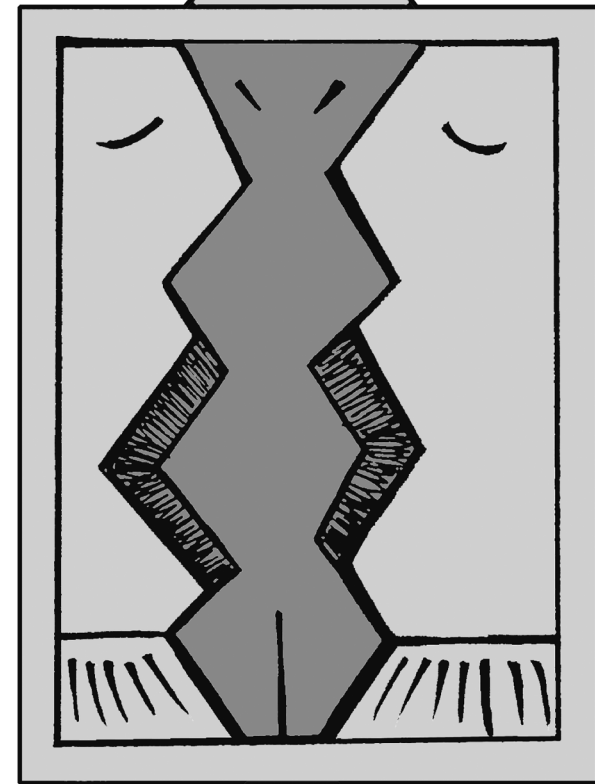


ἘΝΔΟΧΑ



UNED Editorial

ISSN 1133-5351
9 771133 535004 02610

UNED

Series

Filosóficas

Nº 26

HEGEL Y GADAMER: DISTANCIA Y PROXIMIDAD ENTRE DIALÉCTICA Y HERMENÉUTICA¹

HEGEL AND GADAMER: DISTANCE AND PROXIMITY BETWEEN DIALECTIS AND HERMENEUTICS

Óscar E. SANTILLI*

Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina

RESUMEN: La relación filosófica entre Hegel y Gadamer expande el horizonte del pensamiento hacia confines que solo son imaginables desde el trabajo reflexivo que los vincula y la práctica vital que tales resultados exigen de quienes los alcanzan. Dialéctica y hermenéutica no son términos que refieran a conceptos operantes en el discurso teórico sino modalizaciones de la existencia que deben presentarse con carácter de *factum* en el ejercicio de la realidad *práxico-teórica*. Para mantener esta tensión necesaria de la vida propiamente vivida hay que cuidar este vínculo entre dialéctica y hermenéutica en el elemento esencial en que se desenvuelve la filosofía: el diálogo. El presente texto pretende desarrollarse en la discusión que genera esta relación fundamental observando los aportes que Hegel ha efectuado, la crítica de Gadamer a la autonomía de la conciencia y lo que la filosofía tiene que reconocer hoy en la denominada *Era hermenéutica*; para ello se abordarán los siguientes tópicos: 1) La

¹ Conferencia pronunciada en el Seminario de Doctores y Doctorandos en Filosofía, dirigido por el Dr. Quintín Racionero Carmona de la Facultad de Filosofía de la UNED. Madrid, 14 de abril de 2010.

* E-mail: osantilli@logos.uncu.edu.ar

praxis hermenéutica como original y reveladora; 2) Hegel en la cuestión de Gadamer; 3) Hegel, Heidegger, Gadamer.

PALABRAS CLAVE: Hegel, Gadamer, experiencia, método, dialéctica.

ABSTRACT: The philosophical connection between Hegel and Gadamer expands the horizon of thought to the sole imaginable corners of the reflexive work which establishes the link between them and the vital practice the results demand from those who reach such corners. Dialectics and hermeneutics are modalizations of existence, rather than concepts operating within the theoretical discourse, which must be presented with a *factum* character in the praxiological-theoretical reality. Holding this tension, necessary for a properly led life, entails care of the bond between dialectics and hermeneutics in the essential element for the unfolding of philosophy-dialogue. The paper intends to develop the discussion this fundamental relation generates, observing Hegel's contributions on this respect, Gadamer's criticism to the autonomy of reason, and the acknowledgement of philosophy to the *hermeneutic era*. The following topics will thus be considered: 1) the original and revealing character of hermeneutic *praxis*; 2) Hegel in Gadamer's question; 3) Hegel, Heidegger, Gadamer.

