

UNA TENSA CERCANÍA

HEGEL, GADAMER Y EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA

LUIS EDUARDO GAMA
UNIVERSIDAD DE HEIDELBERG
luisegama@hotmail.com

Resumen:

Partiendo de la manera como Gadamer caracteriza su relación con Hegel, como "una tensa cercanía", el autor evalúa aquí esa relación en lo concerniente al concepto de *experiencia*. Comienza exponiendo la base común de esta problemática en ambos filósofos: el carácter substancial y escindido de la conciencia. Se ocupa luego del concepto de experiencia en Gadamer, el cual se muestra –de manera análoga a Hegel– como un movimiento que avanza en permanente inversión hacia la generalidad de un saber superior. Este proceso está caracterizado por una apertura fundamental, la cual es, sin embargo, completamente extraña para la concepción hegeliana. La tensión se hace más clara cuando el autor muestra las implicaciones que tiene en las diferentes maneras de realización de sus respectivas dialécticas: por un lado, un monólogo del absoluto, por el cual éste logra una perfecta reconciliación consigo mismo, y, por otro lado, un diálogo abierto con la tradición, un proceso de reconocimiento que no encuentra fin. Identificado el punto crítico en la relación de ambos filósofos, el autor se pregunta finalmente por la productividad de esta fusión de diversos horizontes filosóficos, tanto más importante, cuanto que esta fusión es, según Gadamer, propia de toda experiencia hermenéutica.

Palabras claves: experiencia; conciencia histórica-efectual; conciencia enajenada; experimento; tradición; diálogo; fusión de horizontes; Gadamer; Hegel.

Abstract: *A Strained Closeness. Hegel, Gadamer, and the Concept of Experience.* Taking into account the way Gadamer himself describes his relation to Hegel as a "strained closeness", the author evaluates this relation concerning the concept of *experience*. He begins by exposing the common basis of the problem in both philosophers: substantial and split consciousness. Then he reviews the concept of experience in Gadamer, which is characterized as a movement going on in permanent inversion towards the generality of a superior knowledge. Although Hegelian in appearance, this process is fundamentally open, which is completely alien to Hegelian conception of experience. The consequences of this tension are clearly set forth when two different ways of realizing dialectics are opposed: On one hand there is a monologue of the absolute that finally gets reconciled with itself. On the other hand, there is an open dialogue with tradition, a process of recognition with no end. Once the critical point between both thinkers is identified, the author asks about the importance of the fusion of these philosophical horizons, since it is there where, according to Gadamer, a hermeneutical experience really takes place.

Key words: experience; historical-effective consciousness; alienated consciousness; experiment; tradition; dialogue; fusion of horizons; Gadamer, Hegel.

Sin lugar a dudas la filosofía de Hegel es una de las principales fuentes de las que se nutre el pensamiento hermenéutico. El poderoso impulso que desencadenó el pensamiento hegeliano a comienzos del siglo XIX influyó primero en las discusiones del historicismo en la segunda mitad de ese siglo, y permeó desde allí los análisis del comprender llevados a cabo en la temprana ontología de Heidegger y luego en la hermenéutica de Gadamer. La presencia de Hegel en las reflexiones de este último es innegable, como lo puede confirmar una rápida ojeada a los temas centrales de *Verdad y método*: Desde el concepto de "formación", por medio del cual Gadamer intenta recuperar al comienzo de la obra las nociones de la tradición humanística para la comprensión de las ciencias del espíritu, hasta la idea de lo "especulativo", con cuya ayuda Gadamer determina la estructura del lenguaje en las consideraciones ontológicas que concluyen el texto, pasando por el recurso a conceptos como "substancia" o "experiencia" para la formulación de tesis hermenéuticas, Hegel aparece como una presencia recurrente en la obra principal de Gadamer y, lo que es más importante, como un interlocutor privilegiado del diálogo hermenéutico. Y no se trata, en ninguno de estos casos, de simples alusiones externas que no tocan el núcleo de los argumentos, como tampoco de una completa apropiación sin fricciones de la dialéctica de Hegel. Gadamer mismo caracteriza su relación con Hegel como "una tensa cercanía" (Gadamer 1992b: 16). Lo que esto signifique sólo se hace claro si se tiene presente la particularidad de la filosofía hermenéutica. Según Gadamer, "lo sustancial de la reflexión hermenéutica consiste precisamente en tener que derivar de la praxis hermenéutica" (*Id.*, 11). De acuerdo con esto, las premisas teóricas y los recursos conceptuales básicos de la hermenéutica sólo pueden surgir a partir del debate interpretativo con la determinada tradición filosófica en la que ella misma tiene su propio lugar. En tanto la filosofía de Hegel constituye uno de los momentos decisivos en el curso de esta tradición, resulta inaplazable para la hermenéutica la tarea de emprender una confrontación con ella.

Pero ¿por qué precisamente Hegel? ¿Por qué no Descartes, Leibniz o cualquier otra filosofía más cercana, digamos Husserl? Dicho de otra forma: ¿en qué medida se justifica el que Gadamer recurra precisamente a los conceptos hegelianos? A primera vista estos cuestionamientos pueden parecer sorprendentes: ¿no constituye acaso la totalidad de teorías filosóficas una especie de reservorio del que puede hacer uso cualquiera que lo necesite? En ciertos casos simples esto es innegable, pero no es este el caso para la hermenéutica. La razón para ello debe resultar de las consideraciones que aquí se presentan. Por lo pronto podemos sólo decir que, desde una perspectiva hermenéutica, la confrontación con una tradición filosófica, más que un análisis exhaustivo, que en últimas puede dirigirse a cualquier

teoría, representa una "aplicación dialógica". Por ello la tensión en la relación Hegel-Gadamer no es más que el reflejo de esa fluida estructura del diálogo entre horizontes filosóficos diferentes, cuya fusión, según Gadamer, constituye la verdadera experiencia hermenéutica. Sin embargo, la confrontación dialógica con diferentes planteamientos filosóficos del tipo que aquí se presenta, no resulta tan evidente, en especial cuando se trata de la filosofía de Hegel. Se suele aquí mencionar lo cuestionable que resulta destacar, en aras del diálogo, sólo algunos elementos del sistema hegeliano, dejando en la sombra la totalidad del mismo. Gadamer mismo no discute la validez de esta objeción que ya muy temprano fue formulada por Claus von Bormann, pero insiste en señalar la ventaja que representa un tipo de pensamiento como este, y que consiste en permitir reconocer el punto crítico de la hermenéutica en relación con Hegel. Ese punto crítico se encuentra en la noción de experiencia.¹

1

La problemática de la experiencia brinda por ello un testimonio excepcional de esta tensa relación, que más de un *pensar-sobre-Hegel* o de *pensar-como-Hegel* surge de un *pensar-con-Hegel*. El análisis de esta problemática nos permitirá medir el alcance de estas tensiones y valorar adecuadamente la productividad que un diálogo de esta naturaleza pueda tener para la hermenéutica. La exposición más detallada del problema aparece en *Verdad y método* en la sección titulada "Análisis de la conciencia de la historia efectual", pero ya que el recurso a elementos hegelianos tiene lugar desde antes, debemos abordar esta obra en otro lugar, concretamente en la determinación que se hace de esta conciencia en la sección "El principio de la historia efectual". En el contexto de la discusión sobre el comprender en las ciencias humanas, Gadamer contrapone primero la conciencia de la historia efectual a la conciencia puramente histórica, es decir a la conciencia que se atiene a un proceder metódico en aras de un comprender de la tradición objetivo y libre de prejuicios. Para Gadamer, lo que a esta conciencia se le escapa es el principio hermenéutico de "la historicidad del comprender", según el cual, son justamente los prejuicios de los que el historicismo quiere resguardarse los que posibilitan toda comprensión del pasado. Esta historicidad es precisamente lo que caracteriza a la

¹ El pasaje en su totalidad dice: "Esta crítica [de Von Bormann] 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." (Gadamer 1992b: 261).

conciencia de la historia efectual. El término resulta, sin embargo, ambivalente: con él se designa en primera instancia el hecho de que toda conciencia que comprende está determinada por una correspondiente situación hermenéutica: "Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de la historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación, y normalmente olvidamos la mitad de lo que es real, más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno cada vez que tomamos el fenómeno inmediato como toda la verdad" (Gadamer 1992a: 371). Pero, además, de este hecho deriva una exigencia para el comprender histórico, a saber, el reconocimiento de su propia determinación, que no puede tener lugar de una manera metódica sino sólo en tanto éste "se aprenda a comprender mejor a sí mismo y reconozca que en todo comprender, se tenga o no conciencia expresa de ello, opera los efectos de esta historia efectual" (*Ibid.*). La expresión mienta entonces la situación de facto que condiciona al comprender histórico y, a la vez, la tarea que a éste se le adscribe. Esta ambigüedad de la "conciencia de la historia efectual" no proviene en todo caso de una falta de rigor en la terminología de Gadamer, sino que refleja más bien la naturaleza misma del saber histórico, de todo ocuparse científicamente con la tradición: quien quiere entender la tradición, debe desde un principio hallarse a sí mismo en medio de ella, y se encuentra por ello en la particular circunstancia de pertenecer a una determinada tradición, sin que, al tiempo entienda por completo el contenido y los efectos de ella. Gadamer habla por ello, en relación al encuentro con la tradición, de una "polaridad de familiaridad y extrañeza, sobre la cual se funda la tarea de la hermenéutica" (*Id.*, 365).

Pero, más allá de la discusión sobre la fundamentación de las ciencias humanas, Gadamer extiende esta estructura ambigua de la conciencia de la historia efectual hacia la esfera general del comprender humano, hasta el punto en que ésta termina adquiriendo un significado ontológico. La expresión ya no indica entonces primariamente los presupuestos y tareas del saber histórico, sino que hace referencia ante todo a un determinado entendimiento del ser y a las concepciones sobre el comprender y el actuar humano que de éste resultan. La tensión entre extrañeza y familiaridad concierne entonces ahora no sólo a un ocuparse científicamente con el pasado, sino que se eleva hasta una hermenéutica universal que afecta toda la relación general del hombre con el mundo. En realidad, este elemento ontológico ya está presente en las reflexiones más epistemológicas de *Verdad y método* cuando Gadamer apela a la conceptualidad hegeliana para la determinación de la conciencia histórica-efectual. Allí ésta es equiparada con un saberse "que procede de una predeterminación histórica

que podemos llamar con Hegel “substancia”, porque soporta toda opinión y comportamiento subjetivo y en consecuencia prefigura y limita toda posibilidad de comprender una tradición en su alteridad histórica” (*Id.*, 372).

Hegel recoge el concepto de substancia de la filosofía moderna, pero le adscribe al tiempo una connotación diferente a la usual en dicha tradición: la substancia representa primero una superación de la oposición entre las apariencias puramente sensibles y la verdadera realidad en sí. En este sentido, el concepto se orienta en Hegel en una dirección antimetafísica que claramente diverge de su significación clásica, sea en el *cogito* cartesiano o en la substancia monista de Spinoza. En el curso de la exposición de la experiencia de la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu*, la mención del concepto de substancia coincide con la primera aparición del espíritu para el fenomenólogo que observa todo el proceso, y justo en este momento se produce el viraje de la conciencia desde sus representaciones, hasta entonces dominantes, de la “aparición coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá”, hacia el “día espiritual del presente” (Hegel 1995: 113). Esta substancia, al comienzo sólo visible *para nosotros*, gana concreción en la figura de la eticidad (*Sittlichkeit*), que Hegel contrapone a una moralidad kantiana atenida a la observación de normas universales; la substancia tiene ahora como espíritu la realidad de un pueblo: “La *substancia* y la esencia universal, igual a sí misma y permanente, es como espíritu el incommovible e irreducible *fundamento y punto de partida* del actuar de todos, y su *meta y fin*, como el *en sí* pensado de toda autoconciencia. Esta substancia es igualmente la *obra* universal que surge del *actuar* de todos y cada uno como su unidad e igualdad, pues ella es el *ser para sí*, el sí mismo, el actuar” (*Id.*, 259s). La substancia, entonces, no significa un trasfondo metafísico –mundo supra-sensible o un en-sí desconocido– que existiera como algo extraño e inalcanzable para la conciencia, sino representa más bien una presencia permanente sobre la cual descansa y hacia la cual apunta el actuar humano, y no como obrar de un individuo aislado, sino como obra común de un pueblo. La substancia se presenta pues no como una esencia abstracta sino que se incorpora en la vida espiritual de un pueblo, por ejemplo en las costumbres, que están ahí en nuestra realidad no como invenciones personalísimas sino como hábitos vinculantes que observamos, que han sido transmitidos en el curso del tiempo y que marcan nuestra manera particular de ser, pero que al mismo tiempo sólo surgen en tanto los seguimos y los mantenemos vivos con nuestra conducta.

