

La herencia de Hegel en la hermenéutica de la historia de Hans-Georg Gadamer¹

The Legacy of Hegel in the Hermeneutics of the History of Hans Georg Gadamer

Fernando BAYÓN MARTÍN

Universidad de Deusto, Bilbao, España.

RESUMEN

Este artículo analiza los presupuestos filosóficos sobre los que Hans-Georg Gadamer desarrolla su interpretación del fenómeno denominado “comprensión histórica”. La perspectiva elegida consiste en proponer un diálogo crítico entre la hermenéutica gadameriana y la filosofía de G.W.F. Hegel. Se investiga en primer lugar cuál fue la interpretación idealista del *tiempo* centrándose, después, en el estudio de las relaciones entre la concepción de la *historia* en Hegel y la idea de *símbolo* en Gadamer. Finalmente, el ensayo justifica la afinidad entre ambos autores a raíz de la importancia que cobra el lenguaje en la fundamentación de la moderna hermenéutica histórica.

Palabras clave: Hermenéutica, Romanticismo, Conciencia histórica, símbolo.

ABSTRACT

This article analyses the philosophical principles of the interpretation made by Hans-Georg Gadamer about the phenomenon called “historic-comprehension”. In order to this objective, it is proposed a critical dialogue between the gadamerian hermeneutic and Hegel’s philosophy. First, the author researchs the idealistic-romantic conception of *time*. After this, the essay discusses Hegel’s notion of *history* in the light of its relationship to the concept of *symbol* that Gadamer has introduced in his own works. Finally, Gadamer’s philosophical connections with Hegel are explored according to the main role the language takes as basis for the modern historical-Hermeneutic.

Key words: Hermeneutics, Romanticism, Historical-comprehension, Symbol.

Recibido: 16-07-2001 • Aceptado: 21-09-2001

1 Este artículo ha sido realizado con la ayuda de una Beca de Formación de Personal Investigador del M.E.C.

I. LA CONCEPCIÓN DEL TIEMPO EN EL ROMANTICISMO: HEGEL DESDE LEOPARDI

En fecha que desconocemos, en torno al año 1819, el poeta italiano Giacomo Leopardi escribió su más célebre canto, el titulado *L'infinito*:

Siempre caro me fue este yermo cerro
y esta espesura, que de tanta parte
del último horizonte el ver impide.
Mas sentado y mirando, interminables
espacios a su extremo, y sobrehumanos
silencios, y hondísimas quietudes
imagino en mi mente; hasta que casi
el pecho se estremece. Y cuando el viento
oigo crujir entre el ramaje, yo ese
infinito silencio a este susurro
voy comparando: y en lo eterno pienso,
y en la edad que ya ha muerto y la presente,
y viva, y en su voz. Así entre esta
inmensidad mi pensamiento anega:
y naufragar en este mar me es dulce².

El poema es un *itinerarium in mentis* cuyo punto de origen es una tensión primordial entre el desvelarse (*questa siepe*) y el ocultarse (*che da tanta parte dell'ultimo orizzonte il guardo esclude*)³. Esa tensión se resuelve mediante un acto imaginativo: lo oculto se desvela primero en la imaginación. Llenándose de *interminati spazi, sovrumanli silenzi y profundissima quiete*. Este desvelamiento de lo oculto en el pensamiento (*io nel pensier mi fingo*) no es todavía un desvelamiento *real*; pero la posición limitada del *yo* poético, lejos de acantonar la vista en lo próximo e inmediato, favorece una modalidad de experiencia inédita en ausencia de límites a la mirada: sobre sus propios límites se ensancha ésta de manera sublime hasta el *infinito*. Sin embargo, la *esperienza* de la mente no acaba aquí; éste es tan sólo su lugar de partida. Un estímulo *real*, evanescente y tangible a un tiempo (*E come il vento odo stormir tra queste piante*), mueve al *yo poético* a entablar una comparación entre lo *pensado* y lo *percibido*, entre *el infinito silencio* y *este susurro*, entre lo inconmensurable y lo sensible... La *imaginación* y la *sensación*, al irse comparando, tejen la doble faz de la mente (pensamiento infinito/ sensación finita). En su juego

2 Leopardi Giacomo (1998): *Cantos*, edición de María de las Nieves Muñiz Muñiz, Madrid, Cátedra, p. 233. Cfr. Pp. 225-231 (introducción al poema) y pp. 663-670 (aparato de notas) a cargo de la traductora.

3 Cfr. El comentario de Leopardi a este poema incluido en sus *diarios*: Con respecto a las sensaciones que agradan sólo por su aspecto indefinido, puede verse mi idilio sobre "El infinito", y evocar la idea de una campiña en declive muy pronunciado de modo que desde cierta distancia la vista no llegue hasta el valle; y la de una hilera de árboles cuyo fin no se alcance a ver, ya sea por la longitud de la hilera, o porque esté en un declive, etc., etc. Un edificio, una torre, etc., vista de manera que parezca erguirse por sí sola sobre el horizonte, sin que éste se vea, produce un contraste muy efectivo y sublime entre lo finito y lo indefinido, etc., etc., (1 de Agosto de 1821). Leopardi, Giacomo (2000): *Zibaldone de pensamientos*, Barcelona, Tusquets, pp. 157-58.

dejan constancia de que el pensamiento del hombre, áun el más sublime (y especialmente éste), nace de la experiencia de su limitación y de que esta experiencia porta además sobre sus espaldas la exigencia de contrastar ese *infinito* que ha alumbrado con lo *real*, aun con lo más evanescente (y especialmente con ello). Giacomo Leopardi, que hasta este momento había articulado *espacialmente* la dialéctica inmanente al pensamiento entre finito e infinito (*vermo cerro/ último horizonte, espesura/ interminables espacios, ramaje/ hondísimas quietudes*), *temporaliza* el discurso respetando sus claves: *e mi sovvien l'eterno/ e le morte stagioni, e la presente e viva, e il suon di lei*. De igual manera que el canto se inicia en un *vermo cerro* y desemboca en la imagen del *mar* inmenso, así la concepción *espacial* de aquella doble faz de la mente da paso a una interpretación *temporal* que la hace justicia en lo más profundo: *la idea de la eternidad entra en la de "último", "terminado", "pasado", "muerte", no menos que en la de "infinito", "interminable", "inmortal"*, escribiría Leopardi el 30 de Mayo de 1822 en su *Zibaldone di pensieri*. Y, efectivamente, esta fe en la fusión de todos los lados del tiempo, producida en el interior del pensamiento que se ha comparado (o despertado) con la realidad sensible, se expresa en *L'infinito* como en ningún otro de sus textos: esa secuencia retórica, un polisíndeton estremecedor (*l'eterno, e le morte stagioni, e la presente e viva, e il suon di lei*), en que la poesía culmina, hace vibrar por todas sus caras la idea del tiempo: los silencios sobrehumanos (lo eterno) se comparan al expirar del viento en la espesura (lo fugaz), y esta comparación construye la memoria del pasado (*le morte stagioni*); memoria que, a su vez, cohabita con la conciencia de la edad presente (*e la presente e viva*), haciendo las veces de unos nostálgicos armónicos que timbrarán la voz de ésta (*e il suon di lei*)⁴. En *L'infinito* Leopardi nos dice que las *estaciones muertas* sólo a la "luz imaginaria" del *infinito* se convierten en nuestro *pasado* y que lo *eterno* es un heterónimo posible de la historia, el nombre que ésta se da cuando ve *morir* a sus edades conforme a un impulso infinito.

Hegel redactó en 1796 un poema titulado *Eleusis*⁵ que dedicó a su amigo Friedrich Hölderlin. En él, el tema del *infinito* se articula según una visión filosófica comparable a la de Leopardi (si bien la calidad del poema es muy inferior). En unos versos que aparecen tachados en el manuscrito, Hegel aborda la experiencia de *infinitud* conforme a una escala descendiente en los órdenes de conciencia: *alma, pensamiento, sentidos*; mojones en el camino de regreso del espíritu desde su inmersión en lo inconmensurable hasta el despertar o la vigilia sensible:

- 4 Resulta interesante entender cómo Leopardi articula la "querella" entre lo *Antiguo* y lo *Moderno* en atención a la capacidad que lo primero tiene de suscitar *sensaciones sublimes* en el alma del hombre: Lo antiguo es un ingrediente importantísimo de las sensaciones sublimes, ya sean éstas materiales, como una perspectiva, una vista romántica, etc., etc., o bien sólo espirituales e interiores. ¿Por qué? Por la tendencia del hombre a lo infinito. Lo antiguo no es eterno, y por tanto no es infinito, pero cuando el alma concibe un espacio de muchos siglos experimenta una sensación indefinida, la idea de un tiempo indeterminado, en la que se pierde, y aunque sepa que existen unos límites no los percibe y no sabe cuáles son. Eso no sucede con las cosas modernas, porque en ellas el alma no puede perderse, y ve claramente toda la extensión del tiempo, y enseguida llega a la época, al límite, etc. Leopardi, Giacomo (2000): *Zibaldone de pensamientos*, supra, p. 157.
- 5 Una interpretación imprescindible de este poema se encuentra en Ripalda, José María (1978): *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, pp. 210-213.