KEYWORDS: Hegel, Gadamer, experience, method, dialectics, hermeneutics.

Introducción

Intentaré hacer unas introducciones a la cuestión destacada en el título adentrándome en el estudio de algunos pasajes de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel así como de *Verdad y Método* y llegar a las cuestiones desarrolladas en *La dialéctica de Hegel*, ambas de Gadamer. Trataré simplemente de presentar algunos aspectos de la crítica que éste hace a la dialéctica hegeliana y en qué interviene aquí la cuestión hermenéutica; cuál es la vinculación que puede efectuarse entre ambos autores en torno a este tema. También presentaré de modo sucinto el giro de la metafísica tradicional a la ontología hermenéutica con algunos breves comentarios.

En el capítulo *La Hermenéutica como tarea teórica y práctica*, del segundo tomo de *Verdad y Método*, Gadamer refiere el hecho significativo de la particular realidad de la hermenéutica puesto que ocupa un lugar en el concierto de las disciplinas científicas. El tema del método será recurrente e inevitable, ya que desde él se parte necesariamente en el proceso de formulación de cualquier desarrollo que pretendiera aclarar la cuestión relativa al movimiento de la hermenéutica como disciplina cuya entidad epistemológica se trata.

En primer lugar diremos que todo conocimiento es interpretación de lo conocido con lo cual queda expresado el fundamento del acto hermenéutico. El movimiento de la conciencia en su quehacer cognoscitivo es siempre un movimiento de reapropiación en el cual se verifica el círculo interpretativo que referencia la parte al todo y su recíproco. Ha dicho Gadamer que *lo sustancial de la reflexión hermenéutica consiste precisamente en tener que derivar de la praxis hermenéutica*² con lo cual hemos entendido un principio fundamental y es que toda reflexión no sólo parte de la experiencia sino que la reflexión misma es ya experiencia. Su accionar se torna una vuelta obligada sobre sus propios pasos y garantiza así el rango especulativo de esta disciplina. Pero la comprensión, que se convierte en el núcleo de la cuestión hermenéutica, sabe que para llegar a la reflexión es necesario partir del diálogo pues sólo desde su dinámica es posible descubrir la esencia comprensiva.

La salida del ámbito metodológico que implica la comprensión puesta en los términos heideggerianos permite ver el alcance que tiene esta concepción habida cuenta de la fuerte raíz tradicional que arrastra la interpretación vista en su vertiente exegética, filológica y jurídica. Estas vertientes respondían a la necesidad del pensamiento por encontrarse adecuadamente instalado en alguna forma de autointerpretación; el entendimiento como momento analítico del pensar ha sabido ajustar su necesidad a las posibilidades del momento; ¿Qué significa esto? Una explicación al asunto se desarrolla a partir del análisis de la cuestión que tiene como fenómeno inmediato el conocimiento. Luego, conocer «es» interpretar y su recíproca es igualmente cierta; interpretar «es» conocer. Esta afirmación puede verse como una «interpretación» en sentido débil, como una postura entre otras

² Gadamer, H.-G. *Verdad y Método II*. Salamanca, Sígueme, 2002. p. 11. (Gadamer. *W. M. II Ergänzungen. Einleitung*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986).

frente al fenómeno del conocimiento. Partir de esta premisa implica suponer la consideración por separado de los elementos integrantes del proceso cognoscitivo. Los riesgos de tal empresa no se harán esperar y deberemos considerar entre ellos que tal perspectiva induce a entender la comprensión como un fenómeno intelectual al lado de otros, como la admiración frente a la obra de arte, el asombro ante el hallazgo de lo desconocido o la fascinación que nos produce las creaciones de la fantasía o la ciencia ficción, etc. Por otra parte, tales consideraciones colocan al sujeto cognoscente frente al objeto conocido dando nacimiento a la dicotomía sujeto-objeto tan cara al sentimiento de la modernidad.

Frente a este diagnóstico de la situación ensayamos los siguientes desarrollos.

