

RESUMEN DE CONTENIDO

In the present work I try to characterize the concept of hermeneutics experience of Gadamer. With this aim, I propose to retake the concept of experience of Hegel; this concept nourishes the initial form of Gadamer's characterization by its dialectic, movable, speculative nature. Nevertheless, Gadamer will set a particular contribution: the opened dimension of the experience, different from the culmination in the Absolute Spirit of Hegel's experience. The father of the contemporary hermeneutics indicated that there are no-unique horizons, nor closed universes. This opened character of the experience gained by Gadamer is threatened by its author when he states that the ones implied in the dialogue experience achieve a "fusion of horizons". How to understand that it is not the same Absolute Spirit whom it tries to surpass? We need to maintain its opening and its radical prospects. In this sense, his encounters with Derrida allow him to think the horizon deferred by question and *alterité*.

En el presente trabajo pretendo caracterizar el concepto de experiencia en la comprensión de la hermenéutica de Gadamer. Con este fin, propongo retomar el concepto de experiencia de Hegel; este concepto nutre en forma inicial la caracterización gadameriana por su naturaleza dialéctica, móvil, especulativa. Sin embargo, Gadamer le imprimirá un aporte particular: la dimensión abierta de la experiencia, distinta a la culminación en El Espíritu Absoluto de la experiencia hegeliana. No hay horizontes únicos, ni universos cerrados, señala el padre de la hermenéutica contemporánea. Este carácter abierto de la experiencia ganado por Gadamer se encuentra amenazado por su mismo autor cuando plantea que los implicados en la experiencia del diálogo logran una "fusión de horizontes" ¿cómo comprender que no se trata del mismo Espíritu Absoluto que pretende superar? Necesitamos mantener su apertura y su radical por – venir. En este sentido, sus encuentros con Derrida le permiten pensar el horizonte siempre diferido por la pregunta y la alteridad.

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO 1. HANS-GEORG GADAMER, UNA EXPERIENCIA DE FORMACIÓN: “ESTAR DESPIERTO JUNTO AL FUEGO NOCTURNO”	9
1.1 <i>Datos biográficos de un testigo del siglo</i>	11
1.2 <i>El aprendizaje de Gadamer</i>	12
1.3 <i>Una obra filosófica iniciada con un poema</i>	18
1.4 <i>Caminos a Gadamer</i>	22
CAPÍTULO 2. ENTRE DIALÉCTICA Y EXPERIENCIA	24
2.1 <i>La experiencia en el horizonte de la “historia efectual”: estamos expuestos a los efectos de la historia.</i>	25
2.2 <i>En busca de Hegel</i>	28
2.3 <i>“¿Se puede trata a Hegel de semejante manera”</i>	30
2.4 <i>El Hegel de la experiencia: ciencia de la experiencia de la conciencia.</i>	33
CAPÍTULO 3. LA INVERSIÓN DE LA CONCIENCIA EN LA COMPRESIÓN DE LA EXPERIENCIA	43
3.1. <i>La experiencia de Hegel: la experiencia como la inversión de la conciencia.</i>	44
3.2 <i>Lo hegeliano en Gadamer: Hegel en diálogo con lo absoluto, Gadamer con la tradición.</i>	54
3.3 <i>El concepto de “aplicación” como el emerger de la experiencia</i>	62
3.4 <i>La inversión del diálogo: fusión de horizontes, alteridad, interlocución.</i>	67

CAPÍTULO 4. NO HAY EXPERIENCIA SÓLO DE-CONSTRUCCIONES.	
DERRIDABASE – CIRCONFESIÓN ENTRE GADAMER- DERRIDA	70
4.1 <i>¿Qué es la deconstrucción?</i>	72
4.2 <i>¿Por qué un derridabase – Circonfesión?</i>	75
4.3 <i>Partir de Heidegger – Interpretar a Nietzsche</i>	78
4.4 <i>Derrida logocéntrico. Différance vs. Selbvertandnis</i>	82
4.5 <i>Un texto que esconde la regla de su composición</i>	84
4.6 <i>La experiencia un juego de diferencias</i>	88
CONCLUSIÓN: LA EXPERIENCIA DEL “DIÁLOGO QUE SOMOS”	90
BIBLIOGRAFÍA	96

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo pretendo caracterizar el concepto de experiencia en la comprensión de la hermenéutica de Gadamer. Con este fin, propongo retomar el concepto de experiencia de Hegel; este concepto nutre en forma inicial la caracterización gadameriana por su naturaleza dialéctica, móvil, especulativa. Sin embargo, Gadamer le imprimirá un aporte particular: la dimensión abierta de la experiencia, distinta a la culminación en El Espíritu Absoluto de la experiencia hegeliana. No hay horizontes únicos, ni universos cerrados, señala el padre de la hermenéutica contemporánea. Este carácter abierto de la experiencia ganado por Gadamer se encuentra amenazado por su mismo autor cuando plantea que los implicados en la experiencia del diálogo logran una “fusión de horizontes” ¿cómo comprender que no se trata del mismo Espíritu Absoluto que pretende superar? Necesitamos mantener su apertura y su radical por – venir. En este sentido, sus encuentros con Derrida le permiten pensar el horizonte siempre diferido por la pregunta y la alteridad.

Gadamer señala que en sus investigaciones el capítulo sobre la experiencia detenta una posición sistemática clave. Sin embargo, por contraste, también sugiere que el concepto debe ser aclarado. La familiaridad de esta noción con el de “*experimento*”, cercano a las ciencias positivas, le imprime rezagos sospechosos; pero, al mismo tiempo, el concepto es fecundo para expresar la recepción de la obra de arte, la finitud de la comprensión y la novedad incesante del saber nunca agotado.

El presente trabajo quiere comprender los suelos especulativos de los que se nutre Gadamer para delimitar la experiencia. Al mismo tiempo, busca identificar la propia marca que le imprime a dicha noción y su articulación en *Verdad y método*. Estos planteamientos se desarrollan en cada uno de los capítulos de este escrito.

En el primer capítulo, considero necesario realizar, en forma previa, un breve rastreo por la obra y los procesos de formación de Gadamer; lo determinante de su encuentro con Heidegger; también, el contexto en los que surgió *Verdad y método*. Se trata de no limitarme al dato, a la mera ilustración de fechas y obras, sino de intentar comprender la propuesta de Gadamer como un camino y como un estar despierto. Aquí se ve la fuerte influencia de Heidegger; en efecto, el

modo de abordar a Aristóteles, el estudio de los griegos, los debates con el neokantismo, consolidaron una forma de pensamiento que marcaría el perfil intelectual de Gadamer. Las circunstancias históricas fueron decisivas para éste; pero, lo fue aún más, verse rodeado de una “nómina” envidiable de filósofos y humanistas que representaban las grandes síntesis del pensamiento en el momento.

En el segundo capítulo, realizo un recorrido por *La fenomenología del Espíritu* de Hegel; especialmente, desde la Introducción hasta la Autoconciencia. Fue un aprendizaje laborioso, pero gratificante. Leer lo que dice Gadamer de Hegel, sin leer a Hegel es desorientador. Gadamer supone la ilustración del lector. La estrategia que utilicé fue la siguiente: lectura de la *Introducción a la Fenomenología*. Luego, me devolví: Prólogo y, retomé la introducción hasta la Autoconciencia. Uno advierte que el concepto de experiencia es algo oscuro debido a las apuestas de Gadamer como, por ejemplo, en la forma de abordar a Hegel. Diría que el concepto es intrigante y provocador. Creo que permite que el giro lingüístico no se quede en lingüística; le da un carácter filosófico al tema del diálogo y le imprime un carácter riguroso a la estructura que subyace a *Verdad y método*.

Para Gadamer, la experiencia no está mediada por el Espíritu Absoluto sino por la tradición; lo que nos perturba no es la negación del concepto, sino la conversación con un tú que me da la experiencia de mi finitud; el hilo conductor no es la negación sino el carácter lingüístico de la comprensión. En Hegel, la experiencia termina en el reposo del Espíritu; en Gadamer, la experiencia no termina jamás sino que se abre de nuevo a nuevas experiencias. La forma como asume Gadamer la dialéctica de Hegel le permite, al mismo tiempo, separarse de él para construir el concepto de diálogo como estructura abierta; esta apertura de la experiencia hegeliana produjo muchas críticas a Gadamer. Los motivos que lo llevaron a esta tensa cercanía con Hegel y los modos de apropiación para la hermenéutica son el objetivo entrelazado de los capítulos dos y tres. Mientras que en Hegel la experiencia culmina en la identidad conciencia – objeto, Gadamer hace de esta experiencia apertura constitutiva y no meramente provisional.

En el capítulo tres se trata, en forma particular, de desarrollar un concepto que aparece en la reflexión de la *Fenomenología del Espíritu* y que Gadamer considera central en la comprensión de la experiencia; es el concepto de *mundo invertido*. Este concepto nos dará fluidez, actividad, juego de fuerzas propio de todo lo vivo, propio por lo tanto, de la experiencia

del saber. Gadamer toma estas cualidades de la experiencia de la conciencia de Hegel y las aplica a la comprensión de la experiencia hermenéutica. Pero, a diferencia de Hegel, la experiencia perfecta no es un perfeccionamiento del saber, sino que, nos propone Gadamer, se trata de una apertura perfecta a una nueva experiencia. Finitud, pregunta, historicidad, el lenguaje como hilo conductor, constituirán las notas de una experiencia hermenéutica que no se agota nunca en el saberse, una experiencia que es más ser que conciencia. Gadamer aprovechará de Hegel el carácter escindido de la conciencia, su movilidad, el vérsela con la negación como finitud; pero, se separará de Hegel para darle una estructura dialogal, una dinámica de conversación, un vérselas con la tradición. Esta estructura dialogal cobijada por la tradición, ligada al prejuicio y a la aplicación, llevaría a los interlocutores a una “fusión de horizontes”. Esta forma de resolver el encuentro presenta problemas por la simplicidad, por el desconocimiento de los juegos de poder e intereses históricos que subyacen a todo diálogo. Para asegurarnos de que este horizonte no se haga único, ni se haga un horizonte cerrado necesitamos abrir de nuevo la experiencia de comprensión.

Esta apertura, la realizaremos en términos, también, *de inversión*. Inversión de la propuesta de *fusión de horizontes*, hacia una tensión de horizontes, hacia horizontes que no necesariamente tienen que resolverse para que haya auténtica comprensión; inversión que nos llevaría incluso a mantener la experiencia sin apagarse, vigilante junto al fuego nocturno de la alteridad: fuego nocturno que entrega los espacios de las claridades, pero también de las opacidades y los claroscuros de la dialogicidad. En esta inversión recurro, en primer lugar, al mismo Gadamer donde se pueden encontrar, en la misma obra, propuestas de una superación de toda subjetividad única, que revisarían su propia posición. En segundo lugar, incorporo las inquietudes de Derrida frente a toda pretensión de logocentrismo que subyace en la búsqueda del sentido y de la experiencia de comprensión. La reconstrucción (nombre del estilo del pensar de Derrida) conlleva una labor de inversión y, en esto, tendríamos una particular conexión entre Gadamer y Derrida (y Hegel) pero –ya veremos- con matices distintos.

La inversión quiere diluir toda amenaza de instancia trascendental legitimadora del diálogo y que le respira al hombro a toda práctica locutiva e interlocutiva. Ya no se trataría de hallar un trascendental cuanto un espacio de legitimación del diálogo, este espacio es llamado –apoyado en Francis Jacques- ‘interlocución’. Algunos apuntes y artículos del profesor Francisco Sierra me

permiten hacer una –permítame la palabra- transversalización- de la interlocución por las reflexiones de Gadamer y Derrida.

El cuarto capítulo, en ese orden de ideas, lo dedico al encuentro Gadamer – Derrida. *Hermenéutica y Deconstrucción* son dos modos distintos de percibir la experiencia de la comprensión. Pero, aquí el sistema de escritura de mi trabajo cambia: es que no se trata de ponerlos de acuerdo o llegar a puntos comunes y menos a una fusión de horizontes ¡qué contradicción! Se trata de describir la(s) escritura(s) que se producen con ellos, manteniendo la cercanía y aún también la distancia. Esta cercanía y distancia estas escrituras puestas por Gadamer y hecha fuga en Derrida la llamaré con Bennington, *Derridabase - Circonfesión*. Es como si Gadamer pusiera la base de la conversación con Derrida (*Derridabase*) y Derrida colocara lo marginal de lo que pretende conciliar (fusionar) Gadamer. De modo que este encuentro se vuelve puro diferimiento y afectará la experiencia del *diálogo que somos*.

Gadamer cree que Derrida no ha advertido que la diferencia lo pone en el inicio del diálogo y no al final del mismo. Derrida considera que la estructura abierta del diálogo mantiene a Gadamer en la filosofía de la presencia.

La relación Gadamer – Derrida nos entregará una comprensión cautelosa de los hallazgos de Gadamer con respecto a la experiencia. El diálogo es experiencia, la experiencia es diálogo. Los dos filósofos retoman la conversación de Heidegger con Hölderling: *el diálogo que somos*. Pero ¿a qué tipo de diálogo nos estamos refiriendo? En Gadamer, el diálogo termina en una fusión de horizontes donde los participantes, por un “*sensus communis*”, se incorporan a la Tradición. Para Derrida, esta fusión de horizontes es logocentrismo. El diálogo se daría de otra manera, como un llevar al otro al modo como la madre lleva a su hijo, sin fundirlo en ningún horizonte único; no somos horizontes únicos, nos dice Derrida, sino que somos un estallar en por-venir.

Por otra parte, en Gadamer, la experiencia tiene que ver con dejar oír el texto; en Derrida, se trata de horadar el texto, se trata de “reinterpretar la interpretación”, de producir una escritura de la escritura; no se trata tanto de recoger el sentido cuanto en diseminarlo. Si Gadamer logra frente a Hegel estructuras abiertas de la experiencia, una experiencia que no se agota nunca; Derrida permite que esta apertura no se quede en horizontes fusionados, sino en

horizontes estallados en por-venir. Si en Gadamer la experiencia tiene una estructura de pregunta-respuesta, y no de simple negación como en Hegel, Derrida permitirá hacer de esta estructura pura interrogación, sin supuestos autores, sin dueños del sentido o del querer decir. Puro diferimiento, diseminación y ruptura.

La conclusión propone desplegar la experiencia del diálogo que somos. No comprenderemos esta experiencia del diálogo que somos si apuntamos, como instancia legitimadora, hacia un referente distinto del diálogo mismo. Frente a una fusión de horizontes retomo al mismo Gadamer cuando afirma que la experiencia del tú es decisiva para cualquier comprensión, pues ese tú hace valer su propio derecho y obliga a su reconocimiento. Por eso, la legitimación del diálogo no es nada exterior a él sino que hay que obtenerlo “de las condiciones inmanentes del mismo” (Sierra, Inédito)

Este planteamiento es una forma de inversión de la fusión de horizontes. El mismo Gadamer lo va matizando en sus escritos posteriores a *Verdad y método*; Se trata de entrar en el juego del encuentro, de estallar en por-venir mediante la “aplicación” (Gadamer) y la alteridad (Derrida). De esta manera, el horizonte único no se impone, ni es el trabajo de un sujeto sobre otro sujeto, ni siquiera intersubjetividad sino pura *inter-rogación*. Creo que así se puede mantener esa apertura constitutiva que Gadamer había ganado con el concepto de aplicación en el desplegar de la experiencia.

Existen también unas entrevistas como las realizadas por *Silvio Vietta* y *Carl Dutt*, las cuales presentan un balance de la trayectoria filosófica de Gadamer. Estando enfermo y a punto de morir, uno las puede percibir como un testamento filosófico y espiritual donde encarece el optimismo, la importancia de entrar al diálogo como si el otro tuviera la razón para, de esta manera, conjurar la posibilidad de todo fundamento subjetivo propio de la filosofía de la conciencia. En especial, encarece que la hermenéutica filosófica por él desarrollada no está invalidando el trabajo de las ciencias, ni mostrando a la técnica como hostil al hombre; sino que la hermenéutica quiere reconducir la pregunta por el ser del hombre en un momento en que la racionalidad técnica está constituyendo los modos de vida. La ciencia y la técnica no pueden ser modos excluyentes de experiencias de verdad sino que, ante todo, nuestras experiencias de verdad se dan cuando advertirnos que somos un diálogo abierto. En este diálogo de comprensión

entran también las ciencias sin ser absorbidas por la racionalidad técnica. Esta experiencia de comprensión permitirá estar despiertos frente al otro y descubrir que las solidaridades humanas no se inventan, sino que descubren.

CAPÍTULO 1

HANS-GEORG GADAMER, UNA EXPERIENCIA DE FORMACIÓN: “ESTAR DESPIERTO JUNTO AL FUEGO NOCTURNO”

“En Heidelberg está Gadamer y cree poder solucionar todo con la hermenéutica”.

Heidegger

Heidegger nunca pensó en los demás, siempre filosofó a fin de alcanzar su propia tranquilidad en relación al fin, a la muerte, a Dios, etc.”

Gadamer

Cuando uno emprende la presentación de un autor el recurso metodológico es describir las etapas por las que ha pasado su pensamiento tal como consta en sus publicaciones. Es un recurso que facilita el seguimiento en pensadores como Foucault, donde se ha identificado una etapa arqueológica, una genealógica y otra de la tecnología del yo. También se acepta un Heidegger del *Ser y tiempo* y el Heidegger del *kehre*. Es un lugar común la existencia de un Wittgenstein I y el Wittgenstein II. . . en algunos autores esta periodización de sus pensamientos y de sus obras no es tan feliz; creo que este el caso del autor de *Verdad y método*.

Ciertamente, autores como Agustín Domingo Moratalla en la introducción que realiza a las conferencias que Gadamer realizó en 1957 en Lovaina, textos que anticipan *Verdad y método* titulado *El problema de la conciencia histórica* (Gadamer H.-G., 1993), propone una periodización de su vocación filosófica e identifica tres momentos:

- Momento histórico – filológico. Su época de estudios filológicos (sin fecha). Estudios con Natorp, Hartmann, Friedländer, Heidegger.
- Momento epistemológico: 1947
- Momento ontológico: 1960: publicación de *Verdad y método*.

Estos momentos presentan muchos problemas para mi comprensión de lo que pasó con Gadamer y su progresivo madurar en la filosofía y por eso, sin más, no los tendré en cuenta. Lo dejo como constancia en caso que alguien considere que no mencionar estos momentos es perder

un punto para la dilucidación del pensamiento de Gadamer. En mi concepto esta división oscurece más que aclara los caminos de nuestro autor.

En cambio, me apoyo en los estudios que ha realizado Jean Grondin, específicamente, la *Introducción a la hermenéutica filosófica* (1999), *Hans-Georg Gadamer, una biografía* (2000), *Introducción a Gadamer* (2003). Y también la propia autobiografía de Gadamer, *Mis años de aprendizaje* (1995), centrada en su época en Marburgo.

En continuidad con los propósitos de este trabajo que es abordar el concepto de experiencia como estructura de la conciencia efectual, buscaré no limitarme a una consignación biográfica, sino que integraré los datos históricos con el deseo de comprender hasta qué punto Hans – Georg Gadamer sufre una formación filosófica y humanista que bien puede llamarse producido por los efectos de la historia que le tocó vivir.

Gadamer no se encuentra en el lugar equivocado a la hora equivocada; al contrario, le corresponde un momento privilegiado para su vida; es discípulo de maestros que representan las corrientes de pensamiento que se encuentran en alta producción: Husserl, Friedländer. Es amigo de Heidegger, en la medida en que Heidegger es amigo de alguien. Familiariza con Natorp y Hartmann, a quienes acompaña en las noches a ver estrellas y tertulias nocturnas hasta que les cogía el día.

Es testigo de los debates claves para la comprensión de siglo XX: la revisión del positivismo y de la paulatina posición de la técnica como eje del progreso; la decepción frente a la ciencia como referente totalizador de la comprensión de la vida humana, la crítica al historicismo, el apogeo del neokantismo con Cassirer a la cabeza. La fortaleza de los estudios de Aristóteles con Jaeger como autoridad, frente al cual Gadamer realiza correcciones y planteamientos que van a trazar nuevas interpretaciones. Tiene encuentros con Horkheimer y Adorno y, es interlocutor directo de Habermas, Popper y Derrida.

El ascenso del nazismo tocará particularmente el prestigio de su maestro Heidegger; el nacional socialismo encarcelará y asesinará a amigos cercanos y estará a punto de ejecutar a la que será su segunda esposa Kate Lekebusch; sólo la salvará la entrada de las tropas rusas a Berlín. El haber nacido con el siglo y vivir durante todo el siglo XX lo hace un testigo privilegiado.

1.1 Datos biográficos de un testigo del siglo.

Hans-Georg Gadamer (11 de febrero 1900 – 13 marzo 2002) - nació en Marburgo, pero vivió en Breslau. A la madre la perdió pronto por diabetes. Su padre era en la Universidad de esa ciudad profesor de química farmacéutica. No veía con buenos ojos las inclinaciones de su hijo por las ciencias de espíritu. Incluso el día que se graduó en lo que nosotros llamamos bachillerato (certificado de madurez) recibió como regalo dinero; la condición era que no lo gastara en libros. Gadamer cumplió con el pacto y el dinero se perdió por la devaluación.

Gadamer se siente desorientado; estudia filología clásica, filología alemana, historia, historia de arte con Friedländer. En Marburgo se doctora con Paul Natorp representante del kantismo. Tiene 22 años. Nunca se sentirá contento con su tesis ni con la condescendencia que tuvieron sus maestros. La tesis la miró una vez muchos años después y la desapareció.

Tras ocho años como suplente, en 1937 se le concedió el título de catedrático. En 1939 fue llamado a la cátedra de filosofía de la universidad de Leipzig hasta 1947. Luego, hasta 1949, enseña en Fráncfort de Meno. Sucesor de Jaspers desde 1949 hasta 1968 cuando se jubila. En 1968 recibe el premio Hegel y escucha a Habermas pronunciar el célebre discurso en el que señala que Gadamer “ha urbanizado la provincia heideggeriana”.

En 1931, publica *Dialéctica de la ética platónica*. En 1960, publica *Verdad y método, esbozos de una hermenéutica filosófica*, *Verdad y método II* (1986). *Mis años de aprendizaje* (1977). De 1985 a 1995 se editan los diez volúmenes de las obras completas de Gadamer.

Verdad y método II reúne una serie de artículos de intenciones varias. Unos son preparación a *Verdad y método I*, otros son correcciones, respuestas, excursos, correcciones. Contiene una autocrítica y una autopresentación.

1.2 El aprendizaje de Gadamer

Quiero resaltar los momentos que serán determinantes en la formación de su pensamiento. En forma particular, Gadamer se forma por contactos sorprendidos con texto y autoridades que lo afectan profundamente. En especial, su familiaridad y extrañeza con Heidegger, el sentirse subyugado por su pensamiento y la necesidad de salirse del radio de influencia de sus maestros imprimirán un tenso movimiento a su carrera filosófica. Estudia filología en la Universidad de Breslau. Pero se siente decepcionado y desorientado. Escucha por primera vez una charla sobre Kant para estudiosos de literatura alemana y queda “más aturdido que instruido”. Su padre se traslada a Marburgo y es aquí donde el joven Gadamer empezará una serie de experiencias determinantes de su formación filosófica. Gadamer en su primera formación se mueve en medio de dos universidades que son fortalezas de la filosofía: Friburgo y Marburgo.

En Marburgo estudia con Natorp, Nicolai Hartmann. Hartmann lo trata con mucha confianza y como un hijo. Antes de que Heidegger llegara a Marburgo, Gadamer estaba bajo la influencia de Hartmann. Este lo anima a doctorarse pronto bajo la tutela de Paul Natorp; lo apodaban “Platorp” por sus interpretaciones kantianas de Platón

En Friburgo (1922), Heidegger lleva tres años como asistente de Husserl en ese año se anuncian dos vacantes de plaza de profesor extraordinario: uno en la universidad de Marburgo, para reemplazar a Nicolai Hartmann y otra en la Universidad de Gotinga. Natorp quiere que sea Heidegger quien reemplace a Hartmann. Para compensar el vacío de publicaciones de Heidegger se le pide que elabore un manuscrito donde exponga detalles concretos sobre el trabajo que tiene planeado. En tres semanas entrega su informe *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (indicaciones de la situación hermenéutica)*. En Gotinga se considera un escrito original pero críptico; solo refleja los intereses del autor. Natorp, en cambio, plantea admiración por la fuerza interpretativa. Heidegger obtendrá su puesto en Marburgo. Ahí permanecerá de 1923 a 1924.

En el mismo año, 1922, Gadamer vive su propio drama y sus propios descubrimientos en Marburgo: más filólogo que filósofo, en realidad, no sabe por dónde se inclinará. Acaba de doctorarse y enferma de poliomielitis. Su recuperación es lenta y dolorosa; su enfermero de cabecera es Hartmann quien no confía de los cuidados que le dan en la casa paterna. Gadamer lee lo que considera que le puede ser útil. Leyó *Las investigaciones lógicas* de Husserl. Y Natorp le visita, le cuenta del interés que tiene por Heidegger, que recibió el informe de las investigaciones de este joven filósofo de Friburgo. Gadamer se contagia del entusiasmo de su maestro y Natorp le

entrega el texto. Gadamer quedó profundamente conmocionado. El escrito le recordaba al poeta Georg en su vigor discursivo y lo llevó a comprender que de filosofía no sabía nada, “de ahí que mi encuentro con Martín Heidegger supusiera para mí una verdadera sacudida de mi autoconfianza más prematura” (Gadamer, 1995, pág. 28).

Del informe a Natorp le impresionó el vínculo con el pensamiento griego. “Estaba entusiasmado del atrevimiento con el que Heidegger destruía las categorías anquilosadas de la filosofía idealista que mantenían presos a todos sus maestros neokantianos, incluso Nicolai Hartmann. La crítica a la insuficiencia de la filosofía académica, que él y toda su época percibían, encontraba ahora en Heidegger un portavoz poderoso. Aquí se ofrecía finalmente aquella objetividad y fenomenología que en los otros seguían siendo sólo palabras vacías” (Grondin, 2000).

Es fácil seguir la edad de Gadamer pues cumple años con el siglo. En 1923, algo recuperado Gadamer, se va a Friburgo en busca de su maestro y de su destino: en busca de Heidegger; estudia unos meses con Husserl y Heidegger. Por la crisis económica, vive una temporada con Heidegger en la cabaña de Selva Negra. Familia Gadamer – familia Heidegger; vida retirada, íntima, agreste donde se está gestando el filosofar de Heidegger.

“En 1923, en Friburgo, Gadamer participó en varios cursos de Heidegger: en la lección magistral de la “Hermenéutica de la facticidad”; en la lección magistral sobre el libro VI de la ética nicomaquea, en un seminario dictado por encargo de Husserl sobre sus investigaciones lógicas, en un seminario dictado conjuntamente por Heidegger y Hermann Ebbinghaus en torno al libro sobre la religión de Kant y también en la mencionada lectura de Aristóteles” (Hans-Georg, 2002, pág. 64)

En Friburgo, lo único que tenían en común Husserl y Heidegger era la palabra “fenomenología”; sin embargo, sus visiones los irán separando paulatinamente. Husserl defendía una fenomenología de la conciencia con fuertes reminiscencias idealistas que se orientaba por el modelo de una ciencia ideal (...) mientras que Heidegger proclamaba una existencia histórica que se distanciaba de este idealismo de la conciencia” (Grondin, 2000, pág. 137)

En octubre de ese año, Gadamer y Heidegger viajan a Marburgo dónde éste ejercerá la cátedra que ha obtenido (no hay que olvidar que para eso fue el informe a Natorp). En todo caso, Gadamer, de la mano de Heidegger, ya hace un hallazgo inicial relevante: el tema de la filosofía no son las concepciones del mundo sino una *experiencia* fáctica de la vida humana. Sin embargo, Heidegger desconfía del talento filosófico de Gadamer, “hasta ahora no veo nada positivo en él (...) hasta ahora no tiene la menor idea de filosofía”. Entonces, Gadamer se dedica a trabajar intensamente.