Con esto podemos ya explicar el recurso de Gadamer a Hegel para la determinación de la conciencia de la historia efectual. La historia efectual es “substancial” en tanto se plantea como el horizonte histórico siempre presente que nos rodea, es decir, como el innegable hecho de

una situación hermenéutica en medio de la cual nos encontramos siempre en una relación no teórica de familiaridad que no es susceptible de objetivar. De modo similar a la "sustancia ética" de Hegel, el concepto de historia efectual ilustra el vínculo inevitable del individuo con la vida más alta y abarcante incorporada en la tradición, la cual determina su ser y dirige su actuar. La referencia a Hegel aclara, además, la tesis hermenéutica según la cual, todo comprender de la tradición, en la medida en que a través del mismo iluminamos los prejuicios y opiniones que constituyen nuestra facticidad, es al mismo tiempo un comprender las propias posibilidades de nuestra existencia, en últimas un comprendernos a nosotros mismos. De hecho, esta substancia emerge en la exposición hegeliana de la *Fenomenología* en el momento en el que la conciencia se reconoce como autoconciencia. Por supuesto que estas semejanzas entre la filosofía hegeliana y la hermenéutica no deben exagerarse: en principio, Gadamer está lejos de caracterizar la conciencia de la historia efectual como algún tipo de autoconciencia. Además, el recurso a Hegel no debe interpretarse como si éste fuera la fuente más importante del concepto de la historia efectual; aquí juega también un papel decisivo la caracterización heideggeriana del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*. Todo esto debe hacerse evidente en lo que sigue. Por lo pronto sólo queríamos sacar a la luz la base común del problema de la experiencia, el punto crítico de la hermenéutica con relación a Hegel: una concepción modificada y no-metafísica de la substancia, espíritu para Hegel, historia efectual para Gadamer.

Pese a todas las reservas del caso, no es fácil aminorar la relevancia de Hegel para la hermenéutica. Para Gadamer, "Hegel pensó hasta el final la dimensión histórica en la que tiene sus raíces el problema de la hermenéutica. En consecuencia, nos veremos obligados a determinar la estructura de la conciencia de la historia efectual en relación con Hegel y en confrontación con él" (Gadamer 1992a: 420). Con esta estructura no se indica otra cosa que la ambigüedad en la naturaleza de esta conciencia que señalábamos hace un momento, es decir, la tensión entre familiaridad y extrañeza que es característica de la actitud del hombre en relación con la tradición. Esta situación de la conciencia -estar profundamente ligada a su substancia sin ser, no obstante, totalmente consciente de ella- caracteriza también la conciencia que experimenta en la *Fenomenología del Espíritu*. La duplicidad en la naturaleza de la conciencia se muestra primero en el proceso de su experiencia, que Hegel describe en la introducción de esta obra. Para nuestro propósito basta por lo pronto mencionar aquí un par de elementos. La tensión de la conciencia se expresa en su doble manera de aparecer en la exposición del camino de su formación: de un lado como conciencia natural, del otro como saber real (*reales Wissen*). La conciencia natural emerge primero como el saber más inmediato, como la concepción

del mundo más elemental e irreflexiva. No se trata aquí, sin embargo, de una determinación de los hombres en un supuesto "estado natural".² Lo característico de esta naturalidad es la inmediatez de su saber, es decir, la ingenuidad de una conciencia que se aferra a la representación más directa que tiene de la realidad. Hegel apunta que este saber no es la ciencia libre (cf. Hegel 1995: 54). La conciencia natural no es libre porque depende siempre de su objeto, un objeto que para ella es algo otro, distinto de ella misma. En este sentido esta conciencia no tiene que equipararse necesariamente con la ingenuidad propia del sentido común, sino que se actualiza también en aquellos planteamientos filosóficos modernos en los que el saber y su objeto se presentan como dos esferas separadas entre sí. Por ello, la terquedad de este comportamiento se deja ver no sólo en las primeras formas de la conciencia (la *certeza sensible* o la *percepción*), sino que sale a relucir también en una exagerada confianza en la certeza del *cogito* o en los procesos experimentales de las ciencias naturales como criterios indiscutibles de la verdad. No obstante, pertenece a la esencia de la conciencia, el que ésta se pueda liberar de la vinculación que la ata a su objeto. Esta liberación tiene lugar como saber real o saber que aparece (*erschienendes Wissen*). En tanto saber de este tipo, la conciencia reconoce la unilateralidad de aquella representación que hasta el momento asumió como verdad, desespera de la terquedad de esta actitud y se hace consciente de la necesidad de una prueba de la realidad de su conocer. De esta prueba resultará entonces, para la conciencia, tanto una nueva manera de aprehender la realidad (un nuevo saber), como una nueva concepción de su objeto (una nueva verdad), que en su conjunto constituyen una nueva configuración (*Gestalt*) de la conciencia. El proceso de la experiencia de la conciencia, tal como Hegel lo expone en la *Fenomenología*, consiste en el movimiento de ésta a lo largo de la serie de sus distintas configuraciones; se trata de un movimiento que tiene lugar, en tanto la conciencia, dividida en sí misma, toma impulso en sus propias tensiones internas.

Pero: ¿en qué medida se puede hacer corresponder esta ambigüedad de la conciencia de la *Fenomenología* con la escisión propia de la conciencia de la historia efectual? ¿Es posible reconocer en las diferentes configuraciones de aquella, la estructura hermenéutica de la polaridad entre familiaridad y extrañeza? Ganaremos acceso a esta relación si atendemos un momento a la interpretación que hace Heidegger del concepto hegeliano de experiencia. Para diferenciar entre el uso corriente del término experiencia y el concepto hegeliano, Heidegger echa mano de un bello ejemplo que para nosotros ilustra la esencia escindida de la conciencia: "Cuando se tiene una buena experiencia con un objeto, por ejemplo cuando usamos una herramienta, esa experiencia la

² Cf. la caracterización de esta conciencia natural en: Marx 1973: 21-5.

tenemos con el objeto sobre el que se aplica ese otro objeto con el que realizamos la experiencia. Cuando tenemos una mala experiencia con una persona, la tenemos en una ocasión concreta, en la situación o circunstancias en las que esa persona tenía que demostrar lo que era. No tenemos la experiencia con el objeto directamente sobre éste, sino sobre otro objeto que aportamos y en el que confiamos [...] Por el contrario, ocurre precisamente a la inversa con la experiencia, que es la propia conciencia" (Heidegger 1996: 171). Lo que aquí describe Heidegger no es otra cosa que la actitud de la conciencia natural. La dependencia del objeto característica de esta conciencia se interpreta aquí como una experiencia puramente superficial, en la cual la conciencia, para corroborar los lazos que la unen con el mundo, y, en últimas, a sí misma, no puede prescindir de un objeto que, para ella, es externo. La conciencia natural experimenta entonces la exterioridad de la realidad que la rodea y toma así su lugar en el mundo como en un paraje extraño que no suscita confianza. Para ella el mundo existe a la manera de un conjunto de objetos, que le salen al paso como entes autosubsistentes; es decir, se trata de una conciencia *óptica*.

En la esencia de la conciencia yace sin embargo la posibilidad de una conducta exactamente inversa a esta actitud *óptica*. Según ésta, la conciencia que experimenta se dirige, más allá de los entes inmediatos, hacia el trasfondo que aúna la conciencia y los objetos. En la introducción a la *Fenomenología* este trasfondo aparece primero como el absoluto, que "ya en sí y para sí está y quiere estar en nosotros" (Hegel 1995: 52). Para la tradición metafísica el absoluto pasa por la verdadera realidad. Cuando Hegel señala que ya desde el comienzo nos encontramos en el elemento del absoluto, es decir en la verdad, esto significa que la conciencia humana –de manera opuesta a un sujeto que sólo se apoya en la certeza de sí mismo y para el cual la verdad de su objeto se oculta permanentemente– se encuentra desde siempre familiarizada con su objeto, en medio de una realidad que no es inaccesible y a la que ella pertenece. Resulta ya evidente que el absoluto aquí es simplemente otro nombre para este horizonte abarcante, siempre presente, fundamento y meta del actuar humano, que antes hemos llamado con Hegel *substancia*. De esta manera, se asume que desde siempre hay en nosotros un saber. Este saber que al principio tan sólo *aparece* (*erscheinendes Wissen*) constituye el punto de partida de la exposición hegeliana de la experiencia de la conciencia, pues el absoluto sólo se manifestará como aquello que desde el comienzo ha estado en nosotros, si se persigue ese saber a lo largo del camino de su manifestación. Heidegger entiende este progresivo manifestarse del absoluto como la *parusía* (*παρουσία*) del ser (*cf.* Heidegger 1996: 123) propia del pensamiento griego y toma entonces el saber que aparece o saber real como una conciencia *ontológica*. No está de menos señalar que la diferencia entre una conciencia natural *óptica* y una *ontológica* no debe entenderse

como una diferencia entre dos conciencias subsistentes distintas; del mismo modo, su relación no consiste en un simple acoplamiento de ambas. Más bien la conciencia misma se presenta como una unidad originaria (*Id.*, 147). La escisión indica por eso más bien un desequilibrio, una diferencia de nivel al interior de la conciencia misma. En tanto natural, la conciencia se aferra a su opinión que para ella es la verdad; como saber real, en cambio, la conciencia advierte que esta verdad sólo es para ella, desespera de su anterior objeto y hace posible así el surgimiento de uno nuevo, que representa a la vez una manifestación más alta del absoluto. Por ello la conciencia es un tenso desequilibrio, no el simple acoplamiento de dos partes sin vida, sino el vivo movimiento de contradicciones y reconciliaciones, semejante a un diálogo, en el curso del cual se hace paulatinamente evidente la profunda ligazón que la une con el absoluto, con la substancia histórica. Heidegger toma este movimiento como "la comparación, expresamente ejecutada por la conciencia ontológica, entre la conciencia óptica y la preontológica" (*Id.*, 164), una comparación en la que resuena la llamada "preeminencia óptico-ontológica del *Dasein*" que Heidegger tematiza en un análisis que sirve como punto de partida para sus reflexiones sobre el Ser.

De la mano del análisis de Heidegger hemos reinterpretado la ambigüedad de la conciencia que experimenta de la *Fenomenología*, como una escisión entre familiaridad y extrañeza, y de esta forma le hemos atribuido la misma estructura dividida propia de la conciencia de la historia efectual. Ahora resulta evidente porqué Gadamer emprende el análisis de esta estructura, con relación a Hegel y en confrontación con él. En ambos casos se trata de un individuo que pertenece a un todo substancial del que al mismo tiempo se extraña, un todo que lo determina y que a la vez es mantenido por él. Se trata pues de la tensa relación entre un individuo de cara a la comunidad natural y a las tradiciones históricas que constituyen el contenido concreto de su existencia, y a las que, sin embargo, una y otra vez desprecia o simplemente olvida, en la tendencia a reducir la experiencia únicamente a un manipular inmediato de objetos y acontecimientos mesurables. Se trata en ambos casos también de coyunturas históricas específicas que exigen respuestas de la filosofía: para Hegel esta tensión gana forma en el debate central de su época entre el culto ilustrado a la razón individual, por un lado, y el intento del romanticismo de apelar al sentimiento o a la intuición para restaurar una unidad del individuo con su medio espiritual, con el otro. De manera similar, la motivación inicial de Gadamer consiste en determinar la esencia de las ciencias del espíritu sin tener que recurrir para ello ni a la racionalidad instrumental, ni al modelo de comprensión ahistórico e inmediato propio de la hermenéutica romántica. De allí el que Gadamer señale: "La filosofía del espíritu de Hegel pretende lograr una mediación total

de historia y presente. En ella no se trata de un formalismo de la reflexión sino del mismo tema al que debemos atenernos nosotros" (Gadamer 1992a: 420). Pero más allá de las semejanzas mencionadas a nosotros nos interesa ahora el punto crítico en el que ambas orientaciones filosóficas se separan y que, como se dijo antes, se encuentra en el concepto de experiencia. Por ello debemos proceder enseguida a un análisis más cercano de este proceso.