El sentir se diluye en la contemplación;
 lo que llamaba mío ya no existe;
 hundo mi yo en lo inconmensurable,
 soy en ello, todo soy, soy sólo ello.
 Regresa el pensamiento, al que le extraña
 y asusta el infinito, y en su asombro no capta
 esta visión en su profundidad.
 La fantasía acerca a los sentidos lo eterno
 y lo enlaza con formas ...⁶

Igual captación en ambos del *temblor* que provoca haber abismado el espíritu en la contemplación del infinito (la *noche libertadora* en Hegel, la *espesura* que cierra parte del *último horizonte* en Leopardi, son los motores de ese abismamiento de la fantasía). Y aunque pareciera que los ecos místicos impregnan el poema del joven Hegel (*soy en ello, todo soy, soy sólo ello*) con una pasión esotérica e inmediatez ausentes en Leopardi (quien sólo anega el pensamiento en la inmensidad de lo eterno y al que sólo le es dulce naufragar *in questo mare*, después de que su *itinerarium in mentis* ha completado el círculo de los estadios del tiempo -eternidad, pasado y presente-), no se puede negar que también Hegel diseña el camino de vuelta desde el *infinito* hasta la *finitud* de tal modo que la propia conciencia haya de compararse interiormente, midiendo una con otra sus caras y extrayendo de dicha comparación inequívocas conclusiones acerca de su posición en el mundo: la sensación de indigencia, inefabilidad y desamparo la asalta, condenada a replegarse tras haber ensanchado sus límites hasta el *infinito* de la mano de la fantasía (avivada al amor del culto eleusino y el nocturno misterio de Ceres). A la diosa se dirige el poeta cuando dice

Era para tu hijo tan abundante en altas enseñanzas tu culto,
 tan sagrada la hondura del sentimiento inexpressable,
 que no creyó dignos de ellos secos signos.
 Pues casi no lo era el pensamiento, aunque sí el alma,
 que sin tiempo ni espacio, absorba en el penar de lo infinito,
 se olvidó de sí misma y se despierta ahora de nuevo a la conciencia⁷.

Quien, ya de vuelta, quiera comunicar a otro la experiencia del alma, se encontrará en un universo de secos signos, de significantes impermeables a lo divino, incapaces de trasladar, aunque para ello se empleara *lengua de ángel*, la profundidad de lo sagrado. Y quien lo intente *sentirá en las palabras su miseria*. Nunca fue más clara la afinidad del pensamiento de Hegel con el mito del auriga en el *Fedro* platónico que en este poema.

Lejos de olvidar aquella aurora poética que supuso *Eleusis* (fin, al mismo tiempo, de su juventud bernesa), Hegel vuelve en su obra de madurez a abordar, con una intensidad expresiva y aliento filosófico monumentales, el tema de la desproporción y desigualdad entre

6 Hegel, G.W.F (1998): *Escritos de juventud*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, pp. 213-14.

7 *Ibid.*, pp. 214-15.

el *alma* y el *pensamiento*. Y lo aborda con ánimo de trascender los límites de la mera reflexión epistemológica, penetrando las claves que le permitan combatir desde el idealismo absoluto el fantasma equívoco del *subjetivismo* y, desde la dialéctica *sujeto/objeto*, el tedioso formalismo de un absoluto que opere a la manera de una *universalidad abstracta*⁸. Tan superficial es aquella filosofía que se detiene morosa y condescendentemente en lo finito, como aquella otra, recia y sobria, que soslaya el momento esencial de la determinabilidad finita: la una es *anchura* vacía, la otra *profundidad* vacía. Hegel formula muy bellamente en la *Fenomenología del espíritu*, de 1807, la desigualdad entre el *alma* y el *pensamiento*: hay una diferencia o desproporción entre la *sustancia universal* (que desempeña aquí el papel que interpretará el *alma* en *Eleusis*) y el *individuo singular* (cuya parte es la del *pensamiento*); el desafío entre una y otro no consiste ahora en que la profundidad sagrada que ha conocido el *alma* no pueda ser abarcada por el *pensamiento* (pues los esfuerzos que éste realiza son sólo un *hueco negocio de palabras*, decía el joven Hegel), sino en que la *sustancia universal* ha trillado un camino cuyas fases de formación son ya figuras dominadas del espíritu (es decir, son ya *pasado*), planteando de este modo al *individuo singular* el reto de cultivar su propia *historia* en la tierra propicia que es la entera *historia de la cultura* proyectada ante él como en *contornos de sombras*. La *historia de la cultura* se afianza bajo los pies del individuo como una senda (o un código) en clave que éste debe descifrar (por medio de su *formación*) no sólo para que su progreso pedagógico sea un éxito sino para que la propia senda pueda “reconocerse” a sí misma como tal (es decir, como *realidad trabajada*, como *historia humana*)⁹:

Esta existencia pasada es ya patrimonio adquirido del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica. La formación, considerada bajo este aspecto y desde el punto de vista del individuo, consiste en que adquiere lo dado y consume y se apropia su naturaleza inorgánica. Pero esto, visto desde el ángulo del espíritu universal como la sustancia, significa sencillamente que ésta se da su autoconciencia y hace brotar dentro de sí misma su devenir y su reflexión¹⁰.

- 8 He aquí lo esencial, lo que constantemente palpita en la filosofía hegeliana: la *mediación dialéctica sujeto-objeto* es, así, indefectible, afirma E. Bloch. Cfr. Bloch, Ernst (1982): *Sujeto-objeto. (El pensamiento de Hegel)*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, p. 38. La visión de Bloch podría resumirse con estas palabras: *Lo interior y lo exterior no ofrecen, uno y otro, más que la “apariencia del ser”; al entrelazarse, surge lo real, pues lo real es “la unidad de lo interior y lo exterior”. La actividad del espíritu, en Hegel, es, pues, como actividad creadora, una actividad que, al mismo tiempo, se apodera del contenido creado, lo mismo que éste se apodera del sujeto*. Ibidem, p. 43.
- 9 Cfr. Kojève, Alexandre (1947): *Introducción a la lectura de Hegel*, París, Gallimard. De la traducción castellana, cfr. el primer volumen: Kojève, Alexandre: *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, p. 31 ss.
- 10 Hegel, G.W.F (1999): *Fenomenología del espíritu*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, pp. 21-22. En adelante, citado: *FdE*, nº de pag.

Lo que enseña con esto Hegel es que el *ser es tiempo*¹¹. El presente del individuo es continuidad y memoria del pasado: el *presente*, desde el que el individuo singular edifica su proyecto de formación, está volcado al *pasado*, como vertido a una trama o relato en que se constituye. Ahora bien, Hegel reconoce una dirección inversa y solidaria con la primera: este vuelco o versión, este andar pautado del *presente* sobre las ascuas de las edades *muer-tas*, sirve también para deslizar un espejo en el interior del tiempo. En él contempla éste su rostro, se entiende a sí mismo *realmente* (se *realiza*), se *llena de sí mismo*, adquiere un *saber de sí*, es decir, deviene autoconciencia. Gracias a la reciprocidad de ambas direcciones, el *infinito* está comprendido allí donde el nihilista ve la *nada absoluta*, se esconde donde el escéptico descubre *negaciones parciales*, permanece donde el estoico denuncia *falsedad* y vence justo donde todas las filosofías edificantes *mueren*. Por esto, la profundidad de la conceptualización del *tiempo* en Hegel (y su afinidad secreta y polémica con otros genios *románticos* como Leopardi) no se vislumbra tanto en su constatación, más o menos obvia, de que el *presente* es cultura (*posibilidad, existencia, transformación*) del *pasado*, sino en el hecho de que revista a éste del poder de cultivar todo *presente* futuro.

El calado ontológico de esta interpretación del *tiempo* da una pista definitiva para rastrear el concepto de *experiencia* en Hegel. Efectivamente, si hemos introducido nuestro comentario de esa interpretación (sobre la que se montará, críticamente, la hermenéutica histórica de Hans-Georg Gadamer) haciendo uso del poema de Leopardi, ha sido en buena medida porque *L'infinito* es, de entre los textos coetáneos de Hegel, aquél en que la noción idealista de *experiencia* se muestra del modo más clarividente (tanto más clarividente cuanto proviene de la pluma de un *sensualista* hasta cierto punto *frío y objetivo*). *Yo ese infinito silencio a este susurro voy comparando*, pronunciaba el *yo* poético de Leopardi y, al hacerlo, reconocía que la *pauta* de esa comparación no le viene a la conciencia impuesta desde el exterior, sino que *ella misma* es la *pauta* de la *experiencia* que realiza; de hecho, la identidad de *conciencia* y *pauta de la conciencia* es el síntoma concluyente de que la actividad de la conciencia no consiste sino en compararse a sí misma, o, mejor dicho, que ella no es otra cosa que actividad (*crecimiento, superación, elevación, sabiduría... -ahora veremos bajo qué condiciones-*). Pues bien, este pensamiento, que no traiciona el fondo del poema de Leopardi, hace el puente de plata a la idea de *experiencia* en Hegel tal como se expresa en la introducción a la *Fenomenología del espíritu*:

En efecto, la conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello. Y en cuanto que ambas son **para ella misma**, ella misma es su comparación; es **para ella misma** si su saber del objeto corresponde o no a éste¹².

11 En este trabajo hablaremos del *Ser* en su acepción fenomenológica de *Realidad*, aún reconociendo que de este modo sólo muy problemáticamente hacemos justicia a la doctrina del *Ser* tal como se desarrolla en la primera sección de la *Lógica*, en la que *Ser* significa *primer comienzo* y, por consiguiente, *no puede ser nada mediato ni más determinado*. Bajo la perspectiva de la primera sección de la *Lógica*, el *Ser* no es sólo la *ausencia de determinaciones* sino la *inmediatez* de dicha ausencia. Cfr. Hegel, G.W.F (1999): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (parágrafo 86 ss), Madrid, Alianza, p. 188 ss. Una breve historia de las polémicas y malentendimientos al respecto de la noción lógica de *Ser* en Hegel puede encontrarse en: Duque, Félix (1990): *La recepción de la lógica de Hegel*, en: *Hegel. La especulación de la indigencia*, Barcelona, Granica, pp.163-214.

12 *FdE*, p. 58.