Con este fin, Heidegger lo pone en contacto con Jaspers y sobre, todo, lo pone a estudiar seriamente los griegos. Asimila la fenomenología como “una vuelta destructora hacia las olvidadas, incluso encubiertas “cosas mismas”. Heidegger critica al Aristóteles de la escolástica que hacía perder la simple verdad de la existencia; Heidegger quiere descubrir una ontología que permita la posibilidad de lo viviente en función de su preocupación por sí mismo (Grondin, 2000, pág. 159). Gadamer no conocía a Santo Tomás de Aquino hasta este momento, ni las discusiones escolásticas en las que giraba el pensamiento tomista. Y estas discusiones con el Aristóteles de la escolástica y las propias propuestas heideggerianas de la facticidad de la existencia, los estudios bíblicos con Bultmann y de Platón con Friedländer, marcarán la estructura de su pensamiento. Sus estudios de filología le permitirán una independencia de la tutela de Heidegger.

Han pasado dos años de intenso estudio y Gadamer se prepara para un examen de Estado, un examen de habilitación como profesor de filología clásica. Sus examinadores serán Friedländer, Ernst Lommatzsch y Heidegger. El 20 de julio de 1927 se somete a la prueba y Heidegger queda muy satisfecho.

Heidegger lo presiona ahora para que escriba una tesis doctoral bajo la dirección suya. Gadamer tenía que darse prisa pues su maestro regresaría a Friburgo a suceder a Husserl. De esta manera presenta la tesis *Interpretación del Filebo de Platón* (1928), que se publicaría como *La ética dialéctica de Platón* (1931). En 1928, Heidegger regresa a Friburgo y muere el padre de Gadamer. Éste experimenta una doble orfandad. Gadamer es un docente activo pero no vuelve a publicar nada hasta la aparición de *Verdad y método* en 1960. Una posible razón es la circunstancia histórica de la guerra que hacía prudente no editar nada; pero, por otra, tenía una tremenda tortura encima, el ojo crítico de Heidegger que “lo miraba por encima del hombro”.

Su encuentro con Heidegger y con su facticidad de la vida humana constituye un primer momento de su aprendizaje. Sin embargo, en mi concepto, la discusión de Heidegger con Cassirer lo marcará tan profundamente como el Informe Natorp y el estudio con Heidegger de los griegos. El momento cumbre de esta discusión es el encuentro filosófico en Davos y el debate Heidegger – Cassirer en 1929.

El centro de la discusión es la *Crítica de la razón pura*. El proyecto de Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas* consistía en producir una fundamentación para los objetos culturales análogo de lo que fue la *Crítica de la razón pura* para la esfera de las ciencias de la naturaleza. Aunque Heidegger reconoce el aporte de Cassirer con respecto a la apertura del mito a la reflexión filosófica, no está de acuerdo en la cientifización de la reflexión de los objetos culturales, encontrándole categorías trascendentales. A cambio, cree que esto reclama el descubrimiento renovado y radical del fundamento de posibilidad de la metafísica como disposición natural del hombre, es decir, una metafísica del *Dasein* dirigida a la posibilidad de la metafísica como tal, la cual ha de plantear la pregunta por la esencia del hombre de una manera previa a toda antropología filosófica y a toda filosofía de la cultura. El asunto que está en juego es la reivindicación de la finitud. El debate se centra en la cuestión de la finitud; mientras que Heidegger sostiene que en Kant la finitud es radical, que constituye la esencia infranqueable del hombre; Cassirer se pregunta por la eventualidad de una superación de la finitud. Defiende la posibilidad de un tránsito a lo que él denomina “otro orden”. Gadamer está presente en esta polémica y toma nota de lo que su maestro señala de un abuso del uso científico para todas las realidades humanas y la reivindicación de lo finito como condición previa a toda antropología y a toda metafísica.

Por eso, planteo que el encuentro de Davos marcará fuertemente a Gadamer; extrañamente no así, la *Carta sobre el humanismo*. Uno no encuentra rasgos de ella en los escritos de Gadamer; incluso hay una defensa del humanismo en la primera parte de *Verdad y método* (nada que ver con la posición de Heidegger). Aunque Gadamer fue testigo de los efectos que produjo la difusión de la Carta y las discusiones que la implicaron, estos debates no se reflejan en los escritos del fundador de la hermenéutica filosófica.

La publicación de *Verdad y método* le exigirá diez años de trabajo. Un adelanto de la investigación lo presentaría en Lovaina titulado el *problema de la conciencia histórica* (1957) (Gadamer, 1993). Su esposa lo acompaña en una fuerte disciplina de redacción; en efecto, ella mecanografía, corrige estilo y hace le esclarecer pasajes oscuros; durante la década de los cincuenta, sin Kate Lekebusch, *Verdad y método* no hubiese salido adelante.

El manuscrito llevaba el título *Líneas fundamentales de una hermenéutica filosófica*. Al editor, el título le pareció muy extraño, ¿Quién va a saber qué es hermenéutica? Con su mujer buscan varios días un título: *Verstehen und Geschehen* (comprender y acontecer); pero no, parece una obra de Bultmann; finalmente *Verdad y método*. El título defraudará a los lectores que esperarán explicaciones de lo que encierra, ¿verdad contra método? ¿Verdad sin método? ¿Método para la verdad?

La discusión que entabla con dos intelectuales de la época universalizarán inicialmente la hermenéutica como problema académico; son los debates con Habermas desde la crítica de las ideologías, y las discusiones con Popper sobre el racionalismo científico y la falsación. Gadamer enfrenta la crítica de haber inaugurado un nuevo relativismo, al que replica Gadamer: “el oráculo de Delfos: conócete a ti mismo” nos recordará que nos somos dioses, sino seres humanos. ¿Habría que acusarlo por tanto de relativismo histórico?” (Grondin, 2003).

¿Cómo recibió Heidegger la obra de *Verdad y método*? Le preocupaba el uso abierto de la terminología de Hegel, sospechaba de la insistencia de lenguaje de la tradición, el que hubiera partido de las ciencias del espíritu. Heidegger no volverá a usar la “filosofía hermenéutica, eso “es cosa de de Gadamer; es un buen contrapeso para la filosofía analítica y la lingüística,” (Grondin, 2000, pág. 386). Sin embargo, el aprecio de la obra se le hizo patente cuando, paseando con Lacan, que lo visito entró a una librería, la compró y se la regaló recomendándosela mucho; sin embargo, Heidegger había confesado que el libro que más le gustaba de Gadamer era el escrito sobre Celan (Grondin, 2000, pág. 386).

Con todo, no se debe subestimar la decepción inicial de Heidegger con *Verdad y método*. Siempre quiso que Gadamer publicara los estudios que tenía sobre Platón, los que había expuesto en la tesis con Heidegger; por esto le reprochaba que viajara tanto. Posiblemente hubiese esclarecido mejor las nuevas tareas de la filosofía hermenéutica. Aunque Platón es el autor más

citado en *Verdad y método* y con él termina la obra, faltó desplegar mejor el “camino al habla” que también andaba buscando Heidegger. Gadamer estaba más preocupado por una hermenéutica del oír la tradición, que de una hermenéutica del desvelamiento del ser en la tradición de la filosofía.

El texto es el dejar valer la tradición en mí pero posiblemente dejar valer el ser que habla. Posiblemente, Heidegger esperaba un poco más de Gadamer; quizás que entrara en la hermenéutica desde el poetizar y pensar, no desde la tradición. Pues, no es la tradición la que funda lo perdurable; lo perdurable ha sido fundado por los poetas.

La fuerza interpretativa de Gadamer no le era indiferente a Heidegger; le costaba reconocerlo en algunas ocasiones, pero sí lo cautivaba. En el camino del poetizar, Gadamer supera mucho a Heidegger. En efecto, con respecto a la experiencia de la verdad en la obra de arte, Gadamer no le debe a Heidegger incluso, iba más adelante que su maestro, pues hacía muchos años que Gadamer trabajaba este asunto con Georg y Hartmann (Hans-Georg, 2002, págs. 71-73).

Einstein decía que uno no pierde a Dios como quien pierde su navaja, pero posiblemente eso fue lo que le pasó a Heidegger; se perdió en trasegar histórico de la metafísica. Había que devolverse *desconstruyendo* el camino. Esperaba el advenimiento del dios que puede salvarnos en el ser del poetizar y pensar. En Marburgo había expresado que era un teólogo cristiano. *Ser y tiempo* anunciaba una deconstrucción del *Kairos* de los primeros cristianos para el desvelamiento del ser oscurecido por la tradición metafísica. Sería, en mi concepto, la segunda parte de la obra que nunca se escribió. A diferencia de su maestro, la tradición de Gadamer era la filología, el humanismo del *sensus communis*; un humanismo que, como ya dije, es cuestionado desde la *Carta sobre el humanismo*. Heidegger no se sentirá a gusto con este humanismo de su discípulo; en efecto, el humanismo de la ciencia, la que prometía la felicidad por el bienestar, fracasó; ni el humanismo ateo, ni el humanismo existencialista, ni el humanismo de la cultura satisfacía a Heidegger. Sin embargo, la pregunta por la ciencia, la cuestión de la técnica, sí preocupará al discípulo Gadamer, que vinculará esta pregunta a la reflexión estética.

1.3 Una obra de filosofía iniciada con un poema.

Verdad y método se está preguntando por las pretensiones de verdad de la ciencia. Y si se pregunta por la verdad de la ciencia, uno se pregunta por el método. En realidad, necesita un punto de partida; algo así como el punto de partida claro y distinto de Descartes; al fin y al cabo es el referente constante de la filosofía de la conciencia (de la filosofía de la modernidad); es de esperar que por aquí, también, hubiera empezado Gadamer; aún cuando quisiera controvertir la noción de fundamento y el concepto de método; aún así hubiera podido empezar por el *cogito*. Pero no, aunque no lo explique en el cuerpo de la obra, el *topos* no es el *cogito*, sino el epígrafe de su obra donde aparece un poema de Rilke.

Transcribo la versión completa que el profesor Jaime Rubio ofrecía en los seminarios de filosofía. Aparece también en la conferencia sobre *El proyecto hermenéutico de Hans-Georg Gadamer* (1983):

En tanto no recojas sino lo que tú mismo arrojaste,
 todo será no más que destreza y botín sin importancia;
 sólo cuando de pronto te vuelvas cazador del balón que te lanzó una compañera
 eterna,
 a tu mitad, en impulso
 Exactamente conocido, en uno de sus arcos
 de la gran arquitectura del puente de Dios:
 sólo entonces será el saber – coger un poder,
 no tuyo, de un mundo. Y si poseyeras
 ánimo y fuerza para devolverlo,
 no, más milagro: si olvidaras ánimo y fuerza
 Una vez lanzada. . . (cual lanza la estación
 a la aves migratorias.
 en que las más viejas impelen a las más jóvenes
 A pasar el mar) entonces
 Tu juego participa de este riesgo.

Ni se aligera ni se agrava tu lance.

Sale de tus manos el meteoro

Y rápido avanza por sus espacios. . .

¿Un ajuste de cuentas con Descartes, como lo sugiere Grondin? (Grondin, 2003, pág. 17) No se trata de un punto de partida del cual ya no se pueda dudar, sino de recoger la “compañera eterna”. Esto hará que uno no sea “recolector” sino “cazador”. ¿Quién es la compañera eterna que te lanzó el balón? No se sabe. Se trata de atraparlo. La diferencia de recolectar y cazar es que quién recolecta, recogerá lo que ya está sembrado se trata de ir a lo previsible a lo anticipado, sólo hay que incorporarle programación, método. Sería un cogito que juega consigo mismo.

En cambio, el cazador va a lo imprevisible, será lanzado de pronto; aprovechar el acontecimiento del “de pronto” lo hace a uno cazador. Lo que les dijo Heidegger a sus estudiantes cuando se despidió de Friburgo: “estar despierto junto al fuego nocturno”. En cualquier momento te vuelves cazador. Se trata de acontecer cazador. No se trata de una improvisación, pues se está junto al fuego nocturno, pero si se trata de cazar el lanzamiento.

No sólo la pelota es lanzada, somos lanzados con ella; sólo puede ser cazada en el lanzamiento, saliendo del fuego que nos ilumina. No sólo el “estar ahí” sino también el salir... forma parte del juego. Entonces será “el saber-coger, un poder”. El balón es lanzado “a tu mitad, en impulso exactamente conocido”. Recibir el lanzamiento no quiere decir carecer de destino, es lanzado “a tu mitad”; sí nos muestra nuestra condición de finitud, el estar “yecto”.

El profesor Jaime Rubio realiza un bello análisis del poema señalando que, en primer lugar, hay una entrada del juego como hilo conductor. Pero ¿qué es “jugar”? “para empezar recordemos que la palabra castellana “jugar” es la traducción del alemán “*das Spiel*” que hace referencia al mundo del teatro: una pieza teatral es un “juego” o como decimos una *representación*, un “poner-se en juego” (1983). Al empezar *Verdad y método* hay una confrontación con Kant en la cuestión de la estética. Este asunto no será, entonces, de un sujeto trascendental sino de ponerse en juego.

En consecuencia, quien determina el juego no es la conciencia del jugador; más precisamente aún y simplemente “se juega”. “El juego tiene su manera de ser que transforma a quien lo ejecuta. Lo que importa en el juego no son los jugadores sino lo que pasa en el juego” (Rubio, 1983). Más que jugar la pelota lanzada, eternamente nos juegan: “el saber coger, como poder de un mundo, y el lanzar “como abrir”, el riesgo del juego, el espacio lúdico – cósmico – ontológico que este juego crea” (Rubio, 1983).

En realidad, hay un riesgo de que el juego se nos salga de las manos. El que este “ir y venir” ejerza la fascinación de perdernos, de que nos pase algo, de que algo pase en nosotros: “el juego amoroso tiene un estrecho parecido con las primeras acciones juguetonas de los niños, que se muestra en ese incansable “ir y venir”, en ese campo de juego limitado, en la existencia apasionada. . . , juego es transformar, tanto el mundo *como* el propio ser” (Rubio, 1983, pág. 62).

Se trata de hacer valer la experiencia en nosotros. ¿Qué significa, por ejemplo, leer, sino hacer valer el texto en nosotros? Y, ¿la experiencia amorosa? y, ¿qué es la amistad? ¿Y aquel extraño que arroja mundos posibles? Todos ellos son acontecimientos, irrupciones, lanzamientos de la pelota eterna. Logran la experiencia de que pase algo que no soy yo, algo que no depende de mis intenciones, que perturba mis representaciones, que frustran mis expectativas. Esa otra cosa que pasa, y no soy yo, que es, como dice Jorge Larrosa, “otra cosa que yo”, es la experiencia de jugar. De entrar en la comprensión hermenéutica.

Por eso el juego revela algo, algo verdadero, dice el profesor Rubio; toda obra de arte, todo poema, toda ficción es presentación de un mundo. Presentación que invita a ser transformado en la verdad del mundo reconocido en el juego:

“El jugador es metamorfoseado “en la verdad”. En este sentido se puede hablar de una verdadera *mimesis*, una metamorfosis según la verdad. En este sentido el “espacio lúdico” es el espacio del “reconocimiento”. Este reconocimiento de la realidad, que actitud natural, en sentido husserliano, ha ocultado, se da por la construcción escénica o por la ejecución poética musical” (Rubio, 1983 pág. 63).

Consiste en el dejar entrar en el acontecimiento de la alteridad, pues no se trata de comprender el tú del quien me lanza el balón sino la verdad que nos dice ese tú. Es la compañera eterna de quien nada sabemos; es que es juego, no es intersubjetividad, lo importante no son los jugadores sino el juego mismo. “Me refiero con esto a esta clase de tú, y sólo en virtud del hecho de que uno se deje decir algo de él” (Gadamer, 1992, pág. 18). Esta experiencia del tú será la clave para la comprensión del concepto de la historial efectual, tarea que ocupa a este trabajo.

Entra así en nuestra comprensión el título inicial pensado por Gadamer: “comprender y acontecer” (*Verstehen und Geschehen*). En efecto, en la introducción dice Gadamer que va a hacer evidente cuanto acontecer hay en toda comprensión. Y que este acontecer es la tradición que no ha podido ser oscurecida por reglas ni artificios: “Cuando en lo que sigue se haga patente cuánto acontecer es operante en todo comprender, y lo poco que la moderna conciencia histórica ha logrado debilitar las tradiciones en las que estamos, no se harán con ello prescripciones, a las ciencias o a las prácticas de la vida, sino que se que se intentará corregir una falsa idea de lo que son ambas” (Gadamer, 1992, pág. 25).

La cita de Rilke nos muestra hasta qué punto su programa es corregir las falsas ideas sobre las ciencias y las prácticas de la vida que se han quedado en preceptivas, métodos, fórmulas. Nadie es dueño de la vida, ni tu ni yo, parece decirnos Gadamer, se trata del poder de un mundo. Y con este epígrafe Gadamer nos llevará a la pregunta por la verdad de la obra de arte que es el núcleo de su pesquisa en la primera parte de *Verdad y método*.

De esta manera “*meta – odos*” no es lo que está “más allá” del “camino”, al final del camino, como contraprestación por haber seguido las reglas. “*meta*” no es lo que está más allá sino lo que está “tras” el caminar. “*el odos remite ante todo, al acto de ponerse en marcha que da sentido al camino y al viaje. ¿Machado? Quizás: “caminante no hay camino, se hace camino al andar” ir de camino, entonces, no consiste sólo en recorrer un trecho ya conocido para llegar a algún lugar, una meta, es en sentido estricto, abrir camino*” (Sierra, 2007, pág. 355)

Esto es la otra forma el estar despierto: el mantener el ritmo de la marcha. El poema de Rilke no sólo nos mantiene despiertos junto al fuego nocturno; también nos pone en camino. Así es la vida de Gadamer, no son experiencias que se van clausurando por etapas previamente programadas, se trata de ir tras el camino. ¿Y cuál fue el camino “tras” el que fue Gadamer?

1.4 *Caminos a Gadamer*

El proyecto de Gadamer, su hermenéutica filosófica, no es una teoría general de la interpretación sino una elucidación a lo que es común a toda manera de comprender. Este comprender no es un comportamiento subjetivo (nuestra actitud frente a un objeto), sino que pertenece a nuestra condición histórica. Interpretar y comprender pertenece a nuestra condición humana del mundo. Este comprender, un texto por ejemplo, nos lleva a comprender verdades. ¿Qué tipo de verdades? ¿Qué es la verdad?

Parece una pregunta inútil pues la ciencia ya se ocupada de ella. Sin embargo, la misma ciencia es consciente que no son posibles métodos únicos de verdad. Se trata, entonces, de rastrear con la hermenéutica filosófica las experiencias de verdad. Por eso, la investigación comienza a defender la experiencia de verdad en la obra de arte. No es una apología al arte, ni una defensa de la filosofía del arte; es la elucidación de que el arte nos proporciona una verdad en la que hay que participar. ¿Cómo se participa? Se hace oportuna aquí la noción de juego. El autor lo entiende como un impulso libre, un movimiento, un vaivén que no se detiene. Lo que importa es entrar en juego y no tanto los jugadores. El sujeto de juego es el juego mismo, se trata de la primacía del juego sobre la conciencia de jugador. Se expresa con esto que no nos hacemos dueños de un sentido único del mundo, que pertenecemos a una comunidad que se encuentra en el juego del sentido y que nunca se agota.

Este esclarecimiento de la experiencia de verdad (a partir de la pregunta por la verdad en la obra de arte) es la tarea de la hermenéutica Gadameriana. Pero, de ¿Qué hermenéutica se trata? Ya había representante del concepto cuando Gadamer expuso su proyecto. Se precisa, entonces, tomar distancia. Ese es el fin de la segunda parte. Desde la experiencia de verdad ganada en la primera parte se despliega hacia la cuestión de la verdad en las ciencias del espíritu. Por eso, tiene que tomar distancia de Schleiermacher y Dilthey.

Contra Schleiermacher señalará que no se trata de construir unas reglas para evitar el malentendido, ni de crear una comprensión de modo que conozcamos las intenciones del autor al componer una obra. No es una preceptiva lo que hay que hacer señala Gadamer. Con respecto a Dilthey es curioso como lo pone en vigencia, lo resucita para enterrarlo enseguida. La crítica es muy dura pienso, incluso, injusta. En todo caso, al aceptar su contribución en la comprensión de

las ciencias del espíritu le reprocha haberse quedado en el positivismo y no haber reconocido el carácter histórico de la comprensión.

Frente al planteamiento de comprensión de Schleiermacher y Dilthey, Gadamer asumirá la preestructura de la comprensión de Heidegger. En la búsqueda de la recuperación del problema hermenéutico como lo plantea Gadamer recurrirá al concepto de aplicación de Aristóteles; rehabilitará el prejuicio, la tradición y la autoridad para plantear el carácter histórico de la comprensión como *el principio de la historia efectual*. Aquí el concepto de experiencia será la esencia de la hermenéutica. Para su aclaración, se apoya en Hegel y aprovecha su carácter especulativo, pero necesita una estructura abierta que Hegel no le concede. Entonces, Gadamer recurre a Platón para proponer una experiencia dialéctica, de pregunta y respuesta. Se trata del arte de llevar una conversación que le quita a lector todo afán de superioridad.

En la última parte, el lenguaje como hilo conductor de la hermenéutica, elucida la lingüística como objeto y como realización hermenéutica. El trabajo de Gadamer consiste en dos partes: un recorrido histórico por el concepto de lenguaje y una propuesta de que el lenguaje como horizonte constituye el determinante de una ontología hermenéutica. Se trata de mostrar al lenguaje como centro, como experiencia de mundo para sustentar el aspecto universal de la hermenéutica. De esta manera, la hermenéutica es experiencia y dialéctica; experiencia de historicidad y dialéctica abierta que no se agota nunca en el saber.

Hay una delicada tensión en el planteamiento de Gadamer. La hermenéutica ni es puramente estética (lo dice al inicio), como si dependiera de la espontaneidad de un genio separado de su sociedad; ni es el procedimiento científico técnico al que nos tiene acostumbrado el proceder la racionalidad positivo. Es una pregunta. Una pregunta por la herencia; por nuestra condición histórica de estar en el mundo y que produce unas condiciones del pensar, de pensar nuestra actualidad. Esta tensión delicada es la que tiene la hermenéutica gadameriana en duros debates no aclarados suficientemente todavía: ¿esteticismo, nihilismo, tradicionalismo? No es oposición a la técnica sino la pregunta por nuestro modo de ser en una sociedad que ha hecho de ella su referente determinante. Y, quien pregunta, abre la condición de lo humano en el mundo. ¿Cómo se da esta experiencia de historicidad y esta dialéctica abierta que no se agota nunca? Ensayaré para esto, un capítulo aparte.

CAPÍTULO 2

ENTRE DIALÉCTICA Y EXPERIENCIA

“La historia no nos pertenece, pertenecemos a ella”

Gadamer

¿Dónde sitúa Gadamer el concepto de experiencia y qué papel desempeña en *Verdad y método*? ¿Por qué recurre a Hegel en su formulación? ¿De qué modo finitud y negatividad son dimensiones de la experiencia? ¿Qué aporta a la comprensión hermenéutica este concepto? Estos son los interrogantes que voy a desarrollar en este capítulo.

2.1 La experiencia en el horizonte de “la historia efectual”: estamos expuestos a los efectos de la historia.

La problemática de la experiencia aparece entre la segunda y la tercera parte de *Verdad y método* I: La segunda parte se titula *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica* (Gadamer, 1997, pág. 331). Aquí plantea que la historicidad de la comprensión es un principio hermenéutico; recupera lo que la Ilustración había despreciado: el prejuicio, la tradición y la autoridad. Además, realiza el análisis de lo que conocemos como “conciencia de la historia efectual”; y es en el horizonte de este análisis donde atiende el concepto de experiencia hermenéutica.

Para poder hablar de experiencia hermenéutica, Gadamer necesita precisar también el concepto de experiencia; de ahí que el análisis de la conciencia efectual desemboque en la reflexión sobre *El concepto de experiencia y la esencia de la experiencia hermenéutica* (Gadamer, 1997, pág. 421). Para mí este tema le va a servir de bisagra para adentrarse en la estructura lógica de la pregunta y ésta a su vez será el gozne para articularse a la tercera parte que titula *El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica* (Gadamer, 1997, pág. 459). En esta parte analiza el lenguaje como experiencia del mundo, la estructura especulativa del lenguaje y por qué el giro hermenéutico tiene al lenguaje como guía; finaliza con el aspecto universal de la hermenéutica.

Esta transición de “la conciencia de la historia efectual” al lenguaje hilo conductor a través de concepto de experiencia, es lo más expresivo que encuentro para sustentar por qué la hermenéutica que propone Gadamer es filosofía, giro ontológico fundamental y no una metodología para interpretar textos. Creo que descuidar la dilucidación gadameriana de experiencia hace perder mucho del vigor reflexivo del autor. Me explico: la experiencia no constituye el carácter ontológico de la hermenéutica (es la comprensión) pero, sí es el punto de partida para su constitución. La experiencia explica la estructura de la pregunta y su primacía hermenéutica; muestra que sus reflexiones sobre el lenguaje no son preceptiva lingüística sino la sustentación de éste como horizonte de una ontología hermenéutica. La noción de experiencia mostrará que prejuicio, autoridad y tradición no son rehabilitaciones de pasados anquilosados.

Por eso, Gadamer, en el prólogo a la segunda edición, afirma: “en mis investigaciones el capítulo sobre la experiencia detenta una posición sistemática clave” (1997:18). Le parece paradójico que este concepto sea el menos aclarado en filosofía; señala, también, que su gran problema consiste en identificarlo con el método de validación propio de las ciencias positivas, con la inducción y con la experimentación; no desaprovecha ocasión para reprocharle a Dilthey el haber desatendido la noción dentro de las ciencias del espíritu.

Pero, ¿qué quiere decir “conciencia de la historia efectual”? Es la pregunta que le formuló personal y directamente el profesor Jaime Rubio durante la visita de Gadamer a Bogotá en 1981. El autor de *Verdad y método* contestó: “una conciencia expuesta a los efectos de la historia” – *Wirkungsgeschichtliches Bewusstseins*¹–

En su ensayo “El proyecto hermenéutico de Hans-Georg Gadamer”, el profesor Jaime Rubio explicita esta respuesta:

“Con esta categoría de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstseins* asistimos a la toma de “conciencia histórica de los efectos” (así se ha traducido). Se puede afirmar en una primera aproximación que “es la conciencia de estar expuesto a la historia y a su acción de una manera tal que no se puede objetivar esta acción de la historia sobre nosotros en la medida en que esta eficacia hace parte de su sentido en tanto que fenómeno histórico”. O con palabras del propio Gadamer: “Con esto quiero decir, en primer lugar, que no podemos salirnos del devenir¹ histórico, no podemos colocarlos a distancia de él para convertir el

¹ El texto original dice **Wirkungsgeschichtliches Bewusstseins** con la “s” al final y no *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* como aparece en *Ideas y Valores*. Recurro a la edición de *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TUBINGUEN 1972

pasado en objeto... siempre estamos situados en la historia. Quiero decir que nuestra conciencia está determinada por un devenir histórico real, de tal manera que no tiene libertad para situarse frente al pasado. Por otra parte, quiero decir que debemos tomar conciencia de la acción que siempre se ejerce sobre nosotros, de tal manera que el pasado nos obliga a tomarlo en cuenta, nos obliga a asumir de cualquier forma su verdad” (Rubio, 1983).

El concepto de experiencia hermenéutica se refiere a saberse expuesto a los efectos de la historia, sin podernos salir nunca de ella, que estamos envueltos en su devenir. Somos determinados por los efectos que produce la historia en nosotros, en nuestra conciencia.