2

El carácter escindido de la conciencia de la historia efectual, o de la conciencia que experimenta de la *Fenomenología*, constituye el rasgo fundamental de su estructura. Gadamer llama a esta estructura *experiencia*: "Esto es exactamente lo que importa retener para el análisis de la conciencia de la historia efectual: que tiene la estructura de la experiencia" (*Id.*, 421). Pero ¿cómo se puede relacionar la escisión de la conciencia con su experiencia? 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 primariamente algo como "paso", "travesía" o "recorrido", señala en todos los casos un movimiento, o mejor, un "alcanzar algo a través de un recorrido". Quien hace experiencias, se encuentra en movimiento, se encuentra en camino hacia una meta. La conciencia escindida, la conciencia de la historia efectual, experimenta también en este sentido, es decir, ella está siempre en camino, se hace a la marcha para alcanzar su meta. Debemos subrayar expresamente la profunda conexión entre ambos elementos: aquí no se trata de dos rasgos independientes de la conciencia, pues es precisamente esta escisión la que le permite moverse. A una conciencia reconciliada consigo misma y libre de tensiones en su interior el movimiento le sería absolutamente imposible, más aún, no tendría en realidad porqué moverse, como ya Aristóteles –si bien desde la perspectiva de una filosofía del *logos* y no del sujeto– reconoció en su *teoría del motor inmóvil*. La experiencia hace referencia, entonces, a un movimiento en el sentido de un proceso que se extiende a lo largo de un período de tiempo; en otras palabras, la experiencia es un proceso histórico.

Antes de pasar a la caracterización detallada de este movimiento de la experiencia de la conciencia detengámonos un instante en este punto. Al resaltar el carácter de movimiento, es decir, la historicidad presente en el concepto de experiencia, se aleja uno ante todo del sentido usual del término, tal y como proviene de las ciencias naturales. Como proceso histórico el concepto abarca una totalidad: un recorrido y su meta, el camino y su resultado. Sin embargo, yace en la esencia de las ciencias modernas el dar prioridad al momento del resultado a

despecho del momento del movimiento y, en este sentido, el desconocer el proceso total de la experiencia. Esto resulta fácil de observar en los procedimientos científicos: "El objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico. En el experimento natural-científico esto se logra a través de su organización metodológica. Algo parecido ha ocurrido también en el método histórico y crítico de las ciencias del espíritu. En uno y otro caso la objetividad quedaría garantizada por el hecho de que las experiencias subyacentes podrían ser repetidas por cualquiera" (*Ibd.*). Lo que puede contar para las ciencias naturales como una verdadera experiencia debe acreditar por ello validez universal. Tan pronto una teoría científica es verificada a través del experimento alcanza una esfera de objetividad, es decir, de universalidad del concepto, en la que se hace inexpugnable al paso del tiempo. Las ciencias naturales buscan alcanzar, según su propia naturaleza, este terreno ahistórico, y persiguen con esto el principio teleológico según el cual la experiencia debe ser medida exclusivamente con el criterio de su rendimiento para el conocimiento, es decir de su ganancia de verdad. Debe destacarse el hecho de que Gadamer no reprocha con esto a la ciencia el haber desfigurado la esencia de la experiencia. Al contrario, pertenece a la esencia de ésta, sea en su forma cotidiana o como evento científico, el que ella sólo sea válida en tanto no sea refutada y, en consecuencia, el que ella "cancela en sí misma su propia historia y la deja desconectada". La referencia teleológica a la adquisición de la verdad no resulta por ello una particularidad de la ciencia: con esto ella "no hace sino continuar con sus propios métodos lo que de un modo u otro es siempre objetivo de cualquier experiencia" (*Id.*, 421ss). Por eso no se trata aquí de una posición llanamente anti-científica, sino más bien de un replanteamiento de la experiencia moderna científica a partir de una comprensión más amplia de su propia esencia.³

Justamente contra esta tendencia de medir la experiencia exclusivamente desde su resultado teórico se dirige Hegel ya en los primeros párrafos de la introducción de su *Fenomenología*. Dicha tendencia es presentada aquí como la concepción según la cual, el conocimiento es "considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto o como el medio a través del cual es contemplado" (Hegel 1995: 51). Se trate de una herramienta o de un medio, el conocimiento, según esta concepción propia de la filosofía moderna, resulta subordinado a la consecución de un estado final y definitivo que vale como

³ Gadamer afirma: "A la hora de analizar el concepto de la experiencia no podremos dejarnos guiar por estos modelos, pues no deseamos limitarnos al aspecto teleológico que ha venido dominando hasta ahora el planteamiento del problema. Esto no quiere decir que bajo este aspecto no se haya comprendido correctamente un momento verdadero de la estructura de la experiencia." (Gadamer 1992a: 425).

el verdadero y esencial. El conocimiento y la verdad se plantean así como dos esferas esencialmente diferentes y separadas y, en consecuencia, la filosofía moderna se limita –en tanto mera teoría del conocimiento– a ser una preparación del conocimiento humano, de modo que éste, libre de falsas ilusiones, avance decidido por el camino correcto hacia la verdad. Pero “lo verdadero”, según Hegel, “es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo” (*Id.*, 16). “La cosa no se agota en su *fin*, sino en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su *devenir*” (*Id.*, 8). Al contemplar el sistema total de la verdad, Hegel puede pues poner en evidencia la unilateralidad de una concepción que considera al conocimiento únicamente como una tecnología para la conquista de la verdad. Más allá de un método, el conocimiento humano tiene su esencia en un proceso más abarcante, del que ya desde siempre participa, y el que, según Hegel, se corresponde con el desarrollo del *Geist* en la historia, o lo que es igual, con la experiencia de la conciencia. Por ello la verdad no surge al final como resultado de un proceso metódico, sino que está siempre con nosotros y se manifiesta en tanto, apartándose de cursos procedimentales, se considere el movimiento histórico de las cosas, es decir, la experiencia misma. De aquí deriva Hegel también su crítica al procedimiento matemático de las ciencias naturales que reduce la experiencia al experimento y modifica las verdaderas cosas desde fuera. Por ello no debe uno sorprenderse cuando Gadamer apela precisamente a Hegel para recuperar el auténtico sentido de la experiencia. Mucho antes que Husserl y su crítica a la idealización de la experiencia por parte de la ciencia, y aún más radical que Aristóteles en su diferencia entre la generalidad de la experiencia y la del concepto, Hegel representa para Gadamer, el punto en el que el concepto gana su momento esencial de la historicidad (*cf.* Gadamer 1992a: 429).

La confrontación crítica con el predominio de la perspectiva experimental científica en la determinación de la experiencia constituye una de las principales tareas de la hermenéutica y Hegel juega aquí un papel central. Aquí no consideraremos esta problemática en su totalidad, pues pretendemos, en primera instancia, alcanzar una determinación positiva de la experiencia hermenéutica, desde la cual se pueda entender luego la posición crítica de la hermenéutica con relación a las pretensiones de las ciencias modernas. Para ello tendremos que considerar más de cerca el movimiento de la experiencia, elucidando su naturaleza y la de la historicidad propia de una conciencia escindida. De la delimitación provisional expuesta antes entre la experiencia hermenéutica y la científica debemos retener aquí un elemento que pertenece a la estructura de la experiencia: la idea de que la experiencia es válida en tanto no sea refutada por una nueva experiencia. Podemos llamar a este elemento *inductivo*. La experiencia que se hace, sea en la vida cotidiana o como un procedimiento metódico, es inductiva

en tanto partiendo de observaciones individuales se alcanza en ella algo común, que vale provisionalmente como verdad mientras no tenga lugar una nueva observación que la refute. ¿Es entonces el movimiento de la experiencia un movimiento inductivo, en el sentido de un proceso que de lo individual conduce a lo general? En cierto sentido sí, pero una afirmación tal oculta más de lo que ilumina: por una parte conduce a errores, por otra, no considera el movimiento de la experiencia en su totalidad. Conduce a errores porque el concepto de inducción está fuertemente marcado por su significación en las ciencias, y la inducción científica no es la de la experiencia; y no considera la totalidad del proceso, pues éste es, en esencia, un proceso “negativo” y “no se la puede describir simplemente como la formación, sin rupturas, de generalidades típicas” (*Id.*, 428). Consideremos ahora el primer aspecto.

La lógica de la inducción inherente a las ciencias modernas se efectúa como un proceso de matematización de la naturaleza, en el que son descubiertas las relaciones matemáticas que entrelazan los fenómenos individuales. Pero tan pronto estas leyes universales matemáticas son planteadas y verificadas ya no se hace más necesaria la referencia a las observaciones empíricas, y la ciencia se mueve en adelante deductivamente en ese terreno abstracto de las leyes universales. Este “ascenso”, que fue descrito antes como la cancelación de la historicidad de las ciencias, representa el esquema de trabajo, si bien bastante simplificado, de la ciencia galileana. Gadamer, sin embargo, no recurre a Galileo sino a Aristóteles para diferenciar la inducción de la experiencia cotidiana de aquella propia de los conceptos o leyes universales. Lo que en la vida diaria se suele llamar experiencia consiste por cierto, en elevarse desde observaciones individuales hacia algo general, pero “la generalidad de la experiencia no es todavía la generalidad de la ciencia” (*Id.*, 425). Lo que las diferencia es que la primera no puede prescindir de estos fenómenos individuales, mientras que la ciencia, que para Aristóteles se encuentra en el reino del *logos* y no en el de las leyes matemáticas, descansa en estas observaciones, pero se desprende de ellas y conduce en últimas al conocimiento de los *primeros principios*. Por eso para Aristóteles la experiencia representa una etapa previa en el camino hacia el verdadero conocimiento. A Gadamer, en cambio, no le concierne una gradación en etapas de este tipo. Más importante resulta para él subrayar, en esta determinación de la experiencia, este momento del retener (*Behalten*) los acontecimientos individuales que distingue a la experiencia en oposición a la ciencia antigua o moderna. En tanto *retener*, la experiencia se presenta en una íntima relación con la memoria (*Gedächtnis*), una relación esencial sobre la cual volveremos luego.⁴ Y en tanto retener *los acontecimientos*

⁴ Por ejemplo Aristóteles en los *Analítica posteriori*: “De la percepción proviene entonces el recuerdo, como hemos dicho; y del recuerdo de las mismas cosas, si éste tiene lugar frecuentemente, la experiencia, pues muchos recuerdos son una

individuales la experiencia se queda supeditada a la contingencia de los sucesos cambiantes. A diferencia de los resultados científicos, la experiencia se expone al azar de una realidad en devenir. A este estar expuesto que es característico de la experiencia lo llama Gadamer *apertura* (*Offenheit*): a la experiencia "no se la sabe en una generalidad precedente. En esto justamente estriba la apertura básica de la experiencia hacia cualquier nueva experiencia [...] la experiencia está esencialmente referida a su continuada confirmación, y cuando ésta falta ella se convierte necesariamente en otra distinta" (*Id.*, 427). A diferencia del experimento que se realiza bajo condiciones metódicamente controladas, la experiencia tiene lugar como un acontecer "del que nadie es dueño y no está determinada por el peso propio de una u otra observación sino que en ella todo viene a ordenarse de una manera realmente impenetrable" (*Id.*, 428).

El movimiento propio de la experiencia es, pues, uno de apertura y memoria, un *recordar que abre* podríamos decir, no la nostalgia por un pasado que ya nunca volverá, ni un elevarse hasta el terreno de las causas y las leyes eternas, sino un recordar que al mismo tiempo genera siempre nuevas experiencias. Y precisamente en esto consiste la historicidad constitutiva de la experiencia, a saber, que en ella la historia ni se disuelve en un "tranquilo reino de leyes", ni se paraliza como un pasado muerto, sino que penetra totalmente en la experiencia como algo vivo. La relación entre recuerdo (*Erinnern*), apertura e historicidad, es aquí todavía oscura. Si la hemos mencionado ha sido sólo para indicar con ella la distancia que media entre una concepción hermenéutica y una metódica-inductiva de la experiencia, pero también porque a partir de ella se hace más clara la profunda conexión de esta problemática con la reflexión hegeliana. De hecho, la conciencia que experimenta en la *Fenomenología*, no se detiene en el mundo suprasensible de las leyes, sino que desemboca en la "esencia simple de la vida" (Hegel 1995: 101),⁵ en un movimiento que coincide con la manifestación de la substancia histórica, es decir del espíritu. Por eso no es casualidad que para caracterizar el movimiento de la experiencia, Gadamer rechace un concepto de inducción cargado de dudosos elementos y en su lugar acoga la conceptualidad hegeliana.

única experiencia." (100a4-5). Apelando a la memoria, Aristóteles da pie, según Gadamer, a una reflexión ya clásica en su tiempo que remite a Anaxágoras y a Esquilo, y, según la cual, la *Mneme*, es decir, el sentido para lo pasado, para el tiempo, sirve como signo distintivo de los hombres frente a los animales (cf. Gadamer 1992a: 426). Esta perspectiva antropológica de la *Mneme* es reemplazada en Gadamer por una consideración ontológica, que traeremos luego al centro del análisis.

⁵ Con esto se hace referencia al célebre y enigmático pensamiento hegeliano del "mundo invertido" en el capítulo "Fuerza y entendimiento" de la *Fenomenología*. Debemos volver luego a este pasaje, tanto más en cuanto Gadamer le dirige una especial atención.