Para un pensador que interpreta el *ser* como *tiempo*, ni el objeto acerca del cual la conciencia se forja un saber (y esto quiere decir, según Hegel, el objeto que la conciencia *se da a sí misma por verdadero* -pues Hegel no sería auténticamente moderno si lo “verdadero” no fuera lo “*puesto como verdadero*”-) ni el *saber* que aquélla tiene de su propio *saber* son puntos fijos de una comparación que se recortara contra un horizonte inmóvil, sino términos móviles de una comparación que es la energía creadora de un horizonte temporal fluyente. Esto vale tanto como decir que la *experiencia* que hace (que *es*) la conciencia al ir comparando sus caras *fabrica* el tiempo. No sólo lo *encarna*, no sólo lo *llena* de contenidos nuevos o lo transforma... lo *construye*: el *tiempo* no tiene existencia previa, nada es al margen o con independencia de la *experiencias* de la *conciencia*. Y si dichas experiencias tienen que ver con la doble cara del *saber* (del *objeto* y de *sí mismo*) y desembocan además en el descubrimiento de un desequilibrio interior (entre el *objeto* y el *concepto*), habrá de concluirse que lo que “*motoriza*” la historia en Hegel es la desigualdad inmanente al pensamiento: que el pensamiento no sea idéntico a sí mismo edifica el *tiempo*. El *tiempo* es hijo de la frustración de las expectativas de la conciencia: nace porque el *pensamiento* no acaba de hacer justicia a su fondo *conceptual* vivificador y el *alma de la Idea* excede a cualquier *saber*.

Si, en esta comparación, encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber, para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era, esencialmente, un saber del objeto; con el saber, también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía *esencialmente* a este saber. (...) Así, pues, cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, tampoco el objeto mismo puede sostenerse; o bien la pauta del examen cambia cuando en éste ya no se mantiene lo que se trataba de medir por ella; y el examen no es solamente un examen del saber, sino también de la pauta de éste. () Este movimiento **dialéctico** que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, **en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero**, es propiamente lo que se llamará experiencia¹³.

Como observara Jean Hyppolite en su *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*¹⁴, el *Todo* es inmanente al desarrollo de la conciencia, sin esta inmanencia del *Todo* a la conciencia (inmanencia, por lo tanto, que se expresa principalmente en la *experiencia* de compararse consigo misma) no se podría entender cómo la negación o frustración de una determinada expectativa de sentido respecto a algo que se había dado por verdadero puede *realmente* engendrar un nuevo contenido ni mucho menos suponer una elevación en el camino del *saber*. La *lógica* de Hegel es una *ontología*, su dialéctica no es *formal* sino *real*, la *muerte* de una expectativa supone, por tanto, una profunda reorientación no sólo del *saber* de la conciencia sino también, y sobre todo, del *objeto* de dicho saber. Pero Hegel *temporaliza* este objeto de modo que una variación suya supondrá algo distinto que la fabricación de una dovela más para la bóveda de la historia: será un

13 Ibidem.

14 Hyppolite, Jean (1991): *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, Barcelona, Península, p.17.

nuevo proyecto de construcción de esa bóveda inspirado por los principios que frustraron el plan anterior.

A partir de aquí, Hans-Georg Gadamer llevará hasta las últimas consecuencias una de sus intuiciones fundamentales por lo que respecta a la consideración del *tiempo* como matriz del pensamiento (es decir, de la comprensión): *el acontecer hermenéutico no es nuestra acción con las cosas sino la acción de las cosas mismas*. Intuición extraída, como él mismo reconoce en *Verdad y Método*, de la parte segunda de la *Lógica* de Hegel: *el verdadero método es el hacer de la cosa misma*.

II. DE HEGEL A GADAMER: LA COMPRESIÓN DE LO SIMBÓLICO

Cualquier interpretación del modo como Hegel influye en la hermenéutica de la historia de Hans-Georg Gadamer ha de considerar seriamente el proyecto de *des-subjetivación de la razón* en que consiste el filosofar de Hegel. El celebrado prólogo a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* que redactara José Ortega y Gasset en 1928 bajo el título *La "Filosofía de la historia" de Hegel y la historiología* llama precisamente la atención sobre este hecho, a saber, que el "lugar" en que el *idealismo* de Hegel detecta la más paralizadora amenaza para la *razón* no es el orden objetivo de la *realidad* sino el ámbito subjetivo de la *opinión*. Dos hipótesis aparentemente contradictorias sostienen esta tesis: *todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como "sustancia", sino también y en la misma medida como "sujeto"*, por un lado; *la razón del mundo no es una razón subjetiva(...), el conocimiento de la naturaleza del espíritu aleja el modo subjetivo de su aparición*, por otro¹⁵. Y lo que hace monumentalmente ambiciosa esta filosofía es que se permite dar a estas hipótesis una y la misma oportunidad para su verificación. La primera nos indica que la verdad reside exclusivamente en el *todo*, como coronación del sistema y, por tanto, como *resultado* de desgarramientos, tan dolorosos como necesarios, producidos en el seno del *espíritu* que desenvuelve de ese modo su trágica esencia. La segunda nos ofrece el oriente de la marcha abismática del *espíritu* en busca de su *Sí Mismo* al elevar a los ojos de éste el espejo de sus determinaciones *objetivas*, afinando su mirada contra el cual habrá de recomponer la imagen fiel de sí: le enseña el horizonte *concreto y real* de sus diferencias *mediatas* que deberá fusionar con el horizonte *abstracto* de su identidad *inmediata*.

Pues bien, Ortega y Gasset, al amor de una crítica al reduccionismo en que incurrieran las escuelas neokantianas por remitir la filosofía de la historia a una pura lógica de la historiografía, desarrolla una idea tan heterodoxa como esclarecedora de la afinidad que puede descubrirse entre la filosofía de Hegel y la hermenéutica histórica de Gadamer:

La historiología parte de una convicción inversa (a la del neokantismo). Según ella, todo ser tiene su forma original antes de que el pensar lo piense. Claro es que el pensamiento, a fuer de realidad entre las realidades, tiene también la suya. Pero la misión del intelecto no es proyectar su forma sobre el caos de datos recibidos, sino precisamente lo contrario. La característica del pensar, su forma constitutiva, consiste en adoptar la forma de los objetos, hacer de estos su principio y norma. En sentido estricto-

15 La primera hipótesis cfr. *FdE*, p. 15. La segunda está extraída de Hegel, G.W.F (1990): *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Aguilar, p. 79.

to no hay, pues, un pensar formal, no hay una lógica con abstracción de un objeto determinado en que se piensa. Lo que siempre se ha denominado “pensamiento lógico puro” no es menos “material” que otro cualquiera. (...) Hay, pues, tantas lógicas como regiones objetivas. Según esto, es la materia o tema del pensamiento quien, a la par, se constituye en su norma o principio. En suma, pensamos con las cosas. A mi juicio, esta fue la gran averiguación de Hegel. ¿Cómo no se ha entrevisto nunca, por debajo de la realización que el sistema de Hegel proporciona a ese descubrimiento—y que es, sin duda, manca- el brillo de esa magnífica verdad?¹⁶.

Para corroborar la importancia de tal *verdad* Ortega y Gasset incrusta la siguiente cita de las *Lecciones*...

La razón, de la cual se ha dicho que rige el mundo, es una palabra tan indeterminada como la de Providencia. Se habla siempre de la razón, sin saber indicar cuál sea su determinación, su contenido; cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racional o irracional. La razón, aprehendida en su “determinación”, es la “cosa”. Lo demás -si permanecemos en la razón en general- son meras palabras¹⁷.

Es suficientemente claro, a la luz de estas observaciones, que la operación de *fusión de horizontes* que en un primer momento hemos conceptualizado *temporalmente* (como *presente* y *pasado* fundidos, no indiscriminadamente sino por conservación crítica -*Aufhebung*- de sus *principios* esenciales) descubre ahora sus rudimentos ontológicos: la razón *determinada* (es decir, *realizada*, encarnada por una *edad*, hecha *historia*...) es la *cosa*. Es una razón que se desenvuelve auto-implicándose en el orden del *ser* (y esto significa auto-implicándose en el *tiempo*), más profundamente cuanto más profundas son las *diferencias* en que se reconoce a sí misma.

Queda, sin embargo, por explicar cómo es posible que este reconocimiento se produzca, qué estatuto o cualificación ha de tener ese orden del *ser* (también del *tiempo*) para que pueda acoger, de la forma tan diferenciada como lo hace, al *concepto* (que es la cara *vital* de la razón *pura*, la actividad de darse ésta contenido a sí misma). Se trata de comprender el *tiempo histórico* como una interpretación del *Concepto* a cargo del *Ser*. Y esto sólo es posible si la realidad se entiende como revestida de un carácter simbólico: la *realidad* es *símbolo* del *Concepto*. Un símbolo, además, que se identifica con lo simbolizado¹⁸.

16 Ortega y Gasset, José: “La “Filosofía de la historia” de Hegel y la historiología”, en: Hegel, G. W. F. (1999): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, pp. 29-30.

17 Hegel, G. W. F., *Ibid.*, p. 57.

18 Conviene precisar que nuestro empleo del término “símbolo” no se inspira en la primera de las formas principales de desarrollo de la *idea del arte*, a saber, la *forma simbólica* (asiática). Si nos atuviéramos a esta acepción habría que reconocer que su alcance es relativamente pobre: completamente subordinado al carácter vago e indeterminado de la *Idea* que, buscando en el mundo real alguna forma estable que responda perfectamente a ella, se vierte al lenguaje de la sublimidad, es decir, del *símbolo*; lenguaje que apenas si puede contener entre sus límites a una *Idea* (fondo del arte) que en este momento es incapaz todavía de desarrollarse libre y mesuradamente y que, por tanto, excede infinitamente a cualquier manifestación externa. El símbolo se limitaría a ser el *comienzo del arte* o, más exactamente, precursor del mismo (*Vorkunst*). Cfr. Hegel, G. W. F. (1988): *Estética*, Barcelona, Alta Fulla, p. 113 ss.

