

36. *Historicidad de la comprensión y de la verdad de Heidegger a Gadamer*. En A. HERRERA GUEVARA, *De animales y hombres*, Oviedo 2007, pp. 195-211

1. Historicidad de la comprensión en Gadamer

Sobre el carácter histórico de la comprensión en Gadamer parecen fundamentales los párrafos 9, 10, 11 y 12 de *Verdad y método*, en los cuales el autor trata de los temas fundamentales de la hermenéutica. Gadamer comienza así su exposición:

Heidegger entra en la problemática de la hermenéutica y crítica históricas sólo con el fin de desarrollar a partir de allí, con una intención ontológica, la preestructura de la comprensión. Nosotros, por el contrario, tratamos de aclarar la cuestión de cómo la hermenéutica, una vez liberada de los impedimentos ontológicos del concepto de objetividad de la ciencia, es capaz de hacer justicia a la historicidad de la comprensión.¹

De manera clara y explícita expone Gadamer desde un principio las diferencias entre él y Heidegger en este punto: Heidegger tiene una preocupación ontológica, sobre todo en *Ser y tiempo*. Busca en primer lugar cuál es el ser del Dasein; y a esto se dirige el análisis que hace de la comprensión del Dasein. El propio Gadamer se propone, en cambio, hacer ver la historicidad de la comprensión hermenéutica. Aunque no de manera explícita, Gadamer está afirmando también que en él el tema de la hermenéutica tiene dimensiones mucho más amplias, cosa que reconoció el mismo Heidegger en alguna ocasión en que parece que afirmó que la filosofía hermenéutica es cosa de Gadamer y que constituye un buen contrapeso frente a la filosofía analítica y la lingüística.²

De todos modos, Gadamer indica algo muy fundamental en Heidegger: El carácter ontológico de la comprensión. Unas líneas más adelante, tratando del círculo hermenéutico, Gadamer dice expresamente:

Pero en todo caso hay que preguntarse por las consecuencias que tiene para la hermenéutica de las ciencias del espíritu el hecho de que Heidegger derive fundamentalmente la estructura circular del comprender a partir de la temporalidad del Dasein.³

El carácter histórico de la comprensión aparece en los conceptos hermenéuticos fundamentales de la exposición de Gadamer. El primero de ellos es el de círculo hermenéutico; y dentro de éste el concepto de prejuicio o juicio previo (*Vorurteil*).

El que quiere comprender un texto tiene que dejarse decir algo por él, tiene que estar abierto al texto. Pero estar abierto al texto significa estar abierto a la tradición que hace oír su voz desde el texto. Gadamer critica a la ilustración por haber tenido el prejuicio contra todo prejuicio; por haber entendido el prejuicio en sentido negativo, como un juicio infundado, y por haber desvirtuado así la tradición en nombre de la razón. En contraposición a ella, el romanticismo valoró la tradición en detrimento de la razón. Según Gadamer, ni en un caso ni en otro se valora adecuadamente el prejuicio, ni se hace justicia a una auténtica historicidad.

¹ H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 250

² Citado por O. PÖGGELER, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, p. 395

³ H. G. GADAMER, *ibid.*, p. 250

Frente a la ilustración y al romanticismo, Gadamer rehabilita el concepto de prejuicio (*Vorurteil*), que correspondería precisamente al carácter histórico del hombre:

Es necesaria una fundamental rehabilitación del concepto de prejuicio y reconocer que hay prejuicios legítimos, si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre.⁴

También aquí la importancia del prejuicio tiene un fundamento ontológico: El carácter histórico y finito del hombre. La existencia humana está necesariamente inmersa en tradiciones y por lo tanto en juicios previos. Una razón absoluta no es posible en el hombre histórico; la razón humana real está siempre referida a lo dado, en lo cual se ejerce. Esto lo entendió bien Dilthey; pero luego no fue capaz de liberarse de las ataduras que lo ligaban a la epistemología tradicional. Gadamer pone el acento en la importancia de la tradición histórica para el hombre.

La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo es sólo una llamarada en la corriente circular cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios del individuo son mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.⁵

La idea de prejuicio es indisoluble de la de tradición histórica, dentro de la cual está el hombre. Los prejuicios en este sentido no tienen por qué ser negativos; hay también prejuicios legítimos. En cualquier caso, los prejuicios son inevitables y constituyen el punto de partida de lo que tiene el hombre y de su modo de ver, el punto de partida del círculo hermenéutico.

Gadamer habla de una rehabilitación de la autoridad y de la tradición, buscando apoyo en el romanticismo frente a la ilustración. Al margen de la razón, la tradición determina ampliamente nuestro comportamiento y nuestras instituciones. Pero Gadamer no cree que haya oposición entre razón y tradición, como la entendieron el romanticismo y la ilustración, uno defendiendo la tradición y otro combatiéndola en nombre de la razón.

Esta relación entre tradición y conocimiento histórico es el punto de partida de la hermenéutica y aquí se habla de conciencia histórica.

Por tanto, haremos bien en no entender la conciencia histórica –como aparece a primera vista– como algo radicalmente nuevo, sino como un momento nuevo dentro de lo que ha constituido desde siempre la relación humana con el pasado. En otras palabras: Hay que reconocer el momento de la tradición en el comportamiento histórico y preguntarse por su productividad hermenéutica.⁶

En este contexto se dan la comprensión y la verdad, en una constante interacción histórica entre pasado y presente, entre tradición y comprensión actual.

*El comprender mismo no hay que entenderlo tanto como una acción de la subjetividad, sino como un insertarse en el acaecer de una tradición, en el cual pasado y presente están en constante mediación.*⁷

Esta mediación entre tradición y nueva comprensión constituye la estructura circular, el círculo hermenéutico, o mejor, la sucesión constante de círculos hermenéuticos. Y esto se funda en la mediación de pasado y presente; o mejor, en la historicidad y temporalidad del Dasein. Parece claro que en este contexto la comprensión tiene un carácter esencialmente histórico.

⁴ Ibid., p. 261

⁵ Ibid., p. 261

⁶ Ibid., p. 267

⁷ Ibid., pp. 274-275

El carácter histórico de la comprensión es explicado por Gadamer mediante otros conceptos que ponen de relieve nuevos aspectos de la misma. Uno de estos conceptos es el de la distancia en el tiempo. Este es un concepto complejo, al que Gadamer asocia también el importante concepto de anticipación. Gadamer hace notar que ya Schleiermacher y Dilthey habían afirmado la regla hermenéutica de la relación entre la parte y el todo: El todo determina y hace comprender la parte y ésta determina y hace comprender el todo. De esta manera se va ampliando la unidad de sentido también en círculos y siguiendo el criterio de congruencia entre el todo y las partes. Pero Gadamer critica a Schleiermacher y a Dilthey, porque cree que no valoraron suficientemente la concreción de la conciencia histórica. Esta estaría mucho más afirmada en la idea de anticipación heideggeriana de la precomprensión. La comprensión tiene siempre un carácter anticipatorio. Éste no sería un simple acto de la subjetividad, sino que estaría determinado por la comunidad que nos une con la tradición; comunidad que está en un constante proceso de formación. De ahí surge la comprensión o precomprensión, siempre con una anticipación o con expectativas de sentido; y siempre sobre la base de la pertenencia a la tradición y del tener que ver con el mismo asunto:

Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión, que surge en el tener que ver con el mismo asunto. Desde ella se determina lo que se puede realizar como sentido unitario; y con ello la aplicación del concepto previo de perfección.⁸

Con esto Gadamer pone de relieve el carácter histórico de la conciencia y de la comprensión concreta. Pero esto no es todo. El que comprende es también un sujeto concreto. Los dos aspectos han de tenerse en cuenta:

La hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que viene al lenguaje con la tradición y tiene o logra una conexión con la tradición, desde la cual habla lo transmitido. Y por otra parte la conciencia hermenéutica sabe que no puede estar vinculada al asunto a la manera de una unidad evidentemente incuestionable, como la que tiene la pervivencia ininterrumpida de una tradición... La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad distante pensada históricamente y la pertenencia a una tradición. *En este punto medio está el verdadero lugar de la hermenéutica.*⁹

Ambos aspectos ponen de relieve el carácter histórico de la comprensión y la doble ley de continuidad y discontinuidad de la historia. Ambas se dan en esta forma de entender la comprensión. Ésta aporta siempre algo nuevo, aunque aparentemente vaya hacia atrás para aclarar los prejuicios y opiniones previas que ocupan la conciencia, aunque no estén a disposición del intérprete. Gadamer añade en este sentido:

Por eso el comprender no es un comportamiento sólo reproductivo, sino que es siempre también un comportamiento productivo.¹⁰

Estos caracteres de la comprensión hermenéutica no son del todo nuevos. Gadamer cita a Chladenius, quien afirmaba que el intérprete puede comprender el texto mejor que su autor; y a Schleiermacher, con su concepto de hermenéutica adivinatoria o psicológica. Pero Gadamer piensa que estos caracteres adquieren una verdadera base ontológica en la interpretación temporal del Dasein hecha por Heidegger.¹¹

⁸ Ibid., p. 278

⁹ Ibid., p. 279

¹⁰ Ibid., p. 280

¹¹ Ibid., p. 281

En este contexto destaca Gadamer la importancia de la distancia en el tiempo. Es esta distancia la que permite llegar al verdadero sentido de las cosas, precisamente porque este sentido se va revelando en la sucesión temporal, al irse mostrando nuevas relaciones y efectos:

No es otra cosa que la distancia en el tiempo la que permite hacer resoluble la cuestión propiamente crítica de la hermenéutica; esto es, la de distinguir los prejuicios *verdaderos*, bajo los cuales *comprendemos*, de los *falsos*, bajo los cuales *caemos en malentendidos*.¹²

La comprensión y la verdad muestran aquí claramente el carácter temporal e histórico de su mostrarse. Es en el tiempo donde se va conformando el carácter verdadero o falso, al mostrarse nuevas relaciones con la comprensión precedente.

La principal de estas relaciones sería para Gadamer la de causa-efecto, que este autor desarrolla en un importante párrafo con el título de *historia efectual*. Este importante concepto gadameriano sintetiza las ideas expuestas hasta aquí. Según Gadamer, los fenómenos históricos tienen su efecto en la historia, en los nuevos fenómenos, y en nosotros como seres históricos.

Cuando nosotros desde la distancia histórica que determinó nuestra situación hermenéutica en su totalidad intentamos comprender un fenómeno histórico, nos hallamos siempre bajo los efectos de la historia efectual. Ella determina de antemano lo que se nos muestra como cuestionable y como objeto de investigación; y nosotros olvidamos, por así decir, la mitad de lo que es real; más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno cuando tomamos el mismo fenómeno inmediato como toda la verdad.¹³

Según Gadamer, en esta historia efectual lo otro y lo propio se hallan tan compenetrados que ni lo propio ni lo otro llegan a expresarse como tales. Nos encontramos en una situación hermenéutica determinados por la historia efectual. Ésta determina también lo que es cuestionable y la anticipación. Pero de todo esto no tenemos un saber objetivo y temático completo. Ese carácter de incompletez no es un defecto de la reflexión, sino que está en la misma esencia del ser histórico. *Ser histórico significa no acabar nunca de saberse*.¹⁴

Relación con esta historia efectual tiene el concepto de horizonte. Gadamer recuerda aquí la necesidad de desplazarse al horizonte histórico desde el que habla la tradición, para poder comprenderla. Pero luego se pregunta si realmente existen horizontes históricos cerrados; y cree que un horizonte cerrado es una abstracción. En realidad, no habría más que un gran horizonte histórico.

Cuando nuestra conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos, esto no significa que se retire a mundos extraños a los que nada vincula con el nuestro, sino que todos ellos juntos forman el único gran horizonte que se mueve desde dentro y que abarca la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente.¹⁵

Este gran horizonte está constantemente en formación, en un constante diálogo del pasado con el futuro y con el presente, y en un constante poner a prueba nuestros prejuicios. En esta prueba influyen no sólo la mirada hacia delante, sino también los nuevos encuentros con el pasado y con la tradición de la que procedemos nosotros mismos.

¹² Ibid., p. 282

¹³ Ibid., p. 284

¹⁴ Ibid., p. 285

¹⁵ Ibid., p. 288

Un nuevo aspecto de la historicidad de la comprensión y de la verdad aparece en el análisis gadameriano de la conciencia de la historia efectual. El autor parte del concepto de experiencia tal como se ha usado en las ciencias; retrocede luego hasta el concepto de experiencia en Aristóteles y va a parar a Hegel. En diálogo con ellos pone de relieve la experiencia como un saber abierto y no concluyente. La verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad. Y desde ahí reflexiona Gadamer sobre el modo de ser de la conciencia de la historia efectual. Ésta es diálogo con la tradición; y lo es desde la propia historicidad, en una constante dialéctica de pregunta y respuesta. Según Gadamer, la dialéctica de pregunta y respuesta permite determinar mejor lo que es la conciencia de la historia efectual.¹⁶

Esto lleva a Gadamer a una reflexión sobre el lenguaje como hilo conductor de la hermenéutica. El lenguaje está presente en todos los conceptos hermenéuticos vistos hasta aquí, en particular en la tradición oral y escrita. Para Gadamer tiene particular importancia la tradición escrita, por su mejor capacidad de transmisión en el espacio y en el tiempo. Ha sido sobre todo esta tradición la que ha dado origen a la hermenéutica. Todos los mundos históricos tienen en común el hecho de representar un mundo humano con una construcción lingüística. Por eso pueden estar abiertos unos a otros. Hay que recordar lo dicho sobre el gran horizonte humano.¹⁷

También en el lenguaje se muestra el carácter histórico de la comprensión. El acaecer lingüístico es interpretado y apropiado por nosotros y es llevado adelante. Gadamer contrapone este proceso a las dialécticas platónica, hegeliana e individualista de Schleiermacher. En todas ellas se desconocería la finitud que subyace en el lenguaje.¹⁸

Bajo estos hechos Gadamer ve una verdadera ontología del lenguaje. Este tiene relación con el mundo en sentido estricto. Tener mundo es lo mismo que tener lenguaje. El mundo y el hombre tienen una constitución y una estructura lingüística.