Esto ocurre con relación al concepto de *negación*. Para Gadamer, la totalidad del proceso de la experiencia queda oculta si sólo se destacan los aspectos inductivos del mismo. Este proceso "es esencialmente negativo. No se lo puede describir simplemente como la formación, sin rupturas, de generalidades típicas. Esta formación ocurre más bien porque generalizaciones falsas son constantemente refutadas por la experiencia, y cosas tenidas por típicas han de ser destipificadas" (Gadamer 1992a: 428).⁶ El movimiento total de la experiencia contiene por ello dos momentos: primero, el ordenamiento rutinario – en las ciencias incluso metódico– de los acontecimientos en nuestras expectativas; luego la confrontación con un suceso sorpresivo que no se ajusta a ellas. Al contrario de la unilateralidad del discurso científico, el lenguaje cotidiano conserva de manera ejemplar el doble sentido de la expresión: uno *tiene* experiencias, en el sentido de un saber obtenido a través de una larga praxis; pero uno *hace* experiencias cuando algo nuevo defrauda nuestras opiniones típicas. A través de esta decepción uno aprende que las cosas "no se habían visto correctamente hasta ahora", y en consecuencia se produce un mejor saber de éstas. Esta negatividad de la decepción constituye así el momento esencial del movimiento de la experiencia.

La negatividad es uno de los conceptos centrales de la filosofía hegeliana, y, al interior de ésta, representa el rasgo esencial de la experiencia. Ya que, en apariencia, se encuentra aquí el punto en el que mejor coinciden los planteamientos de Gadamer y Hegel, parece conveniente una exposición más detallada del tema. Si se pregunta por una definición de la experiencia en la filosofía de Hegel se debe revisar la introducción a la *Fenomenología*. Allí dice Hegel: "Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto surge ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia" (Hegel 1995: 58). Antes hemos perfilado el proceso de la experiencia; ahora queremos concentrarnos en la frase que Hegel escribe aquí en cursiva. En ella se presenta una condición previa de la experiencia. ¿Qué tipo de condición es ésta? Ya hemos visto cómo la conciencia cambia permanentemente de objeto en las diferentes etapas de su experiencia. Hegel plantea esta condición con el fin de evitar que este cambio de los objetos llegue a ocurrir de manera arbitraria. Una conciencia caprichosa que escoja su objeto a discreción, aún cuando ella misma se transforme en este movimiento, no ha hecho por eso todavía ninguna experiencia. El

⁶ Gadamer acepta por cierto que la lógica de la inducción como lógica de la experiencia científica ya ha sido corregida. En especial es este el aporte de la *Lógica de la investigación* de Karl Popper, que ha sacado a relucir el lado negativo de la experiencia en la pareja de conceptos *trial and error*. Sin embargo esta teoría sigue limitada al aspecto epistemológico de la experiencia, sin considerar la totalidad de la experiencia del mundo y de la vida (cf. Gadamer 1992a: 654ss).

nuevo objeto debe surgir del movimiento mismo, es decir, del proceso ya experimentado por la conciencia. Esta exigencia se cumple en la medida en que la experiencia de la conciencia tenga lugar como un movimiento *negativo*. Una negatividad tal se muestra primero en el hecho de que, desde el punto de vista de la conciencia natural, el camino de la experiencia conduce permanentemente hacia la nada, ya que esta conciencia se ve obligada todo el tiempo a renunciar a su objeto, un objeto que hasta el momento había considerado como su verdad. Se trata pues de un camino de desesperación y duda, y por ello Hegel ve en él el camino del *escepticismo que se consume*, es decir, no el escepticismo de una conciencia que se aterroriza ante la disolución de su presunta verdad y en consecuencia se aferra a ella.⁷ Con la negatividad de la experiencia tampoco tiene Hegel en mente la pura y abstracta nada, la disolución total de toda verdad en un vacío absoluto. Quien hace una experiencia no tropieza en la vacuidad de una nada sin contenido.⁸ La experiencia, como escepticismo consumado, no es un nihilismo, sino un escepticismo que no retrocede ante la duda y que en lugar de figurarse nuevos puntos de referencia, para luego arrojarlos otra vez al abismo de la nada, penetra conciente en la no-verdad reconocida y contempla atento lo que de allí resulta.⁹ Y lo que de allí resulta no es otra cosa que la manifestación progresiva del absoluto. La negatividad en el movimiento de la experiencia debe ser pensada de modo tal que, a través de ella, el nuevo objeto surja de la negación del anterior, y que este nuevo objeto corresponda a una forma más alta y rica de manifestación del espíritu. Más que una negación pura que conduzca a una nada abstracta se trata aquí de una *negación determinada*.

Esta negación determinada es explicada por Hegel como la *inversión* (*Umkehrung*) de la conciencia. Hegel dice: "La transición del primer objeto y del saber de éste al otro objeto, *aquel* sobre el que se dice que se ha hecho la experiencia, se entiende de tal modo que el saber del primer

⁷ Como, por ejemplo, el escepticismo de Descartes que consiste en "una vacilación con respecto a tal o cual verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad" (Hegel 1995: 54). O aquel otro escepticismo que podemos llamar ilustrado, y según el cual, uno mismo debe someter todo a prueba en lugar de abandonarse a la autoridad de otros, y del cual Hegel comenta: "el trocar una opinión basada en la autoridad en una opinión basada en el propio convencimiento no quiere decir necesariamente que cambie su contenido y que el error deje el puesto a la verdad" (*Id.*, 54).

⁸ Al comienzo de la *Ciencia de la lógica* mostrará Hegel que una tal nada pura se muestra realmente como un momento del devenir, es decir, ya no como una nada libre de determinaciones, sino como una nada ya transmitida, una nada de algo o nada determinada.

⁹ En este sentido Heidegger señala con razón que Hegel recupera así el significado originario de la *Skepsis*, a saber: "el ver, el mirar, el observar, que inspecciona qué es lo ente en cuanto ente y cómo es." (Heidegger 1996: 142).

objeto o el ser *para la* conciencia del primer en sí, debe llegar a ser el segundo objeto. Pues bien, ordinariamente parece, por el contrario, como si hiciésemos la experiencia de la no verdad de nuestro primer objeto *en otro* objeto, al que encontramos casualmente y de manera externa [...] Pero desde este punto de vista el nuevo objeto se muestra como algo que ha llegado a ser por medio de una *inversión de la conciencia misma*" (Hegel 1995: 79). El proceso aquí descrito puede aclararse con un ejemplo. El primer objeto independiente para la conciencia, es decir el *en-sí* (*an sich*), es experimentado luego como un *en-sí sólo para la conciencia*. Esta transición representa el *giro copernicano* de Kant, según el cual lo que aparentemente es *en-sí* es en realidad constituido por los conceptos de la conciencia, y por ello es dependiente de estos. El segundo objeto en la experiencia es entonces este *en-sí sólo para la conciencia*, al cual se le opone ahora un segundo *en-sí*, es decir, la *cosa-en-sí* kantiana. Pero más allá de esta oposición –y ya estamos con ello en la filosofía post-kantiana– la conciencia se sigue superando en tanto observa que esta oposición sólo ha sido postulada por ella misma. La conciencia alcanza así una nueva configuración a la que corresponde un nuevo objeto y este proceso puede continuar en tanto cada reconciliación trae consigo una nueva oposición. Pero nosotros podemos ya mostrar aquí la inversión de la conciencia. Lo que lleva a una nueva forma de la conciencia, es decir, a una nueva etapa en el proceso de la experiencia, no es otra cosa que el movimiento de la conciencia hacia sí misma. La conciencia que experimenta, que ya no puede permanecer más en la supuesta verdad de su anterior objeto, no vira ahora hacia una dirección cualquiera para buscar una nueva verdad, sino que se vuelve sobre sí misma, es decir, se invierte, se refleja sobre sí, reflexiona sobre su anterior comportamiento, su viejo objeto o su primera concepción del mundo que ahora se ha perdido, y de esta reflexión, de esta inversión, surge un nuevo objeto, una nueva imagen de la realidad. Por eso la conciencia, en su experiencia, no abandona nunca su primer objeto, pues en su nueva consideración de las cosas lo incluye en la reflexión sobre sí misma, pero ya no en su primera inmediatez, sino en una perspectiva más elevada y completa.¹⁰ Esa "superación" (*Aufhebung*) de los objetos a lo largo de la serie total de formas, es justamente lo que Hegel quiere decir con la negación *determinada*. En el curso del proceso de su experiencia la conciencia no reemplaza simplemente un objeto por otro. Cada etapa de la experiencia representa más bien el desarrollo y reconciliación de las contradicciones existentes en la etapa anterior. La representación común que aquí, por ejemplo, encarna la conciencia natural, entiende por experiencia

¹⁰ "Todo resultado que se desprende de un saber no verdadero no debe confluir en una nada vacía, sino que debe ser aprehendido necesariamente como la nada de *aquello de que es resultado*, resultado que contendrá, así, lo que el saber anterior encierra de verdadero." (Hegel 1995: 59).

un permanente viajar a lo largo de las diversas perspectivas del mundo, en el cual cada nueva concepción representa la no verdad de la anterior. Para Hegel, por el contrario, la conciencia que experimenta parte de viaje por las diferentes *Weltanschauungen*, pero éstas no son perspectivas aisladas mutuamente excluyentes, sino etapas progresivas de un camino en el cual cada una de ellas representa la verdad de la anterior.

Justamente esta inversión, a través de la cual se gana un nuevo saber que conserva la verdad del anterior, constituye un elemento importante en la determinación gadameriana de la experiencia: "La negatividad de la experiencia posee en consecuencia un particular sentido productivo. No es simplemente un engaño que se vuelve visible y en consecuencia una corrección, sino que lo que se adquiere es un saber abarcante [...] 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 1992a: 429). La pregunta por el sentido del movimiento de la experiencia formulada al comienzo de esta sección recibe ahora por lo menos una respuesta provisional: el movimiento de la experiencia es un movimiento dialéctico, y esto significa que aquel que hace una experiencia avanza por un camino a lo largo del cual se apropia de un saber siempre más rico y abarcante; un saber que no anula las opiniones que previamente fueron tomadas por verdaderas, sino que les otorga su lugar correcto al interior de una nueva verdad más amplia. Todo esto tiene lugar en tanto que la conciencia en su experiencia, poniendo a prueba permanentemente su "sistema de opiniones y prejuicios", se invierte sobre sí. Antes hemos recurrido, a manera de ejemplo, a la historia del pensamiento, desde la filosofía precrítica hasta el idealismo post-kantiano, para ilustrar el proceso de la experiencia. Pero realmente no necesitamos ir tan lejos pues este proceso puede también mostrarse en el actuar cotidiano. En otro contexto Gadamer describe la experiencia humana del sobreponerse de una pérdida: "Aquello a lo que nos sobreponemos no queda simplemente tras nosotros. Sobreponerse a una pérdida, por ejemplo, no consiste únicamente en su gradual olvido y condolencia. O mejor, si se nos permite decir, nos condolemos en el sentido de que no se trata de una gradual extinción del dolor, sino de un consciente soportarlo, de suerte que el dolor no se marcha sin dejar huella, sino que determina, duradera e irrevocablemente, nuestro propio ser. Nos quedamos con el dolor, por así decirlo, aún cuando nos hayamos sobrepuesto a él" (Gadamer 1981: 126). En este sentido un hombre experimentado no es simplemente un hombre con experiencia, es decir con una enorme reserva de conocimientos y vivencias, sino aquel que se forma a través de su experiencia.¹¹ Por eso el hombre experimentado no es

¹¹ El tema de la formación (*Bildung*) se elabora al comienzo de *Verdad y método* valiéndose de Hegel. Existe pues una profunda vinculación entre los conceptos de

aquel que “conoce ya de todo y que ya sabe de todo mejor”, sino “aquél que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro”, que “conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todos los planes” (Gadamer 1992a: 433), en lo que se refleja la apertura fundamental de la experiencia hacia nuevas experiencias que fue resaltada arriba. Vale la pena, sin embargo, recordar que esta apertura, como rasgo determinante de la experiencia, es ganada por Gadamer en su confrontación con Aristóteles. En lo que concierne a Hegel, el papel de la apertura como rasgo de la experiencia resulta sumamente cuestionable, y precisamente aquí toma pie la separación entre las dos orientaciones filosóficas. En esta sección quisimos perseguir la caracterización del concepto hermenéutico de experiencia y acentuar allí la presencia de elementos hegelianos. Para esto nos basta con las reflexiones anteriores. En esta exposición, sin embargo, fue indicado ya el punto más tenso en la relación Gadamer-Hegel, y a él debemos ahora dedicar la atención.