“La conciencia efectual”, el “estar expuesto a los efectos de la historia”, “la conciencia histórica de los efectos” tiene, según Gadamer, la estructura de la experiencia, ¿Por qué? Porque experiencia quiere decir estar escindido, porque significa estar siempre de camino, no agotarse nunca; y eso es la historia efectual, estar abierto: “Aquí vale la pena recordar el significado originario de la palabra “experiencia” (*Erfahrung*). *Erfahren* proviene del término del alto alemán medio *ervarn* que significa viajar (*reisen*), recorrer (*durchfahren*), o alcanzar (*erreichen*). Experiencia (*Erfahrung*) significa por ello primordialmente algo como “paso”, “travesía” o “recorrido”, señala en todos los casos movimiento, o mejor un alcanzar algo a través de un recorrido” (Gama, 2002).

Hay dos rasgos importantes de la experiencia: ser escindida y el movimiento; si se mueve es porque padece de una división en su interior, la división interior la hace salir; escisión-movimiento forma parte de la estructura de la experiencia; y la historia efectual tiene estructura de experiencia.

La experiencia no es ciencia, pero sí el principio de ella. Y es que con el concepto de experiencia, Gadamer, tiene pretensiones de verdad, quiere hacer ciencia, ciencia hermenéutica, filosofía. Y por eso, para estructurar el concepto general de experiencia que sirva a sus propósitos, se ayudará del filósofo que designó con ella el movimiento que realiza la conciencia consigo misma hasta llegar a ciencia; la Fenomenología es “ciencia de la experiencia de la conciencia”. Pero, la forma como entra Hegel es lo que trataré en el siguiente apartado.

2.2. *En busca de Hegel*

Hasta ahora no he entrado en el concepto de experiencia hermenéutica, estamos primero estructurando el concepto de experiencia en general; ha de servirnos para dotar la hermenéutica de validez universal. Una vez lo tengamos pasaremos a la experiencia hermenéutica. Para el concepto de experiencia Hegel “resulta testigo importante” (Gadamer, 1997, pág. 429).

Como la conciencia de la historia efectual tiene estructura de experiencia, como dije arriba, Gadamer realiza en nueve páginas de la 421 a la 429 un eliminación de predecesores que han trabajado la experiencia para poder llegar hasta el autor de la *Fenomenología del Espíritu*: Dilthey, Husserl, Bacon, por una parte y, Aristóteles, por otra.

Dilthey descuida el momento histórico de la experiencia y su proceso interno. Husserl retrocede por la génesis del sentido al origen de la experiencia ofreciendo una genealogía de la experiencia, pero no hay experiencia como tal, ésta queda presa de la idealización del lenguaje y de las ciencias exactas. Bacon hace un gran aporte al ataque de los prejuicios produciendo una limpieza del espíritu para así no separar el conocimiento de las cosas, pero sólo tiene en cuenta lo negativo del lenguaje. Todos han tenido en cuenta algún momento verdadero de la estructura de la experiencia, pero “no podemos dejarnos guiar por estos modelos porque no podemos limitarnos al aspecto teleológico que ha venido dominando hasta ahora el planteamiento del problema” (Gadamer, 1997, pág. 425). Estos pensadores se pierden la historicidad de la comprensión, descuidan su proceso abierto a nuevas experiencias y de la posibilidad de que una experiencia sea refutada por una nueva experiencia; aún sus puntos de referencia son las ciencias naturales y hacia ellas miran sus reflexiones; y, finalmente, caen en las contradicciones que pretenden criticar. A Gadamer no le sirven estos modelos; necesita alguno que caracterice la experiencia en sí misma, independiente de si es para hablar de las ciencias o de la vida cotidiana; alguien que hable de la experiencia sin más, de la unidad de la experiencia a partir de las múltiples percepciones. Y, éste tiene que ser Aristóteles.

Hay un ejemplo de Aristóteles sobre la experiencia que podría servir tanto para las ciencias como para la vida cotidiana; un medio curativo. Voy a referirme a la tos para hacer cercano el ejemplo. Se descubre que este remedio es eficaz para quitar la tos, eso quiere decir que se ha

detectado algo común. Hay una generalidad que le permitirá a la ciencia dar razón de sus efectos curativos; pero, también cuando se aplique individualmente debe permitir obtener los mismos resultados; hay una generalidad que nos permitirá ver algo común frente a muchas observaciones individuales y que hará posible alguna cierta previsión. Sin embargo, dice Gadamer, el ejemplo no deja claro cómo se da la unidad de la experiencia que produciría tanto el experimentar como el retener. Hace falta que aparezca el lenguaje en esta teoría de la experiencia.

Ahora bien, no tenemos experiencia en lo general, ella se da en las observaciones individuales, por eso es que es posible confirmar una experiencia o cambiarla en otra distinta. Gadamer recurre al ejemplo aristotélico de ejército en fuga. La imagen ilustra el momento decisivo de la esencia de la experiencia. Si un ejército va de desbandada y uno de los soldados se detiene, el otro que va al lado también se detiene, y se detiene el otro, y el otro; unos seguirán corriendo, pero al advertir que alguien se detuvo, alguien se detendrá... y así, hasta volver a la unidad del mando. El soldado pasará de la experiencia de fuga a la experiencia de reposo cuando tenga una observación específica determinante, la unidad del reposo del ejército se dará cuando se detengan todos. La metáfora sirve para mostrar cómo se produce la unidad de la experiencia a partir de las observaciones individuales. Muestra también que la experiencia es un acontecimiento que surge imprevisiblemente, que nadie se puede adueñar de ella, no depende de este caso ni de aquel, es impenetrable, escapa al control: “la imagen retiene esa peculiar apertura en la que se adquiere la experiencia; la experiencia surge con esto o con lo otro, de repente, de improviso, y sin embargo no sin preparación, y vale hasta que aparezca otra experiencia nueva, determinante, no sólo para esto o para aquello, sino para todo lo que sea del mismo tipo”.

La metáfora de Aristóteles también es insuficiente para Gadamer, cojea. El ejército parte de una situación de reposo, pero la experiencia no parte de esta situación. Y como de lo que se trata es de encontrar una experiencia que sirva para explicar cómo surge el saber, este reposo le hace estorbo. La importancia del ejemplo para Aristóteles es que le sirve para mostrar cómo se forman los conceptos, el relato termina en una generalidad típica, sin rupturas. Desconoce que si hay experiencias que confirman nuestras expectativas, hay otras que las refutan; estas experiencias hacen nuevas experiencias y nos destipifican. Aristóteles hace del concepto “prius ontológico” y nos lleva al reposo. Pero el reposo no es gadameriano. El hecho de que existan experiencias que van contra nosotros, que nos hacen tener experiencia, significa que la verdadera experiencia tiene

una dimensión negativa. Por ser negativas nos hacen ver las cosas de otra manera a como la habíamos visto; y por esto es que esta negatividad es productiva.

Recapitulo lo hallado hasta aquí para una esencia de la experiencia: ella es un acontecimiento, es una irrupción de lo que hasta ahora no se había experimentado. Sin embargo, el que experimenta se hace un experimentado, consciente de un saber general, se apropia de la experiencia. La experiencia no se puede hacer dos veces, se está confirmando continuamente, pero como experiencia ya no se vuelve hacer. “El que experimenta se hace consciente de su experiencia, se ha vuelto un experto: ha ganado un nuevo horizonte dentro del cual algo puede convertirse para él en experiencia” (Gadamer, 1997). Horizonte, negatividad, apropiación, saber general nos van acercando a unas estructuras de experiencia que nuestro autor anda buscando.

En efecto, la experiencia sobre un objeto, continúa Gadamer, nos tiene que llevar a un saber mejor, a un saber mejor del objeto, pero más allá, a un saber mejor sobre una generalidad “la negación, en virtud de la cual la experiencia logra esto, es una negación determinada. A esta forma de la experiencia le damos el nombre de *dialéctica*” (Gadamer, 1997). Y aquí aparece el testigo privilegiado de la esencia de la experiencia, el más importante, no es Aristóteles, es Hegel: “El movimiento *dialéctico* que realiza la conciencia consigo misma, tanto en su saber cómo en su objeto, en la medida en *que para ella el nuevo objeto verdadero surge* precisamente de ahí, es en realidad lo que llamamos *experiencia*” (Gadamer, 1997) (Hegel, 1997)

2.3 “¿Se puede tratar a Hegel de semejante manera?”

Uno puede advertir ahora por qué en el momento de formular la hermenéutica filosófica Gadamer dialoga con Hegel, no es con Descartes, ni con Husserl, ni con Marx, ni con Dilthey. Hegel representa la tradición con la que Gadamer quiere plantear una conversación; es el representante del Romanticismo glorioso, del movimiento que se inició con Johann Gottfried Herder (1744-1803) y Johann Wolfgang Goethe (1749-1832); Hegel, Hölderling y Schelling festejaron el triunfo de la Revolución francesa; Hegel, es un pensador que se pregunta por las condiciones de la Ilustración, quien muestra una sensibilidad frente a los acontecimientos históricos de su época; Hegel es conciencia de una experiencia histórica que busca constituir una ciencia y constituir un saber absoluto. Hegel cree vivir un momento privilegiado de la historia,

“nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición a una época nueva” (Hegel, 1997). Todo esto le viene bien a Gadamer que tiene la pretensión de una hermenéutica de validez universal.

Hegel es la principal fuente del pensamiento hermenéutico, tiene que ver con las discusiones sobre el historicismo e influyó en las reflexiones de Heidegger (el *Dasein* aparece en la *Fenomenología* de Hegel). Sin embargo, su relación con Hegel es tensionante. Como mostraré.

Desde el comienzo de *Verdad y método* I ya está presente el concepto de “formación” propio de la tradición humanística. Y, conceptos como dialéctica, sustancia, experiencia, especulativo, conciencia, son recursos tomados de Hegel. En *Verdad y método* II, señala Gadamer:

Siempre me he confesado partidario de esa “mala” infinitud que me mantiene en una tensa cercanía con Hegel. En todo caso, el capítulo de *Verdad y método* I que aborda el tema de los límites de la filosofía de la reflexión y pasa al análisis del concepto de experiencia, intenta elucidar este punto. En este capítulo llego a utilizar contra el propio Hegel el concepto de “filosofía reflexiva” empleada polémicamente por él y veo en su método dialéctico un compromiso inadmisibles con la idea moderna de ciencia (1992, pág. 16)

En *Dialéctica de Hegel, cinco ensayos hermenéuticos* (Gadamer, 2000), Gadamer nos cuenta su constante irritación con la dialéctica que le produce “decepción lógica y entusiasmo especulativo”. Confiesa su desamparo de tener que encararse con la pretensión hegeliana de restaurar la idea de demostración filosófica. “Así, a lo largo de decenios, me ha acompañado la tarea de introducir claridad en la productiva oscuridad del pensamiento dialéctico y aprender a exhibir la sustancia de su contenido” (Gadamer, 2000). Ahora bien, Hegel es filólogo y estudioso destacado del mundo griego, se precia de haber corregido a Jaeger, la máxima autoridad en Aristóteles. De este modo, con la ayuda del sustrato griego que hay en Hegel, espera haber logrado ayudar a deletrear a Hegel.

Gadamer es ambiguo en el recurso a Hegel; muchas veces las conclusiones a que llega a partir de Hegel son como una traición, o una distorsión, para decir lo menos, del sistema de donde partió. Por ejemplo, se apoya en el concepto de lo especulativo de Hegel –que concibe su sistema cerrado- para plantearlo abierto, apertura total que no se agota en el saberse. La

experiencia en Hegel termina en el saber absoluto; en cambio, en Gadamer, utilizando la dialéctica hegeliana, la deja abierta a nuevas experiencias.

“¿Se puede tratar a Hegel de semejante manera?” es la pregunta que recoge Carlos B. Gutiérrez en *Temas de Filosofía hermenéutica* (Gutiérrez, 2002b, pág. 217). Es la interpelación que ha recibido Gadamer de Klaus von Bormann y de la cual Gadamer, recoge la crítica y da una respuesta en *Verdad y método II*:

He utilizado el lenguaje de Hegel, esto ha sido objeto de unas observaciones críticas, especialmente por parte de Bormann, que encuentra ilegítimo tanto mi uso de los conceptos de Kierkegaard como de Nicolás de Cusa y especialmente de Hegel, porque aísla los medios lingüísticos - conceptuales que utilizo en su contexto sistemático. Esta crítica no carece de fundamento y especialmente en el caso de Hegel es algo obvio, porque mi debate crítico con Hegel en *Verdad y método* es sin duda insatisfactorio. Pero yo defendería también en este caso la ventaja descriptiva de pensar en diálogo con los clásicos. Al enfocar la descripción hegeliana del concepto de experiencia dialéctica de la conciencia hacia el sentido más amplio de la experiencia, aparece, objetivamente a mi juicio, mi punto crítico frente a Hegel. Una experiencia perfecta no es un perfeccionamiento del saber, sino una apertura perfecta a una nueva experiencia” (Gadamer, 1992, pág. 261)

La cita da testimonio del malestar la forma como Gadamer se apropia de elementos hegelianos. Sin embargo, Gadamer no quiere repetir los autores, todo autor entra también dentro de nuestra historia efectiva. Este uso de Hegel puede ser un ejemplo de lo que el autor de *Verdad y método* llama el caso de *la aplicación*, la interpretación realizada no según un método, una *tecné* sino una *phronesis*.

Al mismo tiempo, Gadamer no está explicando los autores, ni explicando cómo se hace la comprensión de un autor, sino que está haciendo experiencia hermenéutica; y para esto hay que hacer un diálogo con los clásicos, en este caso con Hegel. Así no hace teoría de la hermenéutica sino que nos está mostrando la hermenéutica como *praxis*. Se trata de una descripción en reversa pues aunque esté buscando la estructura de la experiencia en general ya lo hace alguien que posee la estructura de experiencia hermenéutica. Al fin y al cabo es lo mismo que hace Hegel con la

dialéctica en *La Fenomenología del espíritu*; que cuando nos habla de la conciencia lo hace como si ésta no hubiera hecho ya autoconciencia y no hubiera llegado al saber absoluto. Es desde el saber absoluto como puede describir el ascenso de la conciencia a través de las figuras; me estoy adelantando, esto no se entiende ahora, se entenderá después.

Gadamer nunca nos explica el sistema hegeliano; no nos explica qué es conciencia-autoconciencia-razón, los momentos claves de *La Fenomenología*; entra a la interpretación, crítica y a la ampliación del saber ganado frente a Hegel sin habernos dado una contextualización del autor. Por eso, es necesario tener una mirada general y los puntos fuertes de Hegel al menos de la obra más citada aquí, *La fenomenología del espíritu*. Haber encarado su introducción y la parte de la conciencia hasta el mundo invertido, fue lo más arduo en la elaboración de este trabajo. Con el agravante que Gadamer colabora muy poco a pesar de que quiere ayudar a deletrear a Hegel, pues al sacar del sistema dialéctico los conceptos y llevarlos a conclusiones inéditas lo pone a uno en aprietos terribles y a aprender a través del padecimiento, un verdadero “*pathei matos*”.

2.4 El Hegel de la experiencia: Ciencia de la experiencia de la conciencia.

Hegel escribió *La fenomenología del espíritu* en 1807. En esta obra trata el tema de la experiencia; no es en *La Ciencia de la lógica*, ni en *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ni en *La introducción a la ciencia del derecho*; la *Fenomenología* lleva por subtítulo, *ciencia de la experiencia de la conciencia*.

Para Hegel se vive una situación privilegiada de la Humanidad, hay una euforia por el movimiento de la Ilustración y la expansión militar de ésta con Napoleón; se está viviendo un momento donde “la universalidad del espíritu se ha fortalecido” (Hegel, 1997, pág. 48), pero no así la singularidad de individuo y hay que formarlo. Por eso describe en la *Fenomenología* cómo un individuo se va apropiando de las experiencias de la humanidad que le dan un conocimiento de sí mismo y al mismo tiempo un saber absoluto. En este proceso la conciencia de este individuo va pasando por figuras, va formándose, hasta llegar a este saber. Primero, es una conciencia ingenua, natural, presa de lo sensible, que cree que hay una separación en él como sujeto y el objeto; luego, descubre que el objeto es puesto por él y que el objeto le permite conocerse a sí

mismo, le da conocimiento de sí mismo (autoconciencia); la autoconciencia llega a la ciencia, a un saber filosófico, saber absoluto, donde se acaban las diferencias, las dualidades, donde ya no tiene nada extraño; es el saber de la identidad base del saber filosófico.

Gadamer dice que el tema de *La Fenomenología del espíritu* es cómo la conciencia llega a ser autoconciencia (Gadamer, *La Dialéctica de Hegel, cinco ensayos hermenéuticos.*, 2000, pág. 50); ciertamente, este es el proceso que se describe en su primera parte, pero yo diría que si queremos una pregunta hermenéutica para la fenomenología de Hegel sería: ¿cuál es la ciencia a la cual se encamina la conciencia? Se trata de “contribuir a que la Filosofía se aproxime a la forma de ciencia –a la meta en que pueda dejarse de llamar *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he aquí lo que yo me propongo” (Hegel, 1997, pág. 9)

Y ¿Qué es ciencia, la *Wissenschaft* buscada por Hegel?

- El término ciencia es entendido no en el sentido de las ciencias naturales que la comprenden como conceptos con referente empírico, sino que ciencia significa la exposición ordenada y racional de la experiencia de la conciencia hasta que alcanza el conócete a ti mismo, o autoconciencia. Para Hegel, ciencia significa el conocimiento de la experiencia de la conciencia expuesta racional y sistemáticamente. Significa la experiencia del individuo en su desplegar por el concepto. Este es un trabajo duro, “no se puede andar por él como con la bata de andar por casa” (Hegel, 1997, pág. 46), nos dice Hegel. La ciencia no son datos empíricos, ni sentido común, ni sentimientos, ni comentarios, es *concepto*, ¿qué quiere decir esto?
- “A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse mediante la labor del concepto”. Y el concepto es despliegue de él mismo, en forma especulativa, dinámica, “(...) el automovimiento del concepto es aquello por el cual la ciencia existe” (Hegel, 1997, págs. 39,46-47). Es despliegue, no deducciones de conclusiones de premisas que se han colocado arbitrariamente, se trata de especulación, no *de raciocinios*. *El raciocinio, estorba la especulación, al despliegue*. (Hegel, 1997, pág. 43)
- Por eso, esta experiencia es dialéctica, sigue un camino necesario que la conduce hasta el saber absoluto. Y, así, la *Fenomenología* asume la tarea de conducir el individuo a la ciencia. Pero el individuo no accede a este saber solitariamente. “Su camino es dialéctico y dialogal” (Valls Plana, 1979, pág. 26), entra en relación necesaria con otros y alcanza el

saber absoluto en comunidad. “y al mismo tiempo, este camino significa la repetición abreviada de la historia en el individuo interiorizándola y comprendiéndola” (Valls Plana, 1979, pág. 26).

- En este camino se establece la relación dialéctica entre entendimiento finito (el individuo) con un saber absoluto (el concepto). Unidad fundamental entre absolutez y conocimiento. Ninguno es primero que el otro, y así Hegel rechaza que primero haya que realizar un conocimiento previo para entrar en lo absoluto, como si lo absoluto estuviera de un lado y el conocimiento del otro.
- Es un camino de experiencias que transforman la conciencia; no se trata de un saber neutral que el individuo va adquiriendo, dejándolo a él en el fondo intacto, sino que se realiza en él un proceso real de identificación progresiva con lo absoluto.
- El camino de ascenso hacia el saber absoluto es un camino doloroso. “La Fenomenología representa, como escribe Serreau a la “filosofía militante” y no todavía a la “filosofía triunfante”. A través de de este morir continuamente, el hombre accede a la revelación de lo universal.
- Es también un camino de descenso: el concepto se encarna y va guiando las distintas transformaciones del individuo hasta llevarlo al saber absoluto. Desconocer este punto es hacer de la fenomenología una antropología o un mero sistema existencialista. Lo que la hace ciencia es la constante necesidad del concepto (de aquel concepto que se ganó en la *Ciencia de la lógica*).
- Es un camino de emancipación. Este aspecto entusiasmó a Marx. Se trata de pasar de un estado de servidumbre a un estado de libertad. Donde la “conciencia se ha probado en verdad como independiente por medio de su querer y su realizar” (Hegel, 1997, pág. 135) “Es la marcha general de las figuras de conciencia más pobres hasta llegar al final optimista de esta obra, con el cual termina el largo viacrucis de la humanidad por medio de una conciencia perfectamente individual y social a la vez” (Valls Plana, 1979, pág. 19)
- Es un camino de conciencia histórica. Contrario a lo que se piensa, que está sumido en la especulación sin un compromiso real, Hegel está preocupado por el momento que le toca vivir. “El sistema hegeliano no puede entenderse como pura especulación apriorística en el sentido peyorativo de la palabra, sino que quiso ser una comprensión cabal de la

historia y de la conciencia individual, con todo el dramatismo concreto de su devenir” (Valls Plana, 1979, págs. 17-18).

- Para la pesquisa que nos ocupa, *La fenomenología* es ciencia, porque es comprensión del ser-ahí, en su finitud y continuas superaciones. “En Hegel vive ya, por tanto, una de las aspiraciones fundamentales de nuestro tiempo: comprendernos en este mundo y en la sociedad, no fugarnos a un trasmundo. Pero al mismo tiempo sabe que la comprensión del hombre en su mundo social y cósmico significa rebasar su existencia inmediata y remontarse hasta el concepto y hasta la esencia” (Valls Plana, 1979, pág. 25)

En *La Fenomenología*, Hegel nos expone cómo la conciencia camina en un movimiento progresivo, desde su primera oposición inmediata respecto al objeto hasta el saber absoluto. En su camino pasa por relaciones, por formas de la conciencia con el objeto y su resultado es el concepto de ciencia. A Hegel le interesa mostrar que *La Fenomenología* no es una “introducción” a las ciencias; si no que ya es en sí misma ciencia. No puede estarse en la puerta del templo sin entrar a él. De este espíritu es Heidegger cuando señala que la introducción a la filosofía es ya filosofar...

Existen unas claves de lectura de Pierre-Jean Labarrière que me fueron muy iluminadoras para el momento de emprender la lectura de *La fenomenología*:

Aunque el prólogo arroja luces sobre algunas de las intenciones de *La fenomenología*, recomienda empezar por el prólogo:

“no hay que comenzar por el prefacio sino por la introducción. Esta fue, en efecto, el primer texto que Hegel redactó sobre el papel, cuando emprendió la escritura en octubre de 1805. En cambio el prefacio, escrito al final, en enero de 1807 exige, para entenderlo, haber recorrido todo el camino que conduce de la “certeza sensible” al “saber absoluto”. Por lo demás, este prefacio se presenta como una especie de bisagra entre *La Fenomenología del Espíritu* y *la Ciencia de la lógica*” (Labarrière, 1985, pág. 23).

La Fenomenología del Espíritu posee una estructura (lo mostraré después) y tiene un sentido, por lo tanto al mirar la estructura, no que hay que perder de vista el sentido. Hay una tensión es importante mantener durante la lectura: que hay una dialéctica ascendente (la conciencia) y un movimiento descendente (el concepto) –como señalé arriba- “En efecto, el

“sentido” de *La Fenomenología* se da a conocer en el encadenamiento de las diversas figuras que conlleva. Ahora bien, estas “figuras” están constituidas por la presencia de la totalidad del Espíritu, con toda la universalidad, en la particularidad de una estructura de la conciencia” (Labarrière, 1985, pág. 23).

En este sentido, se pueden hacer dos tipos de lectura, una histórico-genética y, otra, la sistemático estructural (Labarrière, 1985, pág. 24). La primera, la histórico-genética, esclarece el texto de Hegel poniendo de relieve, las fuentes influjos y filiaciones, o haciendo una alusión histórica, o volviendo a un texto primero de Hegel que permitan aclarar una posición concreta y una fórmula actual. La otra, la sistemático-estructural, busca encontrar el propósito de coherencia interna que incorpora esos elementos, dándoles un significado nuevo: “entonces lo que importa son las estructuras dinámicas que aseguran la coherencia sistemática del todo, y de esta totalidad hay que esperar el significado de cada parcela o de cada figura” (Labarrière, 1985, pág. 24)

No se puede exagerar en la clasificación, en realidad, uno disfruta advirtiendo cómo Hegel, pone a Descartes-supera a Descartes (no *cogito* sino *cogitamus*); pone a Kant-supera a Kant (no dualismo sujeto-objeto); pone Fichte y Schelling y los supera (ni sólo sujeto-ni sólo naturaleza); pone a Spinoza y supera a Spinoza (no identidad, sino fuerza). Advertir lo que le aportan sus predecesores y lo que considera insuficiente ayuda a ver lo que no es Hegel y la novedad de lo que aparece en su dialéctica continua de superación.

Con el fin de articularme con Gadamer me quedaré en la segunda, la posición sistemático -estructural. Y, junto con unas claves de lectura y explicitando el espíritu del recorrido fenomenológico nos embarcaremos en Hegel (y con Hegel) en su dialéctica, en su finitud infinita, en la experiencia de la constante formación de la conciencia, hasta llegar al saber absoluto donde se supera toda forma de experiencia quedando la Ciencia.

La Fenomenología no es ciencia porque va mostrando las sinuosidades de la conciencia hasta llegar al saber absoluto. No es ciencia porque en esas sinuosidades está presente, de guía, encarnado, un saber absoluto que se va desplegando a medida que el individuo o la conciencia se van superando a sí mismas; este movimiento dialéctico no se puede perder de vista. Una de las dificultades para el seguimiento de Hegel por las distintas formas de la conciencia hasta llegar a la ciencia es que hay que leer la *Fenomenología* a contraluz con la *Ciencia de la lógica*. Su

articulación con la *Fenomenología* aparece en el Prólogo. La dificultad radica en lo siguiente: en *La ciencia de la lógica*, ya se ha producido el concepto y se tiene una panorámica de la *Fenomenología*, ya se sabe de qué va la cosa. En cambio, la *Fenomenología* es un camino tortuoso de la conciencia, de negaciones, de superaciones como si no se hubiera dado aún el saber absoluto.

Entonces, uno lee como no sabiendo, pero sabiendo de qué va la cosa; la ciencia no se ha realizado pero el saber absoluto guía las distintas formaciones de la conciencia, permite describir su sentido. Es una lectura de doble vía como quien va al saber absoluto y desde el saber absoluto ya constituido. La filosofía no es aspiración al saber, es el saber mismo. “Nos sumergimos en la ciencia, antes que la Conciencia haya emprendido su camino hacia ella” (Labarrière, 1985). Y es que trashumar por las experiencias de la conciencia que se superan constantemente a sí mismas, es ya Ciencia. La introducción a la filosofía, ya es filosofía. Es el ya-pero-todavía-no de la escatología cristiana. “El fin de la *Fenomenología*, el saber absoluto que se desplegará manifiestamente en la *Lógica*, está pilotando secretamente todo el movimiento ascensional de la conciencia. La conciencia no advierte esta trama subyacente, pero el autor de la *Fenomenología* sí” (Valls Plana, 1979, pág. 19).

Con estas claves hay que visualizar ahora su estructura básica. Esta visualización la hice de la mano de Jean Hyppolite: Esta es una simplificación táctica, pero creo que todos los comentarios de Hegel, aún los mejores, los son. Me servirá para articular los despliegues de Gadamer en sus comentarios sobre Hegel.

ESTRUCTURA:

Introducción: *La Fenomenología* se propone una doble tarea. Por una parte, llevar la conciencia ingenua al saber filosófico y, por otra, obligar a salir a la conciencia singular de su aislamiento para elevarla a la categoría de espíritu. Con este fin pasa por tres momentos: conciencia, autoconciencia, razón. (Hyppolite, 1998, págs. 73,142,291).

A) CONCIENCIA

Se trata de partir de la conciencia ingenua, para que partir de una serie de negaciones, dejarla en los umbrales de la autoconciencia. El movimiento de esta dialéctica se realiza en tres etapas: conciencia sensible, percepción, entendimiento.