I. La praxis hermenéutica

La *praxis* hermenéutica es original y reveladora. Original porque vuelve sobre un ejercicio que no puede reconocer, como punto de partida, un postulado incuestionado, sino que entiende ese ejercicio como movimiento en incesante reversión. De ello se colige su traspasar lo metodológico y su ubicación en la órbita del movimiento reflexivo en el que es impropio pensar que los resultados de esa reflexión puedan significar alguna forma de conclusión dogmática. Tal suposición indicaría que, a partir de una conclusión reflexivamente fundada pudiera sostenerse una suerte de postulación con carácter de regla a obedecer o, al menos considerar. Esta perspectiva haría posible un retroceso desde el punto de inflexión al que la hermenéutica ha llegado desde el aporte invaluable que realizó Heidegger, colocando la cuestión en el plano ontológico. La *praxis* es original pues se desenvuelve como un ejercicio sin preceptiva antepuesta y coercitiva, pero su originalidad estriba no sólo en este hecho sino en que esa *praxis* es reveladora de su propia práctica en tanto que la ley de su movimiento le es inmanente. Cualquier legalidad es fruto de esa unidad universal que legitima toda manifestación y que se expone en la forma de concepto. Los alcances de esta mirada llegan lo suficientemente lejos como para descubrir lo que para Gadamer ha sido un escollo frente a la actitud panorámica de Hegel; el concepto en Hegel, podemos afirmar, no pierde vida y no se queda detenido en otro de sí sino que avanza desde sí hacia sí mismo, en contraposición a lo que sostiene Gadamer en este punto. El filósofo de Marburgo ha declarado seguir la orientación hermenéutica heideggeriana pero recobrando el concepto de conciencia. Esto le valió alguna sos-

pecha por parte de Heidegger según expresa en *Verdad y Método II* aunque aclare que esta conciencia esté delimitada *mediante la historia efectual que a todos nos implica. Esa conciencia es algo que nunca podremos escudriñar del todo. La conciencia histórico-efectual es, como dije entonces, «más ser que conciencia»*³. Hemos expresado una vocación indagatoria en dirección a una posición del pensamiento que toma la realidad de la conciencia como centro neurálgico desde el cual se desarrolla y explica el acontecer humano con todas las implicaciones que esto supone. En esta *praxis* el lenguaje tiene la particularidad de ser portador de significado y al mismo tiempo la posibilidad de que ese significado se presente para su comprensión. El contexto en el que se produce el diálogo no es una configuración previa con un sentido prescrito y fijo desde el cual deba, de una vez y para siempre, efectuarse toda comprensión. El contexto de diálogo es una interpretación de la situación dialogal misma hasta el punto que aquél se entiende desde ésta y viceversa. El diálogo crea contexto y es éste el que le da a aquél su legitimidad en tanto que el discurso responde a una situación significativa, por otra parte, los conceptos empleados en la situación dialogal cobran una relevancia fundamental desde que son considerados a partir de su entorno significativo; esto está posibilitado por lo que Gadamer nos ha indicado: *los conceptos que yo empleo en mi contexto quedan redefinidos por su uso*⁴. Entonces ¿qué tipo de conocimiento es el hermenéutico? El concepto de historia que mentamos anteriormente no es un simple concepto al modo de la lógica proposicional sino una manifestación vital de la que se vale la conciencia; en otros términos, la historia no responde para la hermenéutica a la idea del conocimiento monolítico de lo acontecido en el pasado, aún más, no se trata de la teorización sobre los sucesos a modo de mirada crítica y retrospectiva con la función de enjuiciar las épocas y en ellas los individuos particulares que intervinieron en el desarrollo del acontecimiento citado. La historia podrá, sin duda, seguir siendo considerada como todo lo antedicho y podrá seguir siendo valorizada como el cúmulo de información acerca de lo sucedido, en tal caso, cualquier perspectiva crítica frente a esta visión de la historia quedará sujeta a los límites de la aceptación presupuesta. Una historia así concebida repercute sobre las posibilidades que el concepto tiene a la hora de incluirse en su decurso temporal al mismo tiempo que desde él podrá reformularse lo que por historia se ha entendido hasta ahora. Sin embargo encontramos en Dilthey una reflexión sugerente en orden a lo que hemos afirmado hasta aquí,

³ Ib., p. 18 (Gadamer, *W. M. II Ergänzungen*. Ib.).