2. Supuestos ontológicos heideggerianos

La dependencia de Heidegger en esta concepción gadameriana de la historicidad de la comprensión y de la verdad parece del todo obvia. Ante todo, después de un diálogo con la ilustración, con Schleiermacher, con la escuela histórica de Ranke y Droysen, con Dilthey y con Husserl, Gadamer se inclina por la filosofía de Heidegger, viendo en ella la superación del planteamiento epistemológico:

Pero ha sido Heidegger el que ha llevado a la conciencia general la radical exigencia del pensar que hay en la inadecuación del concepto de substancia para el ser y el pensar históricos.¹⁹

Gadamer relaciona aquí a Heidegger con Husserl y con Dilthey, los últimos autores en quienes se planteaba este problema. Según Gadamer, Dilthey y Husserl tuvieron el mérito de superar el objetivismo de las ciencias, el subjetivismo del psicologismo y el concepto de vivencias individuales, para llegar a los conceptos de mundo de la vida o de nexo vital. Pero cree también Gadamer que ni uno ni otro hacen justicia al concepto de vida. Dilthey quiere derivar la construcción del mundo histórico a partir de la reflexividad propia de la vida; y Husserl intenta derivar la construcción del

¹⁶ Ibid. Pp. 329-360

¹⁷ Ibid., pp. 367-369; 419-422

¹⁸ Ibid., pp. 446-448

¹⁹ Ibid., p. 229

mundo histórico a partir de la vida de la conciencia. Ambos terminarían pagando tributo al conocimiento científico, asumirían el esquema epistemológico y dejarían sin desarrollar el concepto de vida. Yorck puso de relieve esta carencia de su amigo Dilthey, como indica Heidegger en *Ser y tiempo*. Gadamer recuerda aquí que Heidegger, en sus comienzos, es deudor de Dilthey y de Husserl, y añade:

Pero él ya no cayó en las implicaciones de la teoría del conocimiento, según las cuales la vuelta a la vida (Dilthey) o la reducción trascendental (el camino de la radical autorreflexión de Husserl) tenían su fundamento metódico en el darse mismo de las vivencias. Todo esto es más bien objeto de su crítica. Bajo el título de una ‘hermenéutica de la facticidad’, Heidegger contraponía a la fenomenología eidética de Husserl y a la distinción entre hecho y esencia, sobre la que reposaba, una exigencia paradójica. La facticidad del Dasein, que no es objeto de fundamentación ni de deducción, la existencia y no el puro *cogito* debía representar la base ontológica del planteamiento fenomenológico; una idea tan audaz como difícil de desarrollar.²⁰

Estas ideas fueron expuestas por Heidegger ya en 1923, en el curso *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* y luego en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925); pero sobre todo en *Ser y tiempo*. Se ha planteado muchas veces la cuestión de si *Ser y tiempo* es o no una reflexión trascendental. Gadamer recuerda aquí que Husserl consideró la facticidad del Dasein como un *eidós*. El mismo Gadamer dice primero que *Ser y tiempo* no escapa por completo del ámbito de la reflexión trascendental; y añade que su desarrollo suena aún como un reforzamiento de la reflexión trascendental, como una etapa más alta, al afirmar que el tiempo es el horizonte del ser. Pero a continuación parece indicar que el planteamiento trascendental no tiene ya cabida en un contexto en el que la estructura temporal no sólo aparece como la determinación ontológica de la subjetividad, sino que hay mucho más: El ser mismo es tiempo. El Dasein de *Ser y tiempo* no es un fundamento último del que debería partir un planteamiento trascendental. El fundamento que hace posible la comprensión es otro: El hecho de que hay un *Da*, un lugar abierto, una iluminación en el ser.²¹

La intención de Heidegger en *Ser y tiempo* era ontológica; buscaba una comprensión del sentido del ser. A esto se encaminaba la búsqueda del ser del Dasein y dentro de ella la comprensión, que es vista como un existencial del Dasein, antes de toda diferenciación. Es obvio que la hermenéutica histórica se da en niveles ulteriores. Pero Gadamer considera este planteamiento ontológico heideggeriano como decisivo para la hermenéutica histórica.

Mediante la interpretación trascendental del comprender por Heidegger, el problema de la hermenéutica adquiere un perfil universal; más aún, alcanza una nueva dimensión. La pertenencia del intérprete a su objeto, que en la reflexión de la escuela histórica no lograba encontrar una verdadera legitimación, obtiene ahora un sentido concreto y mostrable; y es tarea de la hermenéutica mostrar este sentido. Que la estructura del Dasein es proyecto arrojado, que el Dasein, según la realización de su ser propio, es comprender, todo esto debe tener validez también para la realización del comprender que tiene lugar en las ciencias del espíritu. La estructura general del comprender alcanza su concreción en el comprender histórico, en tanto que en el comprender mismo se hacen operantes vinculaciones concretas de costumbres y tradiciones y las correspondientes posibilidades del propio futuro. El Dasein que se proyecta hacia su poder-ser es ya siempre un ‘sido’ (*ist... gewesen*)...

²⁰ Ibid., p. 240

²¹ Ibid., pp. 242-243

Para el Dasein es de antemano irrebutable aquello que hace posible y delimita todo su proyectar. Esta estructura existencial del Dasein debe encontrar su expresión también en el comprender la tradición histórica; y por eso nosotros seguimos ante todo a Heidegger.²²

La cita no necesita comentario. Las palabras de Gadamer son del todo claras; sobre todo las últimas, en las que afirma expresamente que sigue la ontología heideggeriana del Dasein, en la cual éste es temporal e histórico.

Esta aceptación general del análisis del Dasein de Heidegger aparece luego de modo explícito a cada paso de la exposición gadameriana de la historicidad de la comprensión que hemos resumido antes. Indicamos sólo algunos de los momentos más relevantes de la misma.

Hablando del círculo hermenéutico y del prejuicio, dice Gadamer que hay que preguntarse por las consecuencias que tiene para la hermenéutica el hecho de que Heidegger derive la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del Dasein. Y añade:

Por ello volvemos una vez más a la descripción de Heidegger del círculo hermenéutico, a fin de hacer fecundo para nuestro propósito el significado fundamentalmente nuevo que alcanza aquí la estructura circular.²³

Y Gadamer cita un conocido paso de *Ser y tiempo* acerca del círculo hermenéutico, en el lugar en que Heidegger habla de la comprensión.²⁴

La exposición siguiente de Gadamer acerca del círculo hermenéutico y del prejuicio parte de la concepción heideggeriana de la comprensión del Dasein y de los tres conocidos conceptos del tener, de la visión y de la aprehensión previos (*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*). Esto se repite también al hablar de modo explícito del carácter anticipatorio de la comprensión, donde Gadamer contrapone entre sí a Schleiermacher y a Heidegger:

Heidegger, en cambio, describe el círculo de tal manera que la comprensión del texto se halla continuamente determinada por el movimiento anticipatorio de la precomprensión.²⁵