B) AUTOCONCIENCIA O CONCIENCIA DE SÍ

La autoconciencia no se presupone, es el resultado del movimiento de la conciencia. La autoconciencia que es deseo, sólo alcanza su verdad al encontrar con otra autoconciencia, lo cual dará lugar a una dialéctica que va desde la lucha por el reconocimiento hasta la oposición del amo y el esclavo y de ahí a la libertad. La vida es inquietud de sí mismo que vuelve a encontrarse en la alteridad. *El yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo.*

C) RAZÓN

Se supera el momento en que el individuo, como autoconciencia trataba de realizar un ideal que estaba solamente en él mismo y su oponía a su mundo. *Es la certeza de la conciencia de ser toda la realidad.* Ahora, ese mundo es la razón realizada, y la autoconciencia no se opone él, sino que se encuentra con él en forma inmediata. AA RAZÓN. BB).EL ESPÍRITU. CC) LA RELIGIÓN DD).EL SABER ABSOLUTO

“El espíritu es un “nosotros”. Hay que partir de “*cogitamus*” y no del “*cogito*”; el espíritu es historia, sólo pasa a ser lo que es en un desarrollo histórico, porque cada uno de sus momentos, al hacerse esencia, debe realizarse como un mundo original, o porque su ser no es distinto de la operación por medio de la cual se pone. Finalmente, el espíritu es saber de sí mismo en su historia, retorno a sí mismo a través y por medio de esta historia, de manera que ya no subsiste nada extraño en él y para él, se sabe como es y es como se sabe: el ser del espíritu es su operación propia” (Hyppolite, 1998, pág. 292)

La razón, síntesis de la conciencia y de la autoconciencia ha captado el ser como pensamiento y el pensamiento como ser, pero de un modo inmediato. El espíritu es la sustancia absoluta que realiza la unidad de distintas conciencias que han hecho el proceso de ascenso y son libres hasta insertarse en una comunidad espiritual.

¿Y por qué esta ciencia, esta *Wissenschaft*, es movimiento?

El pensamiento de Hegel no quiere ser un sistema anquilosado de proposiciones muy bien articuladas, que se van deduciendo una de otras. Esto sería razonamiento y lo que él reclama para la Ciencia es especulación (Hegel, 1997, pág. 43). Se trata de un desplegar del concepto que hacen del pensamiento movimiento especulativo continuo.

Este movimiento hegeliano tiene unas características bien particulares porque es de doble vía, es el concepto que desciende - es la conciencia que asciende. Si falta uno de estos movimientos, arruinamos las intenciones de la *Fenomenología*, “en efecto, la dialéctica de la *Fenomenología* tiene un carácter ascendente, avanza desde la sensibilidad hasta la conciencia humana perfectamente totalizada. Si se toma esta dialéctica como absoluta y única, sin el sostén secreto que significa la dialéctica descendente del concepto que se encarna, resulta entonces que estamos situados de golpe en una visión puramente progresista del hombre y su historia” (Valls Plana, 1979, pág. 18)

Este doble movimiento, no es un movimiento retórico como para embellecer la narración, no es balance de lo que sucedió con la conciencia individual, como algo que ya pasó. Es un momento de creación, es una realización concreta de las conquistas del Espíritu. En realidad algo nuevo es puesto, el movimiento es creación:

Sería falso creer que la ciencia hegeliana es esta pura reconstrucción o comprensión de las cosas cuando ellas ya han ocurrido. No es así porque la ciencia hegeliana es también realidad, no es una pura imagen de las cosas. Al comprender las cosas se perfeccionan, secundando el movimiento creador las entendemos y las conllevamos a su término. El saber y realidad son, en definitiva y en ápice, lo mismo. Antes de escribir la *Fenomenología*, la humanidad ha recorrido ya el calvario del Espíritu y este recorrido ha sido ya un comienzo de realización (Valls Plana, 1979)

Como es un acto de creación, algo nuevo se pone. *La Fenomenología* no es propedéutica a la ciencia, ya es ciencia (como la hermenéutica gadameriana no es propedéutica de la comprensión, ya es comprensión lo veremos en su momento pero lo resalto aquí para no perder de vista porque Gadamer le importa Hegel). Se trata de una verdadera exposición de lo que le va pasando a la conciencia, es la encarnación del concepto:

Por eso la *Fenomenología* está dotada de este doble carácter que le es consustancial: ser a la vez introducción al saber absoluto y parte del sistema. La Lógica, tal como se anticipa en la *Fenomenología*, le es ya esencial. A pesar de la vacilación de Hegel en llamar a la *Fenomenología* “primera parte del sistema”, es cierto que Hegel quiso salvaguardar el carácter de verdadera exposición científica para *la Fenomenología*. Y lo que hace que esta sea ciencia es la “necesidad del concepto” suficientemente desvelada para “nosotros” a lo largo de la exposición del camino de la conciencia, aunque para esta permanezca oculta (Valls Plana, 1979, pág. 19).

Se trata de un momento de vértigo cuando uno lee la *Fenomenología*, el momento que la conciencia está viviendo ella no se percata porque está inmersa en la conciencia, pero hay un *nosotros* que sabe lo que pasa, lo que nace. De este modo para la conciencia lo que nace lo es solamente como objeto, mientras que para nosotros, es al mismo tiempo devenir (Hegel, 1997, pág. 60). En efecto, lo que hace que la *Fenomenología* no sea literatura o antropología, o historiografía, es el concepto. Por eso, en la *Fenomenología* frente al individuo, el yo que sufre la experiencia y ve borrosamente, hay el actuar del poseedor del saber absoluto capaz de interpretar las experiencias sucesivas de la conciencia parcial, “nosotros”;

Por eso en la *Fenomenología* hablan siempre dos personajes. El personaje principal, es desde luego, el “nosotros”; pero junto a este encontramos a la misma conciencia protagonista del camino con su miopía constitutiva, incapaz de comprenderse, pero con la exigencia de llegar a la plena comprensión de sí, que alcanzará al término de su camino, cuando se funda con la conciencia científica e ingrese en la comunidad del saber absoluto” (Valls Plana, 1979, págs. 24-25).

Es un movimiento incesante de ida-vuelta. Algunos autores ven una espiral yo veo el círculo hermenéutico de Gadamer o el círculo de la comprensión heideggeriano anunciado aquí. La intención de Hegel es superar la división de los mundos construidos por Platón y señalar una completa realización de ser-aparecer aquí abajo, históricamente, en este mundo.

La *Fenomenología* no cierra perfectamente sobre sí, es más bien una espiral. Reduce el fenómeno al Espíritu, el ser-ahí a la esencia. Pero ésta a su vez tiene su propio desarrollo en la *Lógica* y desde esta su regreso a la existencia. Como escribe Hegel en el prólogo a su *Filosofía del Derecho*, la Filosofía “reconoce bajo la apariencia de lo temporal y transitorio, la sustancia que es inmanente y lo eterno que está presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la Idea, saliendo a la realidad y al mismo tiempo a la existencia, sale a reino de formas, manifestaciones y configuraciones y reviste su núcleo con una corteza multicolor. En este certeza mora primeramente la conciencia y sólo el concepto la penetra para encontrar el pulso interior y sentirlo también latir en las configuraciones exteriores”. Este texto marca bien todo el círculo de la filosofía primeramente la entrada desde la exterioridad del fenómeno hasta encontrar el pulso interior de la esencia y después el reconocimiento de esta en la exterioridad (...) Hegel se niega a situar lo eterno en un más allá meramente pensado, pero al introducirlo en la inmanencia en el presente de ninguna manera entiende reducirlo e identificarlo sin más en el lado exterior de las cosas (Valls Plana, 1979, pág. 20).

Este movimiento de ida y vuelta es dialéctico, algo se pone nuevo, pero algo permanece. No es que se deduzca el objeto a partir del sujeto, el sujeto pone el objeto, el objeto se reconoce

el sujeto y el sujeto en el objeto. Lo universal se da en lo singular, y lo singular es lo universal diferenciado. Es que esta dialéctica no es la de Platón que se queda en una preparación del conocimiento en el decir de Hegel. La dialéctica de Hegel es realización de lo universal en lo singular. Hegel “parte de la de la experiencia real y quiere volver a ella. El círculo de su filosofía empieza en la existencia y regresa hasta ella para recuperarla en su totalidad, perfectamente comprendida. Hegel no pretende disolver el singular en el universal, pero tampoco quiere dejarlo aislado y solitario, sino que estima que la comprensión cabal del singular incluye su inserción en la comunidad” (Valls Plana, 1979, pág. 25)

La dialéctica de Hegel es pura vida, porque la autoconciencia es vida impaciente, conciencia que no se resigna a sus límites, por eso se supera siempre, se mueve hacia realizaciones y autoafirmaciones. Lo vivo es infinitud, independencia, temporalidad (Valls Plana, 1979, pág. 93) La *Fenomenología* como descripción de la estructura de lo vivo sería una de las lecturas bien deliciosas sobre Hegel. Pero, desborda lo que estoy buscando que es dejar las claves de esa experiencia referente obligada para la comprensión de la experiencia en Gadamer.

No puedo perder de vista que si la conciencia es temporalidad hay aquí un fuerte vínculo Hegel - Heidegger- Gadamer. ‘Historia efectual’ en Gadamer, ‘hermenéutica de la facticidad’ en Heidegger. Sería bien fecundo establecer las relaciones de la ‘hermenéutica de la facticidad’ de Heidegger con la finitud de la conciencia en Hegel; hasta qué punto el Espíritu de Hegel se hace tiempo en el Heidegger de *Ser y tiempo*.

Ya hemos visto al Hegel de la experiencia, un Hegel dialéctico, especulativo, con pretensiones de saber absoluto, sometiendo la conciencia a oposiciones que se resuelven en figuras, que la van formando hasta llegar al saber absoluto. Este es el Hegel de la experiencia; ahora me interesa desplegar la experiencia de Hegel. Para ello será necesaria una lectura de la Introducción a la *Fenomenología*. También detenerme en un concepto retador, muy trabajoso, pero determinante que aparece aquí para la comprensión de la experiencia propia hegeliana: la inversión.

Este concepto es muy importante para Gadamer en la comprensión de la experiencia. Para Gadamer este concepto de Hegel le sirve para interpretar el saber mismo, ¿cómo se comprende el saber mismo? Como se comprende lo viviente: como un juego de fuerzas, pura vida, donde no

hay un reino tranquilo de leyes; el saber es, como lo viviente, fluidez, y actividad. Por eso, el capítulo que sigue nos lleva, entonces, a la inversión de la conciencia para la comprensión de la experiencia gadameriana.

CAPÍTULO 3

LA INVERSIÓN DE LA CONCIENCIA EN LA COMPRENSIÓN DE LA EXPERIENCIA

No es tanto nuestro hacer cuanto aquello que sucede con nosotros

Gadamer

La inversión de la conciencia es un planteamiento para separar el concepto de experiencia del modo de *empiria* propia de las ciencias naturales. Al mismo tiempo, fortalece en Hegel el carácter especulativo y del pensar puro del ascenso de la conciencia a autoconciencia. También muestra el carácter inmanente del proceso. La inversión permitirá superar todo dualismo e incorporará la contradicción como dimensión propia de la vida y del proceso de formación.

3.1 La experiencia de Hegel: la experiencia como inversión de la conciencia

El concepto de experiencia preocupó también a Heidegger; le dedicó en 1937 un estudio cuyo texto es reproducido en *Sendas perdidas (Holzwege)* (Heidegger, *Sendas perdidas (Holzwege)*, 1979). Aquí divide la introducción a *La fenomenología* en 17 párrafos, división que uno puede identificar en la edición de *La fenomenología* del Fondo de Cultura Económica (Hegel, 1997). También existe una publicación mucho más reciente de Prometeo libros de un trabajo titulado *Dilucidación de la "Introducción" a la Fenomenología del espíritu de Hegel*, (Heidegger, 2007), escrito en 1942. Aquí el análisis lo centra sólo en los párrafos 14 y 15.

Gadamer hace un estudio específico del concepto en una conferencia titulada *Hegel y el mundo invertido* publicada en *La dialéctica de Hegel, cinco ensayos hermenéuticos* (2000)

Gadamer considera central en el edificio entero de *La fenomenología del Espíritu* la doctrina de mundo invertido. Arriba ya señalé las partes de la Fenomenología: A. Ciencia B. Autoconciencia C. Razón.

La Conciencia a su vez se divide:

A. Conciencia

1. Certeza sensible
2. La percepción
3. fuerza y entendimiento

La sección de mundo invertido se encuentra articulando el tránsito entre la conciencia y la autoconciencia. Aparece finalizando el capítulo *fuerza y entendimiento*, antes de entrar a *infinitud*, justo antes de empezar la autoconciencia (Hegel, 1997, pág. 97). Dije que articula el tránsito de la conciencia a la autoconciencia como un desplegar especulativo de la conciencia por (a través de) el concepto.

Es bueno tener en cuenta el lugar que ocupa el mundo invertido en el cuerpo de la *Fenomenología*, pues la interpretación hermenéutica de un concepto lo dan los juegos que permite el texto. Es el texto quien entrega posibilidades de interpretación y que termina actualizado en el acto del lector.

“Experiencia se llama lo que es la *Fenomenología*” (Heidegger, *Sendas perdidas* (Holzwege), 1979, pág. 100). No hay *Fenomenología* sin experiencia y no hay experiencia sin inversión, “el nuevo objeto se revela como algo que ha llegado a ser por medio de una *inversión de la conciencia misma*” (Hegel, 1997).

En un primero momento, Gadamer muestra la vinculación de Hegel a toda la problemática de la filosofía moderna, preguntarse *cómo la conciencia se convierte en autoconciencia* es una pregunta de la filosofía desde Descartes y que pasa por Fichte, Schelling, Kant.

Antes de al tema de la infinitud, inmediatamente de *Fuerza y entendimiento* está el asunto del mundo invertido veamos algunas claves de lectura que nos arroja el mismo Gadamer en otros pasajes de la Dialéctica de Hegel, en especial en su ensayo: *Hegel y dialéctica de los griegos* (Gadamer, 2000 pàgs 11-74). En realidad, mundo invertido es dialéctica hegeliana, pensar puro, movimiento, negación-superación, inmanencia y, personalmente, me fue imposible comprenderla sin estos elementos previos.

El mundo invertido es una manera como Hegel nos va a decir: no existe un dualismo de un mundo verdadero afuera y un mundo aparente aquí adentro; no hay sustancia que posee lo real y

accidente que expresa lo accesorio; no hay una Ley Universal expuesta trascendentalmente para hacer cumplir las acciones particulares. No podemos dividir así el mundo; no hay una certeza sensible como punto de partida para acceder a la verdad por medio de la abstracción; no hay un punto de partida de unas premisas para deducir y demostrar las conclusiones contenidas en ellas. La duplicación del mundo, la creación de mundos tranquilos de leyes dice Gadamer, es satirizada por Hegel con algunos ejemplos.

No hay una intuición inicial de lo sensible para partir de ahí hacia el concepto. No hay unas categorías a priori de la conciencia previas a la percepción para poder convertir la sensibilidad en conocimiento. No hay realidades inertes compuestas de sustancia-accidente, esencia-apariencia. Todo esto son los recursos del pensamiento antiguo desde Grecia y Roma hasta Hegel. Todos estos son los recursos para acceder al saber, para pasar de la certeza a la verdad. Si enmarcáramos las figuras de conciencia de Hegel en esta historia de la filosofía, las tendríamos surgiendo por relación causa-efecto, o por deducción unas de otras. Supondría una mirada ingenua propia de la conciencia que no ha salido de su entorno sensible.

Hegel quiere ofrecer una ciencia donde se gane la identidad sin perder la multiplicidad, de una alteridad que se reintegra a la unidad, de un objeto puesto por el sujeto y superado por aquel, de un conocimiento que no sea preparación para la verdad; la verdad no es efecto de un método sino que da en el movimiento histórico de las cosas. La verdad se da sin propedéutica, ni análisis crítico previo, la verdad es concepto y se da en la experiencia del concepto, y esta experiencia es despliegue de lo nuevo. “es precisamente el camino que eleva la conciencia común a conciencia filosófica, en el curso del cual es abolida la distinción en la conciencia, la fisura entre conciencia y objeto, lo que constituye el objeto de la ciencia fenomenológica” (Gadamer, 2000, pág. 20)

Por tanto, para llegar al saber no se trata de punto de partida, o de una categoría a priori antes del conocer sino de movimiento; movimiento dialéctico, movimiento dialéctico del concepto; movimiento dialéctico (del concepto) de la conciencia; progreso dialéctico de la conciencia: “este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto que brota ante ella* el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia” (Hegel, 1997, pág. 58).

Hegel depura la dialéctica que se había quedado en propedéutica del conocimiento y la rehabilita como pensar, pensar puro. Gadamer recoge, en este sentido, el lamento de Hegel de que la dialéctica haya perdido su capacidad de demostración. Y al perder la dialéctica la capacidad de demostración también la ha perdido la filosofía. ¿Cómo busca recuperar Hegel la demostración filosófica? Según Gadamer, se trata de elaborar un método dialéctico “ampliando la dialéctica de los antiguos y transformándola en una superación de la contradicción hacia una síntesis cada vez más alta” (Gadamer, 2000 pág. 45); ser – nada – devenir son procesos de la continua determinación del pensamiento.

Ahora bien, lo propio de la filosofía es el concepto, “pero la estructura de la proposición y del juicio ordinario del entendimiento no puede satisfacer esta demanda”; según Gadamer, Hegel reclama para el pensar filosófico un pensar puro, que es desarrollo, movimiento y esto se cumple en el pensamiento especulativo. Este pensamiento especulativo es pensamiento por el concepto que, al captar la determinación, va más allá del sujeto; y al ir más allá del sujeto alcanza otros aspectos por los cuales vuelve y se determina la cosa. Esta determinación no nos da algo distinto, sino que nos da la cosa misma determinada, “la especulación filosófica comienza por tanto, con la decisión de pensar puramente. Pensar, puramente, significa pensar sólo lo que es pensado y nada más. Como Hegel dice en una ocasión, la especulación es la pura consideración de aquello que debe valer como determinación. Pensar una determinación no es pensar algo diferente a lo cual pertenece la determinación, esto es, algo que no sea la determinación misma” (Gadamer, 2000 pág. 29).

Gadamer también dice con respecto a esta necesidad de progreso que “el discurso versa sobre lo mismo y que es lo mismo lo que se presenta y representa a diversos niveles de explicación” (Gadamer, 2000, pág. 51). En este caso difiero de Gadamer, prefiero la radicalidad de la afirmación hegeliana anotada ya: este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto que brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia” (Hegel, 1997, pág. 58).

El objeto separado del sujeto, como suceso cuando la conciencia está inmersa en la sensibilidad es nada, es vacío. Aunque escoja direcciones distintas caerá en el vacío, pero “cuando el *en sí* deviene un ser para sí de la conciencia, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que

era antes” (Hegel, 1997, pág. 59). En el momento de ser conciencia el objeto aparece como algo extraño a sí misma. Pero la conciencia se aleja del objeto, de lleva al extraño, niega el objeto, al negarlo invierte la conciencia y produce el nuevo objeto.

Es un progreso donde brota el nuevo objeto verdadero. El subrayado de Hegel recalca precisamente esta condición del movimiento especulativo. El nuevo objeto surge de ella y no artificialmente, aunque la conciencia cambie de objeto en su camino hacia la verdad los cambios no son artificialmente, ni obras del sentimiento, si fuera así no se haría de experiencia, ella es obra de una negación inmanente: el movimiento lo lleva a cabo en sí misma, y es un movimiento es su saber y en su objeto; mediante la negación aparece el nuevo objeto (no aparecen propiedades accidentales sino un *nuevo objeto verdadero*).

A determinación del la cosa, ha de ser pensada en sí misma, la determinación de la cosa no es distinta a la cosa, y la cosa es ambas cosas: su determinación y la cosa. La contradicción no debe ser puesta como algo que debe evitar el pensamiento, al contrario, Hegel rehabilita la contradicción como ser y como pensamiento; la contradicción empuja a la superación y mantiene la unidad.

El pensar puro descubre en sí mismo todo origen, todo progreso y toda determinación. Así evitamos caer en imaginaciones, sentido común y meras ocurrencias:

De ahí que Hegel caracterice el movimiento especulativo como plástico-inmanente, queriendo decir con ello que se configura a sí mismo a base de sí mismo. Lo contrario es la ocurrencia, es decir la aportación de representaciones que no son inherentes a una determinación, sino que más bien se nos ocurre con ella, y justamente por ocurrírse nos perturban la marcha inmanente de esta continua autoconfiguración de los conceptos” (Gadamer, 2000, pág. 30).

De esta manera, Gadamer nos entrega una dialéctica que nos permite comprender esta inversión y trasegar por las inversiones de la conciencia, por las distintas figuras producidas por esta negación. Hegel y Gadamer se consideran vinculados a los griegos con esta reivindicación de la dialéctica, pues es el *nous* el que nos permite caminar por la identidad diferenciada y por las síntesis de la diferencia. La dialéctica permite pensar las relaciones de las ideas entre sí y permite tanto el movimiento del pensar como el movimiento de lo pensado.

Por tanto, Hegel según Gadamer, se propone tratar la autoconciencia no como algo previamente dado sino como algo que es puesto, desarrollado, como verdad, la verdad en toda autoconciencia. Este desarrollo es un avance especulativo (no demostrativo); inmanente, negativo (no hay nada exterior a ella que lo produzca); progresivo, (nos arroja lo nuevo), dialéctico (movimiento de afirmaciones y negaciones, síntesis de de diferencia-unidad, objeto-sujeto). ¿Cómo se expresan todos estos elementos de tránsito? Pues con el concepto del *mundo invertido*. Y, en este orden de ideas, Gadamer tiene el propósito de entender en qué sentido puede llamarse invertido el mundo verdadero que se oculta por detrás de las apariencias. “Se trata de un progreso inmanente, que no pretende partir de ninguna tesis impuesta, sino más bien seguir el automovimiento de los conceptos, y exponer, prescindiendo por entero de toda transición designada desde afuera, la consecuencia inmanente del pensamiento en continua progresión” (Gadamer, 2000, pág. 12)

Dos nociones entran en esta comprensión la *de fuerza* y la *juego de fuerzas*. La fuerza responde a esta pregunta, ¿por qué se mantienen unidas las propiedades de las cosas, color, saber, tamaños...? “no hay más “remedio que reconocer que por detrás de estas propiedades hay, en verdad fuerzas que ejercen entre sí una acción recíproca”. Se puede determinar químicamente las propiedades de una sustancia, pero lo que en verdad es, es un *juego de fuerzas*. No hay que ver las cosas en forma tan artificial como si la sustancia que permanece idéntica a sí misma y las propiedades cambiantes tuvieran una relación externa, lo externo es la fuerza de la sustancia exteriorizada a sí misma y esta exteriorización se hace por el juego de las fuerzas.

La realidad percibida por la certeza sensible cree ver la realidad que cambia y la realidad que permanece en aquello que cambia. Estos cambios los ve exteriores a la conciencia. Pero el entendimiento, la ciencia, se aleja, de la percepción “se retrotrae de ésta ante esta exterioridad, procura penetrarla y pregunta por las leyes que gobiernan las fuerzas y así concibe mejor la verdad de la realidad” (Gadamer, 2000, pág. 54). Es que la conciencia de la sensibilidad nos presenta contradicciones insolubles como por ejemplo, las propiedades como ajenas a las cosas, pero cuando la conciencia ve esta contradicción, cambia la opinión sobre el objeto y sobre lo que parece ser. Y así captamos la necesidad de progresar hacia una nueva figura. “Ahora miramos hacia el interior, esto es, por dentro, lo que directamente se significa en comparación con la

superficialidad de la distinción entre la cosa permanente y las propiedades cambiantes (Gadamer, 2000, pág. 55).

¿Existe un principio que rija estos cambios, un referente que los unifique que mantenga la unidad en la diferencia? Lo que determina la totalidad de las apariencias, no se encuentra por fuera de las apariencias, se da en la totalidad de ellas, en la totalidad del mostrarse; y esta totalidad del mostrarse se llama ley. “la ley es lo que permanece en lo que desaparece” (Gadamer, 2000, pág. 59)

La relación entre ley y las apariencias que rigen no es más que tautológicas (recordemos que a Hegel no le interesa dividir la realidad en el mundo de las leyes y el mundo sensible donde se aplican); es tautológica porque las leyes están en las apariencias, cuando las leyes explican las apariencias no son distintas de ellas. “Pero las leyes no son, naturalmente nada distinto de lo que explican. No albergan en absoluto ninguna otra pretensión” (Gadamer, 2000, pág. 61). Es lo que pasa con una regla gramatical cuando explica cómo se articulan las palabras y cómo funciona la oración, no está explicando nada; solo muestra la vida del lenguaje. Esto le recuerda a uno la filosofía analítica y las descripciones de Wittgenstein.

Hemos ganado que la ley es lo que permanece en lo que desaparece o, en palabras de Hegel la *tranquila imagen del constante cambio* (Gadamer, 2000, pág. 59). Estas palabras de resonancias platónicas y galileicas van a sufrir una confrontación con el pensamiento hegeliano. ¿Qué es lo que le falta a este mundo tranquilo de leyes (platónicas)? ¿Qué falla cuando pretendemos que una ley determine las cosas? Les falta la alteración, les falta la realidad.

Gadamer nos recuerda que la naturaleza en Aristóteles, en contraposición a Platón, no espera leyes exteriores que la cambien, la naturaleza cambia por sí misma desde sí misma. Platón ha duplicado el mundo. El mundo suprasensible tenía en el mundo percibido su contra imagen. No necesitamos copias del mundo, continúa Gadamer, siguiendo a Aristóteles; lo verdadero lo es *para* este mundo percibido, movido en el cambio; el movimiento y el cambio constituyen el ser de la realidad percibida. En este mundo de aquí abajo, las alteraciones no son copias sino movimientos; este mundo no tiene que estar obedeciendo el mundo tranquilo de las leyes, sino que contiene en sí mismo el origen de todos los cambios. cfr. (Gadamer, 2000, pág. 62)

Estamos ante el mundo invertido, el mundo verdadero no es el mundo suprasensible de Platón, sino que el mundo verdadero es la inversión del mismo. No es sólo una inversión meramente sensible, se trata de dialéctica, “que si tomo lo contrario (el mundo invertido) por lo verdadero –en sí y para sí – entonces lo verdadero es necesariamente lo contrario de sí mismo” (Gadamer, 2000, pág. 65). La realidad ya no es una apariencia de la ley sino que también es la ley de la apariencia. No está más allá de la apariencia sino inmediatamente presente en ella; *el mundo existente mismo es el mundo de las leyes* (Gadamer, 2000, pág. 66).

En mundo invertido existe, entonces, en y para – sí. Podríamos decir entonces que el mundo invertido tiene *vida* propia. No he dicho esto a la ligera. El mundo invertido tiene vida propia no es una metáfora para no repetir que es un sí y para – sí. La conciencia en la certeza sensible se percibía distinta del objeto ahora el entendimiento la impele a concebir el objeto como puesta por ella misma, de modo que el objeto no es más que el objeto puesto por la conciencia; este poner el objeto hace que la conciencia se vea a sí misma en el objeto y se haga consciente de sí, se haga autoconciencia. No lo hubiera logrado sino a través de un movimiento dialéctica de negación, de inversión. Las cosas ya no van a ser lo mismo, se ha producido un nuevo saber, el saber de la conciencia autoconsciente. La realidad no aparece escindida entre lo que es y lo que muestra (es lo que muestra y muestra lo que es). Este mundo sensible no es por tanto (lo acaba de saber la conciencia) un mundo definitivo, lo único que nos quedaba, sino un sí mismo en movimiento. “No nos resta otra opción sino admitir que el mundo no sensible, suprasensible, de lo universal representa sólo un momento de lo que realmente es. La verdadera realidad es *la vida*, que se mueve de suyo a sí misma” (Gadamer, 2000, pág. 73).