⁴ Ib., p. 19 (Gadamer, *W. M. II*. Ib.).

se trata de su ponderación de la vida como una realidad última y fundante: su filosofía tiene en la experiencia interna de la comprensión una realidad que se resiste al concepto⁵. Para Dilthey «...*todo conocimiento histórico es ese género de comprensión pero ésta no es sólo el método de la ciencia histórica, sino una determinación fundamental de la realidad humana*»⁶. La comprensión tiene un carácter singular el cual estará dado a partir de la afirmación gadameriana, no sólo como método para la ciencia histórica sino como determinación de la existencia humana. El ser es histórico y esto no puede interpretarse como una calificación extrínseca a su realidad efectiva sino como un modo de ser y por tanto de manifestarse. La historicidad del ser supone e incluye su reversión inmediata por ello vale tanto para nuestro estudio interpretar esta historicidad como una determinación propia; interpretar el ser como lo histórico. Frente a la posibilidad de reducir uno al otro, tentación más que posibilidad, es claro que sólo para una conciencia que aceptara con antelación la propuesta dicotómica de su realidad como previa a su exposición en tanto unidad, podría entenderse que el ser y lo histórico obren como realidades separadas. La historia será para Gadamer una totalidad de sentido, lo que implica enrolarse en el círculo hermenéutico que gana relevancia a partir del hecho que desde este círculo la comprensión reviste un carácter de referencialidad recíproca en que los sentidos parciales, analíticamente separados, se reúnen generando un sentido único que no se colige de la suma de los anteriores. Este doble juego en el que se producen los movimientos de apropiación de sentido y su consiguiente remisión a un sentido nuevo vale como modo en que se produce el desenvolvimiento del concepto en tanto forma del *logos* operante en el acontecer del espíritu. Con ello reafirmamos lo expresado al comienzo de nuestro trabajo cuando sostuvimos el carácter hermenéutico que tiene el esfuerzo del concepto, entendido por Hegel como el desarrollo de la conciencia en su peregrinaje histórico hacia la apropiación final en la autoconciencia sabia. Gadamer presenta la conformación diltheyana de la comprensión histórica indicando su carácter nuclear, vale decir que *la comprensión de la historia es una comprensión desde el centro*⁷; centro que implica una totalidad de sentido, un núcleo original portador de una identidad, pero nos alecciona acerca de la naturaleza de este todo histórico que no podrá entenderse como el cúmulo del pasado transcurrido sino como *totalidad efectual*, es decir que *no se forma sólo en la compren-*

⁵ Ib., p. 36 (Gadamer, *W. M. II. Das Problem Geschichte neuerlich deutsche Philosophie. 1943*).

⁶ Ib., (Gadamer, *W. M. II. Ib.*).

⁷ Ib., p. 37 (Gadamer, *W. M. II. Ib.*).

*sión sino que es eficiente a la vez como estructura de fuerzas. La historia es siempre ambas cosas a la vez: significado y fuerza*⁸. Pero el análisis permite arrojar nuevas aportaciones a partir de estas reflexiones justo en el momento en que la filosofía de Heidegger introduce un giro decisivo en la cuestión de la interpretación. Será el parágrafo 31 de *El Ser y el Tiempo*⁹ el que ilumine la cuestión al tomar en cuenta la salida del acto comprensivo de la órbita metodológica y su traspaso al plano ontológico. Por otro lado, el acto comprensivo que ya revelaba una inmanencia de sentido dando por entendida la referencia recíproca de la parte al todo y del todo a la parte, tiene una segunda consecuencia:

«el significado no se descubre, como piensa Dilthey, mediante la distancia de la comprensión, sino introduciéndonos en el contexto efectual de la historia. La comprensión histórica misma es siempre una experiencia de efectuaciones sucesivas. En su parcialidad reside su fuerza histórica»¹⁰.

Lo expuesto autoriza a detenernos en Hegel y reparar en que el pensamiento encuentra su fundamento en su acto más propio, es decir, en la misma actividad concipiente, puesto que el concepto es el lugar en el que tal pensar halla su máxima realidad en función de que a través de su operación descubre su identidad. La actividad a la que nos referimos tiene un movimiento particular puesto que se da en la historia e históricamente. Su vitalidad no es un agregado a su realidad fundamental sino que esa vitalidad es su misma realidad entendida como pensamiento. El pensamiento es proceso descubridor, develador y en este proceso manifiesta su naturaleza peculiar de ser engendrador de lo pensado y simultáneamente el elemento en el cual eso pensado se conserva, se cuida. La particularidad original de que lo pensado se conserva en el pensar habla de la naturaleza singular y especialísima del pensamiento. Esta naturaleza se muestra para su conocimiento a través de la mediación del pensar en tanto conciencia, y el mediar es aquí un movimiento inherente al pensar mismo «en» y «por» el cual opera su descubrimiento. Para un modo del pensar en el que se admitiera *a priori* la permanencia de los objetos, el ser de éstos se concibe existiendo ya al momento de aplicarse el pensar a su consideración especial. El pensar así entendido se establece

⁸ Ib., (Gadamer. *W. M. II. Ib.*).