Para comprender el alcance de esta idea conviene detenerse, siquiera brevemente, en dos ciclos de lecciones de Hegel: los dedicados a la *filosofía del arte* y la *filosofía de la religión*. No nos interesa rastrear las conclusiones que extrajera Hegel al respecto de cada uno de estos ámbitos en particular, tan sólo destacarlos como esferas en que la condición simbólica de lo real se impone como *conditio sine qua non* para la consistencia filosófica de aquellas mismas conclusiones. Respetaremos el encaje de cada una de estas esferas en el sistema de la filosofía de Hegel tal como se expresa en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, comenzando por lo tanto con la *Estética*¹⁹.

- *El arte crea intencionalmente “imágenes-apariencias” destinadas a representar ideas, a mostrarnos la verdad bajo “formas sensibles”*: efectivamente, para Hegel hay dos maneras de concebir los objetos sensibles en relación con nuestro espíritu²⁰.
 - La primera es la simple *percepción* de los objetos por los sentidos; el espíritu, demorándose en las *formas concretas*, se muestra ciego ante la *esencia*, la *ley*, es decir, la *sustancia* de las cosas. Al tiempo, se despierta en ese espíritu la necesidad de apropiarse según su propia conveniencia de los objetos movido por un apetito utilitario, una inclinación a consumirlos, a destruirlos...
 - La segunda es la propia del pensamiento *especulativo* o *científico*: la inteligencia pasa entonces por alto el lado individual de las cosas para dedicarse casi inmediatamente a *abstraer* e *inducir* a partir suyo ideas puras universales, generales...

Pues bien, el arte difiere de uno y otro modo: es el término medio entre la *percepción sensible* y la *abstracción racional*. Es interesante subrayar el carácter *mediador* del arte entre una y otra cara de la *conciencia* del receptor (imaginar/conceptuar). El arte es así una herramienta mestiza de conocimiento: atenta a las *apariencias* y a la vez elevándose sobre la *realidad material*, perseguidora de algo *ideal* que *ahí* aparece y simultáneamente terrenal y enraizada como ninguna *idea pura* podría estarlo en su generalidad... La clave en Hegel es que este “mestizaje” en el *orden del conocer* (epistemológico) es necesariamente solidario de un “mestizaje” en el *orden del ser* (ontológico): la representación sensible (la *forma*) conviene esencialmente a la *Idea* que la habita, de modo que nada hay de accidental en su unión. El arte es según Hegel *una interpretación de los dioses*, y su excelencia será también la de los interpretados, dotado como está de una perfección cuyo grado no podrá evaluarse sino a la luz de la verdad relativa a la *Idea* que es su fondo. El arte es *símbolo del dios* que mora en una comunidad y no podrá decirse de una obra artística que su *forma* “no alcanza a expresar la idea” que debiera, pues con ello lo que se deslegitimaría realmente es el *fondo* espiritual (cultural-religioso) de esa *representación sensible*. Merece, por ello, retener y contrastar la idea de *símbolo* con la ayuda de la filosofía hegeliana sobre la religión.

19 Gadamer ha interpretado la aportación hegeliana a la filosofía del arte en varios textos, destaco el siguiente por abordar, a raíz del tema del carácter de pasado del arte, algunos de los problemas aquí tratados: Gadamer Hans-Georg (1986): “Die Stellung der Poesie im System der hegelischen Aesthetik und die Frage des Vergangenheitscharakters der Kunst”, en: *Gesammelte Werke*, Band 8, *Aesthetik und Poetik 1- Kunst als Aussage*, Tübingen, Mohr, 1993.

20 Hegel, G. W. F., *Estética*, supra, pp. 17-22.

Pero el concepto posee en sí el ser no sólo virtualmente (*an sich*), de modo que solamente nosotros lo entendamos, sino que el concepto es el ser también para sí (*Für sich*): él supera su subjetividad y se objetiva. De igual modo que el hombre realiza sus fines, es decir, consigue que aquello que primeramente era sólo *ideal* pierda tal unilateralidad y devenga en algo *existente*, así puede comprenderse la *realidad* como símbolo y consumación del *concepto*. Hay un espacio de reflexión filosófica en que la solidaridad *real* entre el *concepto* y el *ser* es la máxima concebible, nos referimos a la “prueba ontológica” de la existencia de Dios. Hegel abordó tal reto en varias ocasiones, del ensayo que hoy conocemos bajo el título *La prueba ontológica según la lección de 1831 (Tradición secundaria)* admira su tenacidad a la hora de acuñar los rasgos esenciales de su pensamiento *especulativo* del *concepto* en el marco de una crítica tanto a la prueba ontológica en sí como a las observaciones kantianas contrarias a ella. Efectivamente, una reflexión crítica en torno a la “prueba ontológica” es el entorno privilegiado para esclarecer la profundidad especulativa del *concepto* en Hegel: filosóficamente le rebelaba que la naturaleza del *concepto* fuera concebida a la sombra de la presuposición según la cual lo divino es “omnipertísimo” y “omnirrealísimo”; es decir, no toleraba que la “unidad del *ser* y del *concepto*”, unidad lógica aceptada con carácter previo en Anselmo y sus herederos, funcionara como el patrón con que habría que medir el *concepto* y por comparación con la cual se debería denunciar su unilateralidad (esto es, su *subjetividad* y *finitud*).

Pero lo finito y subjetivo no es finito solamente por comparación con aquella presuposición: es finito en sí mismo y, por tanto, es su propia antítesis, es la contradicción no resuelta. El ser debe ser diverso del concepto: se cree que es posible fijar el concepto como subjetivo y finito, pero la determinación del ser está en el concepto mismo.(...) el concepto contiene necesariamente al ser: éste es simple referencia a sí mismo, carencia de mediación; pero si consideramos el concepto toda diferencia ha sido absorbida en él, todas las mediaciones existen en él como ideales. Esta idealidad es la mediación superada, la diferencia superada, la claridad perfecta (...). El concepto es eternamente la actividad de poner el ser en identidad consigo²¹.

Queda claro a la luz de la denuncia hegeliana que la unidad del ser y del concepto no es una pre-suposición respecto del *concepto* (una presuposición con la cual habría que medir el *concepto*) sino que en este mismo ha sido superada la finitud de la subjetividad. Tenía razón Kant cuando decía que la realidad no podía ser “descascarada” del concepto; le faltó añadir, según Hegel, que allí donde se creía que el *concepto* debía despegarse del *ser* para curarse del mal de finitud, el remedio estaba en realidad inscrito. Lo *real*, por tanto, adquiere en Hegel un carácter *transitivo* (con el matiz que hemos de hacer enseguida), eminentemente simbólico. Esto, lejos de implicar una devaluación ontológica de lo *real*, supone más bien una invitación a demorarse en aquello que *se* reviste de tal carácter: *todo debe llegar a nosotros de una manera exterior*, reconoce Hegel²². Lo *sensible* es algo positivo, evidente-

21 Hegel, G. W. F (1987): *Lecciones sobre filosofía de la religión, 3. La religión consumada*, Madrid, Alianza, pp. 258-59.

22 *Ibid.*, pp. 172-73.

mente; pero también lo *espiritual* llega a nosotros por esa vía: las modalidades de la espiritualidad exterior -la *historia*, por ejemplo- o aquellas más puras propias del mundo *ético* y *la libertad*... La *leyes civiles* y el *Estado* son igualmente algo positivo, son y valen *positivamente*, de igual modo que la Religión (y no sólo en lo que concierne al cuerpo total de sus doctrinas sino también, y sobre todo, por lo que toca a su credibilidad, al respecto de la cual lo “exterior” debe ser considerado *fundamento de la verdad de una religión*). Ahora bien, esa vía positiva a través de la que el hombre empieza a construir la verdad, sea del orden que sea, ha de acreditar su filiación esencial con el *concepto*: éste “pagina” las hojas sueltas del libro de la historia –una operación inmanente y simultánea al proceso de “escritura”-, compensa la auto-referencialidad de que está tentado el *ser*, dotando de un espesor ontológico y una textura dialéctica a las apariencias de la realidad que ven de este modo remediarse desde lo más profundo de sí su unilateralidad. En una palabra, la ascendencia del concepto sobre lo real tiene el sentido de provocar el re-conocimiento de las *cosas* como *símbolos*: un trabajo penoso, trágico, de auto-conocimiento... *conócete a ti misma*, “dice” el *concepto* a la *apariciencia*: *conócete, a mi través, como símbolo*.

Por eso es insuficiente y falso decir que la realidad es *signo* del *concepto*. Como Gadamer ha descrito en *Verdad y método*²³, los signos (aún los que poseen más cantidad de realidad propia, a saber, los recuerdos) deben actualizar algo ausente, siendo representaciones que se agotan en su pura referencia a otra cosa, son transitividad pura. A la esencia del símbolo conviene el extremo contrario: *el puro estar por otra cosa*; ahora bien, no se trata de una mera usurpación sino de una *participación en el ser propio de lo que representa*, hasta tal punto que el símbolo *no apunta a nada que no estuviera simultáneamente presente en él mismo*, dice Gadamer. De igual modo que el *ser* ha de remontarse internamente hasta el *concepto* (y esto significa hacer coincidir la *formación del individuo* con la *formación del presente* y ambos a su vez con el *devenir del saber*), así el símbolo se remonta a su fundación, que es la que le confiere su carácter representativo, pues su significado no le viene de su propio contenido óptico, sino que es un *acto de fundación*: la *consagración* de un sentido en algo que por sí mismo carece de él.