3

Los diversos rasgos con los que Gadamer realiza su caracterización de la experiencia no resultan sistemáticamente elaborados, sino que se sobreponen parcialmente y se determinan mutuamente. El movimiento de la experiencia fue caracterizado, de una parte, como un recordar que es al tiempo una apertura, pero también, por otra, como una negatividad que, en forma de una inversión de la conciencia, conserva lo previamente adquirido y conduce a una perspectiva más amplia y general. Si estos diversos elementos pueden reunirse para configurar sin fricciones la estructura de la experiencia, o si, por el contrario, estos generan, al interior de una estructura tan compleja, una oposición de base, son cuestiones que debemos ahora decidir al analizar más de cerca la ambivalencia de Gadamer con relación a Hegel. En lo que concierne al concepto de experiencia, la tensión entre estos autores surge en tanto Gadamer acepta la negatividad inherente a la experiencia que señala Hegel, pero le confiere a la vez el carácter de una apertura constitutiva, un rasgo que resulta completamente extraño en el pensamiento hegeliano. Para Hegel, según Gadamer, “la dialéctica de la experiencia tiene que acabar en la superación de toda experiencia, que se alcanza en el saber absoluto, esto es, en la consumada identidad de conciencia y objeto” (*Id.*, 431). Para hacer más cla-

experiencia y formación que aquí no podemos detallar, pero que se comprueba fácilmente al comparar los rasgos de cada uno de ellos: el ascenso a generalidades, la conservación de las etapas previas de la formación/experiencia, o el carácter de reconocimiento, tanto del horizonte propio como del otro, que acompaña a ambos procesos. Paradójicamente, Gadamer no recurre expresamente al concepto de formación ni en su determinación de la experiencia, ni en la problemática de la fusión de horizontes.

ro todo esto debemos ingresar ahora a otro nivel del análisis: se trata de considerar la concretización de la determinación de la experiencia que se ha alcanzado hasta ahora. Desde esta estructura general, debemos retroceder de nuevo a la ambigüedad de la estructura de la conciencia de la historia efectual, y con esto retomar las preguntas planteadas –y aplazadas– con las que iniciamos la sección anterior, es decir, las preguntas acerca de la conexión entre una conciencia escindida y el proceso de la experiencia. ¿De qué manera realiza la conciencia, escindida en una relación de familiaridad y extrañeza con respecto a su tradición, el movimiento de la experiencia que se acaba de describir? En la respuesta a esta pregunta saldrán a la luz todas las tensiones que caracterizan la relación de Gadamer con Hegel.

Gadamer mismo anuncia el paso hacia una forma más concreta de experiencia en el orden de la argumentación de *Verdad y método*: en tanto forma auténtica de experiencia, dice Gadamer, la manera de ser de la conciencia de la historia efectual debe reflejar la estructura general de la experiencia. Sin embargo, su análisis no resulta fácil de seguir, pues Gadamer, en lugar de entrar directamente a esta confrontación, la realiza más bien de una manera sólo implícita a través de las consideraciones sobre el lenguaje que en este punto comienzan. Así se afirma: “La experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*” (*Id.*, 434). La repentina aparición de la dimensión del lenguaje no significa en todo caso una ruptura en la argumentación. El que la tradición, esa base histórica y substancial de la conciencia de la historia efectual, sea más lenguaje que acontecer, señala aquí la renuncia de Gadamer a la elaboración de una hermenéutica meramente histórica. Se trata en este punto del giro que, partiendo de la reflexión sobre el fundamento de las ciencias del espíritu, conduce al planteamiento de una hermenéutica universal ontológica. De manera significativa, este giro se realiza a través del concepto de experiencia, con lo que podemos apreciar mejor el lugar clave que ocupa esta noción en la hermenéutica. El papel decisivo del concepto de experiencia al interior de la filosofía de Gadamer consiste entonces en hacer posible el paso desde una discusión epistemológica con el historicismo, hasta la elaboración de una teoría hermenéutica universal, en otras palabras, en la superación de las cuestiones, más propias de la teoría del conocimiento, de la hermenéutica del siglo XIX, a través de un giro ontológico que sigue al lenguaje “como hilo conductor”.¹² Que

¹² En el prólogo a la segunda edición dice Gadamer: “En mis investigaciones el capítulo sobre la experiencia detenta una posición sistemática clave” (Gadamer 1992a: 18). En correspondencia con este papel de transición, la problemática de la experiencia aparece expuesta entre la segunda y la tercera parte de la obra. Apenas si hay otro pasaje en *Verdad y método* que permita observar mejor el tránsito hacia una

las consideraciones epistemológicas sobre la comprensión del pasado ceden su lugar a una concepción ontológica, se muestra también en el hecho de que Gadamer habla aquí de una *dialéctica* de la experiencia. El movimiento de la conciencia de la historia efectual al interior de una tradición extraña y familiar a la vez, como forma privilegiada de la experiencia hermenéutica, se realiza como una dialéctica llevada a cabo en el horizonte del lenguaje, como una dialéctica de preguntas y respuestas. Es en esta dialéctica en donde debemos buscar los momentos constitutivos del concepto de experiencia, y en su comparación con la dialéctica propia del pensamiento hegeliano obtendremos el campo de tensiones en el que se plantean las relaciones entre ambos filósofos.

Por ello resulta conveniente presentar aquí primero unas breves observaciones sobre la dialéctica de Hegel. Para esto nos valdremos del ensayo de Heidegger ya citado: "El concepto de experiencia de Hegel". Como ya se vio antes, aquí se interpreta la ambigüedad de la conciencia que hace experiencias –es decir, su doble forma de manifestarse, como conciencia natural o como saber real– como la unidad de una actitud óptica y de una actitud ontológica al interior de la conciencia misma. De esta unidad en tensión resulta el movimiento de oposiciones y reconciliaciones a través del cual la conciencia se eleva sin cesar sobre sí misma y que Hegel llamó experiencia. Sin embargo, éste no es un movimiento apacible, fluido o que se genera por sí mismo. Hegel habla más bien de un sentimiento de desasosiego que la conciencia experimenta en cada una de sus verdades presuntamente alcanzadas y que de esa manera se presenta como la fuerza que pone en marcha al movimiento: "En el sentimiento de esta violencia puede ser que la angustia retroceda ante la verdad, tendiendo a conservar aquello cuya pérdida la amenaza. Y no encontrará quietud, a menos que quiera mantenerse en un estado de inercia carente de pensamiento; pero el pensamiento quebrantará la ausencia del pensar y la inquietud trastornará la inercia" (Hegel 1995: 56). El pensamiento (*Gedanke*) no significa aquí la experiencia conceptualizada. Se trata más bien de otro nombre para la totalidad del proceso de la experiencia: el camino, la meta y la fuerza que impulsa el movimiento. El pensamiento, al igual que la conciencia que hace experiencias, se encuentra siempre en camino.¹³ Su meta no es un paraje externo apacible, sino, paradójica-

nueva comprensión de la hermenéutica que éste. Me parece que, a pesar de que algunos notan "la curiosa transición" que aquí tiene lugar, el significado de ésta permanece por lo general oculto.

¹³ La relación entre movimiento y pensamiento se encuentra presente ya en la dialéctica tardía de Platón, pero halla su más alta expresión en la antigüedad, según Gadamer, en el concepto aristotélico de *Energeia*: "Aunque el ente supremo esté totalmente exento de *dynamis*, y sea, por tanto, pura *energeia*, lo cual significa que en él no puede darse movimiento alguno, pues todo movimiento implica

mente, el pensamiento mismo, pues más bien la ausencia de pensamiento o la simple opinión son las que buscan con urgencia una meta externa que les sirva de refugio. Al pensamiento le resulta particular, en cambio, el no poder detenerse nunca. Sin embargo, el camino del pensamiento no avanza por una senda cualquiera, sino por una dialéctica. Dialéctica –y aquí seguimos a Heidegger– significa originariamente diálogo (*διαλέγειν*). ¿Quién participa de ese diálogo? En tanto la conciencia es la unidad del saber natural y el saber real, su experiencia no es otra que el diálogo entre estas dos. Pero no se trata aquí de la usual charlatanería superficial. Heidegger señala por ello otro significado del *διαλέγεσθαι*: reunir, recoger (*das Versammeln*). La experiencia se realiza como un diálogo de la conciencia consigo misma, es decir, como el comparar entre la opinión de la actitud natural y la reflexión que pone en evidencia la ingenuidad de esta actitud. Por eso el diálogo no tiene lugar ni como un intercambio de opiniones eterno e improductivo, ni como la imposición de la posición de uno de los participantes sobre la de los demás. El objeto que resulta de la inversión de la conciencia se muestra, por cierto, como la verdad del objeto anterior, pero este no se abandona sino que se integra y se recoge en una perspectiva más amplia. Lo recogido en la experiencia se representa, desde el punto de vista de la conciencia que hace experiencias, como esta perspectiva que ella alcanza mediante su formación, y desde el punto de vista del absoluto, como el desarrollo del espíritu en su paulatina manifestación. Se trata en realidad de uno y el mismo punto de vista, pues la conciencia sólo abandona su actitud natural en tanto reconoce y acoge en el diálogo al espíritu que se manifiesta y que siempre está con ella, y porque el espíritu sólo se desarrolla en tanto la conciencia lo ha reconocido y acogido. La dialéctica, el diálogo de la conciencia consigo misma, es, dicho más precisamente, el diálogo entre la conciencia y el absoluto que en ella habita, es decir, el reconocimiento progresivo del espíritu, que libera a la conciencia de su actitud natural, y, al mismo tiempo, vivifica y sostiene al espíritu. El diálogo entre la conciencia y el absoluto no tiene pues lugar entre dos instancias particulares, aunque al comienzo de la *Fenomenología* se trate en efecto de una conciencia individual. En el curso de la experiencia se anula más bien todo contenido puramente individual, a medida que se va mostrando a estos su lugar relativo al interior del espíritu.

dynamis, continúa resonando manifiestamente, empero, en la conceptualización del ser como *energeia* algo de la esencia de la movilidad. La pura *energeia* viene a coincidir con la peculiar estabilidad característica del movimiento circular, y es, al mismo tiempo, una superación del mismo" (Gadamer 1981: 23). Para Gadamer, esta conexión entre pensamiento y movimiento representa el elemento peculiar que Hegel toma para su dialéctica de la filosofía antigua. Dicha conexión se corresponde, en efecto, con la pretensión hegeliana de fluidificar "mediante la dialéctica, las rígidas categorías del entendimiento, en cuya oposición queda prisionero el pensamiento moderno" (*Id.*, 25).

Pero si ambos interlocutores del diálogo dialéctico se cancelan como entidades independientes, entonces la dialéctica tiene lugar más bien como un "monólogo grandioso" (Gadamer 1981: 14). En vista de ello, la dialéctica no es una actividad particular de la conciencia real, no es un método externo, sino que "en tanto que modo de la manifestación, pertenece al ser" (Heidegger 1996: 169). Pero, en correspondencia con el programa decisivo de la filosofía de Hegel en su totalidad, según el cual lo verdadero debe de ser concebido y expresado no sólo como ser o sustancia, sino igualmente como sujeto, esta dialéctica se realiza a la manera de la *reflexión en sí* de un sujeto absoluto, que en cada objeto en apariencia extraño termina por reconocerse a sí mismo, llevando a cabo de esta forma la manifestación total del absoluto. La dialéctica hegeliana se propone así alcanzar la unidad de un movimiento subjetivo y a la vez objetivo, que absorbe y abarca en su inmanencia toda particularidad. Aquí reside su fuerza y su poder, y esto a tal grado que "los críticos de Hegel tampoco han sido capaces de romper el círculo mágico de esta reflexión" (Gadamer 1992a: 416). Pero aquí también ve Gadamer el quiebre del movimiento dialéctico de la experiencia hegeliana, pues necesariamente este movimiento conduce al punto en el que la conciencia ya no tiene absolutamente nada extraño fuera de sí, es decir a la "ciencia" (*Wissenschaft*) o a la certeza de sí misma en el saber, en el cual ya no resulta necesario hacer más experiencias. Al carácter cerrado de este movimiento dirigido hacia un punto final se contraponen la apertura esencial de la experiencia. Se trata ahora para la hermenéutica del planteamiento de una experiencia, que, conservando la verdad de la dialéctica hegeliana, haga siempre posible, sin embargo, la apertura hacia nuevas experiencias. En su pretensión de realizar una mediación total entre la conciencia y el absoluto, entre el presente y la historia, la dialéctica de Hegel hace referencia al problema hermenéutico central, pero ahora es tarea de la hermenéutica el representar una auténtica experiencia dialéctica, en la cual la absolutidad de la dialéctica hegeliana se disuelva en el medio del proceso de un diálogo siempre abierto: "Lo que nos importa en este momento es pensar la conciencia de la historia efectual de manera que en la conciencia del efecto la inmediatez y superioridad de la obra que lo provoca no vuelva a resolverse en una simple realidad reflexiva: importa pensar una realidad capaz de poner límites a la omnipotencia de la reflexión" (*Id.*, 417).