También al hablar de la comprensión como comportamiento productivo, y no meramente reproductivo, desde la distancia en el tiempo vuelve Gadamer a ver el fundamento de esta comprensión en la interpretación del Dasein hecha por Heidegger:

Sólo desde el giro ontológico que Heidegger dio al comprender como un existencial y a partir de la interpretación temporal que él dedicó al modo de ser del Dasein podía ser pensada la distancia en el tiempo en su productividad hermenéutica.²⁶

3. Ontología hermenéutica del Dasein

Por todas estas referencias a la filosofía heideggeriana en Gadamer parece bastante claro que el fundamento de su hermenéutica se halla en la filosofía de Heidegger. El fundamento ontológico último estaría en que el ser es tiempo. De ahí se derivaría el fundamento ontológico más cercano: El ser del Dasein es la temporalidad. En esto se fundarían la hermenéutica de Gadamer en general y los conceptos fundamentales

²² Ibid., pp. 249-250

²³ Ibid., p. 251

²⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 203

²⁵ H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 277

²⁶ Ibid., p. 281

de la misma. Por ser temporal, el ser del Dasein es también proyecto arrojado y está insertado en un proceso y en una tradición. Por eso mismo es temporal e histórico también su comprender, en la realización de su propio ser. Y por esa misma razón es también temporal e histórica la comprensión de la historia en general, en la cual la estructura general del comprender tiene su realización histórica concreta.

Estas ideas se pueden ver en los numerosos escritos de Heidegger desde el comienzo de su docencia hasta la publicación de *Ser y tiempo*. Heidegger se distanció muy pronto de Dilthey y de Husserl. Gadamer se refiere, al hablar de esto, a la hermenéutica de la facticidad, desarrollada sobre todo en las clases de 1923: *Ontologie (Hermeneutik des Faktizität)*.²⁷ Pero en realidad, habría que ver este distanciamiento ya en la reflexión de Heidegger sobre el concepto de vivencias (*Erlebnisse*) en las clases de 1919, que no estaban publicadas cuando Gadamer escribió *Wahrheit und Methode*.

Había sido mérito de Husserl centrarse en las vivencias y Heidegger lo siguió en esto. Pero Heidegger veía a Husserl poco consecuente con la vida y con las vivencias. Husserl hablaba de reflexión sobre las vivencias; esto para Heidegger significaba objetivarlas y tratarlas de manera teórica:

El constatar como vivencia es ya sólo un rudimento del vivir de la vivencia (*Er-leben*); es un des-vivir (*Ent-leben*). Lo objetivo, lo conocido, es, como tal, alejado, sacado fuera del vivir la vivencia.²⁸

Según esto, la vivencia no se puede considerar como objetiva y hacerla objeto de la reflexión. La vivencia como tal ni es un objeto ni es un hecho objetivado:

El acaecer objetivado, el acaecer como objetivo, como conocido, lo designamos como un hecho (*Vor-gang*); pasa puramente de lado (*Vor-bei*), ante mi yo cognoscente.²⁹

Así suele considerar los hechos el historiador, objetivándolos. Pero eso significa quitarles su carácter de vivencias, sacarlos del vivir. Las vivencias vividas se convierten así en vivencias miradas.³⁰

Frente a esta visión de la vivencia como hecho, Heidegger habla de la vivencia como acaecer (*Ereignis*):

Pero no es un hecho (*Vorgang*), sino un *Ereignis*... El vivir la vivencia (*Er-leben*) no pasa ante mí como una cosa que pongo ahí, como un objeto, sino que yo mismo 'la acaezco' para mí y me la apropio (*er-eigne es mir*); y ella se acaece (*es er-eignet sich*) según su esencia.³¹

La traducción resulta difícil. Heidegger hace juegos de palabras y usa en forma transitiva un verbo intransitivo. Pero el sentido parece claro: Las vivencias no son hechos objetivos ante un sujeto; no salen del sujeto, sino que acaecen para el propio sujeto, son hechas propias, quedan integradas en él. Ésta es la esencia del vivir, del tener vivencias. Sacarlas de ese proceso es objetivarlas y quitarles su carácter de vivencias, despojarlas de lo vital. Que esta manera de experimentar la vida o las vivencias implique un acaecer y un proceso temporal, parece obvio. El sujeto de las vivencias es un sujeto *in fieri*, que va integrando en sí siempre nuevas vivencias y se va realizando él mismo. La comprensión de este sujeto no puede ser otra cosa que un proceso de interpretación y reinterpretación. Heidegger se distanciaba así de Husserl.

²⁷ Ibid., p. 240

²⁸ M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, pp. 73-74

²⁹ Ibid., p. 74

³⁰ Ibid., p. 100

³¹ Ib. P. 75

Al final de las clases, Heidegger designa esta forma de comprensión como hermenéutica:

La vivencia de la vivencia (*Das Erleben des Erlebens*), que se apodera y se toma a sí misma, es la intuición que comprende, la *intuición hermenéutica* (*die verstehende, die hermeneutische Intuition*), formación fenomenológica originaria, que vuelve hacia atrás y que se anticipa, fuera de la cual queda toda posición teórico-objetiva y transcendente.³²

La vivencia de la vivencia se toma a sí misma, toda vivencia queda integrada en el vivir; la vivencia de la vivencia es comprensión; y ésta es intuición hermenéutica que vuelve hacia atrás, integrando lo anterior, y que se anticipa proyectando. Así es el vivir. Heidegger con esto no hacía sino un primer esbozo de conceptos que desarrollaría ampliamente en años siguientes. Con esto creía hacer más justicia al concepto de vida que Husserl y que Dilthey.

Hemos dicho que la comprensión aquí es la de un sujeto *in fieri*, en un proceso de vida y temporal. Gadamer considera la temporalidad como fundamental para la hermenéutica, cuando quiere ver las consecuencias que tiene para la historicidad de la hermenéutica el hecho de que Heidegger derive la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del Dasein.³³ La temporalidad constituirá para Heidegger el ser del Dasein. La reflexión sobre el sujeto del comprender deberá ir a parar por su propio peso a la pregunta por el ser de este sujeto.

Un paso importante en esta reflexión son las clases: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. El título es muy significativo, ya que indica que la ontología es hermenéutica de la facticidad y que ésta es ontología. En las clases del año anterior sobre Aristóteles, Heidegger vuelve al tema del ser como fundamental en la filosofía. Pero esta filosofía es fenomenología hermenéutica. La pregunta por el ser es pregunta por el sentido del ser y la reflexión deberá centrarse en el ente capaz de dar sentido, en el ser del Dasein. Heidegger se distanciaba así no sólo de la tradición metafísica, sino también de Husserl, al preguntarse antes de nada por el ser del Dasein, que es existencia temporal en el mundo de la vida. Y se distanciaba también por este motivo de la hermenéutica tradicional, incluidas la de Schleiermacher y la de Dilthey.