⁹ Heidegger. M. *El ser y el Tiempo*. Trad. de José Gaos. Madrid, FCE, 1996. Parág. 31. p. 160. (Heidegger, M. *Sein und Zeit*. parág. 31. S. 142).

¹⁰ Gadamer, op. cit., p. 40. (Gadamer, *W. M. II. Ib.*).

como sujeto de su objeto pensado y entabla una relación dentro del pensamiento que genera una trayectoria que ha sido consolidada como tradición. En ella el pensamiento ejecuta un movimiento bidireccional en el que se juega un posicionamiento de la conciencia frente a sí misma reconociendo su desdoblamiento y operando a partir de él.

El espíritu sabido para sí como pensar descubre las formas en que se reconoce. Así, el entendimiento, uno de sus momentos, es el que *se queda en las diferencias* [y] *sólo puede comprender abstracciones, no lo concreto, ni el concepto* —dirá Hegel—¹¹. Se trata de un momento de alto valor significativo para nuestro trabajo pues el análisis de la realidad espiritual, expone al entendimiento como un momento de su unidad. Destaca la particularidad propia del entendimiento, la cual consiste en comprender abstracciones, no lo concreto ni el concepto como reza la cita antes expuesta. El detenimiento del espíritu en su momento como entendimiento refiere la necesidad de su movimiento puesto que ese detenimiento es conclusión parcial necesaria de su desarrollo. Cualquier consideración que pretenda realizarse del entendimiento deberá contemplar el hecho de que incluso él es un momento para sí mismo pues, en tanto comprensor de abstracciones, no desconoce que su realidad tomada como algo en sí del pensar sea «una» abstracción. Por otra parte, si nos remitimos al planteo heideggeriano en lo referente al comprender como modo propio de ser del *Da-sein* vemos que tanto Heidegger como Gadamer ubican el comprender en el lugar prominente de la naturaleza misma del ser comprensor. Hegel, por su parte, ha explicitado la necesidad del movimiento espiritual para el cual no es ajeno ni extraño el acto de comprender mientras que en Gadamer el comprender define la actividad misma del ser que se fenomeniza como pensamiento en el lenguaje. Las posibilidades de manifestación del ser son las mismas que sus pensamientos y en estos radica tanto la posibilidad de su expresión cuanto las posibilidades de expresión que el lenguaje ofrece al pensamiento. Recordemos que en Hegel no hay nada en el fenómeno que no esté ya dado en el concepto, por ello, la vía hermenéutica del concepto es el tránsito espiritual que desarrolla la simiente lingüística hasta su exposición final en el diálogo donde se respetan los momentos de la evolución a través del movi-

¹¹ Hegel, G. W. F., op. cit. Estas expresiones recorren frecuentemente la obra de Hegel proyectando las líneas directrices de su pensamiento. Así, son recuperados para nuestro trabajo aquellos textos en que el filósofo de Stuttgart establece determinaciones apropiadas a la cuestión hermenéutica que se desarrolla en la investigación presente.

miento comprensor del que Hegel nos ha dado los pasos. La evolución del espíritu es *una serie de formas del espíritu* —dice el filósofo de Stuttgart—¹² por lo cual lo espiritual no es sino «en» y «a través» de sus formas. Aquél movimiento abstracto se realiza, se vuelve concreto por medio de las formas singulares que epocalmente van manifestándose. El movimiento espiritual es un proceso evolutivo y en él esa evolución supone una profundización y elevación. Ha dicho Hegel «... *el espíritu en sí ni es profundo ni elevado. Justamente el desarrollo es un profundizar del espíritu en sí, que manifiesta su profundidad a la conciencia. El fin del espíritu, ..., es que se comprenda a sí mismo, que no se oculte a sí mismo*»¹³.