Así como en la dialéctica de Hegel la experiencia de la conciencia tiene lugar como un diálogo con el absoluto que siempre está con ella presente, también la experiencia hermenéutica se realiza como un diálogo entre la conciencia de la historia efectual y la tradición que la sostiene. Pero mientras en Hegel los abismos que separan a la conciencia del espíritu paulatinamente desaparecen y finalmente son superados en el plano homogéneo del saber absoluto, la distancia que

en Gadamer separa a la conciencia de la historia efectual de la tradición gana la solidez indisoluble de una insuperable subsistencia, pues es ahora justamente esta escisión en la conciencia la que garantiza su movimiento. Para evitar las consecuencias indeseables de la dialéctica hegeliana, es decir su carácter monológico, y asegurar la dialogicidad, Gadamer entiende la tradición como la manifestación de un tú: "la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú" (*Id.*, 434). Pero cuando Gadamer equipara la tradición con un tú, introduce una modificación decisiva en la determinación de la experiencia hasta ahora alcanzada, cuyos efectos pueden llegar a amenazar la coherencia de su concepción. Gadamer no pasa por alto esta modificación; para él se trata de la caracterización de la experiencia como "un fenómeno moral" (*Ibd.*). Más adelante tendremos que examinar en qué medida al acentuar esta moralidad se desplaza el aspecto ontológico de la experiencia, y se hace cuestionable, en consecuencia, el recurso de Gadamer al planteamiento hegeliano. Por ahora debemos entender qué es lo que se quiere decir con este tú. Como un tú, la tradición que nos hace frente no se nos presenta como un objeto simplemente dado, sino que nos interpela como algo vivo. Sin embargo, tampoco se trata, en esta experiencia con la tradición, de otra subjetividad que nos sale al paso. En realidad, "la comprensión de la tradición no entiende el texto transmitido como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú" (*Ibd.*). Bastante lejos de la idea de una apropiación de la tradición histórica, como era el caso, por ejemplo, en el ideal de la *conciencia histórica* del siglo XIX, o de la idea de un diálogo intersubjetivo que encuentra su realización en la expresión de la intencionalidad de los interlocutores. El diálogo con la tradición que se presenta como un tú, aparece más bien como el cumplimiento de una tarea inacabable.¹⁴ Con la referencia a la tradición como un tú, por inusual que ésta parezca, se pretende hacer comunicable los dos rasgos: por un lado, el carácter de lo vivo propio de la tradición, por otro, la reserva de sentido inagotable que a ésta la acompaña. El primero asegura la dialogicidad de la experiencia, el segundo garantiza que este movimiento dialéctico no tenga fin. Al final de

¹⁴ Esta idea estaba ya presente en la caracterización de la conciencia de la historia efectual a partir del concepto de situación: "El hacerse consciente de una situación es una tarea que en cada caso reviste una dificultad propia [...] se está en ella, uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero. Y esto vale también para la situación hermenéutica, esto es, para la situación en la que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender. Tampoco se puede llevar a cabo por completo la iluminación de esta situación, la reflexión total sobre la historia efectual; pero esta inacababilidad no es defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos." (Gadamer 1992a: 372).

su viaje por las diferentes configuraciones de su experiencia, la conciencia de Hegel coincide con el absoluto en la perfecta transparencia de la "ciencia". La conciencia de la historia efectual por el contrario no alcanza nunca una científicidad de este tipo, sino que tropieza una y otra vez con la opacidad constitutiva de la tradición.¹⁵

Consideremos ahora ese diálogo con la tradición que es la auténtica experiencia hermenéutica. Como diálogo, este ocurre en el medio del lenguaje según una lógica de pregunta y respuesta. Conviene explicar con cierto detalle las etapas de este diálogo. El comprender hermenéutico comienza allí donde la tradición nos interpela: "Lo que hay al principio es más bien la pregunta que el texto nos plantea a nosotros, nuestra propia afición por la palabra de la tradición, de modo que su comprensión implica siempre la tarea de la automediación histórica del presente con la tradición" (*Id.*, 452). La experiencia hermenéutica comienza pues cuando nuestra familiaridad inmediata con el mundo que nos rodea se quiebra, es decir, cuando los prejuicios que nos son transmitidos desde la tradición y que hasta ahora contaban como puntos de referencia fijos, resultan insatisfactorios de cara a un nuevo elemento, es decir, frente a una transformación de las condiciones de esta realidad, y fracasan en su función orientadora. Gadamer habla aquí de la comprensión de un *texto*, pero no se trata en esto únicamente de una hermenéutica literaria, pues como realización lenguajística, como se dijo antes, gana la experiencia hermenéutica un aspecto universal. El encuentro con una cultura o un lenguaje extraño, una institución política que resulta anticuada con relación a las nuevas condiciones sociales, una costumbre que ya no se sostiene de cara a la transformación de las creencias, o incluso un resultado inesperado en el curso de un experimento científico, todos estos son ejemplos del tipo de discontinuidades y rupturas que evidencian la fragilidad de nuestro hasta ahora incuestionable presente y desencadenan por ello la experiencia del comprender. El espacio intermedio de la hermenéutica, es decir su *verdadero topos* (*Id.*, 365) entre familiaridad y extrañeza, se hace ahora claro para nosotros. De hecho, aquel que se encuentra integrado plenamente en las significaciones usuales de las cosas no hace experiencia en absoluto de lo cuestionable que puede tener lugar en su entorno, del mismo modo como nosotros, de cara a tradiciones totalmente ajenas a nuestra propia situación, no encontramos allí ningún estímulo que nos motive a acometer el esfuerzo de la comprensión. Partiendo de esta interpelación inicial la lógica dialéctica continúa

¹⁵ Considerando retrospectivamente *Verdad y método* dice Gadamer: "Siempre me he considerado partidario de esa 'mala' infinitud que me mantiene en una tensa cercanía con Hegel [...] En ese capítulo [el de la experiencia] llego a utilizar contra el propio Hegel el concepto de 'filosofía reflexiva' empleado polémicamente por él y veo en su método dialéctico un compromiso inadmisibles con la idea moderna de la ciencia" (Gadamer 1992b: 16).

así: "La relación entre pregunta y respuesta queda invertida. Lo transmitido, cuando nos habla [...] nos plantea una pregunta y sitúa por lo tanto nuestra opinión en el terreno de lo abierto. Para poder dar respuesta a esta pregunta que se nos plantea, nosotros, los interrogados, tenemos que empezar a nuestra vez a interrogar. Intentamos reconstruir la pregunta a la que lo transmitido podría dar respuesta. Sin embargo, no podríamos hacerlo si no superamos con nuestras preguntas el horizonte histórico que con ello queda perfilado" (*Id.*, 452). Con esto tenemos ya la totalidad del movimiento de la experiencia hermenéutica ante nosotros. Podemos describirlo en tres momentos: (1) La tradición nos plantea una pregunta y con ello se muestra ahora como inadecuado ese saber que tomábamos por verdadero: "nuestro opinar se queda en lo abierto". Este es el momento de la decepción. (2) Nosotros, los interrogados, nos convertimos luego en los que preguntan, en tanto investigamos ahora nuestra tradición para averiguar en ella de dónde provenía la presunta verdad del contenido anterior. (3) De este preguntar surge un horizonte más amplio, es decir, una perspectiva más alta, desde la cual nosotros, los que hacemos la experiencia, entendemos mejor que antes la tradición que nos alcanza y a nosotros mismos en medio de ella. Desde este nuevo punto de vista, la tradición problematizada al comienzo se nos presenta ahora de manera distinta, y nuestro saber de ella resulta modificado en la misma medida. Si, a manera de ejemplo, nos encontramos confrontados con la crisis de las democracias representativas, entonces tratamos de sacar a la luz, examinando el pasado, la totalidad de la constelación histórica a la que dicho modelo democrático dio respuesta. Lo que así obtenemos no es simplemente "la imagen correcta" de un acontecimiento histórico, sino, ante todo, el espectro de alternativas posibles en medio de las cuales se impuso la respuesta de la democracia. Estas alternativas no son por ello vías ya cerradas, sino que se vivifican y representan para nosotros, para nuestra problemática actual, posibilidades abiertas. Gadamer concluye entonces el pasaje que venimos citando así: "una pregunta reconstruida no puede encontrarse nunca en su horizonte originario. El horizonte histórico descrito en la reconstrucción no es un horizonte verdaderamente abarcante; está a su vez abarcado por el horizonte que nos abarca a nosotros, los que preguntamos y somos afectados por la palabra de la tradición". (*Ibd.*)

Estos tres momentos se corresponden con el proceso de la experiencia de la conciencia en la dialéctica de Hegel así: (1) El momento de la desesperación de la conciencia natural, con el cual se pone en marcha la experiencia. (2) El momento de la prueba, a través del cual la conciencia aplica su criterio de verdad tanto a su objeto como a su saber de él. (3) El surgimiento de un nuevo objeto como resultado de dicha prueba. Esta correspondencia no es ninguna coincidencia; se trata aquí de la misma estructura del movimiento de la dialéctica, tratése en

ella de la manifestación de un espíritu o de la iluminación de la tradición. De allí que podamos reconocer ahora en esta dialéctica de pregunta y respuesta los elementos constitutivos de la experiencia que fueron identificados en las secciones anteriores. Ante todo se hace ya evidente aquí el carácter de la inversión. ¿Qué significa que, según Gadamer, la relación entre pregunta y respuesta se haya en realidad invertido? Esta inversión tiene primero un sentido literal: nos figuramos que somos nosotros los que, plantados frente a la tradición, preguntamos por su sentido; nos consideramos así los dueños de un pasado inerte; pero en realidad todo ocurre de manera inversa, pues más bien nosotros somos los interrogados por un pasado vivo que se vuelca sobre nosotros con sus preguntas. Todo aquel que haya tomado alguna vez la decisión radical de romper con el pasado reconocerá la cuestión que aquí se trata, pues la experiencia que se hace en estos casos es más bien la de la persistencia de un pasado que se resiste a abandonarnos, la experiencia de que el olvido no está a nuestra disposición. Pero esta inversión produce también los mismos rendimientos que en la dialéctica de Hegel. Al igual que en ésta se trata aquí también de una negatividad determinada, con lo cual el nuevo objeto no es uno cualquiera sino uno que surge del anterior. De cara a la crisis de la democracia, para sacar provecho de nuestro ejemplo, no se trata simplemente de inventar un nuevo sistema político; lo que se presenta como respuesta a la crisis, es decir el nuevo objeto, es más bien una corrección del sistema precedente, que precisamente por ello mantiene la verdad de éste, aunque incluyéndola ahora en un modelo más amplio y más adecuado. El ejemplo podría sin embargo conducir a errores, pues oscurece en cierta medida el aspecto de la inversión que resulta decisivo para Gadamer, a saber, el que a través de ella el objeto independiente *para la conciencia*, es decir el *en-sí*, es concebido luego como un *en-sí sólo para la conciencia*. Gadamer llama a este aspecto el *reconocimiento*: "Esta es la inversión que acaece a la experiencia, que se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo otro" (*Id.*, 431). No se trata pues solamente de que la tradición nos interpele, ni de que nosotros con nuestra respuesta accedamos a un saber superior y más abaricante. Se trata ante todo del reconocimiento de que la tradición nos interpela sólo sobre la base de nuestra pertenencia a ella, y que, en consecuencia, el saber de ella es también un saber de nosotros mismos.¹⁶ De esta manera se depotencializa la solidez de una tradición que, por su persistencia, se ha vuelto extraña y anónima. A través de la inversión,

¹⁶ Sobre esto comenta Gadamer: "la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto" (Gadamer 1992a: 364). El concepto de precomprensión pertenece en realidad a la reflexión heideggeriana sobre el círculo hermenéutico. Puesto que nos concentramos aquí en la relación con Hegel, dejamos por lo pronto sin considerar esta importante fuente de la hermenéutica en Gadamer.

los contenidos de la tradición, que inicialmente se percibían como simplemente dados o eternos, se muestran ahora como contenidos devenidos por medio de nuestra propia acción y razón. Como conciencia histórico-efectual que reconoce, se le revela a la conciencia enajenada su profundo enraizamiento con su tradición.