Aquí termina Gadamer su reflexión con una escueta frase: queda demostrado que la conciencia es autoconciencia (Gadamer, 2000, pág. 73). O, esta otra: “lo viviente siente lo viviente, vale decir se entiende desde dentro como sí mismo y en tanto como sí mismo. Lo “*autokinon*” es en su esencia abstracta, el acto de relacionar-se-consigo mismo de lo viviente. En cuanto saber es la fórmula del idealismo, Yo es igual a Yo, es decir autoconciencia” (Gadamer, 2000, pág. 74).

En realidad, esta reflexión de Gadamer produce en mí una decepción hermenéutica y un vacío especulativo debido a que termina de una manera muy rápido el capítulo de mundo invertido con la frase: “Yo es igual yo”. En este sentido, prefiero la interpretación que de la

filosofía de Hegel hace Valls Plana (1979). En efecto, el título de del *Yo al nosotros* como caracteriza su libro sobre Hegel muestra lo nuevo a que apunta Hegel pasar del yo a un nosotros de la comunidad. Esto nos colocaría en las puertas de la hermenéutica que Gadamer quiere sustentar, precisamente, con el concepto de experiencia de Hegel y con la noción de mundo invertido. Por eso creo, que la conclusión no sería, “Yo igual a yo”. Hay que pasar a la infinitud, a *lo nuevo* reclamado por Hegel (y que no lo ve Gadamer aquí). Ciertamente, nos llevaría “más allá de nosotros mismos” al “concepto de razón que trasciende la subjetividad del sí mismo” (Gadamer, 2000 pág.74) a la comunidad en el Espíritu absoluto.

En efecto, la conciencia que experimenta ya no puede permanecer más en la certeza sensible que tenía, sino que se vuelve sobre sí misma, se invierte, reflexiona sobre su anterior percepción, sobre su inicial concepción del mundo lo niega y lo pierde; ahora sabe que es vida; y por eso el apartado que sigue se titula infinitud.

La infinitud se ha ganado gracias a esta inversión, gracias a comprender que este mundo que considerábamos de las apariencias, es real; y saber de él es un saber real. Pero, en este saber está implicado el deseo. Deseo - infinitud aparece aquí provocadoramente y necesitaremos a Levinas para poder llevar a cabo las consecuencias últimas de este hallazgo. Pero es lo que hace valer la pena haber trasegado por este capítulo del mundo invertido y por la experiencia de la conciencia, porque al llevarnos a la infinitud nos pone a las puertas de una hermenéutica que no se agota nunca en el saberse, y hace “tan decisiva la experiencia del tú para cualquier autocomprensión”. Pero, en este artículo Gadamer no se ve estas conexiones, no se ve cómo el mundo invertido nos muestra una estructura de experiencia que nos deja bien pertrechados en las puerta de la hermenéutica y ontológicamente constituida la historia efectual y sus despliegues.

Personalmente, sólo gané algo, ciertamente no despreciable, la vinculación de Hegel a la dialéctica griega, la superación de ésta como mera propedéutica, la forma como fluidifica la realidad y el entendimiento. Y, sobre todo, haberla ampliado hasta hacerla superación de la contradicción, que es lo más apasionante de estos pasajes sobre la dialéctica hegeliana.

Como muestra Gadamer en el ensayo *La lógica de Hegel*, la dialéctica de Hegel procede de la audacia eleática griega que dejaron la tierra firme y se atrevieron con la ayuda de la reflexión,

adentrarse en la alta mar: el pensar puro. Para esto liberaron el pensar, por catarsis, de la perturbación de los sentidos (Gadamer, 2000, pág. 81)

El esquema de esta dialéctica va a estar apareciendo en el devenir hermenéutico de Gadamer como mostraré. En efecto, la forma como Gadamer muestra hasta qué punto Hegel se siente vinculado a los griegos es una de las adquisiciones fructíferas que uno hace en el *capítulo sobre Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos* (Gadamer, 2000, pág 11).

Heidegger muestra cómo no es la experiencia la que tenga estructura dialéctica, es la dialéctica que tiene estructura de experiencia (Heidegger, *Sendas perdidas (Holzwege)*, 1979). La experiencia pasa por formas: primero la certeza sensible, luego la negación de esta certeza y finalmente el saber verdadero nacido de la negación de lo sensible; un mundo nuevo aparece, comprensión distinta (formación). Esta experiencia es conciencia que avanza de una certeza ingenua hacia un saber; pero el avance lo hace experimentar (experiencia) su finitud (la finitud está en su negación, la negación está en su finitud); para superar su finitud inmediata debe negarse: realizar una inversión, el objeto que le era extraño se le hace familiar (familiaridad y extrañeza). Esta inversión es dolorosa, es el negarse a sí misma, y es reconocer el otro en sí mismo, pero a través de este padecimiento se forma (*bildung*). La formación es inversión porque es el retorno a sí mismo, el reconocimiento de lo extraño, la realización de lo universal en dimensión finita.

Entonces, se comprende perteneciente a una comunidad viva en unas relaciones de señorío y servidumbre que impelen hacia la libertad. Estos elementos se los apropiará Gadamer para la estructuración de su experiencia hermenéutica. No hay leyes exteriores, que dinamicen este movimiento de experiencia, le pertenece a ella en sí misma, brotan de su dinámica, es inmanente. Es la superación de sí misma desde sí misma.

Estos son los elementos de experiencia a los que Gadamer recurrirá para su estructuración de la experiencia. Hegel culmina en la ciencia, Gadamer en no agotarse nunca en el saber. Mientras que para Hegel somos espíritu, para Gadamer somos cultura. Para Hegel, no hacemos el Espíritu, tenemos que dejar valer el Espíritu en nosotros; para Gadamer, la historia no nos pertenece, pertenecemos a la historia. En Hegel, el hilo conductor será el Concepto; en Gadamer,

es el lenguaje. Sólo que mientras Hegel dialoga con el saber absoluto, Gadamer lo hace con la tradición.

3.2 Lo hegeliano en Gadamer: Hegel en diálogo con lo absoluto, Gadamer en diálogo con la tradición.

Heidegger, señala, lo mencioné arriba, que “experiencia se llama lo que es la *Fenomenología*” (Heidegger, 1979, pág. 100). El autor de la *Fenomenología* afirma, “Esta necesidad hace que este camino hacia la ciencia sea ya mismo ciencia y sea, por ello, en cuanto a su contenido, la ciencia de la experiencia de la conciencia” (Hegel, 1997, pág. 60). Y Gadamer: “Esto es exactamente lo que importa retener para el análisis de la conciencia de la historia efectual: que tiene la estructura de la experiencia” (Gadamer, 1997, pág. 421); es meridiana esta deuda de Gadamer con Hegel en el concepto de experiencia.

Esta reflexión de la experiencia está vinculada a otro punto de convergencia de la relación Hegel-Gadamer (y también Heidegger), “la inclusión de la historia en el entramado básico de la investigación filosófica”. En el ensayo *Hegel y Heidegger*, sugiere Gadamer que éste es un rasgo fundamental de la conciencia filosófica del siglo XIX, el que no se la pueda concebir separada de la conciencia histórica” (Gadamer, 2000, pág. 131). Lo que pasa es que mientras Hegel unió historia y naturaleza en el concepto de *logos* en una estructura del *Espíritu Absoluto*, Gadamer está planteando no el *logos*, sino el lenguaje como hilo conductor de la comprensión. Experiencia e historia podría darnos una estructura dinámica de la reflexión Hermenéutica, quizás no su *fundamentación* pero sí unos referentes de conversación aceptados, porque qué más tenemos que nuestra historia y la experiencia de su finitud. Tanto a Hegel como a Gadamer les preocupa la historia que les toca vivir, ¿qué hacer con nuestra herencia (‘Espíritu’ en Hegel; ‘tradición’ en Gadamer) y de qué modo nos reclama? El malestar frente a la pretensión única del *método* científico y la dimensión histórica del actuar humano serán dos aspectos que van a afectar la reflexión hermenéutica y provocarán los debates sobre la pretensión de verdad de la filosofía ¿nihilismo? ¿Racionalidad hermenéutica? ¿Racionalidad estética? ¿Ontología hermenéutica?

La estructura de vémosla con la tradición sigue la estructura de experiencia fenomenológica de Hegel:

Los tres momentos por los que la conciencia asciende al saber absoluto son:

- El momento de la conciencia natural dividida. La duda quiebra la seguridad de sí misma. Desesperación de la conciencia natural, con el cual se pone en marcha la experiencia.
- Inversión de la conciencia. Prueba para la conciencia; reconocimiento de sujetos opuestos.
- Superación de la conciencia dividida. La certeza inicial ha sido desmoronada. Surge un nuevo saber como resultado de dicha prueba.

Tres momentos de la experiencia de la tradición, en Gadamer:

- La tradición nos plantea una pregunta: la comprensión empieza cuando alguien encuentra algo que le resulta extraño y perturbador.
- Somos interrogados, tomamos la pregunta que no viene de la tradición. Hacemos valer la pregunta de la tradición en nosotros.
- Se ha ganado un horizonte nuevo.

La experiencia es dialéctica y la dialéctica es experiencia, tanto en Hegel como en Gadamer. Aquí, Gadamer se siente deudor de los griegos bajo la tutela de Hegel. En efecto, Gadamer cree que Hegel ha logrado reivindicar la dialéctica griega como demostración filosófica. Para eso fue necesario abandonar el uso que de la dialéctica hacían sus colegas. Es necesario hacer trabajar la “decisión de pensar puramente”. En este pensar es necesario captar la determinación para ir más allá. Es necesario experimentar el “contraimpetu” (Gadamer 2000, pág. 28). El querer experimentar algo nuevo nos lleva a ir más allá de lo que nos ha sido dado. El hecho de que *ir más allá* tenga tres momentos no es un invento de Gadamer sino que éste lo toma de Hegel; éste a su vez no hace sino interpretar la dialéctica griega:

En resumen, hay tres elementos que, de acuerdo con Hegel, puede decirse que constituyen la esencia de la dialéctica. *Primero*: el pensar es pensar algo en sí mismo. *Segundo*: en cuanto tal es por necesidad pensamiento conjunto de determinaciones contradictorias. *Tercero*: la unidad de las determinaciones contradictorias, en cuanto estas son superadas en una unidad, tiene la naturaleza propia del sí mismo. Hegel cree reconocer estos tres elementos en la dialéctica de los antiguos (Gadamer, 2000, pág. 31)

Retomemos, entonces, los momentos que constituirían la esencia de la experiencia de la tradición en la estructura de la dialéctica griega que el mismo Gadamer propone:

- *Primero:* La tradición es algo en sí mismo. ¿Qué significa que sea en sí mismo? ,

“Que no podemos salirnos del devenir histórico, no podemos colocarlos a distancia de él para convertir el pasado en objeto... siempre estamos situados en la historia. Quiero decir que nuestra conciencia está determinada por un devenir histórico real, de tal manera que no tiene libertad para situarse frente al pasado. Por otra parte, quiero decir que debemos tomar conciencia de la acción que siempre se ejerce sobre nosotros, de tal manera que el pasado nos obliga a tomarlo en cuenta, nos obliga a asumir de cualquier forma su verdad” (Rubio, 1983). La tradición nos plantea una pregunta: la comprensión empieza cuando alguien encuentra algo que le resulta extraño y perturbador.

- *Segundo:* en cuanto tal la tradición es, por necesidad, conjunto de determinaciones contradictorias. Somos interrogados, hacemos valer la pregunta de la tradición en nosotros. Nos señala Jaime Rubio, siguiendo a Gadamer, que esta dialécticidad de la experiencia tiene una raíz trágica:

Es Esquilo quien nos ha enseñado que la experiencia es el “aprender del padecer”. Esta fórmula no significa que nos “hacemos sabios a través del daño y del desengaño”. Significa algo más: que el hombre reconoce los límites del ser hombre. En una palabra la experiencia es, “experiencia de la finitud humana”. “Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquél que es consciente de esta limitación, aquél que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro; el hombre experimentado reconoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan. (Rubio, 1983, pág. 56)

- Tercero: Se ha ganado un horizonte nuevo. Se trata del momento culmen planteado como “*fusión de horizontes*”. “Es un concepto que procede de un doble rechazo: contra el objetivismo, según el cual la comprensión de lo extraño se alcanza mediante el olvido de lo propio; y contra el saber absoluto, según el cual la historia universal es susceptible de articularse en un horizonte ‘único’” (Rubio, 1983, pág. 56). Señala también Rubio que la fusión de horizontes, “da al prejuicio su característica propia. El prejuicio es el horizonte del presente, es la finitud de lo “cercano”, cuando nos abrimos a lo “lejano”. Así el prejuicio se dialectiza; en la medida en que me transporto hacia el otro me “aporto” con mis prejuicios” (Rubio, 1983, pág. 56).

De esta manera, la experiencia hermenéutica no escapa a la conciencia histórica de aquellos que la viven y la hacen. De esta manera, “la investigación histórica no es sólo búsqueda, es también transmisión de la tradición. La pertenencia del hombre a la tradición antecede y engloba el tratamiento objetivo de los hechos del pasado” (Rubio, 1983, pág. 57).

Por otra parte, en esta inversión, la estructura de la pregunta-respuesta, mantiene la experiencia del saber, siempre abierta. Gadamer nos recuerda en *Lenguaje y comprensión*, que lo que paraliza nuestra comprensión lo llamaban los griegos *a-topon* (Gadamer, 1992, pág. 182). Algo no localizado, que no coincide con nuestro esquema de nuestra comprensión del mundo nos perturba y nos hace entrar por el asombro. Comprender no es un volver a lo mismo, sino que, desde lo mismo ir a un no – lugar, traspasar la barrera de los esquemas preestablecidos. El horizonte ganado así, pertenece a nuestra experiencia del comprender en la audacia de la pregunta.

La experiencia se encuentra en Hegel a través de las distintas figuras de la conciencia hasta llegar a la Ciencia. Una vez llegada a ella la experiencia ya no tiene razón de ser. *Una vez que el ser para otro y el ser para sí mismo caen dentro del saber*, ya no se necesita la experiencia. Sin embargo, para Gadamer la experiencia nos hace más ser que conciencia, porque la comprensión es más ser que conciencia y nunca se agota en el saber.

En algunos escritos posteriores, Gadamer se ha defendido de las críticas que ha recibido de esta forma del recurso a Hegel:

Siempre me he confesado partidario de esa “mala” infinitud que me mantiene en una tensa cercanía con Hegel. En todo caso, el capítulo de *Verdad y método* I que aborda el tema de los límites de la filosofía de la reflexión y pasa al análisis del concepto de experiencia, intenta elucidar este punto. En este capítulo llego a utilizar contra el propio Hegel el concepto de “filosofía reflexiva” empleada polémicamente por él y veo en su método dialéctico un compromiso inadmisibles con la idea moderna de ciencia” (Gadamer, *Verdad y método* II, 1992, pág. 16)

Años más tarde, cuando se encuentra la discusión sobre las críticas de las ideologías el punto de vista de Gadamer sigue siendo el mismo:

Mi debate crítico con Hegel en *Verdad y método* es sin duda insatisfactorio. Pero yo defendería también en este caso la ventaja descriptiva de pensar en diálogo con los clásicos. Al enfocar la descripción hegeliana del concepto de experiencia dialéctica de la conciencia hacia el sentido más amplio de la experiencia, aparece, objetivamente a mi juicio, mi punto crítico frente a Hegel. Una

experiencia perfecta no es un perfeccionamiento del saber, sino una apertura perfecta a una nueva experiencia. (Gadamer, 1992, pág. 261)

El rechazo a cerrar la experiencia en el saber absoluto se debe a que Gadamer en realidad sigue a Dilthey al considerar metafísica esta posición hegeliana. En Dilthey, se trata en una ampliación indefinida de la vida a través de la comprensión, se trata de una ampliación indefinida de la vida a través de la comprensión (Gadamer, 1992, pág. 38)

Gadamer hace un balance de algunos *momentos* de la experiencia para luego pasar a la experiencia hermenéutica. En este recorrido de la experiencia en general, ya no tenemos la experiencia de Hegel. Al contrario de la expresada en la Fenomenología del Espíritu, ahora la experiencia es apertura sin agotarse. Y, ¿cuál es la experiencia propiamente hermenéutica? Lo veremos al final de estos momentos de la experiencia en general:

- La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a **nuevas experiencias**. En este sentido, la persona que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es a través de la experiencia, sino también alguien que está abierto a nuevas experiencias (Gadamer, 1997, pág. 431). Quien hace experiencia, en realidad, no llega nunca a un saber definitivo sino que ella misma le ha enseñado que tiene que estar abierto. La actitud de Hegel se le parece a Gadamer “dogmática”.
- La experiencia **defrauda expectativas**. La experiencia no termina, porque “forma parte de la esencia histórica del hombre”. La historia nos muestra que la experiencia posee: decepción y negatividad; algo se nos cruza y cambia el rumbo de nuestras expectativas iniciales.
- La experiencia es aprender padeciendo. No se trata tanto de preferir el dolor al placer o algo así. Mas, se constata un hecho, que cuando hemos sido dañados vemos de otra forma las cosas. El “*agon*” era para los griego lugar de entrenamiento, de ahí viene la palabra agonía. Lo vemos también hoy en los jugadores de tenis y los estertores que producen sus jugadas. No es que haya que producir estertores para jugar bien; el “*agon*” le pertenece al jugador y para los momentos en los que se está produciendo a sí mismo mediante la superación de sus propias fuerzas. Aprender del padecer, no padecer para aprender, esto no tiene sentido. Por eso la experiencia siempre es una pregunta de lo que me pasa y la formación una tematización de lo que me pasa. Hacer del dolor un “concepto temático”,

parafraseando a Husserl produce el momento de la formación en el dolor. Operar en el dolor no es producir experiencia. Hacer del dolor la pregunta de lo que me pasa en la producción de la experiencia, entonces nos hacemos perspicaces y apreciados certero. Accedemos al buen juicio, “también el buen juicio es algo a lo que se accede. También esto es al final una determinación del propio ser humano: ser perspicaz y apreciador certero” (Gadamer, 1992, pág. 431).

- La experiencia es **finitud humana**. La experiencia nos permite saber lo que puede cambiar, lo que tiene que permanecer así y no puede ser de otro modo. La experiencia, parece que lo dijera Gadamer, permite que no nos estrellamos contra el mundo. “Sea que te resulte claro o no el mundo marcha como debiera”, dice el poema “Desiderata” de circulación popular; considerar la finitud humana es saber que hay cosas que se pueden cambiar, hay cosas que no se pueden cambiar y sólo la experiencia permite reconocer las diferencias de las dos. La experiencia permite acceder a nuevas experiencias, pero la experiencia de la finitud no advierte que también, no toda experiencia es posible.

La finitud no muestra que no todo es posible, que no todo plan es realizable; que cuando elegimos algo, renunciamos a algo; que cuando escogemos eliminamos; que cuando preferimos excluimos. (Gadamer, 1997, pág. 433)

- **La experiencia es histórica**. La experiencia desvela que estamos siempre ante un no retorno. Nada retorna porque estamos en la historia que no se detiene. No retorno y futuro colocan nos colocan **en la historia**. Percibir los límites de nuestros planes y las posibilidades de futuro es propio de la experiencia que se nos desvela. “[L]a verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad” (Gadamer, 1997, pág. 434).

Con estos momentos obtiene Gadamer todo lo que necesita para la pregunta que lo viene acompañando y que se refiere al modo de ser de la conciencia de la historia efectual. Como la historia efectual es auténtica experiencia debe tener la estructura de experiencia. Por eso, ahora Gadamer se apresta a identificar en la experiencia hermenéutica los momentos anteriormente expuestos.

En este despliegue de la experiencia hermenéutica, Gadamer sale de Hegel y termina en Platón pero en movimiento pendular hasta que, finalmente, en la *primacía hermenéutica de la*

pregunta, se queda con Platón. Y es como si dijera que la experiencia es pregunta. Que la comprensión es la experiencia de quien entra en una conversación. Tres momentos constituyen la experiencia hermenéutica: es tradición, es conciencia histórica, es apertura.

En el análisis de la experiencia hermenéutica como tradición, conciencia histórica y como apertura, Gadamer establece una conexión de cada una de ellas con un tú. En esta conexión utiliza un término fenomenológico: *correlato*; la tradición, la conciencia histórica, al apertura se presentan como correlatos del tú. Nos pasa de Hegel a platón de las manos de Husserl. ¿No está indicando con esto una constitución de la idea de mundo, incluso un modo de “ser” en el mundo? ¿Una constitución ontológica de la comprensión, de la experiencia hermenéutica?

La experiencia es *tradición*. Y la tradición es lenguaje. Aquí el asunto no es con Hegel, sino contra el romanticismo y Schleiermacher. “Todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es únicamente lenguaje” reza el epígrafe de Schleiermacher que ha colocado Gadamer para el tercer capítulo *El lenguaje como hilo conductor de la hermenéutica*. Frente a regla de interpretación romántica donde se trata de entender un texto introduciéndose en las intencionalidades de su autor, incluso se trata de entenderlo mejor que su autor, Gadamer sostiene que el texto debe dejarse valer por sí mismo. Por la mirada psicologista y prescriptiva de interpretación del romanticismo se ha descuidado el texto como la tradición que nos habla.

La experiencia de la tradición habla como lo hace un tú. Pero uno puede tener muchas experiencias de tú que no son hermenéuticas; necesitamos encontrar la experiencia del tú que nos sirva. Hay dos formas de experiencias de tú inadecuadas para la experiencia hermenéutica. La que se produce como “conocimiento de gentes” y la otra, más “reflexiva y de *apariencia dialéctica*”.

La del conocimiento de gentes. Se trata del cálculo sobre los otros, los otros son objetos; así el otro se vuelve medio y no fin. Su correlato es una fe ingenua en el método y en la objetividad. Pero, hay otra manera de experimentar al tu y comprenderlo, es una manera más reflexiva y de *apariencia dialéctica*. El otro no es objeto, es reconocido como persona, pero sigue siendo un modo de referencia a sí mismo. El otro es comprendido porque es anticipado. Hay una experiencia del tú como la que nos relata Hegel en la dialéctica del amo y del esclavo. La asistencia social y la acción educativa tienen mucho de esto, dice Gadamer (1992, pág. 437).

Pero, estamos buscando una experiencia del tú, de la tradición, que sea experiencia hermenéutica. Su correlato es la conciencia histórica. Aquí no se busca cálculo ni regularidades, se busca lo único. No se queda aprisionado en el pasado, sino que piensa su propia historicidad. Estar en la tradición no es un límite de la libertad; la tradición es la condición que la hace posible.

Este reconocimiento de la historicidad nos lleva al tercer correlato de la experiencia del tú, a la tercera manera de conciencia histórica efectual: la apertura. Esto significa no pasar por alto sus pretensiones de hacerse valer. Abrirse también es querer dejarse hablar. Se trata de una mutua apertura.

La tradición es experiencia hermenéutica porque es alteridad, y esto quiere decir que tiene algo que decir. Uno tiene que dejar valer la tradición. La tradición le sale a uno al encuentro, “la conciencia hermenéutica tiene su consumación no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente a dogmático” (Gadamer, 1992, pág. 439).

Ahora ¿cuál es la estructura lógica de esta apertura? Es la pregunta y su modelo es la dialéctica platónica. Aquí se ha separado totalmente de Hegel. La dialéctica de Hegel, dice Gadamer es un gran monólogo donde se reproduce el “método moderno”. Hegel reproduce por adelantado lo que poco a poco debería ser el proceso de madurez de una conversación auténtica.

En efecto, el fenómeno de la hermenéutica es conversación. No llevamos la conversación sino que somos llevados por ella, de la misma manera no nos hacemos dueños de la tradición sino que pertenecemos a ella. Esta conversación tiene una estructura de pregunta y respuesta. “El que un texto transmitido se convierta en objeto de interpretación quiere decir, para empezar que plantea una pregunta al intérprete. La interpretación contiene en esta medida una referencia esencial constante a la pregunta que se ha planteado. Comprender un texto quiere decir comprender esta pregunta” (Gadamer, 1992, pág. 447)

Esta comprensión de la interpretación del texto supone haber ganado previamente un horizonte el preguntar que es el permite darle orientación al sentido del texto. Esta concepción de interpretación, de sentido, y de texto va enfrentar la hermenéutica gadameriana con la deconstrucción. No es el momento de hablar de ello, pero es inevitable no pensar en Derrida cuando una transita por estos párrafos.

3.3 La aplicación como el emerger de la experiencia

Es bueno retomar aquí cómo Gadamer despliega una renuencia a admitir que el método científico-técnico sea el único posible para la constitución de la verdad y la comprensión de hombre en su transcurrir histórico. La reflexión de Gadamer nace en el contexto en que se preguntan un método de las ciencias del espíritu. Es común realizar una diferencia entre ciencias de la explicación, aplicado a la ciencias naturales, y ciencias de la comprensión indicando a las ciencias del espíritu. Algunas veces se cree a Gadamer buscando un método para estas últimas basadas en la reflexión hermenéutica. La universalidad de la hermenéutica justificaría la existencia de unas ciencias llamadas ciencias del espíritu. También uno ve en algunos comentarios que se señala a Gadamer como un opositor al método, que va contra el método al modo como hace Feyerabend.

Estas ciencias del espíritu tendrían que ver con un pasado glorioso que hay que recuperar para salvarnos del cálculo técnico científico de la modernidad. Al recuperar la tradición que la tradición había despreciado, Gadamer se presentaría como un anti moderno. La tradición terminaría haciendo el papel que el concepto hace en la *Fenomenología*, dando los criterios de acción, constituyéndose en sujeto. Algunas de las acusaciones sobre el Gadamer romántico provienen de esta indistinción. Pero esta es una manera simplista de entender el trabajo filosófico de Gadamer.

En la búsqueda del método común, Gadamer habría renunciado a los argumentos de la razón, prefiriendo la metáfora, el juego poético, el ejercicio creativo, la narración. Pero ¿hay un rechazo de Gadamer a la argumentación para sustituirla por un filosofar poético? ¿Cómo se puede mostrar la especificidad de la racionalidad gadameriana? ¿Cómo la hermenéutica es filosofía y no, por ejemplo, literatura?

Ciertamente el arte, el acontecer, la experiencia, el derivar poético plantean la pregunta si de pronto con todos estos conceptos Gadamer ha renunciado a unos principios de racionalidad, a unos fundamentos de referencia que nos permita ubicarnos en una verdad. Ir a las “cosas mismas” es ir a lo que nos acontece. Y lo que nos acontece es la finitud hecha experiencia en el lenguaje. Es verdad que no se tiene la esencia del objeto de la escolástica, ni las categorías de la apercepción de la analítica kantiana. Se tiene al otro que acontece en la conversación. El prejuicio

participa de lo lanzado por la compañera eterna, no producimos prejuicios, somos producidos por él.

Prejuicio – pregunta pertenecen a la condición efectiva de nuestro ser en la historia; la dialéctica de prejuicio – pregunta – respuesta, permite a la conciencia efectuada hacerse autoconciencia. La pregunta es la “condición de posibilidad” de una *ontología del presente*; condiciones de posibilidad que, a diferencia de Kant, no son categorías que uno se las encuentra, trascendentales, listas para usar sino dadas en la fatiga del interrogarse, en la experiencia de la finitud, de hacer valer el otro de la tradición. Frente a una racionalidad técnica no se pone en la otra esquina la hermenéutica; como sino una fuera el olvido del ser sin más y ésta otra la representante la verdad perdida. La hermenéutica se trataría de una reconducción de la conciencia efectiva a una pregunta por la verdad del ser en el ámbito de las ciencias.

La comprensión es una búsqueda de una dimensión constitutiva de ser, del ser-ahí que vale para enfrentar una pregunta por la técnica; no una comprensión que asuma la técnica como lo hostil al hombre sino que recupere las preguntas de nuestra ser histórico y del estar expuestos a sus efectos. Se trata de no vincular verdad con demostración, con dato empírico, con cálculo matemático. Se trata también de no vincular la tradición con un pasado que debe ser conservado como depósito de fe, invariable, anquilosado (y metafísico); la tradición no es un monumento a quién la hermenéutica le corresponda sólo hacerle una exégesis que nos lleve a su actualización. La tradición nos habla, y nos da qué pensar. Y habla en forma de diálogo, y se manifiesta en la estructura lingüística de pregunta y respuesta. Su modelo es la forma como nos acercamos a un texto.