Conviene iluminar la idea de la dialéctica en Hegel desde la idea de *fundación* que opera en el *símbolo*: la dialéctica es *fundación activa*, no a la manera de un cubrimiento de la realidad con la segunda piel del *concepto* sino como una consagración que se atuviera estrictamente a la siguiente norma: *el fenómeno puesto como fenómeno es la verdad de su fundamento*. Antonio Escobedo, en su ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel, destaca en este sentido la *mediación* recíproca del *más allá* en el *más acá* y viceversa:

Permaneciendo en el fenómeno, el pensar no hace sino atenerse a la plenitud de lo suprasensible, pues solo cuando el fenómeno no es concebido en cuanto tal, solo cuando la representación no es puesta como tal representación, se aleja la reflexión de su verdadero objeto. La manifestación o el aparecer de algo es, aprehendida como tal manifestación, el acto de hacerse perfecto o para sí este algo simplemente intuido, y si más arriba era definida la religión a la manera de una

23 Gadamer Hans-Georg (1997): *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 202 -206. En adelante citado: *VM*, nº de pag.

verdad **representada**, ahora es esta verdad representada el camino del pensar. Lo suprasensible es lo sensible reflejado en sí mismo, lo sensible devenido aparición o revelación, y una realidad sobrenatural que no ha podido alcanzar el fenómeno de sí misma es una pura abstracción que ningún alma acoge²⁴.

La *representación* (el *fenómeno*, la *apariciencia*...) es el camino del pensar. Pero el pensamiento es antinómico en el mismo sentido en que lo es la vida concreta del espíritu. Únicamente en la contradicción, provocándola y superándola al llevarla a su extremo radical (según enseña, mejor que ningún otro pasaje, la *filosofía general de la vida* que introduce los momentos de *señorío* y *servidumbre* en la *Fenomenología del espíritu*²⁵), puede el pensamiento construir su identidad, identidad que *no existe en sí misma, como estado yacente, sino que brota precisamente del desdoblamiento*²⁶. Por eso el *amor* es la promesa y expresión supremas del desdoblamiento que se esfuerza por recobrar la unidad: podría decirse que el *amor* es en Hegel el símbolo entre los símbolos (o mejor, *símbolo del símbolo*)²⁷. De hecho, la dialéctica puede interpretarse en Hegel como el proceso de ajustamiento o adecuación de los símbolos como tales símbolos. Y si el Hegel maduro renuncia a relacionar románticamente este proceso con el fenómeno conciliador del *amor* no olvida en cambio vincularlo esencialmente a la vida histórica del *pensamiento*, del *saber* y, sobre todo, del *lenguaje*.

La herencia hegeliana en el pensamiento histórico de Gadamer, tal como se administra, sobre todo, en el análisis de la *conciencia de la historia efectiva* como centro neurálgico de dicho pensamiento, se advierte tanto más poderosa cuanto más intenso es el escrúpulo con que el filósofo de Marburgo se protege de las seducciones idealistas. Esto es algo patente en uno de los textos más nítidos de Gadamer, el titulado *La actualidad de lo bello*. En el momento filosóficamente culminante de este ensayo Gadamer entabla una cortés disputa con Hegel. Y lo hace precisamente al respecto de la naturaleza significativa de lo *simbólico*. Aunque el marco de referencia del diálogo es propiamente *estético*, intentaremos extraer de él algunas conclusiones iluminadoras para el tema que nos ocupa: la significatividad de la historia.

En lo particular de un encuentro con el arte, no es lo particular lo que se experimenta, sino la totalidad del mundo experimentable y de la posición ontológica del hombre en el mundo, y también, precisamente, su finitud frente a la trascendencia.

24 Escototado, Antonio (1972): *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de Hegel*, Madrid, ediciones de la Revista de Occidente, p. 48.

25 Cfr. *La vida en: FdE*, pp. 108-111.

26 Cfr. Cassirer, Ernst (1993): *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, III, (*Los sistemas postkantianos*), México D.F., Fondo de Cultura Económica, p. 374.

27 Eugenio Triás relaciona la temática hegeliana del *amor* con el período “romántico” del autor (el Hegel de “Frankfurt”). Se trata, sin embargo, advierte Triás, de una concepción del *amor* carente del momento esencial de alteridad o intersubjetividad: cuando Hegel se atreve a introducir estos momentos es curioso que lo haga a través de la idea del “crimen”, es decir, de la “lucha a muerte” por el puro prestigio y afán de reconocimiento. Cfr. Triás, Eugenio (1981): *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, pp. 19-31. Véase también el parágrafo 2º “Amor y reflexión” del capítulo VII (“Pleroma”) de la obra de José María Ripalda: *La nación dividida*, supra, pp. 222-235.

En este sentido, podemos dar ahora un paso más y decir: esto no quiere decir que la expectativa indeterminada de sentido que hace que la obra tenga un significado para nosotros pueda consumarse alguna vez plenamente, que nos vayamos a apropiarnos, comprendiéndolo y reconociéndolo, de su sentido total. Esto es lo que Hegel enseñaba al definir lo bello del arte como “la apariencia sensible de la Idea”. Una expresión profunda y perspicaz, según la cual la Idea, que sólo puede ser atisbada, se hace verdaderamente presente en la manifestación sensible de lo bello. No obstante, me parece que ésta es una seducción idealista que no hace justicia a la auténtica circunstancia de que la obra nos habla como obra, y no como portadora de un mensaje²⁸.

El deseo de afirmarse *contra* el idealismo lleva a Gadamer a solidarizarse con él como por obra de un *efecto no querido*: es cierto que la expectativa de que el contenido significativo que nos interpela desde un discurso cualquiera (puede ser el de una pieza artística; pero también el de una *realidad histórica - presente cultural, experiencia ética, institución jurídica*, etc.-) pueda alcanzarse *conceptualmente* ha sobrevolado muy peligrosamente las investigaciones en torno al fenómeno de la comprensión histórica. Ahora bien, conviene distinguir entre lo que supone defenderse de este peligro y lo que implica defenderse de Hegel: es hasta cierto punto exacto que el idealismo de Hegel “exige” a la representación *simbólica* que realiza el mundo *histórico-objetivo* alguna dependencia determinada de cosas previamente dadas (a saber, el *pensamiento*, concretizado en el *concepto* y cuya expresión totalmente desenvuelta es la *Idea*, es el fondo dialécticamente vivificador y ontológicamente nutriente de las *cosas*, y, en esa medida, éstas son “dependientes” de aquél, cuya naturaleza previa es la misma que detenta una semilla frente a un fruto). No obstante, la esencia de lo simbólico, tal y como lo hemos venido caracterizando hasta ahora, no consiste en estar referido *a un fin con un significado que haya de alcanzarse intelectualmente, sino que detenta en sí su significado*²⁹, y de esta convicción participa plenamente la filosofía especulativa de Hegel. Es verdad que él fue un filósofo cuyas ideas son sortilegios contra la irracionalidad histórica y el eclecticismo de la *doxa*, y que retó al lector-filósofo a integrar racionalmente y contener entre las fronteras de su conocimiento la fuerza ingente de la *Providencia* (incluidos los desconcertantes modos de sus *astucias*): bajo este aspecto, hay efectivamente un sentido que alcanzar *intelectualmente* (lo demás es misticismo “a la moda”, viene a decirnos en la *Fenomenología*). Pero no en menor grado interesó a Hegel discriminar el pensamiento propiamente *especulativo* de aquel otro que denominara sencillamente *razonador* y distinguir con ánimo hipercrítico entre el *conocimiento conceptual* y el *entendimiento formal*. Los capítulos III y IV del prólogo a la *Fenomenología* están dedicados exclusivamente a matizar estas distinciones. Sin entrar en los detalles, destacamos una sola preocupación común a todos los argumentos que allí esgrime: hay que arbitrar el modo de construir un conocimiento que no sea externo a la *cosa*, que no derive ciegamente de la aplicación de un *esquema universal* ni se imponga a la *realidad* como un manto formal y vacío (de aquí su célebre crítica a Schelling) de tal manera que *lo que la cosa* nos tenga

28 Gadamer Hans-Georg (1998): *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, p. 86.

29 Ibidem., p. 95.

que decir se impute a ésta desde fuera de sí. La *Fenomenología del espíritu* es la novela de la *Sustancia-Sujeto* que quiere desembarazarse de su condición de base inmóvil de enlace entre contenidos que le advinieran como accidentes.

Pues bien, un extracto de algunas de las principales tesis defendidas por Gadamer en *La actualidad de lo bello* puede ayudar a entender la compatibilidad del idealismo hegeliano con la interpretación hermenéutica de lo simbólico (concebida precisamente por el autor para conjurar el idealismo), o, dicho con otras palabras, puede ayudar a comprender por qué el símbolo (la *naturaleza simbólica* de la *realidad histórica*) es el más claro y contrastado ejemplo de relación *especulativa* entre el *concepto* y el *ser* según la dialéctica de Hegel: atendiendo a la cualificación representativo-simbólica de la historia se demuestra que es propiamente *especulación* en Hegel.

Lo simbólico del arte, descansa sobre un insoluble juego de contrarios, de mostración y ocultación (recuérdense a este respecto las conclusiones que extrajimos de *L'Infinito* de Leopardi y su afinidad con el pensamiento de Hegel). En su *insustituibilidad, la obra de arte no es un mero portador de sentido, como si ese sentido pudiera haberse cargado igualmente sobre otros portadores*³⁰.

Sin embargo, la pretensión de insustituibilidad de la obra (pongamos también por caso la *obra humana* por excelencia: la existencia histórica) no es definidora ni exclusiva de una hermenéutica anti-idealista: en sus *Lecciones de introducción a la historia de la filosofía* Hegel insiste una y otra vez en que el hombre contemporáneo no puede inquirir las claves de los problemas que le preocupan sumergiéndose en tiempos *muertos* o en la historia remota, pues las polémicas a que éstos dieron lugar ya no son las suyas. Cada *presente* es insustituible: ¿qué otra filosofía impediría cargar sobre los hombros de otros portadores el sentido propio de cada *obra* histórica con mayor severidad que la dialéctica de Hegel? Esta filosofía quedaría bloqueada y sus objetivos inermes si se postulara la naturaleza reversible del *tiempo* y la permutabilidad de sus *edades*.