Pero con este último aspecto de la inversión Gadamer se ha alejado ya del curso de la dialéctica hegeliana. Claro que en la concepción de Hegel se presenta también el mismo movimiento descrito en forma de la liberación de la conciencia natural de las ataduras a un objeto externo, por medio del saber que se manifiesta. De hecho, en el curso de su experiencia, la conciencia cae en cuenta que los momentos del *en-sí-mismo* y del *ser-para-otro* están en realidad en ella misma, en tanto absoluto que se manifiesta; ella se reconoce pues en el otro. Y no obstante, existe aquí una diferencia significativa, y a nosotros nos parece significativo el que Hegel, para describir esta inversión de la experiencia, habla de reconciliación en lugar de reconocimiento. La "lucha por el reconocimiento" de la dialéctica hegeliana tiene lugar sólo como una etapa en la experiencia de la conciencia y, en todo caso, no caracteriza nunca la inversión propia del movimiento en su totalidad. La dialéctica de Hegel ocurre más bien como un proceso de extrañamientos y reconciliaciones, en el cual ya está incluido de alguna manera la referencia a un estado final en el que todas las contradicciones internas han sido ya superadas: en efecto, el término reconciliación indica la recuperación de un equilibrio destruido. La dialéctica de pregunta y respuesta transcurre por su parte en otra dirección. A diferencia de una *reconciliación progresiva con sus objetos*, la experiencia de la conciencia hermenéutica se desarrolla como el *reconocimiento de un tú que nunca se hace totalmente transparente*, y precisamente aquí descansa su dimensión moral a la que antes hemos hecho referencia. En este punto se agudiza la oposición ya mencionada entre el carácter cerrado de una dialéctica del espíritu y la apertura constitutiva de la experiencia hermenéutica, pues justamente esta apertura constituye la esencia del reconocimiento: "En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto [...] He aquí el correlato de la experiencia hermenéutica. Uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado, sino en el de que ella tiene algo que decir. También esto requiere una forma fundamental de apertura" (Gadamer 1992a: 438). Y ya que los contenidos de la tradición hunden sus raíces en lo profundo de nuestro pasado y constantemente son renovados a través de nuestro diálogo, la alteridad de la tradición nunca puede agotarse en la absolutez de un saber cerrado reconciliado consigo mismo, y la continuidad de la experiencia resulta de esta manera asegurada.

Hemos echado ya una ojeada a la totalidad de la argumentación de Gadamer con respecto al concepto de experiencia, y acentuado en ella los principales momentos en la relación con Hegel. Vale la pena hacer un corto resumen en este punto. Nuestra intención es la de evaluar correctamente esa relación llena de tensiones entre Hegel y Gadamer en lo que tiene que ver con la problemática de la experiencia. Para ello hemos partido de una exposición general de la base común de esta problemática en ambos autores: el carácter substancial y escindido de la conciencia (sección 1). Después se persiguió la determinación del concepto en Gadamer: la experiencia se mostró aquí como un movimiento, es decir, como un proceso, que avanza, – y aquí Gadamer usa un motivo hegeliano – en forma de una permanente inversión, hacia la generalidad de un saber superior; al mismo tiempo, sin embargo, resulta característico de este proceso una apertura fundamental, que para la concepción hegeliana es completamente extraña (sección 2). La tensión entre Hegel y Gadamer que así se perfila fue ahora considerada más de cerca, en tanto dirigimos la atención a las diferentes maneras de realización de sus dialécticas. Se hizo así claro, que el abismo entre ambos planteamientos corresponde a la distancia que se abre entre un monólogo del absoluto, por el cual éste logra una perfecta reconciliación consigo mismo, y un diálogo abierto con la tradición, un proceso de reconocimiento que no encuentra nunca un fin. Este fue el resultado de nuestras últimas reflexiones (sección 3). Pero con esto sólo hemos alcanzado parcialmente nuestra meta. Hemos, en efecto, identificado ya el punto crítico en la relación de ambos autores, pero las consecuencias, para la hermenéutica, de un diálogo de esta naturaleza con Hegel aún no son claras. Pues, ¿en qué medida se justifica el recurso de Gadamer a Hegel, si luego es introducido un elemento opuesto al espíritu de su dialéctica? Y no se trata aquí de que Gadamer de alguna manera desconozca o deforme la esencia de la dialéctica hegeliana: aquí no pretendemos realizar una interpretación meramente histórica. Se trata, más bien, de que su propia concepción de la experiencia, en ese oscilante recurrir a Hegel, podría haberse edificado de manera contradictoria y llena de tensiones. Se trata, en últimas, de la pregunta por la productividad de esta fusión de diversos horizontes, que resulta tanto más importante, cuanto que esta fusión, según Gadamer, es característica de toda experiencia hermenéutica. Para cerrar nuestro análisis, procederemos a identificar, en la próxima sección, estas tensiones al interior del planteamiento de Gadamer. Sin embargo, la disolución de éstas exige otra manera de análisis, una que se dirija, más bien, a los fundamentos ontológicos de ambas posiciones. Una consideración de este tipo se realizará en un próximo artículo.

Las preguntas ahora decisivas fueron ya planteadas antes. Hemos preguntado primero, si a la compleja estructura de la experiencia en Gadamer no le resulta inherente una contraposición. Al concretizar luego esta experiencia mediante la dialéctica de pregunta y respuesta, este problema tomó la forma de una discrepancia: aquella que resulta de la introducción de una dimensión moral al interior de una concepción ontológica de la experiencia. Esta discrepancia se puede hacer aún más evidente si atendemos ahora a otra formulación de Gadamer, a saber, a la hace un momento anunciada *fusión de horizontes*. Esta noción aparece primero en *Verdad y método* en el contexto de la discusión con el historicismo, es decir, en un momento en el que la lenguaje de la experiencia hermenéutica no ha sido aún tematizada. Sin embargo, las consideraciones que allí aparecen deben también ser aplicables a la dialéctica de pregunta y respuesta; de hecho, el resultado de este diálogo con la tradición fue presentado antes como la consecución de un horizonte que abarca tanto nuestro presente como la tradición que nos interpela. Para subrayar el carácter no reconstructivo de esta dialéctica dice Gadamer: "forma parte de la verdadera comprensión el recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir. Es lo que antes hemos llamado fusión de horizontes" (*Id.*, 453). Pero más allá de este problema específico del comprender histórico, esta fusión es elevada luego al punto en que representa el verdadero rendimiento de aquella experiencia hermenéutica, y resulta así caracterizada como el rasgo central de la ontología del lenguaje: "*esta fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje*" (*Id.*, 456). Pero, ¿de qué manera puede dar testimonio esta fusión de esa apertura de la experiencia hermenéutica, que resulta tan opuesta a la dialéctica hegeliana? ¿Cómo es posible derivar desde aquí la dimensión moral del reconocimiento?

El concepto de horizonte pertenece al concepto de situación, es decir, a la suma total de opiniones y prejuicios, que, transmitidos por la tradición, limitan nuestro presente, pero a la vez posibilitan y determinan nuestro conocimiento y nuestra actuar. Según Gadamer, "la elaboración de la situación hermenéutica significa la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición" (*Id.*, 373). Para la dialéctica de pregunta y respuesta esto significa que los que toman parte en este diálogo, podrían ser vistos primero como actores pertenecientes a horizontes diferentes. Comprender los acontecimientos históricos exigiría entonces anudar, de alguna manera, el horizonte del presente al que pertenecemos con el del pasado que se quiere comprender. Pero en realidad no se trata de horizontes cerrados, que mantuvieran confinada cada cultura y cada época. La

idea de dos horizontes históricos encapsulados en sí mismos que sólo luego tendrían que ponerse en relación, resulta para Gadamer una pura abstracción, y una por cierto del mismo tipo que aquella típica de la teoría del conocimiento moderno que separaba radicalmente las esferas de sujeto y objeto. Por el contrario, la comprensión de la tradición ocurre de una manera totalmente distinta: "Cuando nuestra conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos esto no quiere decir que se traslade a mundos extraños, a los que nada vincula con el nuestro; por el contrario todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente. En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica" (*Id.*, 375). De esta forma, si bien Gadamer reconoce primero el vínculo ineludible que existe entre la conciencia que comprende y su situación histórica concreta, es decir, su tradición, ocurre luego que la conciencia puede liberarse parcialmente de estos sus vínculos, y que, en consecuencia, no existe una ligazón absoluta con su situación. Lo que resulta de esta liberación, de este trasladarse de la conciencia por fuera de su situación, no es en todo caso ni una "empatía de una individualidad en otra", ni un "sometimiento del otro bajo los parámetros propios", sino el acceso a ese horizonte superior que abarca el pasado y el presente. De esta forma, más que como una relación entre dos horizontes históricos separados, la comprensión hermenéutica tiene lugar como una *fusión* de estos horizontes -que en realidad se plantean como independientes sólo en aras de las tareas científicas de la hermenéutica- en el horizonte real que todo lo abarca: "El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos*" (*Id.*, 376s).

Pero con esto, en realidad, no se ha mencionado nada nuevo, pues este liberarse responde simplemente a la escisión entre familiaridad y extrañeza que acompaña a la esencia de la conciencia de la historia efectual y que ya consideramos antes, y porque esta fusión no representa otra cosa que el llamado "ascenso a una generalidad superior" que es característico de toda experiencia hermenéutica. Lo que sí resulta nuevo aquí en cambio es esa referencia a *un único horizonte que todo lo abarca*. Hasta el momento habíamos considerado a la conciencia hermenéutica únicamente en relación con su *propia* tradición, y, de hecho, la experiencia hermenéutica fue representada como un diálogo llevado a cabo, según una lógica de pregunta y respuesta, entre la conciencia y su *propia* tradición. Pero la idea de un *único horizonte* nos conduce más allá de las fronteras de nuestro presente y nuestra historia. El pasaje citado hace un momento continúa: "el pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil

desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y como su tradición" (*Id.*, 375). De esta manera, la experiencia hermenéutica, es decir el comprender de la tradición, aparece como una experiencia siempre realizable por principio, sea que se trate del encuentro con la propia tradición o con una extraña. Hemos hecho referencia antes al giro argumentativo, al interior de *Verdad y método*, por el cual las consideraciones iniciales sobre las ciencias del espíritu se transforman en una concepción ontológica. Este elemento ontológico, aún no esclarecido del todo, se deja ver ahora en esta unidad del horizonte único de la historia. Ya no se trata, pues, solamente del comprender histórico y su manera de realizarse; más allá de esto, Gadamer se ha propuesto plantear aquí la existencia de una dimensión que corre más allá de las culturas históricas concretas, y que, en su unidad, hace posible la comprensión mutua entre épocas y culturas diversas cualesquiera, es decir la auténtica experiencia hermenéutica. En otras palabras, ya no se trata del simple constatar que el conocimiento humano está condicionado siempre por su situación histórica, sino del develar la historicidad constitutiva de la realidad y del ser humano como una estructura ontológica del ser. El que está estructura ontológica sea una estructura lingüística se puede reconocer también en la fusión de horizontes. En efecto, esta fusión de horizontes se revela como "*la forma de realización de la conversación*" (*Id.*, 467), con lo cual la unidad del único horizonte puede aparecer como unidad del lenguaje. Todo horizonte se constituye en el medio de un lenguaje concreto, pero esa lenguajidad no significa en ningún caso una barrera insuperable, sino precisamente, en tanto lenguajidad común, la apertura hacia otros horizontes: "Por supuesto que los que se han criado en una determinada tradición lingüística y cultural ven el mundo de una manera distinta a como lo ven los que pertenecen a otras tradiciones. Es verdad que los mundos históricos, que se resuelven los unos en los otros en el curso de la historia, son distintos entre sí y también distintos del mundo actual. Y sin embargo lo que se representa es siempre un mundo humano, esto es, constituido lingüísticamente, lo haga en la tradición que lo haga. Como constituido en el lenguaje cada mundo está abierto por sí mismo a toda posible percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se mantiene siempre accesible a otros" (*Id.*, 536).

Por supuesto que no resulta aún claro, por qué caminos llega Gadamer en general a una dimensión ontológica de la hermenéutica como la aquí presentada, y qué consecuencias derivan de acá para la problemática de la experiencia.¹⁷ Pero a pesar de esta falta de determinación parece ya evidente que con el planteamiento de este único horizonte

¹⁷ Esperamos que estas cuestiones sean tema de un próximo artículo, en donde la ontología del lenguaje de Gadamer será considerada en debate con la ontología metafísica del absoluto de Hegel.

que una las tradiciones concretas, hemos llegado al punto en el que los planteamientos de Hegel y Gadamer parecen acercarse al máximo, pues Hegel, acaso como ningún otro filósofo antes, se propuso lograr una mediación total entre pasado y presente en la unidad de un proceso ontológico, que para él toma la forma del desarrollo de un espíritu universal.¹⁸ En efecto, las formas de la experiencia de la conciencia corresponden a diferentes formas de manifestación histórica del espíritu universal, y como tal, se introducen en el absoluto que todo lo abarca como sus momentos constitutivos. Por eso la experiencia dialéctica de Hegel, al igual que la dialéctica de pregunta y respuesta, puede ser vista como un alcanzar aquel ámbito de unidad que corresponde a la estructura ontológica del ser. De manera similar a Hegel, no se trata en este único horizonte de un mundo suprasensible, ni de una realidad inmutable que estuviera más allá de la experiencia cotidiana, sino de un ser en devenir cuyo desenvolvimiento coincide con nuestras experiencias, o, para expresarlo en palabras de Gadamer, de un horizonte en el que "hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento" (Gadamer 1992a: 375). Con ello gana la experiencia, para ambos autores, su genuino significado ontológico de no ser simplemente un rendimiento de la conciencia concreta, sino ante todo un acontecer en el orden del ser. Gadamer añade: "No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador; sino que en la conciencia histórica este movimiento tan sólo se hace consciente de sí mismo". En lo que concierne a nuestro tema, la cercanía entre Gadamer y Hegel que aquí obtuvimos puede verse en el hecho de que la fusión de horizontes representa de la manera más clara la inversión de la conciencia hegeliana. La negatividad determinada característica de la dialéctica de Hegel, es decir la conservación de la verdad de las formas de la conciencia precedentes, se expresa de manera perfectamente ejemplar en el ascenso hacia un horizonte abarcante: "El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos" (*Ibd.*).

