Caminos de bosque*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1995.
- Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2005.
- Heidegger, M. *Conferencias y artículos*, trad. cast. E. Barjau, Serbal, Barcelona, 2001.
- Heidegger, M. *Hitos*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000.
- Heidegger, M. *Nietzsche*, vol. II, trad. cast. J. L. Verma, Destino, Barcelona, 2000.
- Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2004
- Heidegger, M. *Identidad y diferencia*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990.
- Heidegger, M. *Tiempo y ser*, trad. cast. M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque, Tecnos, Madrid, 2006.
- Heidegger, M. “Conversación con Heidegger. F. Towarnicki y J.-M. Palmier”, *Revista Palos de la Crítica*, nº 4 ½; abril septiembre de 1981.
- Heller, Á. “Europa, ¿un epílogo?”, en Á. Heller y F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, trad. cast. M. Gurgu, Península, Barcelona, 1989.
- Hobsbawm, E. “Introducción: la invención de la tradición”, en E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, trad. cast. O. Rodríguez, Crítica, Barcelona, 2002.
- Hölderlin, F. *Ensayos*, trad. cast. F. Martínez Marzoa, Hiperión, Madrid, 2001.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*, trad. cast. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1995.
- Kant, I. *Metafísica de las costumbres*, trad. cast. A. Cortina, Tecnos, Madrid, 2008
- Koselleck, R. *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. cast. L. Fernández, Trotta, Madrid, 2012.

- Lévinas, E. *De la existencia al existente*, trad. cast. P. Peñalver, Arena Libros, Madrid, 2004.
- López Sáenz, M.^a C. “La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica de H.-G. Gadamer”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, n.º 12, 2000, pp. 229-256.
- Losurdo, D. *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Turín, 1991.
- Lyotard, J.-F. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, trad. cast. M. A. Rato, Cátedra, Madrid, 1986.
- Lyotard, J.-F. *La diferencia*, trad. cast. A. L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1988.
- Mannheim, K. *Ideología y utopía*, trad. cast. S. Echavarría, FCE, México, 1993.
- Marion, J. L. “El interpelado”, *Taula*, n.º 13-4, 1990, pp. 87-97.
- Marramao, G. *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, trad. cast. H. Aguilà, Gedisa, Barcelona, 2008.
- Martínez Alier, J. “Temas de historia económico-ecológica”, en M. González de Molina y J. Martínez Alier (eds.), “Historia y ecología”, *Ayer*, n.º 11, 1993, pp. 20-48.
- Méndez, R. “La filosofía de la tecnología en el siglo XX”, *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, n.º 94-95, 1989, pp. 27-34.
- Meyer, M. “The Rhetorical Foundation of Philosophical Argumentation”, en *Argumentation*, n.º 2, 1988, pp. 255-69
- Navarro Cordón, J.M. “Arte y Mundo (planteamiento de una cuestión)”, en VV.AA., *Heidegger. Sendas que vienen*, vol. II, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008, pp. 11-74.
- Oñate, T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Aldebarán, Madrid, 2000.
- Oñate, T. “Finito, infinito, transfinito”, en R. Reyes (dir.) *Terminología científico-social. Aproximación crítica*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 417-422
- Oñate, T. “Nihilismo y postmodernidad”, en J. de la Higuera, L. Sáez y J. F. Zúñiga (eds.), *Nihilismo y mundo actual*, Universidad de Granada, 2009, pp. 61-92.
- Oñate, T. “¿En qué se reconoce el Lógos de la era hermenéutica?”, en T. Oñate, L. D. Cáceres y P. O. Zubía, *Acontecer y comprender. La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer*, Dykinson, Madrid, 2012, pp. 241-260.
- Palmier, J. M. *En torno a Marcuse*, Guadiana, Madrid, 1969.
- Pöggeler, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. cast. F. Duque, Alianza, Madrid, 1993
- Racionero, Q. “Heidegger urbanizado (Notas para una crítica de la hermenéutica)”, *Revista de Filosofía*, 3.^a época, n.º 5, 1991, pp. 65-131.
- Rescher, N. *Philosophical reasoning. A study in the methodology of philosophizing*, Blackwell Pub., Oxford/Massachusetts, 2001.
- Ricoeur, P. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, trad. cast. P. Corona, FCE, México, 2002.
- Ricoeur, P. *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, trad. cast. G. Aranzueque, UAM, Madrid, 1999.
- Rodríguez, R. *Hermenéutica y subjetividad* (ed. ampliada), Trotta, Madrid, 2010.
- Rodríguez, R. *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004.
- Safranski, R. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. cast. R. Gabás, Tusquets, Barcelona, 1997.

- Simon, J. *El problema del lenguaje en Hegel*, trad. cast. A. Agud, Taurus, Madrid, 1982.
- Vattimo, G. “Hermenéutica: nueva *koiné*”, en G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, trad. cast. T. Oñate, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 55-71.
- Vattimo, G. “Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser”, *Endoxa*, nº 20, 2005, pp. 45-62.
- Vattimo, G. “Post-modernidad, tecnología, ontología”, en F. Jarauta (ed.) *Otra mirada sobre la época*, Colegio oficial de aparejadores y arquitectos técnicos/Librería Yerba/Cajamurcia, Murcia, 1994, pp. 67-85.
- Villacañas, J. L. “*Oltre la democrazia* o cómo abandonar la teología política”, *Daimon. Revista de Filosofía*, n.º 39, 2006, pp. 61-8.
- Villacañas, J. L. “¿Qué sujeto para qué democracia? Un análisis de las afinidades electivas entre Freud y Kelsen”, *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 35, 2002, pp. 11-54.
- Vitiello, V. *La palabra hendida*, trad. cast. A. Hidalgo, Serbal, Barcelona, 1990.
- Zarka, Y. C. *Figuras del poder. Estudios de filosofía política de Maquiavelo a Foucault*, trad. cast. T. Onaindía, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
- Zúñiga, J. F. *El diálogo como juego: La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Univ. de Granada, 1995.