Lo simbólico no sólo remite al significado sino que lo hace estar presente: representa el significado (...) representación no quiere decir que algo esté ahí en lugar de otra cosa, de un modo impropio e indirecto, como si de un sucedáneo se tratase. Antes bien, lo representado está ello mismo ahí y tal como puede estarlo ahí en absoluto. (...) en la obra de arte no sólo se remite a algo, sino que en ella está propiamente aquello a lo que se remite. Con otras palabras: la obra de arte significa un crecimiento en el ser³¹.

La significatividad de la historia radica para Hegel en que en ella tiene lugar una suerte de paradójica remisión que, simultáneamente, materializa en sí misma, e incluso garantiza, el significado al que remite: sin esa particularización este significado sería conceptualmente inextricable. Y esto, traducido en términos históricos, supondría su inexistencia. Este es un punto de partida posible para el acercamiento de Gadamer a Hegel. La cortés prevención manifestada por el primero ante el segundo en *La actualidad de lo bello* se torna

30 Ibidem, p. 87.

31 Ibidem, pp. 90-91.

monumental articulación en *Verdad y método*³². Un tema cautiva más que ningún otro al integrar críticamente todos los desarrollos en que nos hemos detenido hasta este punto: la construcción de la *conciencia de la historia efectual*.

III. HANS-GEORG GADAMER: UNA HERMENÉUTICA DE LA HISTORIA EN DIÁLOGO CON HEGEL

La herencia que legara Hegel a la historia del pensamiento necesariamente habría de ser administrada por muy distintos albaceas filosóficos: aquél que se la transmitió a Gadamer fue Martin Heidegger³³. Hegel coronó la modernidad filosófica al dotar no sólo de un sentido omniabarcador y pretensiones de universalidad a la máxima que Leibniz empezara a gestar en la segunda mitad del XVII: *el conocimiento se desliza al interior del objeto conocido*, sino al convertir esta máxima en principio general de la vida del espíritu y, de este modo, hacer de ella una *verdad* cuya esencia consiste en reflejarse en la historia del hombre. Gadamer traducirá *Conocimiento* por *Comprensión* y remitirá los problemas derivados de su estudio al marco *trascendental* en que Heidegger había planteado el asunto: efectivamente, el autor de *Ser y Tiempo* había realizado una interpretación *trascendental* del fenómeno de la comprensión con lo que el problema de la hermenéutica adquirió una dimensión nueva, es decir, ganó *un rasgo universal*, como reconoce Gadamer³⁴. Bajo la perspectiva *trascendental* de la interpretación heideggeriana de la *comprensión*, la pertenencia del intérprete a su objeto encuentra una legitimación de la que fueron incapaces las reflexiones surgidas de las escuelas históricas del XIX. La estructura general de la comprensión deviene en *pre-estructura*: la estructura del *estar-ahí* humano consiste, por lo que respecta a la realización de su propio ser, en **comprender**. Y esta estructura general de la comprensión alcanza su concreción en esa modalidad fundamental de la hermenéutica que se conoce bajo el nombre de *conciencia histórica*.

Pues bien, Hegel “observa” todos estos desarrollos como si fueran esfuerzos atemperadores de sus logros, tal como se rebajan los alcoholes demasiado puros: Gadamer reubica la convicción hegeliana de que *el saber se desliza al interior de sus objetos*, emanci-

32 *No he de añadir que yo, en mi propio intento de “Verdad y método” he procedido de forma semejante (y unilateral) -con Hegel- (...) a quien he dedicado continuados estudios y cuyo desafío acepto, en lo positivo como en lo negativo, dondequiera que puedo.* Cfr. Gadamer, Hans-Georg (1987): *Das Erbe Hegels*, en: *Gesammelte Werke, Band 4, Neuere Philosophie – 2. Probleme-Gestalten*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 463-483. De todos modos, es más estimulante acercarse a Hegel desde *Verdad y método* que desde los múltiples ensayos en que Gadamer aborda directamente el pensamiento del autor de la *Fenomenología*, por ejemplo los incluidos en: Gadamer, Hans-Georg (1987): *Gesammelte Werke, Band 3, Neuere Philosophie 1- Hegel-Husserl-Heidegger*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). No obstante, en el artículo titulado *Die Verkehrte Welt* (1966), Gadamer desarrolla una hipótesis fundamental para comprender la naturaleza de la deuda contraída por el pensador de Marburgo con Hegel y que aquél habría de pagar en *Verdad y método*: el mundo real consiste precisamente en *subsistir siendo constantemente otro* (repárese en la importancia de esta tesis para la elaboración gadameriana del tema de la “tradicición”). La constancia ya no es más el mero opuesto a la desaparición, sino que es, en sí, *la verdad de lo que desaparece* (esta es la tesis del “mundo invertido”). En este texto deja bien claro además que *la apariencia es, en Hegel, una totalidad del aparecer*, no la mera exteriorización de una fuerza: *la apariencia es más bien la totalidad de la realidad*. Cfr. La versión castellana: Gadamer, Hans-Georg (1988): *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, pp. 56-57.

33 Cfr. Gadamer, Hans-Georg (1971): *Hegel und Heidegger*, en: *Gesammelte Werke, Band 3, Neuere Philosophie 1- Hegel-Husserl-Heidegger*, supra, pp. 87-101.

34 Cfr. *VM*, pp. 329-330.

pándola del impulso totalizador de la *Idea* y sustituyendo el *proyecto de infinitud* que es la razón de ser de ésta por la *finitud radical* que subyace a la experiencia hermenéutica. La hermenéutica de Gadamer es una “filosofía sin *Fin*” que diseña la construcción histórica del conocimiento sin necesidad de “rehenes”: le sobran incluso aquellos que podrían desempeñar un papel positivo (como ocurre en Hegel, por ejemplo, con las experiencias de la conciencia cuya *finitud*, *limitación* y *unilateralidad* son “redimidas” una vez *sabidas* como *diferencias* necesarias de la esencia del *Espíritu* en el camino de su auto-conocimiento *Total*; “redención” que, de todos modos, no ahorra a la conciencia el *dolor*, eminente y real, provocado por la frustración de sus expectativas -traducción trágica de la *Aufhebung*: *aprender del padecer*.. y asunción filosófica de las palabras de Pedro a la mujer de Ananías: *Mira los pies de aquellos que te llevarán, están ya ante la puerta...*, es decir, mira la verdad por la cual la tuya será reemplazada-).

El punto de partida de la asimilación de la influencia hegeliana sobre su propia hermenéutica lo localiza Gadamer en esta verdad decisiva: *la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la mediación del pensamiento con la vida actual*. Pues Hegel había elevado la filosofía a forma más alta del espíritu absoluto, en ella se consumaba el *saber* como mediación superior entre los lados *conceptual* y *real* de la vida del espíritu.

De este modo para Hegel es la filosofía, esto es, la autopenetración histórica del espíritu, la que puede dominar la tarea hermenéutica. Su posición representa el extremo opuesto del autoolvido de la conciencia histórica. En ella el comportamiento histórico de la imaginación se transforma en un comportamiento reflexivo respecto al pasado³⁵.

Gadamer da la razón a Hegel cuando éste se niega a pensar tal reflexión como un tipo de relación externa y posterior al “pasado”, pues aún cuando se recurriese a la dimensión “rememorativa” de la filosofía hegeliana para defender tal idea (efectivamente, para Hegel la realidad humana histórica es *rememoración* del espíritu que en ella está *fuera de sí*) habría de dar cuenta simultáneamente del sentido etimológico de que se aprovecha el autor de la *Fenomenología* al emplear el término *Rememoración* (*Erinnerung*: *interiorización*, *introspección*...de modo que la vida es el tránsito del espíritu desde su posición *fuera de sí* hasta su estado *cabe sí*). Gadamer, al sostener que *la razón histórica no equivale a la capacidad de “suspender” el propio pasado histórico en la presencia absoluta del saber*³⁶, está realmente interpretando a Hegel. Aprenderá a partir suyo que el *presente* es una “auto-penetración” del pasado, un crecimiento en el ser de éste o una posibilidad de que él da de sí y que le pertenece ónticamente; y no sólo esto, su hermenéutica es un proyecto de apertura del límite último y absoluto que, en Hegel, representaba para la *historia* la presencia del *saber filosófico*. Pero Gadamer sabía que el deslinde hegeliano de la “provincia de la historia” no se realizó del mismo modo como se parcela un territorio, es decir, marcando claramente

35 VM, p. 222.

36 Gadamer, Hans-Georg: “Los límites de la razón histórica”, en: Gadamer, Hans-Georg (1998): *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, p. 121.

sus términos: la “provincia de la historia” se extiende en Hegel allende sus propios límites³⁷ y sobre-vive (*transfigurada*, es decir, reconciliada críticamente con su fondo *conceptual* trágicamente vivificador) haciéndose valer en presencia del *saber absoluto*. Éste, por su parte, no es un liquidador sobrenatural o un disolvente suprahistórico sino una modulación filosófica del *tiempo*, ella misma temporalizada³⁸, nacida en el *interior* de un *nuevo* diseño de humanidad. Gadamer es especialmente sensible a una lectura así de la *Fenomenología*: no vale con postular la existencia de una conciencia histórica; hay que advertir –y arrostrar el hecho en toda su consecuencia- que esa misma conciencia experimenta *ella misma* un traslado permanente de corriente.