En *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, la pregunta por el ser es, en realidad, pregunta por el ser del Dasein. El objeto de la hermenéutica, en este sentido es el Dasein:

La hermenéutica tiene como tarea hacer accesible el Dasein propio en cada caso en su carácter de ser a este mismo Dasein... En la hermenéutica se constituye para el Dasein la posibilidad de hacerse y de ser comprensor para sí mismo.³⁴

El Dasein es visto aquí como poder-ser (*Möglichsein*), como ente en camino (*Unterwegs*), como existencia problemática, como pregunta abierta y como temporal:

El propio Dasein es lo que es precisamente y solamente en su ahí (*Da*) cada vez. Una determinación del carácter de cada vez es el *hoy*.³⁵

Si el ser del Dasein es poder-ser y es temporal es obvio que su comprender será también temporal y en proceso. Y esto fundamentalmente porque el Dasein es cada vez (*Jeweiligkeit*), cada 'hoy' (*das heutige Heute*) su apertura (*Da*), en momentos siempre diferentes, mientras se va realizando como poder-ser. Desde ahí comprende siempre desde puntos de vista y en horizontes distintos. En cada caso el Dasein se caracteriza por un tener previo (*Vorhabe*), desde el que tiene un aprehender previo (*Vorgriff*) y desde el

³² Ibid., p. 117

³³ H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 250

³⁴ M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, p.15

³⁵ Ibid., p. 29

que proyecta siempre la realización de nuevas posibilidades como poder-ser.³⁶ Los conceptos fundamentales del ser del Dasein y de la hermenéutica están ya presentes aquí.

La pregunta por el ser sigue también centrándose sobre todo en el ser del Dasein en *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, donde Heidegger desarrolla mucho más el análisis del Dasein. Pero en este escrito Heidegger hace ver que Husserl no se planteó la pregunta ni por el ser de la conciencia, ni por el ser del Dasein, ni por el ser en general. Es necesario plantearse esta triple pregunta.³⁷

Es en *Ser y tiempo* donde la pregunta principal y la tarea de la investigación heideggeriana es la pregunta por el ser en general. Pero con esto no se dejaba de lado la pregunta por el ser del Dasein, sino al contrario, el camino para llegar a la comprensión del ser en general era precisamente la comprensión del ser del Dasein. Sólo este ser del Dasein nos permitiría descubrir el horizonte desde el que deberíamos plantearnos la pregunta por el ser en general. El análisis de *Ser y tiempo* es amplio y detallado. Pero en realidad, lo que desarrolló Heidegger en esta obra incompleta fue el ser del Dasein. Este ser es la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Es sobre todo en esta obra donde estaría la base ontológica de la hermenéutica de Gadamer, el cual ve la temporalidad del Dasein como fundamental para la estructura circular de la comprensión hermenéutica y para la hermenéutica en general. No podemos extendernos aquí; pero tampoco podemos dejar de indicar los puntos principales de la base ontológica de la hermenéutica.

Desde el principio de *Ser y tiempo* se afirma que el Dasein se comprende como poder-ser y proyectando posibilidades:

El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo, de ser sí mismo o de no serlo. Estas posibilidades, o las ha escogido el mismo Dasein, o ha ido a parar a ellas, o ha crecido ya en ellas. La existencia es decidida en cada caso por el mismo Dasein, tomándola en sus manos o dejándola perderse³⁸.

En la primera sección de *Ser y tiempo* Heidegger considera el Dasein como ser en el mundo. El Dasein pertenece al mundo, habita en él y está familiarizado con él, el Dasein es mundo; y sabe acerca del mundo como tal, en la praxis o en la vida, ante todo.³⁹ Este saber propio del Dasein en el mundo de la vida no carece de visión de lo real y en este sentido no es ateórico, aunque no sea un saber metódico:

Pero el trato que usa y manipula no es ciego, sino que tiene su propia manera de ver... El comportamiento “práctico” no es “ateórico” en el sentido de estar privado de visión; y su diferencia frente al conocimiento teórico no consiste en que aquí se contempla y allí se *obra*, y en que el obrar, para no quedarse ciego, aplica un conocer teórico, sino que el contemplar es tan originariamente un ocuparse, como el obrar tiene *su* visión⁴⁰.

Es éste Dasein el que tiene comprensión de sí mismo y del mundo. Heidegger habla de tres modos de apertura del Dasein en el mundo: *Befindlichkeit*, *Verstehen*, *Rede*. Del primer término se han dado varias traducciones: “Encontrarse”, “disposición afectiva”. Aquí nos interesan sobre todo algunas ideas de Heidegger al explicar este concepto. El Dasein “se encuentra” ahí con el hecho de que es y de que tiene que ser, sin saber su “de dónde” ni su “a dónde”. En esto se funda el carácter de arrojado del Dasein:

³⁶ Ibid., pp. 16-48

³⁷ M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 159

³⁸ Ibid., pp. 16-17

³⁹ Ibid., p. 90

⁴⁰ Ibid., p. 93

Este carácter del ser del Dasein, oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el 'que es', es lo que llamamos la *condición de arrojado* (*Geworfenheit*) de este ente en su *ahí* (*Da*); de modo que en cuanto ser-en-el-mundo el Dasein es el *ahí*. El término *condición de arrojado* mienta la *facticidad de la entrega a sí mismo*... *La facticidad no es el carácter de hecho del factum brutum de algo que está ahí, sino un carácter del ser del Dasein, asumido en la existencia.*⁴¹

El segundo modo de apertura es la comprensión (*Verstehen*), que no se da separada del anterior. No se trata de la comprensión en sentido óptico, sino, como un modo de conocimiento, sino del comprender como estructura existencial del Dasein. Heidegger pone de relieve algunos caracteres de esta comprensión. El primero es que el Dasein se comprende como poder-ser:

*El comprender es el existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo.*⁴²

El comprender del Dasein se refiere siempre a posibilidades del mismo. Esto sucede porque el Dasein tiene la estructura del proyecto:

Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos el *proyecto* (*Entwurf*)... En cuanto arrojado, el Dasein lo está en el modo de ser del proyectar. El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador, por medio del cual el Dasein organizará su ser, sino que en cuanto Dasein, el Dasein ya siempre se ha proyectado y es proyectante mientras existe.⁴³

En el comprender se funda luego la "interpretación" (*Auslegung*), que completa la comprensión:

En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, no surge éste mediante aquella. La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración (*Ausarbeitung*) de las posibilidades proyectadas en el comprender.⁴⁴

En este contexto habla Heidegger de los tres modos de lo previo antes indicados: Haber, visión y aprehender previos (*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*):

Esta interpretación se funda siempre en un *haber previo* (*Vorhabe*)... La interpretación se funda siempre en una *manera previa de ver* (*Vorsicht*) que 'recorta' lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad... La interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en un aprehender previo (*Vorgriff*)... La interpretación de algo en cuanto algo está esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa. La interpretación no es jamás una aprehensión sin supuestos de algo dado.⁴⁵

Estos caracteres previos son el punto de partida de la hermenéutica y del círculo hermenéutico. Este se centra en la relación entre el comprender y la explicación (*Auslegung*). Aquí queremos poner de relieve el carácter temporal e histórico de estos

⁴¹ Ibid., p. 180

⁴² Ibid., p. 192

⁴³ Ibid., p. 193

⁴⁴ Ibid., p. 197

⁴⁵ Ibid., pp. 199-200

modos de apertura, carácter en el que se funda la hermenéutica. Éste se da en la *Befindlichkeit*, sobre todo en el carácter de arrojado del Dasein, de su tener que ser, del desconocimiento de su “a dónde”, hacia el cual de todos modos tiene que tender en medio de la contingencia histórica.