¹⁸ Esto no quiere decir que el tema de la unidad del horizonte histórico en Gadamer proceda exclusivamente de los planteamientos hegelianos. Aquí debe tenerse también en cuenta el intento de Heidegger por sacar a la luz estructuras existenciales por detrás de los acontecimientos culturales visibles, y en este sentido vale la pena preguntarse si esto que en el planteamiento de Gadamer tiene lugar como un *único horizonte*, no correspondería a una especie de reunión de las distintas *Lichtungen* temporales, y en qué medida una unión de este tipo se justificaría.

Si es en la fusión de horizontes es donde se puede reconocer más claramente la presencia del concepto hegeliano de experiencia en Gadamer, entonces es precisamente aquí donde debe buscarse el punto de quiebre entre ambos planteamientos. Este tiene lugar, en tanto Gadamer le confiere a ese alcanzar un horizonte único el carácter de la apertura. Antes de examinar ese quiebre, parece conveniente analizar más de cerca esta apertura hermenéutica de la experiencia. En la caracterización del concepto, esta apertura se presenta como esa referencia a nuevas experiencias que acompaña a cada experiencia individual. La apertura fue relacionada allí con un elemento de sorpresa: uno se encuentra particularmente abierto a nuevas experiencias, en tanto se está expuesto siempre a la contingencia de un acontecer cambiante e impredecible. En esta medida la experiencia es en esencia experiencia de la finitud humana: "La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentran su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora. Es entonces cuando se desvela como pura ficción la idea de que se puede dar marcha atrás a todo, de que siempre hay tiempo para todo y de que de un modo u otro todo acaba retornando [...] La verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad" (*Id.*, 433s). La apertura a nuevas experiencias representa, así, al mismo tiempo, la limitación de la experiencia humana, es decir, la imposibilidad de acceder a un saber que lo abarque todo; en otras palabras, la apertura es una apertura al acontecer: uno se encuentra abierto a aquello que venga, pero uno sabe a la vez que no se puede dominar todo aquello que puede venir. Esta estructura de la apertura se refleja luego en la forma concreta de realización de la experiencia hermenéutica, en el diálogo con la tradición que se realiza como dialéctica de pregunta y respuesta. Precisamente ella constituye la estructura general de la pregunta: "La apertura que caracteriza a la esencia de la experiencia es lógicamente hablando esta apertura del *así o de otro modo*. Tiene la estructura de la pregunta. E igual que la negatividad dialéctica de la experiencia hallaba su perfección en una experiencia consumada en la que nos hacíamos enteramente conscientes de nuestra finitud y limitación, también la forma lógica de la pregunta y la negatividad que le es inherente encuentran su consumación en una negatividad radical: en el saber que no se sabe" (*Id.*, 439). De nuevo aquí pertenece a la apertura una limitación fundamental del conocimiento que obtenemos a través de nuestra experiencia: "Preguntar quiere decir abrir. La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta [...] Sin embargo, la apertura de la pregunta también tiene sus límites. En ella está contenida una delimitación implicada por el horizonte de la pregunta" (*Id.*, 440s). Sobre esta apertura constitutiva de la pregunta descansa la apertura del reconocimiento que, como se mostró antes, constituye el elemento diferencial de Gadamer en relación con la concepción

de Hegel. Es este último tipo de apertura el que realiza la fusión de horizontes como forma de realización del diálogo. Aquí se trata de hacer una experiencia real de la tradición como un tú, es decir, del reconocimiento de que ella tiene algo que decirnos. Esta apertura frente al otro se realiza en tanto exista entre nosotros y el tú de la tradición un horizonte histórico-lenguajístico común que nos abarque, y, que como único horizonte, haga posible y asegure el acceso de la experiencia a todos los otros horizontes de la tradición.

De la apertura como rasgo general de la experiencia, pasando por la apertura constitutiva de la pregunta, a la apertura del reconocimiento de la tradición como un tú, que se realiza en la forma de una fusión de horizontes, se introduce un giro en la naturaleza de esta noción que, nos parece, suele pasar desapercibido. Para nosotros, en la transición que va desde la caracterización general de la experiencia hasta la forma concreta del diálogo con la tradición, ha desaparecido un elemento importante de la apertura. En el primer caso se trata de una apertura hacia un acontecer sin fundamento, en el cual nos encontramos conscientes de nuestra finitud. Se trata por ello de una situación trágica que podemos llamar con Heidegger *Geworfenheit*.¹⁹ Frente a ésta, la apertura del diálogo concreto hermenéutico es más bien la apertura hacia la tradición, es decir, hacia una dimensión histórica fundada en el medio del lenguaje, bastante alejada del carácter de impredecibilidad propio de un acontecer sin fondo. Por supuesto que a esta apertura le es inherente una limitación constitutiva, pero ésta no se presenta exactamente como un llegar a ser consciente del alcance finito de la razón y del carácter pasajero de la existencia humana, sino que se trata solamente de la limitación que es propia de toda pregunta. El aspecto trágico de la apertura, y de la experiencia, parece estar ausente en especial, en esa manera de realización de la experiencia hermenéutica por la que Gadamer muestra preferencia, es decir, en el reconocimiento del tú, en la fusión de horizontes. Claro que Gadamer fija aquí también límites para el saber humano, pero estos provienen más bien de la incapacidad humana para llevar un diálogo infinito con la dimensión total del horizonte único de la historia, y, en todo caso, como acepciones de mundo consignadas en el lenguaje "cada una de ellas contiene potencialmente a todas las demás, esto es, cada una está capacitada para ampliarse hacia cada una de las otras. Está capacitada para comprender y abarcar desde sí también la "acepción" del mundo que se le ofrece en otra lengua distinta" (Gadamer 1992a: 537). Lo que en últimas Gadamer entiende por la apertura de la experiencia, consiste en esta posibilidad siempre abierta de acercarse

¹⁹ O "arrojamiento". Por este elemento trágico de la apertura habla también el que Gadamer recurra a la fórmula de Esquilo "aprender del padecer" (*patheimathos*), para hacer referencia a este carácter doloroso de la experiencia (cf. Gadamer 1992a: 432ss).

comprensivamente a los otros, aunque estos se encuentren alejados y sean extraños a la propia tradición. Por supuesto que en esta apertura del reconocimiento se conserva la finitud constitutiva del saber humano, así como los elementos de sorpresa y de defraudación de expectativas que surgen siempre en el encuentro con los otros y que fueron subrayados en la determinación del concepto, pero éstos emergen ahora de una manera tan suave, apacible y armonizante, que el lado, doloroso y desagradable" de la experiencia, anunciado en el concepto, ya no se deja reconocer más. Y no se trata ahora, como se podría objetar, de matices diferentes del mismo fenómeno, como si Gadamer quisiera resaltar a veces el lado estremecedor, a veces el rostro edificante de la experiencia. Lo que aquí ocurre es más bien la entrada en escena simultáneamente de dos diversas concepciones del ser u ontologías, y, en consecuencia, la coincidencia de dos formas diferentes de plantear la historicidad: por una parte, el ser como acontecer, por otra, el ser como unidad de un proceso, y evidentemente resuenan aquí de inmediato los nombres de Heidegger y Hegel. La posición que aquí queremos sostener, afirma que la problemática de la experiencia en la hermenéutica de Gadamer se elabora en la confrontación con estas dos filosofías, con lo cual, al menos al interior de *Verdad y método*, ésta resulta atravesada por una tensión recurrente. La contraposición que resulta de tomar a la experiencia, ora como toma de conciencia de nuestra finitud humana, ora como fusión con el otro en una unidad circundante, queda, pues, en esta obra sin resolver. Sólo en artículos posteriores, en especial en aquellos que fueron recogidos bajo el título *La Dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, logra Gadamer perfilar su propia posición ontológica frente al influjo de Hegel y conferirle así precisión.

Hemos ya mostrado la presencia de Hegel en una de las ambivalencias más latentes al interior de la cuestión de la experiencia hermenéutica. La relación llena de tensiones entre estos dos autores se puede ahora atestiguar de otra manera, si recurrimos a la ambigüedad de la fórmula de la fusión de horizontes. Como se dijo antes, esta fusión representa el punto de contacto y a la vez de ruptura entre Gadamer y Hegel. Por una parte, la fórmula hace referencia a la superación de las barreras particulares que separan las culturas individuales y las épocas en la unidad del único horizonte histórico. Por otro lado, sin embargo, la expresión debe hacer presente el carácter del reconocimiento propio de la experiencia hermenéutica y conservar, en consecuencia, la alteridad insuperable de la tradición que nos sale al paso. En tanto fusión de horizontes, Gadamer acuña primero la experiencia hermenéutica con un aspecto ontológico de corte hegeliano, pero le confiere luego una orientación moral ajena a la concepción de Hegel. De esta forma, se le plantean a la experiencia hermenéutica dos tareas ampliamente divergentes: aquel que hace experiencias debe

considerar siempre la alteridad de la tradición que quiere comprender, es decir, no debe incluirla en su propio esquema interpretativo, sino dejarla valer en su propia pretensión; pero al mismo tiempo, debe superar las barreras tanto de la propia como de la otra situación para acceder a la unidad de una perspectiva superior. ¿No resulta insoluble el ejercicio de ejecutar esta doble tarea? ¿No son mutuamente excluyentes estas dos metas? Si se respeta la absoluta alteridad del otro, entonces uno no se puede elevar hasta una generalidad más amplia, pues el otro debe permanecer siempre impredecible y enigmático. O al revés: si se incluye al otro y a sí mismo en un saber abarcante, entonces se pierde ya de alguna manera su radical alteridad. El movimiento dialéctico de la experiencia en Hegel se puede realizar como un ascenso a generalidades precisamente porque la alteridad del objeto es sólo aparente, es decir, porque sólo aparece como un momento de la *reflexión en sí* de la autoconciencia. Pero Gadamer pretende trazar los límites de la filosofía de la reflexión –que yacen, según él, en el encuentro con la tradición–, e insiste en que la conciencia histórica-efectual que hace experiencias no debe ser equiparada con la autoconciencia moderna todopoderosa. De este modo, él no quiere renunciar en absoluto a la alteridad, y bajo tal condición vale la pena preguntarse de qué manera, entonces, puede ser alcanzada la generalidad de un horizonte móvil único. Esta segunda ambivalencia en el planteamiento hermenéutico de la experiencia es quizás el precio que Gadamer debe pagar por hacer un uso sólo parcial de la filosofía de Hegel, es decir, por utilizar sus conceptos y su manera de análisis de los problemas, y, al mismo tiempo, encauzarlos en otra dirección, a saber, hacia aquella del reconocimiento moral. De cara a las tensiones aquí expuestas, ¿se puede decir que ha fracasado el diálogo hermenéutico con Hegel? ¿Resulta completamente inútil la confrontación de Gadamer con su filosofía? Al contrario. El rendimiento de la *aplicación* hermenéutica de una filosofía no puede ser medido con el criterio de la ausencia de contradicciones en sus resultados, ni estos resultados son la simple yuxtaposición de opiniones provenientes de distintas fuentes. La auténtica productividad de este diálogo con Hegel debe mirarse en la ontología hermenéutica del lenguaje que de aquí resulta. En ella deberán encontrar entonces las tensiones hasta el momento consideradas su lugar correcto.

Bibliografía

- Gadamer, H.-G. (1981). *La Dialéctica de Hegel*. Madrid: Cátedra.
(1992a). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
(1992b). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Fenomenología del Espíritu*. México: F. C. E.
- Heidegger, M. (1996). "El concepto de experiencia de Hegel". En: *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza.
- Marx, W. (1973). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung"*. Frankfurt am Main: Klostermann.