Los efectos de este *traslado* se hacen especialmente sensibles en aquel momento de la comprensión que Gadamer denomina *anticipo de la compleción*. Con él quiere significar que la forma como encaramos el pasado arranca de un presupuesto según el cual *sólo es comprensible lo que constituye realmente una unidad de sentido acabada*³⁹. Ahora bien, el movimiento de la comprensión no presupone sólo una unidad de sentido inmanente y verificable que lo oriente sino que está constantemente guiado por *expectativas trascendentes que derivan de la relación con la verdad del contenido* de aquello que se desea comprender. El modo como opera el movimiento de la comprensión descrito por Gadamer se explicita en diálogo con la noción hegeliana de *experiencia*⁴⁰: si el prejuicio de la compleción no implica únicamente que un texto deba expresar su opinión plenamente sino que además ha de trascenderse en tanto opinión para asegurarse una relación verificable con la *verdad completa*, tampoco para Hegel el movimiento de la conciencia supone sólo *poner* algo como verdadero sino también reconocer la diferencia que media entre esa *posición* y la *verdad completa* (es decir, la *Idea*, a cuya luz lo puesto como *en sí* -como verdad- se revela tan sólo como *para otro* -como opinión-). Dicho reconocimiento será solidario de un proceso de auto-transcendencia efectuado en el interior de la cosa misma, cuya esencia consiste propiamente en *revolucionarse*. La verdad se escapa continuamente de las manos a la conciencia

37 Creo que refuerza esta interpretación la idea de *Historia universal* en que desemboca y culmina la *Filosofía del derecho* de Hegel. En *la historia universal* el elemento en que existe el espíritu universal es *la realidad espiritual en toda su extensión de su interioridad y de su exterioridad* (mientras que en el arte este elemento era *la intuición y la imagen*, en la religión el *sentimiento y la representación* y en la filosofía *el pensamiento puro y libre*). *La historia universal* es un tribunal (de lo particular, de la sociedad civil, de los espíritus de los pueblos, de los Estados y sus guerras...); pero no se trata del *mero tribunal de su poderío, es decir, la abstracta e irracional necesidad de un destino ciego (para los juzgados), sino que, puesto que este destino es en y por sí razón, y su ser por sí en el espíritu es saber, ella es el desarrollo necesario, a partir del solo concepto de su libertad, de los momentos de la razón y por lo tanto de su autoconciencia y de su libertad, es el despliegue y la realización del espíritu universal. Por otra parte, la historia del espíritu es su acción, pues el espíritu no es más que lo que hace, y su acción es hacerse en cuanto espíritu objeto de su conciencia, aprehenderse a sí mismo explicitándose*. Cfr. Hegel, G.W.F (1999): *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, p. 490. (Parágrafos 341-343).

38 (...) *El “saber absoluto” no parece que sea para Hegel solamente la edificación de una lógica especulativa, un nuevo sistema filosófico que se añada a los anteriores y los complete, sino la inauguración de un nuevo período en la historia del espíritu del mundo. La Humanidad ha tomado consciencia de sí misma, se ha hecho capaz de arrostrar y engendrar su propio destino. Esa idea -que en algunos románticos se ha expresado por mediación de una nueva religión- es, en el fondo, común a los pensadores de la Aufklärung y a los poetas románticos*. Son palabras de Hyppolite, Jean: *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, supra, p. 539.

39 Gadamer, Hans-Georg (1998): “Sobre el círculo de la comprensión”, en: *Verdad y método II*, Salamanca, Sí-gueme, p. 67.

40 Cfr. VM, p. 429 y ss.

que hace la experiencia del conocimiento. Esto es tanto más doloroso en la medida en que, en el idealismo, aquella verdad que se escapa a la conciencia es una verdad no *dada* sino *suya*. El sentimiento de pertenencia que es posible a esta conciencia indigente está revestido de rasgos mezclados. Gadamer ha sido, de entre los intérpretes de la filosofía de Hegel, quien mejor ha sabido especificar estos rasgos.

La hermenéutica debe partir de este principio: el que intenta comprender está ligado a la cosa transmitida y mantiene o adquiere un nexo con la tradición de la cual habla el texto transmitido. La conciencia hermenéutica sabe por otra parte que no puede estar ligada a esa “cosa” al modo de una coincidencia obvia, como ocurre con la supervivencia ininterrumpida de una tradición. Se da una polaridad entre familiaridad y extrañeza, en la que se basa la tarea de la hermenéutica; (...) El puesto entre extrañeza y familiaridad, que ocupa para nosotros la tradición, es, pues, el **inter** entre la objetividad distante contemplada en la historia y la pertenencia a una tradición. En ese **inter** está el verdadero lugar de la hermenéutica⁴¹.

En Gadamer se mantiene, por tanto, la disposición revalorizadora de la finitud de la conciencia al asumir con un tono positivo la limitación que le es consustancial: si no existe una coincidencia obvia entre la *conciencia* y su *objeto* se tratará de ver qué tipo de conocimiento podrá montarse sobre esa falta de concierto (que, por otra parte, no es total, pues hay una *familiaridad* entre ambos que la *comprensión* deberá explotar). Así, sin necesidad de pagar el peaje idealista por la vindicación de la finitud, Gadamer puede desvelarnos la potencia creadora que reside en la concienciación de los límites que nos constituyen como sujetos que comprenden. Los límites subyacentes al movimiento de la comprensión, y que son su condición fundamental de posibilidad, los denominará Gadamer *Prejuicios*. No se trata de dejarlos operar sordamente a nuestras espaldas, ni mucho menos de apartarlos escrupulosamente como si fueran rémoras o *desenfoques* de la comprensión, sino de suscitarlos al amor de la continuidad de la memoria y del encuentro con la tradición: *pues lo que incita a comprender, debe manifestarse antes en su alteridad*. Así como el yermo cerro que privaba de tanta parte del último horizonte al protagonista de *L Infinito* incitaba a la fantasía a imaginar la vastedad del espacio, así el *prejuicio* hace emerger la verdadera comprensión. En cualquier caso, esta virtud sólo podrá manifestarla tras ser sometido a criba y selección crítica mediante las que se cuestionará su naturaleza comprobándose si se ordena de forma específica o no al movimiento de la comprensión. Y no hay mejor criba de los *prejuicios* que hacer uso de ellos.

El uso del *prejuicio* revelará a éste en su *alteridad* ante la misma conciencia respecto de la cual es condición fundamental y subyacente. Pero este auto-conocimiento crítico le es posible a la conciencia histórica precisamente por experimentar el *traslado de corriente* de que habláramos. Con otras palabras, por ser ella misma histórica. Efectivamente, el sentido de una *obra* cualquiera se va *decantando* en un proceso interminable. Es la *distancia temporal* que media entre la conciencia histórica y su objeto la que permite la decantación del sentido de éste. Se trata de una distancia que está permanentemente dando de sí, ampliando

sus caras y ensanchándose como provincia del conocimiento... Es un horizonte móvil que, a la vez que provoca esa ambigua sensación de *familiaridad* y *extrañeza* en la conciencia que sale al encuentro de la tradición, reviste a la distancia temporal de un carácter productivo para el movimiento de la comprensión. Pues bien, si algún pensamiento llevó al extremo absoluto el lado productivo de la *distancia temporal* que media entre el *saber* y sus *objetos* ése fue el idealismo de Hegel: el presente más cercano es juez y parte del crecimiento orgánico de la verdad operado al través de las edades del tiempo, a cuyas *distancias* respecto del *presente* se las reconoce una productividad decisiva en la formación de éste.

Podría decirse que Gadamer se encuentra con Hegel allí donde realiza una sustancial corrección a su perspectiva. Propiamente hablando, advierte Gadamer, la hermenéutica no reconoce *objetos* del *saber*. La *conciencia histórica* trabaja no sobre realidades históricas que hicieran las veces de *objetos* de su atención sino en el marco de una *relación en la que consiste tanto la realidad de la historia como la realidad de la comprensión histórica*. Gadamer denomina a este marco “historia efectual”. El carácter *efectual* le nace así a la historia en la medida en que su *realidad* no puede ser pensada con independencia y anterioridad a su relación con el fenómeno histórico de la comprensión. A la luz de la trabazón ontológica *realidad de la historia/realidad de la comprensión histórica* puede entenderse por qué la hermenéutica de Gadamer insiste una y otra vez en que la comprensión es una forma de *efecto* –y en que aquélla se sabe a sí misma *efectual*-. La consecuencia inmediata de esta tesis es que no se pueden iluminar completamente las edades del tiempo ni será posible realizar una reflexión total sobre la historia. Es fácil comprender las razones que llevan a Gadamer a rechazar la aplicación histórica de la dialéctica hegeliana de la experiencia: la *conciencia hermenéutica* gadameriana no puede amparar una *dialéctica de la experiencia* que haya de desembocar en la superación de toda experiencia, es decir, el pensador de Marburgo no puede proponer una interpretación de la historia concebida a la sombra de la autoconciencia absoluta de la reflexión filosófica. Aquí los términos *saber* y *reflexión* se traducen por *conciencia de la historia efectual*: su misma historicidad implica no agotarse nunca en el *saberse*, estar “arrojada” a un *saberse* sin remedio e inacabable, no por defecto de la reflexión de que es capaz sino en virtud de la propia condición histórica de su intérprete. En este punto, en que la influencia de Hegel parecería amortiguada bajo el peso de las consecuencias de la inacababilidad de la tarea hermenéutica, Gadamer admite, en cambio, la trascendencia de los planteamientos hegelianos a la hora de delimitar su propio proyecto:

Todo saberse procede de una predeterminación histórica que podemos llamar con Hegel “sustancia”, porque soporta toda opinión y comportamiento subjetivo y en consecuencia prefigura y limita toda posibilidad de comprender una tradición en su alteridad histórica. Desde esto la tarea de la hermenéutica filosófica puede caracterizarse como sigue: tiene que rehacer el camino de la fenomenología del Espíritu hegeliano en cuanto que en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina⁴².

Si el concepto de *sustancia* se determina en la filosofía especulativa hegeliana como *sujeto* (es decir, como resultado *total* de las mediaciones reales del *concepto*) en Gadamer se interpretará como *horizonte*. El compromiso ontológico que adquiere la hermenéutica podría parecer así mucho menor; pero en modo alguno puede ser ontológicamente irrelevante: decir que *el mundo existe como horizonte*⁴³ y evocar la experiencia viva común a todos: dirigimos la mirada al infinito de la lejanía, y éste retrocede un paso a cada paso que damos. El *horizonte* es la única *sustancialidad* reconocida por la hermenéutica: la *sustancia* ha devenido en *situación opunto de mira* allende los cuales nada se le alcanza a la conciencia hermenéutica. Si en Hegel la *sustancia* se determina como *sujeto* en tanto producto del movimiento total de la comprensión, en Gadamer la *subjetividad* se determina en un *horizonte* que ya es una forma de *pre-comprensión* (el “kilómetro cero” del movimiento de la comprensión).