Pero, este modelo nos lleva a la estructura de tú. Uno puede acercarse a un tú de muchas maneras, puede acercarse para controlarlo, para predecir sus movimientos y establecer una falsa asistencia. O puede con actitud abierta, dejando valer su manifestación, exponiéndonos a los efectos de su presencia. Y este estar abierto al tú es la experiencia hermenéutica.

La experiencia hermenéutica está lejos de toda anticipación, cálculo y previsibilidad (es experiencia, no experimentación); no lleva la conversación sino, en realidad, se deja conducir por ella. Sus preguntas no son las que nacen de la imaginación o de la habladería sino que en realidad cuando preguntamos, es porque ya estamos interpelados. Estas preguntas son los correlatos de

nuestra particular forma de estar en el mundo (eso dicho fenomenológicamente); nuestros modos de estas expuestos a la historia (dicho hermenéuticamente). En la entrevista que Carsten Dutt realizó a Gadamer en 1993:

¿Cómo es que planteamos nuestras preguntas? ¿A qué respondemos cuando las planteamos? No hay ningún problema caído del cielo. ¿Qué es lo que despierta nuestro interés? ¡Esto sí es lo primero! Al comienzo de todo intento de comprender hay un sentirse aludido... como por una pregunta a la que hay que responder, que coloca en lo incierto el saber del intérprete, que lo incita al habla. Para responder, el aludido comienza a su vez por preguntar. Y nadie pregunta desde “sí mismo”. Todo lo demás es ideología científicista (Dutt, 1998, pág. 45)

La conversación no la llevamos, la experiencia hermenéutica se encuentra vinculada con nuestra propia condición de estar en la historia y esta historia es devenir y acontecimiento. La fluidificación de los efectos le permite a Gadamer no caer en historicismo; del historicismo del que él acusó a Dilthey, del que Dilthey acusó a Hegel.

Ser interpelados por el otro, por el texto, por la tradición significa estar abiertos. Mientras el experimento se realiza en condiciones metodológicamente controladas, la experiencia ocurre. “Es un acontecer del que nadie es dueño, y no está determinada por el peso de una y otra observación, sino que en ella todo viene a ordenarse de una manera realmente impenetrable” (Gadamer, 1997, pág. 428).

La forma como Gadamer enfrenta la estructura de la pregunta busca desmarcarse de toda instrumentalización, de la anticipación que da el método científico o los moldes de categorías a priori. Se trata de preguntar desde el no saber:

¿Cómo es entonces posible llegar al no saber y preguntar? Para empezar importa tener en cuenta que a esto sólo se llega de la manera como a uno le llega una ocurrencia. Es verdad que de la ocurrencia se habla menos en relación con las preguntas que con las respuestas (...). Sin embargo, sabemos también que las ocurrencias no se improvisan por entero. También ellas presuponen una cierta orientación hacia el ámbito de lo abierto desde el que puede venir la ocurrencia, lo que significa que presuponen preguntas. La verdadera esencia de la ocurrencia consiste quizá menos en que a uno se le ocurra algo parecido a la solución de un acertijo que en que uno se le ocurra la pregunta que le empuje hacia lo abierto y haga posible la respuesta (Gadamer, 1992, págs. 443-444)

La ocurrencia me parece un elemento básico para resalta la experiencia del comprender, como aplicación, como estructura de nuestro devenir en la conversación y habérmola con la tradición.

La aplicación hace que la tradición no sea pasividad ni anquilosamiento. En realidad el horizonte ganado en la pregunta no solo produce efectos en nosotros, también se produce lo nuevo. En realidad, con la pregunta no esperamos que la tradición se nos entregue para reproducirla como don confiado; “no se puede decir que se comprende mejor (...) bastaría decir que cuando se comprende, se comprende de un modo diferente” (Gadamer, 1992, pág. 367).

La aplicación no prefabrica el encuentro; ciertamente no improvisa, pero sí se puede decir que va a lo que salga. Uno puede acercarse al otro con un programa, con un plan. O puede abrirse al encuentro.

La vida efectiva de todo hombre, la del científico, la del artista transcurre comprendiendo; por eso no se da verdad sin comprensión y no se da comprensión sin experiencia de verdad; es una experiencia de verdad no procedimental; pero, por el trabajo de la comprensión pasa de una comprensión a otra comprensión diferente, produce la corrección, la falsación; no es que produzca una mejor comprensión, o un esclarecimiento superior, produce una comprensión distinta. Por eso, la hermenéutica no está para desplazar los métodos de las ciencias de la naturaleza, ni de las ciencias del espíritu, ni del arte, ni a la preceptiva para leer textos, ni la hermenéutica jurídica, ni la exegesis teológica.

“El alma de la hermenéutica consiste en que el otro pueda tener razón: es una afirmación lapidaria que el Gadamer de los últimos tiempos gusta de formular” (Grondin, 2003, pág. 183). Es la forma como se desmarca del carácter especulativo hegeliano. La experiencia de verdad donde el otro vale en su aparecer produce la experiencia que nos atrapa. Es la experiencia que puede fungir contra mí. Esta experiencia no se elabora por anticipación en un taller previo, en un laboratorio como en las ciencias naturales. Esta experiencia del acontecimiento no es la aprehensión de un conocimiento sin más, sino la formación de una conciencia distinta. Esta conciencia distinta nos muestra que no existen universos cerrados, ni horizontes únicos, como señala Gadamer.

La ocurrencia del otro, la pluralidad de la conciencia traslada el problema de la objetividad de la verdad, hacia la pluralidad de los jugadores. Soy en la medida en que el otro juega conmigo. La objetividad no sería “yo” o “tú” sino el vaivén del juegos que somos (nosotros). El “yo existo de una conciencia es sólo posible por otro “yo existo”, y es justamente una condición de mi propio ser el que otro sea para mí y yo sea para otro (...) la razón, sólo es posible a partir de esta relación, y precisamente en el elemento del reconocimiento mutuo aparece la posibilidad de un pensamiento universal” (Hyppolite, 1998, pág. 293).

La comprensión, estructura fundamental de la condición de conciencia efectual no es la robinsonada del método producido en el laboratorio, ni la inspiración subjetiva del genio, ni la nostalgia del pasado que se fue. La comprensión se da por la condición del diálogo, no el diálogo que hacemos, sino del diálogo que somos. Con Gadamer, los problemas de lo que somos se resuelven en la historia y no en el ascenso a un espíritu absoluto. Con Gadamer, hemos ganado una experiencia hermenéutica como dialéctica de pregunta – respuesta. Dialéctica que no está mediada por un Espíritu Absoluto, sino por la historia, esta historia es entregada en la tradición y experimentada en sus límites por el prejuicio. Con la dialéctica de la experiencia y con la experiencia dialéctica, la hermenéutica no sólo está ligada a la gran tradición de la filosofía alemana sino también a la especulación griega. El lenguaje es el hilo conductor de esta experiencia hecha pregunta y abierta hacia horizontes que no son únicos ni cerrados.

Sin embargo, estos horizontes por no ser únicos, están llamados a ser envueltos en la tradición y en la conversación, están llamados a la fusión de horizontes. ¿A qué fusión se refiere? ¿Está cayendo de nuevo Gadamer en el idealismo que pretende superar? ¿Esta fusión será el sucedáneo del Espíritu que dejó atrás mediante una apertura constitutiva? ¿Hasta qué punto la noción de alteridad enunciada en algunos pasajes podría conjurar los horizontes únicos en los que amenaza convertirse la fusión? ¿Y de qué tipo de fusión hablamos, mejor dicho de que tipo de encuentro? Derrida acusará este horizonte gadameriano como una nueva caída en la metafísica, y el sentido buscado ahí en retorno a la metafísica de la presencia. ¿Hasta qué punto estas objeciones alcanzan a Gadamer?

3.4 *La inversión del diálogo: fusión de horizontes, alteridad, interlocución.*

La realización del diálogo se da en la fusión de horizontes; pero no hay horizontes únicos y es conveniente que permanezcan sin reducirse uno en el otro, sin ser absorbidos los dos por otro; mejor que estén en tensa cercanía, en una aporía de familiaridad y extrañeza. Gadamer va a aceptar la negatividad de la experiencia que toma de Hegel, pero a diferencia de éste, abre la experiencia hacia nuevas experiencias incesantes. Creo que este es un aporte decisivo de Gadamer con respecto a la experiencia que en Hegel se clausura en el Espíritu absoluto. Sin embargo, sugiero movilizar aún más los horizontes fusionados de Gadamer.

Propongo, entonces, aplicar el concepto de *inversión* que Gadamer ha ganado para la hermenéutica a partir de su encuentro con Hegel. Inversión del mundo (mundo invertido) en Hegel, inversión de la conciencia moderna por la historia efectual, por el prejuicio y la tradición en Gadamer. ¿Será posible una inversión del diálogo no como fusión de horizontes sino como alteridad, en aporía de identidad - diferencia?

¿Y qué es la inversión en Gadamer? Brevemente, lo quiero recordar según el apartado 3.1 de este trabajo; se trata de un avance “puro” en el sentido que no se pone nada exterior a él como algo previo; se desarrolla como verdad en el despliegue de sí mismo. “Este desarrollo es un avance especulativo (no demostrativo); immanente, negativo (no hay nada exterior a ella que lo produzca); progresivo, (nos arroja lo nuevo), dialéctico (movimiento de afirmaciones y negaciones, síntesis de diferencia-unidad, objeto-sujeto)”. La ventaja de esta inversión es que se gana en immanencia (no hay transición designada desde afuera), se reivindica el simulacro, se interviene la singularidad, se imprime fluidificación del horizonte, se permite lo aleatorio y lo extraño; todas estas son características de una experiencia (de diálogo) desmarcada de una metafísica de la presencia. Sólo hay un inconveniente: la carga de negatividad (para nombrar la finitud) que me gustaría diluir de algún modo, sin quitarle lo finito como elemento inherente a todo dialogar.

Debido a la carga monológica y hegemónica que puede amenazar el horizonte gadameriano ganado en el diálogo, introduzco, para *la inversión* de diálogo, el concepto de *interlocución* propuesto por el profesor Francisco Sierra en sus objeciones a Habermas y Apel. Estos autores, dice el profesor Sierra, no hacen justicia “*al primado de la relación en la*

comunicación”; primado que está por encima de cualquier elaboración lógica o de reglas universales. Tanto uno y otro de estos filósofos determinan lo original del habla “de un lado por la subjetividad y, de otro, por normas universales”; frente a estas determinaciones el profesor Sierra ofrece los planteamientos sobre la Interlocución con base en Francis Jacques.

Para mi trabajo, la inversión consistiría en la renuncia a una instancia trascendental que permita retrotraer el diálogo, hacia una condición que lo constituye y lo hace posible: la interlocución; “la interlocución es la real instancia *a priori* del dialogismo del discurso. La comunicabilidad humana es ella misma la fundadora de la racionalidad y no ha de recibir fundamentos exteriores a ella” (Sierra, inédito). No se trataría ya de una de reglas trascendentales cuanto de “meta-regla” (“meta” no tanto lo que está “allá” sino “tras” lo que le subyace y le es inherente, lo que se camina). La interlocución,

permite plantear una meta-regla de equidad discursiva que hace posible el dialogismo subyacente a nuestros intercambios para reconocer desde él diversas estrategias legítimas de comunicación lingüística como son: la conversación, el altercado, la negociación, la polémica, y finalmente, el diálogo. En este último se hace explícita una voluntad Irénica, una recíproca producción (y no simple pretensión) de verdad en un nuevo discurso (Sierra, Inédito)

Mostrar efectivamente el diálogo sobre el plano lógico-semántico, es el propósito de Francis Jacques. “Por lo tanto, se ve que es necesario analizar la *actividad interlocutiva*, si se quiere hacer aparecer el conjunto de las condiciones necesarias para la aparición de un significado. Francis Jacques garantiza la instancia trascendental en la relación comunicativa misma, cuyo carácter último y fundador pone de relieve” (García Bardon, 2008).

La interlocución invierte el diálogo en la medida que nos retrotrae a lo que subyace a él: la *dialogicidad*. Interlocución y diálogo no se identifican: el diálogo es interlocución, pero la interlocución no es necesariamente diálogo. La interlocución nos entrega una instancia dialógica a la que pertenece el diálogo, pero también la dialogicidad hace posible la negociación, el altercado y la polémica. En efecto, como muestra el profesor Sierra, siguiendo las pautas de Francis Jacques, el dialogismo subyace a “diversas estrategias legítimas de comunicación”:

- **La conversación:** Es un diálogo que no tiene pretensiones de fundamentación, ni de verdad; su preocupación es ante todo ética-pragmática: evitar la crueldad. La conversación, nace del sentido de pertenencia a una comunidad, no tiene fin, ni término, se mantiene abierta, cambia de tema; las conversaciones pueden ser informativas, pero se vuelven irónicas, pragmáticas. Gadamer también habla de que “más que llevar una conversación, somos llevados por ella”.
- **La negociación:** Es un pacto, es un modo de uso legítimo de articular la vida social; cada uno cede, hay contraprestación, se fija por el contrato y los interesados la suscriben. Su fin no es el consenso, ni el acuerdo, ni la fundamentación de verdad; con todo, es una práctica dialógica de la vida social. Hay cosas que se negocian y cosas que se conversan y cosas que se demuestran. La negociación no es la verdad.
- **La polémica:** Es la dialogicidad que deja abiertas las preguntas para que se entre en el debate de algo en virtud de la palabra sin necesidad de que haya una conclusión o un acuerdo. Simplemente, se abre la polémica. Incluso el altercado verbal, sin irse a las manos, es una figura en la que con ironía, indolencia y sarcasmo uno le dice al otro cosas que no tiene cómo decírselo en otro contexto. En el altercado verbal el uno le está diciendo al otro cosas verdaderas y muy ciertas hasta tal punto que el otro puede responder con otra invectiva. En el altercado se sigue interlocutando porque no se han ido a la manos; hay un uso del lenguaje muy particular y delicado; hay algo que está siendo significado y entendido por el otro hasta tal punto que éste le responde.
- **El diálogo:** Aquí sí estamos en la línea del pensamiento platónico. Es una entrega a la búsqueda de la verdad a través de la discusión y que supone un espíritu muy preparado, un espíritu “puro”. El diálogo es para almas nobles en el decir de Nietzsche, porque se trata de no tomar como personal los ataques a los argumentos propios. Hay que estar muy desprendido de intereses personales para que no se sienta agredido en la discusión. Por ello, el diálogo es impío, despiadado; nada ha de obstaculizar la pretensión de verdad a la que apunta.

Cada una de estas estrategias dialógicas permite oxigenar la vida social. Hay comprensión en la conversación, en la negociación, en la polémica y en el diálogo, pero con matices muy

diferentes. Esto nos permite revisar la pretensión dialógica de Gadamer y cómo, de alguna manera, le podemos dar una cierta razón a Derrida en el sentido de que, en ciertas ocasiones, la interlocución debe dar espacios para quedarse en la diferencia; en una negociación, en una conversación, en la polémica, el otro sigue siendo el otro. Se nos ha vendido la idea que la perfecta comunicación consiste en que todos nos tenemos que poner de acuerdo o llegar a un consenso universal. La fusión total con el otro y con el mensaje del otro, sugiere que se vuelven una amalgama infidenciada que borra sus subjetividades. No es así; se puede compartir con el otro pero, las polaridades individuales se recrean, crecen, se nutren; pueden seguir siendo otros después del diálogo y transformar la totalidad de sentido que hayan construido. Frente a una interpretación de lo que se entiende por “democracia”, “libertad”, podemos hablar acerca de ellas pero jamás alcanzamos una interpretación unívoca sino que nos mantenemos, ante todo, en la diferencia sin alcanzar el sentido y la significación plena, para hacerla exclusiva y excluyente.

De esta manera, el trabajo interpretativo se oxigena con prácticas dialógicas de diferencias. El horizonte ya no obraría como imposición, sino como impresión de un juego, en donde lo que vale son los mundos que el otro hace posible. Así he querido salvar la noción de horizonte pero retro trayéndolo a la alteridad radical para lograrlo hacer estallar en una especie de interlocución constitutiva. Así, un diálogo entre Gadamer y Derrida tendrá mucho que decirnos: ¿de qué manera nos encontramos, entonces, entre deconstrucción (Derrida) y hermenéutica (Gadamer) en la búsqueda de la experiencia del sentido, en la experiencia del diálogo, en la experiencia del pensar y de la comprensión? Veámoslo a continuación.

CAPÍTULO 4

NO HAY EXPERIENCIAS, SÓLO DE-CONSTRUCCIONES

UN “DERRIDABASE - CIRCONFESIÓN” GADAMER – DERRIDA

Me refiero con esto a esta clase de tú, y sólo en virtud del hecho de que uno se deje decir algo de él

Gadamer

Rechazo de plano la etiqueta de nihilismo. La deconstrucción no es una clausura en la nada, sino una apertura hacia el otro.

Derrida

Derrida aporta a la comprensión de la experiencia (o mejor decir a la experiencia de la comprensión) una dimensión política que Gadamer evadió. En palabras de Cristina de Peretti, Derrida sí “se pilla los dedos” (1998). En efecto, Derrida a lo largo de su obra filosófica, se pregunta *qué hacer con la pregunta qué hacer*.

Me propongo seguir las huellas del encuentro en Paris Gadamer – Derrida que gira alrededor de dos ejes: Heidegger como punto de punto de partida tanto de la hermenéutica como de la deconstrucción; y la voluntad de Heidegger de una interpretación de Nietzsche, de salvar a Nietzsche. Alrededor a ellos aparece el debate en torno al texto, la escritura, la deconstrucción, la diferencia, el logocentrismo, el diálogo.

Augurar puntos de encuentro es propio de la cortesía de la academia. Encontrar síntesis logradas, mediar, conciliar, semejar y desemejar (para mostrar la originalidad) puede funcionar con otros autores. No funciona en la relación Gadamer – Derrida. No funciona con Derrida. Una exposición de la comparación puede dar lugar una impresión de erudición pero no funciona aquí. Es mejor cruzar las escrituras, no pretender armonía. Incluso puede llegar romper el esquema que veníamos trayendo para la argumentación. . . pasa con Derrida.

Debido a que este “pillarse los dedos” gira alrededor de temas comunes a Gadamer como el asunto del sentido, el texto, la escritura; la interpretación; se nutre de Heidegger y Nietzsche; debido a la cuestión de la alteridad que es central en Derrida como acontecimiento de experiencia y el modo como incorpora una filosofía del por-venir (distinta a una mirada de la tradición); finalmente, por la forma como deconstruye la experiencia de verdad como representación y develamiento, Derrida es importante aquí. Derrida nos aporta aquí una nueva responsabilidad: la deconstrucción.

4.1 *¿Qué es la deconstrucción?*

El término aparece a finales de los años 60 para señalar un modo de ajustar cuentas con la historia de la metafísica, con el dominio del *logos* y con la filosofía de la presencia. Era una forma de retomar la destrucción que Heidegger había iniciado, la destrucción de la historia de la metafísica. “Destrucción” que no se refiere a producir ruinas, demolición, cuanto de desandar al origen. De Peretti nos muestra la razón del uso que Derrida le da al término:

Para retomar en cierto modo, dentro de su Pensamiento, las nociones heideggerianas de la *-Destrution*» de la historia de la onto-teología (que hay que entender no ya como mera destrucción, sino como «desestructu-ración para destacar algunas etapas estructurales dentro del sistema») y de la *«Abbau»* (operación consistente en «deshacer una edificación para ver cómo está constituida o desconstituida») (1998).

La deconstrucción nace en un contexto, mitad del siglo XX, en que están en su cuna y su vigencia, las discusiones estructuralistas y las posestructuralistas. “Desestructurar” buscaría querer tomar partido en el debate; sin embargo, la noción no parece enmarcarse en ninguno de los dos bandos, “deconstruir era asimismo un gesto estructuralista, en todo caso era un gesto que asumía una cierta necesidad de la problemática estructuralista. Pero era también un gesto antiestructuralista” (De Peretti, 1998).

Lo que busca la deconstrucción es desmontar la tarima, todo el “*tinglado*” armado por el discurso de la cultura occidental; un discurso de primacía de los sentidos únicos, la tiranía del significante, la carpa del *logos*, la hegemonía del signo; las estructuras falocéntricas del discurso de matriz occidental. “La deconstrucción busca desmontar y dismantelar todo discurso que se presente como una «construcción». Dado que la filosofía es acerca de ideas, creencias y

valores contruidos dentro de un esquema conceptual lo que se deconstruye es la forma como ellos se sostienen mutuamente en un esquema dado” (Borradori, 2003, Pág. 197)

El discurso occidental funciona bajo esquemas de dualidad, identidad, oposición. Así se construye doctrina, filosofía, teoría social, lingüística, educación, política; de esta manera, logra el referente único, muestra como legítimo y como mundo posible lo que está dentro, y amenazante lo que está afuera de estos pares, de estas dualidades; entonces:

La deconstrucción empieza por sacar a la luz e identificar la construcción conceptual de un campo teórico dado, trátase de la religión, la metafísica o la teoría ética y política, el cual habitualmente utiliza uno o más pares conceptuales irreductibles. En seguida, resalta la ordenación jerárquica de los pares. Posteriormente, invierte o subvierte su ordenación mostrando que los términos ubicados en el fondo *-material particular, temporal y femenino*, en nuestro ejemplo- podrían moverse hacia el tope, justificadamente, en lugar de *espiritual, universal, eterno y masculino*. (Borradori, 2003, Pág. 198)

Desarmar la tarima no es un acto de negación, se desarma para encontrar, para armar de nuevo, “pues lo que (con) ella (se) pone en marcha no es una operación negativa. Deconstruir consiste, en efecto, en deshacer, en desmontar algo que se ha edificado, construido, elaborado pero no con vistas a destruirlo, sino a fin de comprobar cómo está hecho ese algo, cómo se ensamblan y se articulan sus piezas, cuáles son los estratos ocultos que lo constituyen, pero también cuáles son las fuerzas no controladas que ahí obran (De Peretti, 1998). Sin embargo, el análisis no es inocente, neutral y sin efectos políticos; no es un asunto de exhibicionismo analítico sin repercusiones en la historia; al contrario, se trata, “como una especie de *palanca de intervención activa*, estratégica y singular, que afecta a [o, como escribe a veces Derrida, «solicita», esto es, conmueve como un todo, hace temblar en su totalidad] la gran arquitectura de la tradición cultural de Occidente” (De Peretti, 1998).

De Peretti recalca que la deconstrucción no es crítica, no es método, ni es una estrategia del “todo vale”.

No es crítica porque no anticipa categoría que se despliegan para producir unos juicios, valores o puntos de referencia. No es crítica “en el sentido apuntado por la instancia del *krinein*, esto es, en el sentido de un juicio valorativo, de una decisión que se establece a partir de una serie de primacías y de jerarquías. Antes bien, si alguna ley puede atribuírsele a la deconstrucción, ésta no es otra que la ley de la *indecidibilidad* (De Peretti, 1998) La

deconstrucción no indiferencia, sino *différance*, diferimiento y suplemento; la deconstrucción se “pilla los dedos” con su historia, se arriesga y acoge lo extraño; en este sentido es absolutamente afirmativa: “tampoco es una crítica, en segundo lugar, en el sentido de una operación negativa, nihilista, irracional o escéptica. Frente a todas ellas, la deconstrucción acepta el riesgo y la necesidad de asumir de forma positiva, *afirmativa*, la única racionalidad que se da, es decir, una razón capaz de enfrentarse a su falta de garantías, de renunciar a su supuesta universalidad y de acoger su «otro» espúreo y conflictivo: la no-razón (De Peretti, 1998).

La deconstrucción tampoco es un método porque no obedece a un programa anticipado, no parte de las categoría de un sujeto universal, no busca producir comprensiones universales, le apuesta a lo singular, al simulacro, a la irrupción y lo no pensado; a lo marginal y extraño: “En efecto, la deconstrucción no es, tampoco, en modo alguno un método. No lo es, en primer lugar, porque la deconstrucción no es ni puede ser jamás la operación de un sujeto: no sobreviene del exterior ni con posterioridad al objeto concernido, sino que forma parte integrante del mismo” (De Peretti, 1998). La deconstrucción es, además, la intervención de lo singular, y no la asignación de valores universales: “En segundo lugar, la deconstrucción no es un método porque la singularidad (el idioma en su sentido más estricto, es decir, lo que Derrida a veces llama el «efecto de idioma para el otro») de cada texto, de cada una de sus lecturas, de cada escritura, de cada firma, resulta irreductible” (De Peretti, 1998). La deconstrucción tiene lugar en el desmontaje del yo, en el acontecimiento de lo que surge en el ello. El ello nos entrega la deconstrucción del yo, del sujeto trascendental y de toda conciencia que asigna sentido y valida significado,

«La deconstrucción -escribe Derrida- tiene lugar: es un acontecimiento que no espera la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto, ni siquiera de la modernidad. *Ello se deconstruye*. El ello no es aquí, una cosa impersonal que se contrapondría a alguna subjetividad egológica *Está en deconstrucción* (Litré decía: “deconstruirse... perder su construcción”). Y en el “se” del “deconstruirse”, que no es la reflexividad de un yo o de una conciencia, reside todo el enigma» (De Peretti, 1998).

Finalmente, la deconstrucción no es nihilismo, donde todo vale y se le escurre el hombre a la responsabilidad. Se trata, más bien de vémosla con la alteridad y el acontecimiento de su aparición; este vémosla es riesgo de una racionalidad “de renunciar a su supuesta universalidad y de acoger su «otro» espúreo y conflictivo: la no-razón”; no es nihilismo porque es opción y

afán de orientarse; se trata de un pensamiento ético y político porque es una afirmación de la alteridad: “Rechazo de plano la etiqueta de nihilismo. La deconstrucción no es una clausura en la nada, sino una apertura hacia el otro” (Bennington y Derrida 1994 pág. 13)

A diferencia de Gadamer que comprende el sentido como una huella del pasado (según Derrida) y producida por la historia, la deconstrucción considera la huella como *différance*, “la historia es entendida como historia diferencial, como efecto de la huella que, por consiguiente, excluye la indiferencia, esto es, la continuidad y linealidad del fluir temporal” (De Peretti, 1988). No se trata, entonces, de buscar el sentido perdido del texto sino someter el texto a la indecibilidad al entrar y al salir.

Occidente se ha caracterizado por su estructura falocéntrica, dominadora, centralizadora, absorbente, petrificadora; la deconstrucción nos permitiría mejor intervenir esta estructura delimitadora y limitadora por acontecimientos que nos permitan entrar y salir; es decir, frente al *falocentrismo* que traga, es necesario un entrar y salir propio de la “*invaginación*”:

En ocasiones, Derrida habla de *invaginación* para aludir a la compleja relación entre interior y exterior, a la imposibilidad de zanjar de una vez por todas entre el dentro y el fuera, a la indecibilidad que, de hecho, afecta a todas las presuntas categorías delimitadoras. Y esto es lo que releva la textura del texto, su espesor. El texto es un entramado de textos, un tejido de diferencias, indecible, diseminado al infinito. Resulta imposible decidir dónde acaba un texto y dónde comienza otro. «*Il n’y a pas de hors-texte*», afirma Derrida. Lo único que hay es texto «*à perte de vue*»... (De Peretti, 1998)

De esta manera, como desmontaje del logocentrismo de matriz occidental, entra la deconstrucción en el ámbito de Gadamer. Es la búsqueda de lo no decible y de desmontar el *telos* del sentido, del texto y de la historia; desmontaje lleno de responsabilidad. Pero, este entrar nos exigirá un tipo de encuentro muy particular.