Más obvia es la temporalidad e historicidad del comprender, siempre en relación con la realización de posibilidades de un Dasein como poder-ser y con un proyecto. También se revela en el haber previo (*Vorhabe*), que es un concepto complejo. Éste designa lo que el Dasein es de antemano. En esto habría que distinguir lo que tiene como constitutivo de su apertura, como estructura o apertura primera, y lo que le es dado como resultado de una historia concreta asimilada por él. En realidad, ambos son inseparables, ya que como existencia fáctica e histórica siempre le será dado algo histórico concreto, si bien esto puede variar en cada situación. En todo caso, el Dasein no podrá prescindir de tomar sobre sí su pasado; sólo desde él podrá proyectar algo nuevo. Esto hace que el haber previo vaya variando constantemente. Y variando éste, varían también la visión previa y el aprehender previo.

Con esto estamos indicando el círculo hermenéutico. Decíamos que éste se centra en el comprender (*Verstehen*) y la explicación (*Auslegung*). El comprender se da en la situación hermenéutica de partida y se da como un proyectarse.

El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollarse. A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación (Auslegung)*.⁴⁶

El término *Auslegung* significa más bien ex-plicación, des-plegarse, en el sentido de hacer explícito algo ya contenido allí. Pero hay que tener presente que aquí se trata de comprensión de un Dasein, o mejor de pre-comprensión, de una comprensión vaga que se da en el proyecto y en una anticipación en el tiempo. La explicación en este caso trae algo más. En el paso antes citado se decía:

En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, no surge éste mediante aquella. La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración (*Ausarbeitung*) de las posibilidades proyectadas en el comprender.⁴⁷

El comprender *llega a ser él mismo* en la explicación; ésta no consiste en un mero tomar conocimiento, sino en una *elaboración*. Lo que se añade en la explicación es que lo comprendido adquiere de modo explícito la estructura de *algo como algo* (el *como hermenéutico*). Por eso más que de explicación, en sentido etimológico, hay que entender *Auslegung* como *interpretación*. En este sentido es *hermenéutica*. Se da así un círculo constante entre la comprensión y la interpretación. Ésta se funda en la comprensión y funda una nueva comprensión, que a su vez funda una nueva interpretación.

Pero la circularidad comprende todo lo previo, que constituye el punto de partida de la situación hermenéutica. Comprende también la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el habla, que es definida por Heidegger como “la articulación de la comprensibilidad”. Los tres modos de apertura son igualmente originarios. Más bien que de círculo hermenéutico habría que hablar de círculos constantes y sucesivos. Y hay que notar que estamos aún en el ámbito de las estructuras existenciales del Dasein; no se trata aún de una comprensión temática o conceptual. Ésta y la interpretación se harán luego temáticas. Habría que hablar de una nueva circularidad entre esto y lo previo.

⁴⁶ Ibid., p. 197

⁴⁷ Ibid., p. 197

Finalmente habría que añadir aún que el carácter temporal e histórico de la comprensión, y en general de la hermenéutica heideggeriana, aparece también en el fenómeno del *uno* (*Man*) y en los modos inauténticos de apertura del Dasein, que indican el carácter contingente y circunstancial de la comprensión. El *uno* es un sujeto impersonal: *uno, se, la gente..*; como en las expresiones: Se dice, se cuenta; uno hace, uno lleva... lo que se lleva; nos divertimos y gozamos como se goza, como *uno* se divierte; juzgamos sobre arte y literatura como se juzga, etc.

El *uno*, que no es nadie determinado y son todos, aunque no como la suma de ellos, prescribe el modo de ser de la cotidianidad.⁴⁸

Los modos inauténticos de apertura son las habladurías, la curiosidad y la ambigüedad. También éstos son realidades históricas y contribuyen a formar lo previo de la situación hermenéutica del comprender.

Todas estas estructuras o existenciales se sintetizan en el cuidado (*Sorge*), que es una primera indicación del ser del Dasein. Pero con esto no se llega al sentido ontológico del ser del Dasein. Éste es la temporalidad:

La unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporalidad (*Zeitlichkeit*).⁴⁹ ... La temporalidad hace posible la unidad de existencia, facticidad y caída; y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado.⁵⁰

Desde esta nueva perspectiva de la temporalidad como ser del Dasein, Heidegger repite el análisis existencial del Dasein, repasando las estructuras existenciales ya vistas. La temporalidad es el fundamento de la apertura en general y de sus modos. En la base del comprenderse como poder-ser está el futuro; la base de la disposición afectiva es primariamente el pasado; la base del estado de caído del Dasein y de los modos inauténticos de apertura está primariamente en el presente. Todas las estructuras vistas son posibles y se comprenden realmente desde la temporalidad.⁵¹ Ser arrojado, hacerse cargo del pasado, proyectar, realización de las posibilidades, comprensión, círculo hermenéutico, se fundan en la temporalidad:

Ahora bien, hacerse cargo de la condición de arrojado significa para el Dasein *ser en forma propia como él ya siempre era...* Sólo en la medida en que el Dasein en general *es* como un 'yo (*soy*) he sido' (*ich bin-gewesen*) puede venir de manera futura hacia sí mismo, volviendo *hacia atrás*. Siendo propiamente futuro, el Dasein *es* propiamente *sido*. El adelantarse hacia la posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio (haber) sido. El Dasein propiamente sólo puede haber *sido*, en tanto que es futuro.⁵²

Heidegger intenta luego explicar lo que es la temporalidad, sin llegar a una comprensión temática de la misma. Uno de los intentos para ello es preguntarse por la historicidad, entendida ésta no como ciencia histórica, sino como el acontecer humano. Pero el resultado es que la historicidad se funda ya en la temporalidad:

La historia es acontecer humano como acaecer del existente Dasein. Pero hay que preguntarse aún: ¿Se hace histórico el Dasein sólo por su entrelazamiento con circunstancias y sucesos? ¿O se constituye, más bien, el ser del Dasein precisamente por medio del acontecer, de tal suerte que *sólo porque el Dasein es histórico en su*

⁴⁸ Ibid., p. 169

⁴⁹ Ibid., p. 433

⁵⁰ Ibid., pp. 434-435

⁵¹ Ibid., pp. 445.450.458-461

⁵² Ibid., p. 431

ser mismo son ontológicamente posibles eso que llamamos las circunstancias, sucesos y vicisitudes?⁵³

Está claro que Heidegger piensa lo segundo: La historia pertenece al ser del Dasein y deberá ser entendida desde la temporalidad.⁵⁴

La comprensión en general, la hermenéutica y el círculo hermenéutico se fundan en la temporalidad como ser del Dasein. Se ha dicho que Gadamer se preguntaba por las consecuencias que tiene para la hermenéutica de las ciencias del espíritu el hecho de que Heidegger derive fundamentalmente la estructura circular del comprender a partir de la temporalidad del Dasein. Heidegger no se ocupó de esto. Dice Gadamer que Heidegger se ocupó de la crítica histórica y de la hermenéutica sólo con la preocupación ontológica de desarrollar la estructura de la precomprensión. De todos modos, en la crítica heideggeriana de la historia, en general, se ven algunas consecuencias de su concepción hermenéutica.