Importa sin embargo mantenerse lejos del error de que lo que determina y limita el horizonte del presente es un acervo fijo de opiniones y valoraciones, y de que frente a ello la alteridad del pasado se destaca como un fundamento sólido. En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. **Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos “horizontes para sí mismos”**⁴⁴.

Fijémonos en el poso hegeliano de la terminología empleada por Gadamer (“*Horizontes para sí*”): hay una tensión entre *tradición* y *presente* que hay que procurar no desactivar mediante una asimilación ingenua. La *conciencia de la historia efectual* es consciente de su alteridad constitutiva y por eso distingue entre el *horizonte de la tradición* y aquél que le es propio; pero al mismo tiempo sabe que el *horizonte de su presente* se ha forjado al amparo de la continuidad de la memoria, como superpuesto sobre una tradición que en él pervive. Por eso se muestra dispuesta a integrar en un horizonte histórico fusionado la diferencia que primeramente había establecido: en la unidad de este horizonte la *conciencia de la historia efectual* se ha tenido que medir consigo misma. La sombra absoluta del frondoso árbol de la historia no es que haya adelgazado su perímetro, más bien no tiene sobre qué arrojarse. Pero al crecimiento del árbol no se le ve fin.

Este repaso, aunque insuficiente, a los principios de la hermenéutica de la historia en Gadamer (*conciencia histórica- experiencia- prejuicio- tradición- distancia temporal- historia efectual- fusión de horizontes*) no podría sostenerse sin hacer mención expresa del papel que en ella desempeña el lenguaje. El primer paso en el camino de descenso hasta la profundidad lingüística de la conciencia hermenéutica lo da Gadamer al elegir el medio de

43 Gadamer, Hans-Georg (1998): “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, p. 122.

44 *VM*, pp. 376-377.

describir qué clase de conciencia es la *conciencia de la historia efectual*: realiza esta descripción mediante el expediente de introducir una *lógica de pregunta y respuesta* a la base de toda experiencia hermenéutica. En el interior de esta lógica el *horizonte de la comprensión* se hace *horizonte del preguntar*, revelando de este modo el carácter constitutivo del significado de la *pregunta* para la orientación del movimiento de la comprensión: la relación *tradición/presente* en que consiste el fenómeno de interpretación histórica se manifiesta bajo la modalidad de la *conversación*. Esta modalidad demuestra la profundidad lingüística de la *conciencia de la historia efectual*. Efectivamente, si el *horizonte de la comprensión* se ha tornado *horizonte del preguntar*, esto implica que hay una respuesta que *late* en aquello que se desea comprender (la *pregunta* fecunda la *tradición* mientras que ésta hace productiva la pregunta lanzada desde el *horizonte del presente*). Esta *latencia* supone que el que plantea la pregunta es alcanzado por la tradición a la que inquiere, articulándose de un modo conversacional la verdad que es posible a la conciencia histórica.

Pues bien, la *fusión de horizontes* es la forma como se realiza la conversación: sólo si se entiende la primacía hermenéutica de la pregunta en el movimiento de la comprensión puede destacarse suficientemente que la *fusión de horizontes* no es únicamente el *modus operandi* de la comprensión histórica sino que, en realidad, estamos ante el *rendimiento genuino del lenguaje*.

Pero Gadamer arriesga todavía más en su compromiso filosófico con el lenguaje: no es bastante descubrir una dialéctica conversacional en los cimientos de la experiencia hermenéutica, hace falta además revelar la *lingüisticidad* subyacente a esa misma dialéctica (lingüisticidad que será también la posibilitadora de los efectos nacidos de la conversación). La guía que encamina a Gadamer hacia el interior de este nuevo territorio puede resumirse por medio de la tesis siguiente: *el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma*. La conocida ecuación hermenéutica según la cual *comprender es interpretar* ha de resolverse en el medio de un lenguaje que igual pretende dejar hablar al objeto que es el lenguaje propio del intérprete. Así es, la lingüisticidad se manifiesta en Gadamer tanto en cuanto determinación del objeto hermenéutico (es decir, la *tradición* es de naturaleza eminentemente lingüística, *textual*) como en cuanto determinación de la realidad hermenéutica (esto es, la comprensión histórica consiste en *realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado cuando intentamos pensar en ellos*, transformación que en modo alguno sería viable en caso de que la lingüisticidad que determina el movimiento de la comprensión no se situara a la altura de la razón misma).

La *lingüisticidad* se pone a la misma altura que la *racionalidad* y aún precede y funda a ésta, no otra cosa significa que *el ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Gadamer no hubiera arribado a esta intuición radical y definidora de su esfuerzo hermenéutico de no haber mediado un intenso diálogo con Hegel. Así se expresa también en *Verdad y Método*: el análisis del aspecto universal de la hermenéutica está introducido por un intenso debate con la dialéctica hegeliana⁴⁵. Seduce a Gadamer el anclaje fenomenológico de esta última: *li-*

45 Cfr. VM, pp. 555-566. En estas páginas Gadamer expone por qué la dialéctica metafísica de Hegel no es compatible con la dialéctica hermenéutica, aún cuando se guía por el espíritu especulativo del lenguaje. Es decir, aún cuando Hegel ha sustituido la dogmática de las ideas que enuncian meras atribuciones formales y externas de propiedades a cosas por un nuevo tipo de relación *refleja* en la que *lo que refleja es, por su parte, pura apariencia de lo reflejado*. Gadamer aplicará esta idea a la relación entre *lenguaje y tradición* y afirmará que toda *interpretación es especulativa* en su realización.

mitarse a dejar hacer a las cosas mismas; pero, al tiempo, le atrae el reto, en el que se advierte la impronta hegeliana, de conciliar la fenomenología con el “esfuerzo conceptual”. Un esfuerzo que consiste muchas veces en “ser negativo para sí mismo”, en aceptar la auto-cancelación de las propias expectativas y mostrar una disposición permanente hacia la re-orientación crítica de los prejuicios en virtud de una *escucha* que haya sabido hacer valer lo que nos tiene que decir el *texto*... reconocer, en fin, en las experiencias negativas la exigencia dolorosa pero enriquecedora de la corrección y huir de las celebraciones autocomplacientes en que desembocan aquellas otras experiencias “positivas” cuyo “éxito” no es más que un funesto enrase de la opinión con la experiencia.

El carácter fundamental del papel desempeñado por la *dialéctica lingüística* en la determinación de la *conciencia histórica* no es mero producto de la constatación de que la parcialidad consustancial a cada interpretación puede ser compensada por la aparición de otra interpretación nueva que complementa a la anterior conforme a un impulso lingüístico inagotable sino que encuentra su explicación en el hecho de que toda interpretación acontece en el seno de un lenguaje que, a la manera de un *axis mundi*, permite que comparezca el conjunto de la acepción del mundo que le subyace. De este modo, la palabra *interpretativa* hará resonar la totalidad de la lengua a que pertenece (también en el *fuera de campo* de las palabras, en lo no pronunciado, comparece esa totalidad bajo la forma de respuesta y alusión).

La dialéctica hermenéutica se establece así, en su estratificación lingüística más profunda, como dialéctica entre la *finitud* de la palabra *comprendiva* (interpretadora) y la *infinitud* de la *acepción del mundo* que la subyace y a cuya esencia conviene desplegar (es decir, requiere de la interpretación para realizarse como tal). En otros términos, la hermenéutica retiene dos momentos ontológicamente cómplices: trae a una representación lingüística finita la infinitud de un sentido y descubre que esta infinitud se compadece esencialmente con el movimiento de la comprensión.

Si un objeto puede afirmarse que tiene la “Fenomenología del espíritu”-dice Eugenio Trías-, no es el trabajo ni el deseo ni la lucha sino el lenguaje, es decir, el espíritu bajo envoltura carnal, el espíritu existente y presente⁴⁶. Efectivamente, el lenguaje es para Hegel el *Dios encarnado*, la potencia en que el espíritu hace la experiencia de su conciliación. La *Fenomenología* es, desde este punto de vista, la novela de la constitución de la relación sujeto/objeto bajo el signo del lenguaje, al erigirse finalmente éste como centro del reconocimiento de las autoconciencias más allá de los desgarramientos de las “luchas a muerte” individuales y colectivas (*señoríos y guerras*).

Por debajo de todas las distancias que Gadamer marca entre la dialéctica metafísica de Hegel y su dialéctica hermenéutica sigue fluyendo, sin merma en el caudal, la genial intuición hegeliana al respecto de la esencia del lenguaje: él es la *autoconciencia que es para otros* (*das für andre seiende Selbstbewusstsein*)⁴⁷. Toda la profundidad *especulativa* del pensamiento de Hegel está resumida en su aprehensión de la naturaleza del lenguaje. Si, por su parte, la hermenéutica es *especulación* -condición que reclama para sí- y lo es con un

46 Trías, Eugenio: supra, p. 222. Cfr. El capítulo *Del lenguaje*, pp. 214-23.

47 *FdE*, p. 380.

significado ontológico universal, no será en último lugar debido a la deuda que contrajo con Hegel. A partir de éste se comprende, mejor que desde ningún otro pensamiento, que la *realidad de la comprensión histórica* sólo es tal en virtud de lo que con ella accede al lenguaje; pero también que, en dirección inversa, lo que accede al lenguaje no es una *realidad histórica* dada con anterioridad e independencia de él, sino que en la palabra *finita* recibe su propia determinación.