4.2. *¿Por qué un derridabase – Circonfesión?*

Porque, de entrada, no se trata de conciliar posiciones ni de hallar horizontes fusionados, ni conceptos mínimos, ni de acuerdos; se trata de construir escritura (s), escribir la escritura, la de Gadamer y la de Derrida, se trata de proteger el deseo de idioma, de traducción, más que de interpretación; de hallar cercanía y de mantener distancias; de mostrar que los diálogos no

siempre se fusionan que, con frecuencia, sólo se llevan. Gadamer es consciente de la dificultad de pensar conversar con el padre de la Deconstrucción; en entrevista con Carsten Dutt, señala: “Pero aquí sucedió lo mismo que en París: aquí también se puso de manifiesto la incapacidad de Derrida para el diálogo. Este no es su fuerte. Su fuerte es tejer un hilo, siempre en dirección a lo artificioso, con aspectos inesperados y cambios repentinos y sorprendentes (1998).

Por eso, por el tejido que nos espera, para la relación Gadamer – Derrida el método de exposición que utilizaremos será distinto con respecto a los demás pasajes de este escrito: Derrida nos lo exige. Recurriré a un *Derridabase – Circonfesión*. me explico, el término lo tomo de un trabajo realizado entre Derrida y de Geoffrey Bennington en el libro llamado *Derrida* (Bennington y Derrida 1994). En él hay una curiosa escritura entre este autor y Derrida; como explica la introducción del libro, los dos escriben simultáneamente en la misma página y el mismo tema. Bennington quiere sistematizar a Derrida, quiere preguntarle cosas comprometedoras y elabora un *Derridabase* (texto base sobre Derrida); éste, en cambio, quiere escapar al relato del autor y produce una escritura marginal, una *Circonfesión* (una especie de confesión al modo de las *Confesiones* de San Agustín).

Señalo esto porque entre Gadamer y Derrida no vamos tampoco a encontrar puntos de acuerdo; de pronto sí una escritura paralela, un recurso de Derrida al relato marginal frente a propuestas gadamerianas de “comprensión”, “horizonte”, “hilo conductor”, “interpretación”, “sentido”, “tradición”. También, encontraremos en Gadamer un *derribase* y en Derrida una *Circonfesión* frente a ella.

La academia nos tiene acostumbrados a ponernos de acuerdo, a llegar a consensos; Derrida nos defraudará en este punto, y Gadamer irá matizando también su búsqueda de horizontes fusionados.

La historia tiene que ver cuando Philippe Forget, profesor de la Sorbona, organizó en París en abril de 1981 un encuentro entre Gadamer y Derrida en el instituto Goethe de Paris (De Santiago Guervós, 2008). Fuera de un trato amistoso como dice Gadamer, un real encuentro no se dio; si se trataba de llegar algunos acuerdos o a comprensiones mutuas ese no fue el resultado. La interpretación de Nietzsche, la noción de texto, escritura, *logos*, lenguaje de la metafísica estuvieron sobre la mesa. “Sin embargo comenta Gadamer a propósito del encuentro: “creo que la

diferencia entre Derrida y yo es que yo me quiero entender con él hablando ambos” (Dutt, 1998, pág. 66)

En algunos pasajes de este escrito he hecho algunos comentarios sobre la relación Heidegger y Gadamer; por ejemplo, el proceso de formación del pensamiento de Gadamer en los encuentros, desencuentros y encontronazos con Heidegger; también he señalado, la no dependencia de Gadamer con respecto a su teoría de la experiencia estética; es más, posiblemente la influencia fue al contrario, que Gadamer dio ciertas pautas para la vuelta de Heidegger por los caminos del habla. Los dos compartían un estudio común, aunque sin ninguna influencia mutua evidente: la lectura de Hegel.

De la misma manera, uno advierte la inquietud, el interés y la diligencia que Gadamer le producía el poder establecer una conversación con Derrida. En efecto, en los diálogos con Popper Gadamer despliega la experiencia desde el concepto de falsación. Habermas también permite un debate desde la crítica de, las ideologías. Pero, con quien Gadamer quiso sentidamente ¿incluso nostálgicamente?, un encuentro, alguna comprensión, fue con Derrida. Pero, como señala Luis Enrique de Santiago Guervos, se trató siempre de un “encuentro improbable”. Improbable, en cuanto a una discusión académica de dos interlocutores que buscarían interpretar el *logos* común que cada uno percibe a su modo. Improbable, por cuanto Derrida cuestionaba cualquier *logos* común, cualquier logocentrismo que permitiera un punto de partida a modo de una metafísica de la presencia. Improbable, por cuanto uno de ellos subordina toda habla a una prelación de una escritura, una arje-escritura.

Pero, Derrida cautivaba a Gadamer, como lo testimonia sus propias palabras, en entrevista con Carsten Dutt: “(Derrida) es una cabeza especulativa, por eso intenté ganármelo como interlocutor, precisamente a él y no a ninguno de sus predecesores franceses. Me llamó la atención porque a diferencia de todos los demás, él comenzaba realmente con Aristóteles, cuando intentaba seguir a Heidegger. Ciertamente que Foucault era un hombre de importancia semejante, pero no estaba como Derrida en la línea de una auténtica continuidad con Heidegger” (Dutt, 1998, pág. 66). Con Derrida, Gadamer comprendió que la filosofía es una deshacer constante como la labor de Penélope, “lo peor de la filosofía –dice Gadamer recordando el encuentro con Derrida- es no deshacer constantemente, sino creer que se puede seguir, sin más, desde estadios ya alcanzados previamente” (Dutt, 1998) ¿Qué aprendió Derrida?

Las huellas del desencuentro con Derrida y la voluntad de comprensión por parte de Gadamer están registradas en algunos textos de *Verdad y método II* como *Texto e interpretación* (1984), *Destrucción y deconstrucción* (1986). En otro volumen titulado *El Giro hermenéutico* (Gadamer, 1995) se encuentran trabajos titulados *Deconstrucción y hermenéutica* (1988), *la hermenéutica y la escuela de Dilthey* (1991), *Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo* (1987). En todos estos trabajos se encuentran balances y réplicas a la denuncia de Derrida en el sentido de que Heidegger y Gadamer son representantes de la metafísica y del logocentrismo. El mismo concepto de experiencia es para Derrida una voz de malos ecos en filosofía, un rezago de la metafísica de la presencia, como una hacer presente lo recordado. No entiende Derrida la mirada al pasado cuando se trata de un pensar el por venir. Pero, sobre todo, las diferencias Gadamer – Derrida se centran en lo que tiene que ver con lo que se entiende por texto: “un texto no es un texto sino esconde a la primera mirada, al primer llegado la ley de su composición y la regla de su juego. Un texto permanece siempre imperceptible. La ley y la regla no se esconden en lo inaccesible de un secreto, simplemente no se entregan nunca, en el *presente*, a nada que pueda ser denominado una percepción” (Derrida, 1997, pág. 93)

4.3. Partir de Heidegger – interpretar a Nietzsche.

El concepto de experiencia de Gadamer parece amenazar la cuestión del otro en Derrida. O el concepto del otro en Derrida parece amenazar la noción de experiencia en Gadamer. ¿Cómo vérmela con el otro, con la tradición, por ejemplo, con la “herencia”? ¿Es este otro un presente ya del que solo hay que descorrer velos, un recordar y llevar; o es ese otro que hay que fracturar, triturar, romper hasta dar con diferencia, con lo que no es propio, con lo que no es metafísica? Interpretar, leer, dialogar, vérmela con la herencia, pero ¿de qué modo?

Interpretar a Nietzsche, ¿para hacerse dueño de Nietzsche? Hacer valer a Nietzsche en nosotros, diría Gadamer; pero cuál Nietzsche, ¿el de mi *logos*, de mis comentarios, el de mis apuestas? ¿Se puede violentar a Nietzsche hasta que arroje *el logos* que lleva escondido en las palabras? Parece ser que eso fue lo que Derrida vio en el trabajo de Heidegger, la búsqueda a través de una destrucción hasta llegar al sentido de Nietzsche. Trabajo fatigoso, agónico, pero para llegar al Nietzsche de Heidegger, ¿se puede hacer esto? Esto, es lo peor de Heidegger y

Gadamer participa de este rezago: sin embargo, justo a lo que toca a la interpretación de Nietzsche es mi convicción que Heidegger, ese campeón de las interpretaciones forzadas, llegó a una interpretación al mismo tiempo extraordinariamente profunda y adecuada. A los ojos de Derrida, yo me mostraba encima partidario de lo peor que había en Heidegger (Gadamer, 1995, pág. 58)

¿Cuál es la interpretación adecuada, si el texto nunca se da totalmente? Pareciera que interpretar a Nietzsche es mantener la unidad del sentido, el *telos* del viaje, asegurar el regreso. Pero, “sólo se puede salvar a Nietzsche perdiéndolo”. En la forma como Heidegger interpreta a Nietzsche, en la forma como Nietzsche es salvado para filosofía no está de acuerdo Derrida:

En toda interpretación unitaria de la obra de Nietzsche, Derrida ve una permanencia en el logocentrismo de la metafísica. Heidegger no consiguió, según él, romper el marco hipnotizador de la metafísica. Por lo tanto, yo me exponía abiertamente a la crítica, pues a pesar de todas las violencias a las que Heidegger acostumbraba a someter los textos filosóficos o poéticos con los que conversa yo admitía que el pensamiento unitario con que Heidegger trataba la voluntad de poder y el eterno retorno me parecía absolutamente definitivo. (Gadamer, 1995, pág. 74)

Gadamer admite que hay muchas formas de interpretar a Nietzsche, su mismo lenguaje, el juego de máscaras, hacen imposible un texto unitario. Pero eso es la interpretación y vale para cualquier texto. Es algo que los que estudiamos a Gadamer tenemos que aceptar de Derrida: un texto, no es un texto si no esconde la estructura de su composición y la regla de su juego. Para Derrida texto, es mundo. No se refiere al libro físico. Texto es el mundo cortado, rasgado por la escritura, mostrado provisionalmente por una escritura. El mundo es una escritura, un principio donde el sentido no se da, se difiere, está siempre adelante, entregado en por venir. No se refiere al pasado, sino a lo que vendrá. Creo que por aquí no ha entrado Gadamer. La diferencia entre texto y contexto no se da en Derrida; esto sería un logocentrismo, no hay un entorno que nos entregue el sentido del texto o que nos dé las condiciones de la interpretación. No hay un referente para una referencia, un significante para un significado.

Sin embargo, Gadamer insiste y busca un punto común con Derrida; tanto la deconstrucción como la hermenéutica se preocupan por el mensaje vivo del lenguaje. No se trata de volver al pasado, sino de realizar el sentido. Hacer que el lenguaje hable.

El sentido de la deconstrucción está en procurar que el concepto hable de nuevo el lenguaje vivo dentro de su contexto. Es esta una tarea hermenéutica. Nada tiene que ver con un discurso oscuro sobre el origen y el originario. Heidegger ha enseñado por ejemplo a reconocer e la “*ousia*” la presencia de la hacienda, el “*oikos*”, llegando así a realizar de nuevo el sentido del pensamiento griego sobre el ser. No hay en ello una vuelta a un origen misterioso (aunque el mismo Heidegger hable a veces misteriosamente de la “voz del ser”) (Gadamer, 1995, pág. 82).

Sin embargo, la realización del saber es un problema para Gadamer. El signo es dualidad, oposición, lo que permanece y lo que se opone a lo que permanece, ontología del signo. La metafísica de la presencia sustentada por el signo. Algo se nos significa en el significante, algo ya dado y que se hace presente en el signo. Se trata de la metafísica de la presencia y el hablar y el escribir y el pensar sería el hacer presente lo previo.

Para Gadamer, el hombre no se agota en el saber; para Gadamer el saber se difiere, siempre está un paso más. Gadamer ve en Nietzsche y Derrida una contradicción en esto, pues cuando escriben lo hacen para ser comprendidos, no para ser diferidos. Y, es que la comprensión es algo que nos pasa, que acontece en nosotros, por nuestra condición de estar expuestos a los efectos de la historia, por nuestra condición efectual. Según Gadamer esta experiencia de la comprensión no es logocentrismo, “Para los seres humanos, la comprensión de sí mismo es algo inacabable, una empresa y una necesidad siempre renovada. La persona que quiera comprender algo acerca de su ser se encuentra ante el hecho absolutamente incomprensible de la muerte. Pues bien. Mi pregunta ahora es: ¿es esto metafísica? ¿Logocentrismo acaso?” (Gadamer, 1995, pág. 78).

Y es que el problema central es el concepto del otro, de lo otro. No sé hasta qué punto Gadamer fue consciente de esto. La teoría del juego lanzaba el sentido más allá de la filosofía de la conciencia, del *ego cogito*, de las categorías trascendentales, más allá de la subjetividad. Incluso contra Husserl la teoría del juego está más allá de la intersubjetividad. Lo que importa es el juego, no los jugadores. Por eso hay que estar despierta frente a la compañera eterna que lanza el balón. El juego no existe en las reglas ni en el sujeto, sino cuando se entra en la jugada. Digo que no sé hasta qué punto Gadamer fue consecuente con esto porque aquí se encontraría un punto de encuentro con Gadamer, el encuentro que anda buscando. Lo diré así: el otro no es sustancia, no es cosa, no es tú (tú sin más) el otro es relación. La pregunta cotidiana de “qué es lo que está en juego entre nosotros” puede ayudar a esto. No es la relación del otro, es el otro de la relación en la relación. El otro no es el *tú* ni el *yo*. El otro es el *entre* del tu-yo. Por eso, creo, nadie es propietario, ni hay un punto de partida, ni un *telos* único. No se puede sustancializar “la

compañera eterna” del poema de Rilke porque de ella nada sabemos, sólo aparece cuando jugamos. Se trataría de, en palabras de Levinas, “*de otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*”; sin embargo, creo que no es el alcance que le da Gadamer, pero podría ser un punto de encuentro con Gadamer. Posiblemente, sí hay una pretensión de acuerdo, casi como *telos* en la *praxis* de la hermenéutica. Digo en la *praxis* porque en los planteamientos de Gadamer acepta la posibilidad de no llegar él. Llegar al acuerdo puede llegar a ser la misma voluntad de salvar a Nietzsche. Y de pronto la forma de salvar la conversación sea perdiéndola.

Gadamer acepta que se ha acentuado de modo particular el acuerdo y que se ha hecho énfasis en una voluntad de la comunicación por la comunicación:

Con ello llegamos al problema central que acompaña a todo esfuerzo hermenéutico y que motiva probablemente también el rechazo de Gadamer a mis reflexiones. Se puede formular de la siguiente manera: a pesar de todo esfuerzo por reconocer la otredad como otredad, al otro como otro, la obra de arte como impulso, la ruptura como ruptura, lo incomprendible como incomprendible, ¿no concede la hermenéutica demasiada importancia a la comunicación y al acuerdo? (Gadamer, 1995, pág. 78).

Gadamer fue en su vida personal un hombre alejado de la política, no así sus amigos y su esposa. Este alejamiento forma parte de obra y también las diferencias con Derrida. Derrida es argelino, la forma como el concepto coloniza, pone en movimiento la invasión del otro, la comprensión del otro desde categorías ajenas a las mías, la forma como tengo que hablar la lengua del otro le preocupaba a Derrida. La lucha contra el logocentrismo va de la mano con la liberación de Argelia como colonia francesa. Hay una voluntad de idioma en Derrida.

Pero, la historia política no es la preocupación de Gadamer; mejor va tras la saga de los griegos, de hacer hablar la tradición y de hacer valer el texto en nosotros, de lo que lance la compañera eterna. Sin embargo, estamos aquí frente a un asunto que sólo quedará explícito en el análisis crítico del discurso, en las relaciones del poder y del saber que pertenecen a otros órdenes del pensamiento no tan trabajados por Gadamer. Derrida no habla de análisis del discurso, habla de logocentrismo. Le preocupa que el hablar no sea otra cosa que tragar al otro, asimilarlo; somos un diálogo –dice Horacio Potel- somos caníbales: “Derrida ha tratado de mostrar que la estructura carno-falocéntrica del concepto de sujeto, es decir, su estructura sacrificial, basta con tomar en serio la interiorización idealizante del *phallus* y la necesidad de su pasaje por la boca, ya sea que

se trate de palabras o de cosas, de las frases, del pan o del vino cotidiano, de la lengua, de los labios o del seno del otro” (Potel, 2008a)”, desplegar el mundo de mis conceptos y colonizar la lengua del otro. No es posible una comunicación por la comunicación pues existe una voluntad de poder, de imponer sentido y no siempre la comprensión es lo buscado en la conversación. ¿Hasta qué punto llevamos la conversación o nos dejamos llevar por ella? En Derrida, el diálogo nos devora y nos incorpora a la tradición; y Derrida ve en esto una voluntad de logocentrismo.

4.4 Derrida logocéntrico: *Différance* vs. *Selbstverständnis*.

Gadamer plantea que comprender es llegar comprender de otra manera. Cree que esto los salva del logocentrismo del que lo acusa Derrida. En cambio, afirma que, paradójicamente, Derrida es un logocéntrico. Se ha quedado en el análisis de *logos* estático y esto ha impedido comprender la movilidad de la comprensión, “tengo la impresión de que ha sido en sentido platónico-estático del significado ideal-uno, del que parte Derrida lo que lo ha llevado a enredarse en esta confusión. El arte de la hermenéutica no consiste en aferrarse en lo que alguien ha dicho, sino en captar aquello que en realidad ha querido decir” (Gadamer, 1995, pág. 62).

Ponerse-a-sí-mismo-en-duda, como si se tratara de un indiferente ininterrumpido. Precisamente, por ello no se puede llegar nunca a una conciencia de sí mismo en el sentido de una identificación completa consigo mismo” (Gadamer, 1995, pág. 63)

De esta manera Gadamer cree poseer un concepto mejor que la diferencia en el momento de hablar de comprensión. Se trata de un término de contexto cristiano, de cristianismo primitivo que significa “*comprensión de sí mismo*”, es un término alemán: “*Selbstverständnis*”. Si con *différance* quiere Derrida superar todo logocentrismo *Selbstverständnis* ofrece mejores resultados porque muestra un aspecto procesual: es el ser diferente ininterrumpido. Así, Gadamer cree estar por fuera del Romanticismo en el que lo han querido enmarcar, y del carácter logocéntrico de lo que lo acusa Derrida. En la comprensión se realiza una comprensión de sí mismo. Pero, esta comprensión no es de una continuidad:

La objeción de Derrida se refiere ahora a que el comprender se transforma siempre de nuevo en un aprehender, implicando con ello un ocultamiento de la diferencia. Se trata de un argumento que también Levinas estima sin duda mucho, ya que responde a una experiencia que desde luego no se puede negar. Sin embargo, la condición de una identificación semejante, que tenga que suceder en

el comprender, me parece desvelar en realidad una posición idealista y logocéntrica de la cual nos habíamos alejado (Gadamer, 1995, pág. 63)

Si Gadamer defiende su planteamiento de la comprensión de rezagos logocéntricos, también hace la misma defensa de su Maestro. Lo que ha hecho Heidegger es destruir la tradición logocéntrica de la historia de la filosofía. No se entiende cómo una tarea contra el logocentrismo es también logocentrismo. En este caso, Derrida sería el más logocéntrico de todos: “En un sentido más amplio es posible adscribir entonces el logocentrismo no sólo a Aristóteles, sino también a Platón y junto con él a Derrida, atribuyendo a sus ontologías implícitas el carácter temporal de la presencia. Ahora bien, no acaba de entenderse por qué la crítica temporal que Heidegger aplica a esta ontología griega debe poder permitirle a él mismo el concepto de logocentrismo” (Gadamer, 1995, pág. 59).

El *logos* no es concepto. “El significado originario de “*logos*” es, como subrayó Heidegger, leer, es decir, juntar, reunir la “*Lese*”; la cosecha, la recolección. De esta manera, yo mismo ligué mi enfoque hermenéutico, al concepto de leer. En Derrida eché de menos la constatación de que la escritura posee en la lectura tanta voz como el lenguaje verdaderamente hablado (Gadamer, 1995, pág. 98).

Ahora bien, la lectura no exista previa a mí, como un *logos* o un concepto que deba ser descubierto. En Gadamer, la lectura surge cuando se lee. Tanto la deconstrucción como la hermenéutica –concilia Gadamer- no son método para leer. O para entender mejor. Coinciden en el trabajo de rupturas, que lo acompañan. Pero, el asunto del “horizonte” incomoda a Derrida. Ese horizonte donde los dos son tragados, tradición, sentido, intención son los rezagos del logocentrismo que no está dispuesto a aceptar.

Opino que también para Derrida el desvelar rupturas es una forma de seguir pensando. Es cierto que su deconstrucción no puede considerarse por ningún modo como interpretación de un texto. Él será el primero en ver en ello un completo error. Sin embargo, es precisamente la violencia de las rupturas lo que acaba por señalar por hacia un orden interior, que no consiste sin duda ni en verdades lógicas ni tampoco en un sistema filosófico. Este tratamiento violento que se aplica a los textos se justifica únicamente si a partir de ello se abren nuevos horizontes, y esto es algo que tiene efectivamente lugar para quien piensa (Gadamer, 1995, pág. 93)

El asunto del texto ocupa la palestra de las discusiones Derrida – Gadamer. Es un desencuentro que se generó en París y que a partir de él produjo en Gadamer nuevos

cuestionamientos. No se puede olvidar que texto no es un libro, es una forma de cambiar el concepto de mundo, propia del sistema husserliano.

4.5 Un texto que esconde la regla de su composición.

Gadamer nos habla de la comprensión no como método, sino como un modo de estar en la historia; acontecemos comprendiendo. El modelo es la forma como accedemos a un texto. La relación prejuicio-pregunta-respuesta tiene la estructura de la dialéctica hegeliana. Sólo que la estructura de la comprensión termina abierta. En este caso, recurre a la dialéctica platónica en el aquel aspecto que le fascina a Gadamer, el arte de llevar la conversación.

Derrida, por su parte, propone la deconstrucción. Tampoco es un método, y se centra en texto. Hasta ahí parece una entendido sin alteraciones con Gadamer. Pero no; en primer lugar el texto no es para Derrida un modelo, pues realidad “no hay nada fuera del texto”. En segundo lugar, la deconstrucción no es modelo, ni estructura. Es una estrategia. La estrategia de desarmar el *logos* del texto.

En realidad no se interroga, se deconstruye; se invierte, se simula, se introduce la diferencia, se cruza otra escritura, se introduce una trazo, y un trazo sobre el trazo. “La deconstrucción busca desmontar y dismantelar todo discurso que se presente como una «construcción». Dado que la filosofía es acerca de ideas, creencias y valores contruidos dentro de un esquema conceptual, lo que se deconstruye es la forma como ellos se sostienen mutuamente en un esquema dado” (Borradori, 2003, Pág. 197).

Aquí entonces, el equilibrio de la conversación con Gadamer se rompe. En Derrida, la deconstrucción es una estrategia, una máquina de guerra para desarmar el *logos* presente en la escritura. Lo demás, en el decir de Derrida, es logocentrismo, pretensión de descifrar el código establecido. Gadamer replica:

La dimensión interrogativa en que nos movemos aquí no tiene nada que ver con un código abierto que se intenta descifrar. Es cierto que ese código descifrado subyace en toda escritura y lectura de textos, pero representa una mera condición previa para la labor hermenéutica en torno a lo que se dice en las palabras. En eso estoy de acuerdo con la crítica al estructuralismo. Pero, creo que voy más allá de la deconstrucción de Derrida, porque las palabras sólo existen en la conversación, y

las palabras en la conversación no se dan como palabra suelta, sino como el conjunto de un proceso de habla y respuesta (Gadamer, 1992, pág. 358).

Derrida acepta que somos un diálogo, los tres son herederos del “diálogo que somos”. Pero éste, dice Derrida no se da en la paz de la conversación sino en la fatiga de la interrogación. No hay para Derrida horizontes que se funden. No hay subjetividades que llegan a consenso. En el planteamiento de la alteridad, Derrida señala que se trata de cargar con el otro, más que fundirlo en un horizonte único. En *Verdad y método*, la noción de “fusión de horizontes” es un punto determinante de la llegada de la conversación. Asimismo, en los escritos posteriores y, en especial, después de abril del 1981. Ahora, insiste en la conversación inacabada.

Por tanto, me parece conclusión lógica que la conversación que somos sea siempre conversación inacabada. No hay palabra que ponga el punto final, como tampoco existe una palabra primera. Toda palabra es siempre ya y por sí misma respuesta y equivale siempre a plantear una pregunta nueva. La afirmación de Derrida de que la experiencia hermenéutica tiene algo que ver con la metafísica de la presencia no acaba de convencerme, y mucho menos, que ello sea especialmente el caso respecto a la conversación viva (Gadamer, 1995).

En realidad, la fusión de horizontes, que evité en este trabajo, por parecerme que daba un giro moral a una reflexión sobre las estructuras ontológicas de nuestro comprender, me preocupaba mucho. Ahora el no agotarse el saber me da más comodidad. Pero no deja de intrigarme la inversión derridiana, se trata de hacerle el juego al *logos*. Trabajar con él, desde él, pero entrar en el juego de la máscara.

Derrida seguramente diría lo mismo sobre la deconstrucción: que lo que pretende es superar precisamente las estrecheces del método. Esto es algo que nos une. Con todo no me parece que hayamos conseguido entendernos hasta ahora. Entenderse no implica desde luego coincidir. Al contrario, allí donde se da plena coincidencia se hace superfluo entenderse. Siempre se busca o se alcanza el entendimiento sobre algo determinado, sobre algo acerca de lo que no hay entendimiento pleno (Gadamer, 1995, pág. 85)

Sin embargo aquí la coincidencia entre Gadamer y Derrida desaparece, percibe uno el encuentro improbable, en París, en Heilderberg, aquí y en la filosofía. En términos de Foucault, el orden del discurso es diferente y sus “*epistemes*” también. Gadamer señala que la importancia

que Derrida le da a la escritura se debe a la condición previa que se le conceda voz a lo leído. Está de acuerdo que la escritura no es la reproducción de la voz. Pero creo que no es esa la escritura de Derrida. Gadamer quiere pensar la escritura de Gadamer con el esquema de Derrida. Se trata de pensar la escritura de Derrida con el esquema de la deconstrucción. Para Derrida, la escritura es la ruptura del texto, pues sino hay más que texto (mundo en Husserl), la escrita, es la fractura del texto de su dominio del *logos*, por eso la escritura deviene “marca productora del sentido” a través de la inversión. La escritura es la diseminación, no la recolección como lo plantea Heidegger y Gadamer, la siembra, la labor del agricultor (Potel, 2008).

La razón por la cual Derrida pretende concederle a la escritura y a lo que en ella va implícito un lugar preeminente resulta comprensible, viniendo de donde viene. El aliento de la soledad rodea todo lo escrito. También nosotros sabemos desde hace tiempo que no se puede comprender la relación entre lenguaje y letra como un hecho primario y un hecho secundario. Resulta desde luego razonable: la escritura no es la reproducción de la voz. Al revés, la escritura parte de la condición previa de que se le conceda voz a lo leído. (Gadamer, 1995, pág. 98).

¿Qué significa leer? ¿Recoger lo que está escondido en el texto? ¿No nos llevaría esto a la prescriptiva de la que huye Gadamer desde las primeras páginas de *Verdad y método*? ¿Hacer valer el texto en mí? Tampoco esto permite entenderse con Derrida. La escritura no esta para descifrar cuanto para introducir otro juego.

Me doy cuenta de la proximidad interior entre discurso y escritura que nace de la capacidad de la escritura del lenguaje. Yo mismo considero también que todo lenguaje en palabras se encuentra en camino hacia la escritura (...) sin embargo, ¿qué es la escritura si no se lee? No hay duda de que comparto con Derrida el convencimiento de que un texto deja de depender de un autor y de las opiniones que se tenga. Al “leer” no busco encontrar en mí el sonido familiar de la voz del otro” (Gadamer, 1995, pág. 76).