La relación entre historia y hermenéutica ha estado presente desde el comienzo de la hermenéutica. Se refería entonces a la comprensión de la Sagrada Escritura, escrita en otros contextos históricos. En la edad moderna se extendió a la interpretación de otros autores y textos antiguos; y en Droysen y Dilthey se amplió al saber histórico en general. La discusión de Heidegger con la historia es sobre todo discusión con la historia de la filosofía. Ésta está ya presente al comienzo del pensar heideggeriano; pero es en el *Informe-Natorp* donde se plantea Heidegger de manera explícita el tema de la historia en relación con la situación hermenéutica:

La situación de la explicación, como apropiación comprensora del pasado, es siempre la de un presente vital. La historia misma, como pasado apropiado en el comprender, crece... con lo originario de las decisivas elección y elaboración de la situación hermenéutica.⁵⁵

La situación presente es resultado de un pasado, del cual se apropia la comprensión presente y vital. La posibilidad de la apropiación está indicada en *Ser y tiempo*, donde Heidegger habla del Dasein como un *sido* (*ich bin gewesen*). Desde ahí proyecta el Dasein y así va creciendo la historia, en la que se van integrando situaciones nuevas.

Heidegger se refiere en este contexto y en los escritos de estos años sobre todo a la historia de la filosofía y de la religión. En el curso *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* amplía la hermenéutica a la historia en general e indica el motivo: Una y otra expresan el Dasein:

En la historia y en la filosofía el Dasein habla directamente o indirectamente de él mismo. Pero esto quiere decir que tiene de sí mismo una manera de pensar que él se forma. En estos modos él es explicado así y así. Estos modos son ellos mismos modos de explicar.⁵⁶

La hermenéutica de la situación presente pide la vuelta al pasado. Este es comprendido desde la situación presente no como algo extraño, sino porque está contenido en ella. Es esta precomprensión del pasado la que hace posible el diálogo y la comprensión de la historia. Pero esto hace de la situación una situación hermenéutica, en la que se tiene precomprensión de la historia pasada. En la explicación se dará luego una nueva interpretación, o mejor, re-interpretación del pasado histórico. Se procede así

⁵³ Ibid., p. 502

⁵⁴ Ibid., p. 505

⁵⁵ M. Heidegger, *Informe*, p. 237

⁵⁶ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, p. 48

mediante un verdadero círculo hermenéutico. Así serían la apropiación y reinterpretación que hace Heidegger de Aristóteles y de otros autores.

De todos modos, Heidegger ve ese nivel de la hermenéutica como secundario y no lo desarrolló. Después de referirse a la hermenéutica del Dasein, dice Heidegger:

Puesto que esta hermenéutica elabora ontológicamente la posibilidad de la historia, en esta hermenéutica está arraigada la que sólo en sentido derivado puede ser llamada hermenéutica: La metodología de las ciencias históricas del espíritu.⁵⁷

La hermenéutica en el sentido más frecuente en la historia de la misma es para Heidegger sólo hermenéutica en sentido derivado. A Heidegger le interesa la hermenéutica del Dasein, hacer ver que éste es un ser histórico y temporal. Aquí está para él el fundamento de la hermenéutica histórica.

4. De la temporalidad del Dasein a la temporalidad del ser

La pregunta fundamental de *Ser y tiempo* no era por el ser del Dasein, sino por el ser en general. La pregunta por el ser del Dasein y el análisis de éste tenía razón de medio: Lograr un horizonte para la comprensión del ser en general. Lo fundamental para nuestro tema está claro: El ser del Dasein es la temporalidad (*Zeitlichkeit*); y ésta misma, ahora llamada *Temporalität*, constituye el horizonte para la comprensión del ser. Esto implicaría que el mismo ser es tiempo. También para Gadamer está esto claro cuando dice:

La estructura de la temporalidad aparece, pues, como la determinación ontológica de la subjetividad. Pero aquella era más. La tesis de Heidegger era: El ser mismo es tiempo.⁵⁸

Pero la comprensión del tiempo no se logró hacer temática ni en *Ser y tiempo* ni después, a pesar de los repetidos intentos de Heidegger. De ese modo, tampoco se completó la ontología fundamental planeada al principio. A Gadamer le bastó *Ser y tiempo para* la fundamentación ontológica de su hermenéutica. Pero el pensamiento de Heidegger tuvo aún un importante desarrollo. El concepto de Dasein es ya complejo en *Ser y tiempo*, donde hay que distinguir ya entre Da-sein y Dasein, poniendo el primero el acento en la apertura en que es arrojado el Dasein. Este acento se fue acrecentando. Al final del escrito *La esencia de la verdad* hay un paso decisivo, donde se afirma que el ek-sistente y desocultante Da-sein posee al hombre.⁵⁹

Este proceso hacia el *Da* o apertura primera como un acaecer culmina en la idea de evento (*Ereignis*), cuya primera exposición amplia se hace en los escritos *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, de los años 1936/38. El ser es visto ahora como acaecer, como evento. El ser no es un algo en sí, sino un acaecer. También aquí hay una evolución progresiva. En un principio el concepto fundamental sigue siendo el de ser y el evento es evento del ser. Heidegger sigue hablando de proyecto. El proyectador es el Dasein; pero el mismo Da-sein es proyectado, acaecido mediante el ser (*er-eignet durch das Seyn*).⁶⁰ Posteriormente hay una evolución en los conceptos de evento y de ser. El concepto fundamental es entonces el de evento y no el de ser. El evento es destino (*Geschick*) y éste es el fundamento de toda historia (*Geschichte*). El ser mismo y el tiempo son dados

⁵⁷ Ibid., pp. 50-51

⁵⁸ H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 243

⁵⁹ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 190

⁶⁰ Ibid., p. 304

en el evento; y ser y hombre son también constituidos en lo propio y apropiados entre sí en el evento. Con esto no cambia la perspectiva, sino que se acentúa aún más la idea de acaecer y la de pertenencia del hombre al evento⁶¹.

Cambiando así el papel del hombre, cambia toda la visión anterior de la hermenéutica. La comprensión, el proyectar o la explicación se dan en un hombre que es puesto en la apertura para proyectar la verdad del ser. Pero el hombre mismo es proyectado por el ser. Todo viene del ser; y luego del evento. Al hombre le viene dado lo que tiene que comprender y explicar. La hermenéutica es dependiente de un acaecer de un evento como destino. Y el hombre tiene la misión de llevar la apertura del evento y la desocultación del ser al lenguaje.

En la conversación con el filósofo japonés, en 1953/54, Heidegger dice escritos tardíos no vuelve a usar el nombre hermenéutica. El japonés comenta que se dice que ha cambiado su punto de partida. Y Heidegger responde que lo ha cambiado no para tomar otro, sino porque también su primer punto de partida era una parada en el camino. Más adelante explica más el término “hermenéutica” en el nuevo contexto del evento⁶².

La expresión “hermenéutico” se deriva del verbo griego εἰρηνεύειν. Este se refiere al nombre εἰρηνεύς, el cual puede unirse al nombre del dios Ἑρμῆς en un juego del pensar, que es más vinculante que el rigor de la ciencia. Hermes es el mensajero de los dioses. El trae el mensaje del destino; εἰρηνεύειν es el presentar que trae noticia, en tanto que hace posible oír un mensaje. Este presentar (*Darlegen*) se convierte en explicar (*Auslegen*)... De todo esto resulta claro que lo hermenéutico no significa primero el explicar, sino que ya antes de esto significa el traer mensaje y noticia.⁶³

La hermenéutica en sentido originario estaría en la misma estructura de apertura del hombre en el evento, que hace posible el primer comprender lo dado y traer en sí el mensaje o la noticia. Este traer o presentar se convierte en explicar; llevaría ya implícito el explicar. Heidegger distingue los dos momentos:

De todo esto resulta claro que lo hermenéutico no significa primero el explicar, sino que ya antes de esto significa el traer mensaje y noticia.⁶⁴

El lenguaje sigue siendo el portador del mensaje Pero también el lenguaje ha de ser visto en este nuevo contexto. La esencia del lenguaje es la *Sage*. En el lenguaje corriente *Sage* quiere decir leyenda, fábula. Pero aquí Heidegger la entiende en sentido del antiguo *sagan*: indicar, mostrar. No se refiere al lenguaje de los poetas ni al de los pensadores, sino que es anterior a ellos. Heidegger ve la *Sage* como el lenguaje del evento o *Ereignis*: La *Sage* es el modo como habla el *Ereignis*.⁶⁵

La *Sage* es, pues, el lenguaje primero y originario, el hablar del evento, que no sería otra cosa que la misma apertura de éste. A este lenguaje le llama Heidegger “el hablar del lenguaje” (*Sprechen der Sprache*). El hablar de los hombres debe oír este hablar originario antes de hablar él mismo⁶⁶. El hablar de los hombres presupone haber

⁶¹ M. Berciano, “El evento (*Ereignis*) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger”. En *Acercamiento a la obra de Martín Heidegger*, Salamanca 1991, pp. 91-118; id., “El camino de Heidegger hacia el *Ereignis*. En *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 28 (2001) 159-190; id., “El ser como evento (*Ereignis*). En J. Velarde Lombrana y otros, *Studia philosophica (II)*, Oviedo 2001, pp. 297-326

⁶² M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, pp. 94. 114

⁶³ Ibid., p. 115

⁶⁴ Ibid., p. 115

⁶⁵ M. Heidegger, *Der Weg zur Sprache*, p. 255

⁶⁶ Ibid., p. 243

escuchado el lenguaje originario o la *Sage*, la voz silenciosa del evento. El hablar de los hombres sonoriza esta voz o esta calma (*Geläut der Stille*)⁶⁷; este hablar es ya respuesta.

¿Se puede seguir hablando de hermenéutica en este contexto? La respuesta es, sin duda, afirmativa. Los conceptos de situación hermenéutica, de explicación de la comprensión, de lenguaje primero y de lenguaje explícito, así como la de círculo hermenéutico, siguen presentes en este contexto filosófico. La hermenéutica sigue siendo también interpretación. El explicar no es nunca un desplegar verdades definitivas. Y esto no ya porque el Dasein es temporal e histórico, sino porque lo son el evento mismo, la apertura y el ser dado en el evento. Verdades definitivas son incompatibles con la idea de evento como acaecer histórico y destino. La interpretación es sobre todo consecuencia del carácter de acaecer histórico del evento como destino. Este hace que nuevas desocultaciones den nuevas visiones del todo y que éste deba reinterpretarse constantemente. En un acaecer como proceso continuo no se pueden superar las interpretaciones y llegar a una comprensión definitiva.

A la hermenéutica de Gadamer le basta la base ontológica de *Ser y tiempo*. Pero en Heidegger hay una ulterior base ontológica mucho más completa y un consiguiente desarrollo de la hermenéutica, que van mucho más allá de la consideración de la temporalidad como ser del Dasein. La hermenéutica de Gadamer parte sobre todo de ésta, aunque sí afirma que para Heidegger el ser es tiempo. Parece que habría que repensar también la hermenéutica desde la idea de evento.

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger:

- HEIDEGGER, M., “Aus einem Gespräch von der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt, Klostermann, 1985 (GA, 12)
- HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt, Klostermann, 1989 (GA 65)
- HEIDEGGER, M., “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt, Klostermann, 1985 (GA, 12)
- HEIDEGGER, M., “Die Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt, Klostermann, 1985 (GA, 12)
- HEIDEGGER, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt, Klostermann, 1976 (GA, 21)
- HEIDEGGER, M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt, Klostermann, 1988 (GA, 63)
- HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt, Klostermann, 1995 (GA 60)

⁶⁷ M. Heidegger, *Die Sprache*, p. 27

- HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Frankfurt, Klostermann, 1985 (GA 61)
- HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, en *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989) 235-275.
- HEIDEGGER, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt, Klostermann, 1979 (GA, 20)
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Frankfurt, Klostermann, 1977 (GA, 2)
- HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt, Klostermann, 1985 (GA, 12)
- HEIDEGGER, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt, Klostermann, 1987 (GA 56/57).
- HEIDEGGER, M., *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Max Niemeyer, 1988

2. Gadamer:

- GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme 1977
- GADAMER, H. G., *Verdad Y método II*, Salamanca, Sígueme 1992
- GADAMER, H. G., *Erinnerungen An Heideggers Anfänge*, en *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87) 13-26
- GADAMER, H. G., *Heideggers theologische Jugendschrift*, en *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989) 228-234
- GADAMER, H. G., *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt, Suhrkamp 1976

3. Bibliografía secundaria:

- BERCIANO, M., “El camino de Heidegger hacia el *Ereignis*”. En *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 28 (2001) 159-190
- BERCIANO, M., “*Ereignis*: La clave del pensamiento de Heidegger”. En *Themata* 28 (2002) 47-69
- BERCIANO, M., “El evento (*Ereignis*) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger”. En *Acercamiento a la obra de Martín Heidegger*, Salamanca, Calatrava, 1991
- BERCIANO, M., “El ser como evento (*Ereignis*)”. En J. Velarde y otros, *Studia philosophica (II)*, Oviedo 2001
- BERCIANO, M., “¿Qué es realmente el *Dasein* en la filosofía de Heidegger?”. En *Themata*, 10 (1992) 435-450
- BERCIANO, M., *La revolución filosófica de Martín Heidegger*, Madrid, Biblioteca Nueva 2001
- BIRUS, H., *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, Göttingen, Vandenhoeck, 1982
- DE SANTIAGO GUERVOS, L. E., *La radicalización ontológica de la hermenéutica*, en *Pensamiento* 44 (1988) 49-66
- GRONDIN, J., *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994
- Grondin, J., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991.

GRONDIN, J., *Zur Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffs*, en *Philosophisches Jahrbuch* 90 (1983) 145-183

PÖGGELER, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg, Alber, 1983