Comprender de otra manera es el efecto que espera Gadamer. Para Derrida se trata, mejor, de abrirse a la alteridad, donde no hay una comprensión mejor, ni distinta, sino juego de diferencia, “también yo digo que comprender equivale a comprender de otra manera. Lo que se retarda, lo que se desplaza cuando mi palabra alcanza a un oyente, y más cuando un texto alcanza a su lector, no se puede concretar jamás en una identidad fija. Allí donde se quiere que tenga lugar el comprender no puede haber nunca sólo identidad (Gadamer, 1995, pág. 77)

Para Derrida, si el discurso absoluto ya se ha dado no queda sino deconstruirlo (Bolívar Botia, 1985). Pero, para reconstruirlo, hay que operar desde la razón; para ir contra ella no nos queda sino apelar a ella. No se trata de demoler nada sino trabajar desde dentro, pero no se llegaría a un nuevo centro; de lo contrario, volveríamos a una especie de *logos*, se trata de validar lo periférico, lo marginal, lo no dicho, para que lo no nombrado nos permita verlos desde “el Otro innombrable”.

La deconstrucción no es método, pero es una estrategia de desarme. Bolívar Botia describe así las fases: simulación – deshacer las oposiciones. Simulación: mostrar el doble gesto, ambivalencia, doble cara. Es necesario mostrar el rezago metafísico de las oposiciones: habla/escritura, inteligible/sensible, habla/escritura. “no se trata de fingir que se asesina la razón absoluta, porque entonces lógicamente no se comete crimen alguno, sino que se finge fingir (doble simulación), matar y, entonces, tras el comediante tenemos un asesino” (Bolívar Botia, 1985, pág. 183). La segunda fase es deshacer oposiciones.

Por esto Derrida, al igual que Heidegger, profundiza en la misteriosa variedad que existen en la palabra y en sus significados, en el potencial incierto de sus diferenciaciones semánticas. Cuando Heidegger se retrotrae de la frase y el enunciado a la apertura del ser que posibilita las palabras y las frases, sobrepasa en cierto modo toda dimensión de las frases formadas con palabras y de los contrastes y oposiciones. En línea semejante, Derrida parece seguir las huellas que sólo se dan en la lectura. Ha intentado especialmente inferir del análisis del tiempo en Aristóteles que el “tiempo” aparece ante el ser como “*différance*”. (Gadamer, 1992, pág. 358).

Deshacer las oposiciones: manteniendo la oposición no se puede salir del *logos*. Entonces hay que jugar con ella, hay que usar la noción de habla para arrojarla después contra ella misma. En la deconstrucción no se pasa de un concepto a otro, sino que se invierte y se cambia el orden conceptual. Lo marginal se trae al centro, lo que se ha subordinado se le da prelación. Por ejemplo, invertir a Saussure consiste en que la escritura deje ser significante, de otro significante, de la lengua, la escritura pasaría a ser algo esencial y no como ahora es un accesorio secundario de la voz.

Debido a que el texto esconde, debido a que el sentido esconde, que la comprensión esconde; debido a que nos queda jugar con este diferimiento; la experiencia hermenéutica gana aquí un juego, un juego de diferencias. Juego que se hace explícito en el encuentro Gadamer – Derrida; pero también puede encontrarse expresado en algunos pasajes de Gadamer.

4.6 *La experiencia, un juego de diferencias*

El concepto de experiencia de Gadamer, nos entrega una experiencia de formación, de afectación de lo que somos; las experiencias muestran una vida dinámica, hecha de superaciones y donde la contradicción no le es ajena sino inherente a todo acto de superación; se trata de una conexión conexión de vida y filosofía particularmente fecunda. La experiencia muestra una vida en movimiento, una unidad que solo la ingenuidad nos hace ver separadas.

La experiencia amenaza, lo que hemos admitido como familiar y obvio, en discursos, percepciones y esquemas; quiebra el lenguaje como elefante en una cristalería; esto puede resultar molesto. Pero si se comprende que se trata de sacar al ser de las prisiones de la gramática siente uno que está asistiendo a una epifanía casi mística. En efecto, uno percibe el drama de creyente en un ser vigilante por la manifestación del ser.

Gadamer se esforzó por comprender a Derrida, creo que se esforzó demasiado. Derrida es intempestivo, la mejor manera de ganarlo es perderlo. Hay que entrar en su juego, danzar con él, tejer y destejer, pero si la formación nuestra es tan especulativa se nos puede escapar. Uno se ha acostumbrado al pensamiento único, es el *performance* de la modernidad. Debido a la matematización de la vida humana que viene de Platón y del espíritu lógico en que hemos sido constituidos para operar. En efecto nuestros ejercicios de pensamientos se caracterizan por la dualidad, la oposición e identidad. El modelo es el signo lingüístico de Saussure. Pero también lo es la cibernética y sus claves binarios y el proceso *in put – out put*. Tenía razón Heidegger cuando señaló en la entrevista a *Der Spiegel*, que la actual metafísica era la cibernética. Hemos aprendido a pensar en la identidad y no en la diferencia.

En *Identidad y diferencia*, señala Heidegger que, si para Hegel el asunto del pensar es el pensamiento en tanto que concepto absoluto, para nosotros el asunto del pensar es, en términos provisionales, la diferencia en tanto que diferencia (Heidegger, 1990, pág. 109). Si Gadamer señaló que la experiencia es el concepto menos desarrollado en su estructura de *Verdad y método* y el que más necesita ilustración, yo creo que es el de diferencia el que más necesita de explicación.

En efecto, es precisamente la diferencia la que nos permite comprender la alteridad; y una vez comprendida la alteridad como diferencia podremos dilucidar la experiencia como alteridad.

Hoy se recurre al concepto de alteridad para pensar una ética de la tolerancia y la construcción de la inclusión social. Pero en el esquema de dualidad, identidad y oposición la alteridad se petrifica como sujeto o como cosa. La alteridad desde la diferencia sería el -entre-, no la intersubjetividad, es el entre del yo – tú. La alteridad es la pregunta de lo que pasa entre nosotros. Por este -entre- no es posible apropiarme del otro, invadirlo, colonizarlo. Sólo se puede pretender la pregunta y el acontecimiento que surge desde ahí.

Un momento notable de mi diálogo con Derrida lo constituye su crítica devastadora de la tolerancia, en lo cual está en franco desacuerdo con Habermas. Sus puntos de vista relativos al carácter inadecuado de la tolerancia me permitirán identificar algunos elementos clave de su relación con Kant y la filosofía de la Ilustración. Mostraré cómo Derrida se opone a Kant sobre la base de que la tolerancia es cualquier cosa menos una exigencia neutra; y, sin embargo, toma de Kant los medios mismos para ir más allá de él, mediante el expediente de traducir la tolerancia en hospitalidad (Borradori, 2003, pág. 201).

Por eso Derrida se opone a ser juzgado de nihilista, la deconstrucción no es una clausura en la nada si no una apertura a la alteridad. De lo que pasa entre nosotros. Creo que el problema de la ética y de las hermenéuticas de la conversación es que pueden caer en hacer del otro un tema; de esta manera se petrifica. Al ser un tema me corresponde hablar de él, tematizarlo como diferente, con este fin mi *logos* es desplegado hacia la alteridad para iluminarlo. Es un ejercicio de colonización hecho con buenas intenciones. En efecto, el *logos* de la subjetividad se convierte en referente, juez y estancia de diferencia, el otro es el simulacro, la imagen, la sombra por mí desplegada; gracias a mí es posible su iluminación.

Aquí el concepto de juego adquiere mejores ecos. Saber entrar en el juego del sentido y ser un jugador. Donde nadie nos pertenece salvo el otro mientras jugamos con él. Sin embargo, no somos dueños de su historia ni de las reglas. Y aún sin nuestra presencia el juego continúa como el ajedrez:

En su grave rincón, los jugadores
rigen las lentas piezas. El tablero
los demora hasta el alba en su severo
ámbito en que se odian dos colores.

Adentro irradian mágicos rigores
 las formas: torre homérica, ligero
 caballo, armada reina, rey postrero,
 oblicuo alfil y peones agresores
 Cuando los jugadores se hayan ido,
 cuando el tiempo los haya consumido,
 ciertamente no habrá cesado el rito
 En el oriente se encendió esta guerra
 cuyo anfiteatro es hoy toda la tierra.
 Como el otro, este juego es infinito

(Borges, 2008)

La diferencia nos entrega una percepción de la alteridad como diferencia y no como lo diferente, no como sustancia sino como relación. También, introduce una huella en el tiempo como *por venir*. *Por venir* no es oposición al pasado, sino diferencia frente al futuro. Por venir está aquí, en la alteridad. Es la alteridad la que nos hace descubrir el *carpe diem* en toda su posibilidad.

La experiencia de alteridad nos muestra que cronos que devora a sus hijos no tiene la última palabra. La experiencia estalla en *por venir* es el tiempo de *kairos* que buscaba Heidegger: o el *aion* estoico planteado por Deleuze. Pero identidad no permite el *Kairos*. Hay que buscar romper la linealidad pasado, presente, futuro; Hay que introducir una fractura, una huella, un deshilvanador del tiempo continuo para que entre la alteridad, quebrar la linealidad. Esto es posible desde el pensamiento de la diferencia.

“*Por venir*” escapa a toda planeación y se entrega al acontecimiento, a lo que vendrá. Entonces, será más propia la frase de Gadamer que la historia es lo que nos acontece. El diálogo desde la diferencia no será tanto un acto de comprensión cuanto el “voy a llevarte en brazos”. Sin embargo, nos exige producir una intervención en los modos como hemos asignado un fin previo a los actos de comunicación; ellos ha sido revestidos de una naturaleza causal: deben producir verdad, o acuerdo, o convencimiento o vencimiento del otro. Estos fines exteriores al mismo hecho comunicativo, este haber investido de un aparato técnico nos hace perder lo que entraña de experiencia: extrañeza, parálisis de nuestra comprensión, camino en los bordes.

CONCLUSIÓN: LA EXPERIENCIA DEL “DIÁLOGO QUE SOMOS”

El mundo se ha ido, tengo que llevarte en brazos

Celan

Planteé al principio de este trabajo la pretensión de elucidar la noción de experiencia en la filosofía hermenéutica de Gadamer. Hegel nutre en forma inicial la caracterización gadameriana de la experiencia por su naturaleza dialéctica, móvil y especulativa. Sin embargo, Gadamer le imprimirá un aporte particular: la dimensión abierta de la experiencia, distinta a la culminación en Espíritu. Hegel dialoga con el Absoluto, Gadamer con la tradición; por otra parte, la conciencia en Gadamer no está mediada por Espíritu sino afectada, es una conciencia sometida a los efectos de la historia, historia hecha prejuicio, autoridad, tradición. De esta manera, la experiencia interviene la noción de conciencia moderna absoluta y todopoderosa para hacerla movilidad incesante que crece en el preguntar, en la dialogicidad que tiene en el lenguaje su hilo conductor. Esta experiencia gadameriana amenaza todo dogmatismo, se abre a nuevas experiencias, y retrotrae el método a una comprensión que subyace a toda prescripción: la comprensión de que nuestras preguntas no se resuelven en el concepto abstracto sino que ellas se dan en nuestra historia.

Hay algo que se ha ganado con el concepto de experiencia de Gadamer: que la filosofía es una pregunta por el ser en tanto que **es una pregunta por el ser que somos**. Y esta pregunta por el ser que somos está ligada a la historia a la cual pertenecemos; los efectos de la historia en nosotros producen las preguntas para ocuparnos de este ser que somos; en efecto, como señala Gadamer, “al comienzo de todo intento de comprender hay un sentirse aludido... como por una pregunta a la que hay que responder, que coloca en lo incierto el saber del intérprete, que lo incita al habla. Para responder, el aludido comienza a su vez por preguntar. Y nadie pregunta desde “sí mismo”. Todo lo demás es ideología cientificista (Dutt, 1998, pág. 45). Somos interpretación, somos la pregunta por las propias posibilidades dentro de la historia que nos afecta, limita y constriñe; somos finitud.

La pregunta por el ser que somos no pide estar despiertos, pues ella de pronto es lanzada, en la vigilia junto al fuego nocturno, por alguna compañera eterna. Por medio de la pregunta, la filosofía, la hermenéutica como experiencia, es una existencia que se ocupa de vivir, que encara, aquí y ahora, por la deliberación los modos como debe llevar la propia vida. En cada momento decidimos el ser que somos. La experiencia como filosofía es el ejercicio de la prudencia (*phronesis*), donde la existencia se gana en cada momento de decisión, es puro momento privilegiado, *kairológico*. Un *Carpe diem* de los estoicos, pues no hay ningún acto de decisión “caído del cielo” (Dutt, 1998, pag. 45).

Se ha ganado también con el concepto de experiencia que **la filosofía encara nuestro ser finito**, fáctico hecho de vulnerabilidad y de indigencia; ya no es la filosofía una abstracción intelectualista de palabras vacías, o por lo menos herméticas para iniciados. Es una “hermenéutica de la facticidad” que busca una orientación en el mundo, “plantea cuestiones que sólo surgen de habérselas con las cosas que sólo existen aquí si se tienen ojos, si se está despierto; ‘de la’ facticidad (en un genitivo subjetivo y no tanto objetivo), porque la vida fáctica procura comprenderse a sí misma de un modo pre-teórico, como una cierta forma de ser en una peculiar relación con todas las otras cosas que son; porque al ocuparse de sí misma está presente esa comprensión de su propio ser” (Sierra, 1997 pág. 356). El estar despierto y vigilantes va a destronar a la conciencia moderna como referente autosuficiente y universal de toda verdad.

Con el concepto de experiencia **se ha ganado también la indeterminación de lo preguntado. El fin de todo dogmatismo, y de la prelación de lo mismo.** Esta indeterminación permite no poder asir la vida desde un método, ni poder anticipar el sentido desde unas reglas. Se pone a prueba los límites de pensar y las condiciones impuestas por la prescripción: se va a las márgenes, se camina por los bordes, se asoma al abismo, se atrae lo extraño, se invita lo excluido... el sentido es obra de la seducción, no de la producción técnica; y la seducción es experiencia ¡pues no está determinado lo preguntado! ¡Todos son invitados al banquete del sentido en sus dilemas, paradojas, contrastes, contradicciones y aporías! Somos las instancias interpelantes, somos comprensión en la comunidad que somos y en la in-comunidad a la que pertenecemos. No hay método infalible, ni principios inapelables, ni fundamentos inamovibles, ni dogmas inmunes de revisión. Estamos arrojados, pero no al sin sentido sino al mundo, que desde el otro se hace posible. La indeterminación de lo preguntado se resuelve, al menos

provisionalmente, por el otro que viene; lo preguntado surge entre los intercesos de la “intersubjetividad”. No hay así, ni metafísica de la presencia, ni *logos* colonizadores, ni cosificación del objeto de pensar, ni subjetivismo, ni conciencia que imputa sentido.

Con el concepto de experiencia se **gana un procedimiento de inversión de la razón moderna**, entendida como razón instrumental y técnica. Esta racionalidad instrumental ha excluído en el orden del discurso y en el orden de las prácticas otras racionalidades como la racionalidad emocional, la racionalidad estética, la racionalidad narrativa; o ha reducido otras a técnicas como la racionalidad política. Por eso hay que someter esta racionalidad a hacer “la experiencia de los límites” como señala (Borradori, 2003, pág.199). La inversión, en este sentido, es una forma de intervención, de constitución de singularidad, y de inmanencia. No se trata de un acto negativo, de la negación del concepto, sino de un acto afirmativo, inherente a él mismo, retrotrayéndolo a sus condiciones de posibilidad; paradójicamente, el paso adelante se da retrotrayendo el concepto: “el “trabajo” hermenéutico exige dar un paso más con el fin de “aprehender”, “agarrar” o “captar” lo ya interpretado de la actualidad, de tal modo que reinterpreándolo en retroceso, pueda llegar a tener entre manos el carácter de ser de la facticidad y volverlo concepto existencial, configurando así un primer acceso ontológico a la facticidad” (Sierra, 2007 pág. 358). Ya no se trata de un trabajo generalizado de reflexión, pues en consonancia con el carácter fáctico, finito del comprender humano se produce una individualización que desestabiliza lo universal en lo particular, para dar una construcción particular a lo que había estado en la opacidad de una comprensión general y única. En este orden de ideas, se ha ganado una razón distinta, invertida, a la razón comunicativa de carácter trascendental.

Con el concepto de experiencia **se ha ganado una razón interlocutiva**, distinta a la razón única de la acción comunicativa; de esta manera, se trata de una superación de una instancia trascendental, exterior que valide el diálogo en sus pretensiones de verdad. La reflexión sobre la *actividad interlocutiva* nos permite hacer aparecer el conjunto de las condiciones necesarias para la aparición del diálogo teniendo en cuenta que la interlocución funda el diálogo, pero no toda interlocución es diálogo; en efecto, la interlocución es la condición immanente a todo acto del discurso (Sierra, inédito) entre los que se encuentra también la negociación y el altercado.

Y ¿qué diálogo somos? Como señala Potel (2008 a) el poema de Hölderling, “desde que somos un diálogo” constituye el núcleo de la filosofía de Gadamer. Hemos ganado en este trabajo de que se trata de un diálogo “sin propiedad, sin igualdad, sin semejanza, sin proximidad. Un pensamiento de los sujetos sin sujetos y sin intersubjetividad” (Potel, 2008 a).

Por eso, introdujimos el tema de las dialogicidades pues nos permitió matizar la pretensión dialógica de Gadamer y dar una cierta razón a Derrida en el sentido en que, en ocasiones, la interlocución debe dar espacios para quedarse en la diferencia; frente a la idea que pretendió consenso universal se trata ahora,

[...] que se puede compartir con el otro, pero las polaridades, se recrean, crecen, se nutren pero se sigue siendo otro después del diálogo; no se funde en una amalgama indiferenciada. Frente a una interpretación de lo que se entiende por “democracia”, “libertad”, podemos hablar acerca de ellas pero jamás alcanzamos una interpretación unívoca sino que nos mantenemos, antes todo, en la diferencia sin alcanzar el sentido y la significación plena para hacerla exclusiva y excluyente (3.4 de este trabajo).

“No hay nada peor que aquellos que quieren hacer el bien, particularmente el bien para los demás. Lo mismo se podría decir de aquellos que “piensan bien”, señala (Maffesoli, 2005, pág 43). Los crímenes parten a menudo de grandes ideas recalca Baumann, y ninguna buena idea se adopta sin mostrar los dientes y afilar puñales. ¿Acaso ya no tenemos como dice Edward Said, “asistencia militar *humanitaria*” revestida de convincentes argumentos? Por eso Imre Kertész nos dice en *Yo, otro*: “cuanto más argumentos acompañan mis postulados, tanto más me alejo de la verdad, ya que participo de un juego de lenguaje cuyos componentes son todos contrarios a la verdad, me muevo en un sistema de ideas que lo falsea todo” (1997, pág 34).

Pero, entonces, ¿cómo entrar en el dialogo sin tragarnos al otro? Nos lo tragamos de todas maneras nos dice Derrida (Potel, 2008 a), pero hay muchas formas de tragarnos al otro. Entremos en primer lugar hostigando el tiempo como nos lo pide Cortázar:

“A los dos nos gustó siempre transgredir los tiempos verbales, justa manera de poner en crisis ese otro tiempo que nos hostiga con calendarios y relojes, tú sabes que los prólogos a las ediciones de obras completas o antológicas viste casi siempre el traje negro y la corbata de las disertaciones magistrales, y eso nos gusta poquísimamente a los que preferimos leer cuentos o contar historias o caminar por la ciudad entre dos tragos de vino” (2007, pág. 261).

Se trata nos dice María Zambrano, en *La tumba de Antígona*, de dejar entrar la hospitalidad real y no fingida del que tiene algo que decir y que no sólo espera sentarse a la mesa: “Hubo gentes que nos abrieron sus puertas y nos sentaron a su mesa y nos ofrecieron agasajos y aún más éramos huéspedes invitados. Pero nosotros no pedíamos eso, pedíamos que nos dejaran dar, porque llevábamos a los que allí, allá no tienen, algo que solamente tiene quien ha sido arrojado de raíz, el errante, el que se encuentra un día sin nada bajo el cielo y sin tierra, el que ha sentido el peso del cielo y sin tierra que lo sostenga” (1967).

O se trata, también, de entrar en el diálogo como dos necesitados, en dónde no se culmine con deudores ni endeudados, nos lo dice Borges, en *indagación de la palabra*: “quiero repartir una de mis ignorancias a los demás. Quiero publicar una muy volvedora indecisión de mi pensamiento, a ver si algún otro dubitador me ayuda a dudarla y si su media luz compartida se vuelve luz”.

Es el diálogo como nacimiento en tiempos de oscuridad, de negación de la voz, de la historia sin víctimas y de las víctimas sin historia como el cantar de Pablo Neruda hecho profecía y actualidad:

Sube a nacer conmigo hermano
 Dame la mano desde la más profunda zona
 De tu dolor diseminado
 No volverás, del tiempo subterráneo
 No volverá tu voz endurecida
 No volverá tus ojos taladrados

El diálogo que somos es la vida, pero la vida no soy yo, ni tú; es lo que nos pasa cuando estamos juntos. Esta pregunta está ausente en las relaciones sociales; por ejemplo, en la educación, a método mediada por el método y los programas anticipados. En la educación también nos falta cambiar la pregunta del qué enseñar, por la pregunta, qué pasa cuando estamos juntos, qué pasa con vida que nos atraviesa:

¿la vida, cuándo fue de verás nuestra?
 ¿Cuándo somos de veras lo que somos?
 bien mirado no somos, nunca somos
 a solas sino vértigo y vacío.
 (...)
 la vida no es nadie, todos somos - pan de sol para los otros,
 los otros todos que nosotros somos-,

soy otro cuando soy, los actos míos
son más míos si son también de todos,
para que pueda ser he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo,
los otros que me dan plena existencia,
no soy yo, no hay yo, siempre somos nosotros,
la vida es otra, siempre allá, más lejos,
fuera de ti, de mí, siempre horizonte,
vida que nos desvive y enajena,
que nos inventa un rostro y lo desgasta,
hambre de ser, oh muerte, pan de todos

(Octavio Paz, 2008)

BIBLIOGRAFÍA

Bennington, G. y Derrida, J. (1994), *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra.

Borges, J. L. (2008), “Ajedrez” [en línea], disponible en: <http://www.metajedrez.com.ar/borges.htm>. Recuperado: 28 de julio de 2008.

Borradori, G. (2003), *La Filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Bogotá. Taurus Pensamiento.

Bolívar Botía, A. (1985) *El estructuralismo: de Levi -Strauss a Derrida*, Madrid, Cíncel.

Cia Lamana, D. (2008), “Una hermenéutica de la experiencia: Gadamer” A parte Rei, [en línea], disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/gadacia.pdf>, recuperado: 21 de julio de 2008.

De Peretti, C. (1998), *Deconstrucción*. Entrada del *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao.

Derrida, J. (1997) *El monolingüismo del otro, o la prótesis del origen*, Buenos Aires, Manantial.

- (1997) *La diseminación*. Caracas, Espiral.

De Santiago Guervós, L. E. (2008), “Hermenéutica y Deconstrucción: divergencias y coincidencias ¿Un problema de lenguaje? [en línea], disponible en: <http://www.uma.es/gadamer/gadamer-derrida.htm>, recuperado: 23 de julio de 2008.

Dutt, C. (edit.), (1998), *En conversación con Hans - Georg Gadamer*, Madrid, Tecnos.

Gadamer, H.G. (1992) *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme.

- (1993), *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos.
- (1995), *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder.
- (1997), *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme.
- (2000), *La Dialéctica de Hegel, cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra.

Grondin, J. (1999), *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder.

- (2003), *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder.
- (2000), *Hans-Georg Gadamer*, Barcelona, Herder.

García Bardón, S. (2008), “La dialógica del diálogo” [en línea], disponible en: <http://blogs.periodistadigital.com/aeu.php/2007/01/31/p71379>, recuperado: 23 de julio del 2008.

Gama, L. E. (2002, diciembre), “Hegel, Gadamer y el concepto de experiencia”, en *Ideas y Valores* No. 120, pp. 41-78. Universidad Nacional

Gutiérrez, C. B. (1983a, enero – junio). “Verdad y método en Gadamer”, en *Cuadernos de Filosofía y Letras*. vol. VI, pp. 9-13.

- (1983b, enero – junio), “La filosofía hermenéutica de Gadamer”, en *Cuadernos de Filosofía y Letras*, vol. VI, pp. 31-38
- (2002a, diciembre), “Comprensión y pertenencia”, en *Ideas y Valores* No. 120 pp. 7-14, Universidad Nacional de Colombia.
- (2002b), *Temas de filosofía Hermenéutica. Conferencias y ensayos*, Bogotá, Uniandes.

Hegel, G.W. (1997), *Fenomenología del espíritu*, Colombia, Fondo de Cultura Económica

Heidegger, M. (1990), *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos

- (1979) *Sendas perdidas (Holzwege)*, Buenos Aires, Losada
- (2007), *Hegel 2007*, Buenos Aires, Prometeo.

Hyppolite, J. (1998), *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Península.

Labarriére, P. J. (1985), *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, México, Fondo de Cultura.

Maffesoli, M. (2005), *La tajada del diablo, compendio de subversión posmoderna*, Argentina, siglo XXI.

Muñoz, D. M. (2002, diciembre) “El oído hermenéutico”, en *Ideas y Valores*, núm. 120, pp. 15-24. Universidad Nacional.

Neruda, P. (2008), “Canto General”, [en línea], disponible en: <http://www.neruda.uchile.cl/obra/obracantogeneral9.html>, recuperado: 28 de julio de 2008.

Paz, O. (2008), “Piedra de sol”, [en línea], disponible en: <http://www.geocities.com/poesiamsigloxx/paz/piedradesol.html>, recuperado: 28 de julio de 2008.

Peñalver Gómez, P. (2002) *Deconstrucción: premisas metódicas y efectos políticas. En nuevos métodos en ciencias humanas*. Barcelona.

Potel, H. (2008a), “El agricultor sensato y el jardinero jugador. gadamer, derrida y la política del sentido” [en línea], disponible en: http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/horacio_potel.htm, recuperado: 21 de julio de 2008.

- (2008b) En nombre de «Nietzsche». Digresiones en torno a «Interpretar las firmas» «de “Jacques Derrida”» [en línea], disponible en: <http://www.nietzscheana.com.ar/En%20nombre%20de%20Nietzsche.pdf>, recuperado: 21 de julio de 2008.

Rego Rahal, P. A. (1998, diciembre), “*Gadamer, un lenguaje para la filosofía*”, en *Universitas Philosophica*, año 6, núm. 11-12, pp. 105 – 119.

Reyes, J. A. (2002, diciembre), “*La estructura especulativa del lenguaje en la hermenéutica de Gadamer*”, en *Intersticios*, pp. 101-124. Universidad Intercontinental

Rodríguez Grand, J. P. (2008). “Experiencia, tradición, historicidad en Gadamer” [en línea], disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pagadamer.pdf>, recuperado: 21 de julio de 2008.

Rubio, Jaime. (1983, enero – junio). “La filosofía hermenéutica de Gadamer”, en *Cuadernos de Filosofía y Letras*, vol. VI, pp. 43-66.

Said, E. (2006), *Humanismo y crítica democrática*, Barcelona, Debate.

Sierra Gutiérrez, F. (1988, diciembre – Junio 1989) “La Teoría de la Acción Comunicativa en Discusión”, en *Universitas Philosophica*: 11/12, p.p. 131-46.

- Sierra Gutiérrez, F. (2007), *Heidegger y el método. En el diálogo de Heidegger con la tradición metafísica*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- “¿Racionalidad Argumentativa? ¡Interlocución!” [Inédito].

Valls Plana, R. (1979), *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Laia.

Vásquez, E. (2002), Tesis fundamental de «El mundo invertido», [en línea], disponible en: <http://www.grupologosula.org/dikaiosyne/art/dik094.pdf>, recuperado: 23 de julio de 2008.

Vietta, S. (edit.), (2002), *Hermenéutica de la modernidad, conversaciones con Silvio Vietta*, Madrid, Mínima Trotta.

Zambrano, M. (1967), *La tumba de Antígona*, México, Siglo XXI.