II. Hegel en la cuestión de Gadamer

El acto comprensivo es una actividad que tiene su núcleo en la dimensión estrictamente especulativa del espíritu. El centro nuclear al que nos referimos remite al movimiento reflexivo en que el intelecto devela incesantemente para sí mismo su «sí» mismo contenido y encerrado. Ese momento especulativo atraviesa en su interior las fases que la necesidad de su desarrollo le impone con la libertad inexorable que entraña. Esta libertad aquí mentada no es una adición externa que faculta al intelecto para el despliegue de posibilidades que no subyazcan desde el comienzo en la propiedad intelectual misma; vale decir, que no estén albergadas como potencia de ser que al manifestarse se actualizan. Muy por el contrario, la libertad a la que nos referimos alude a la posibilidad por antonomasia, lo que supone o implica decir que libertad es desde ya «posibilidad» como posibilidad es desde ya «libertad». La comprensión no es inteligible sino desde la posibilidad que la libertad entraña pues aquella se da en virtud de que el espíritu en su manifestar expone de sí lo que puede y debe y tal exposición no podría ser un «modo de ser» que no fuera para sí su propia comprensión. Por esto la actividad hermenéutica se encuentra en la naturaleza misma del espíritu, el que desde su primera y más abstracta consideración como «puro ser» hasta su concreta posesión en el «concepto de sí» autoconsciente, opera comprensivamente al experimentarse en cada fase de su desarrollo como momento autodefinitorio.

¹² *Ibidem* (Hegel, G. W. F. *Ph. G. Ibidem*).

¹³ *Ibidem* (Hegel, G. W. F. *Ph. G. Ibidem*).

La pista hermenéutica que Hegel nos brinda no será desoída en la filosofía contemporánea. El camino de la comprensión se desarrolla desde la potencia lógica del espíritu hasta la posesión completa y sabida de esa misma *enérgeia* en un acto pleno. Se trata de pensar en un movimiento especulativo que reúna los elementos del pensamiento hegeliano proyectados hacia la comprensión de la realidad como totalidad. En ese camino encontramos a Gadamer impostado en el momento de la revisión de los conceptos propiamente hegelianos; uno de ellos, la cuestión del método, supone un proceso en el que juega un rol preponderante la suficiencia de la ciencia moderna. Ésta ha sido el paradigma de una época y de un modo de interpretar la realidad en el que no ha quedado excluido el espíritu filosófico. Las *Geisteswissenschaften* han pretendido una independencia metodológica a partir de una pureza epistemológica que arrastra desde remoto pasado. Sucede que la ciencia físico-natural cobró la relevancia esperada por los hombres que la aplicaron y esto derivó en un proceso de autoestimulación *in crescendo* hasta el punto de erigirse en adalid y medida de toda otra ciencia.

La comprensión está puesta en la base y la cima del planteo filosófico que pretende esclarecer la cuestión de la verdad. Su camino ha sido el proceso histórico de la filosofía. La filosofía puesta en su elemento, es decir en sí misma, sólo puede conocer lo que ella encierra en cuanto en su interior ya se encuentra en ciernes su contenido total y final. El comprender no podrá ser, como en la hermenéutica romántica, un trasladarse a otras mentes bajo la ficción de una transpolación de tiempos y situaciones. El peregrinaje de la comprensión «es» la historia de la vida del espíritu. En él se hace presente el «prejuicio» gadameriano en virtud de que es un elemento componente del acontecer histórico y muestra en el ser mismo del prejuicio la posibilidad del comprender. La fuerza del espíritu proviene de la magnitud del ser ya que en él se encuentran contenidas sus posibilidades y éstas son en la medida en que su manifestación las pone en el máximo grado de realidad. La exteriorización de las formas del espíritu tiene en ese ser manifestado toda la verdad de que son posibles. La idea de gestación, inherente a la condición del ser hace claro el sentido hermenéutico de la metamorfosis espiritual de la que hablamos. En esta idea de gestación debemos centrarnos para inteligir lo que desde ella se desprende. Nuestro esfuerzo teórico se halla dirigido hacia el propósito de esclarecer la fundamentación ontológica de la comprensión en virtud de que hemos visto hasta ahora el carácter filosófico de la hermenéutica. Por ello es que toda búsqueda que tenga como fin la verdad estará

dirigida y animada por una fuerza fundacional y es que la cuestión estriba en el tratamiento del concepto como núcleo germinal de toda realidad. Es en el concepto donde hallamos el suelo lógico del planteo hermenéutico y el origen mismo de la interpretación como posibilidad real de ser la comprensión el modo propio de ser del hombre.

En el esfuerzo del concepto se encuentra un movimiento original en el que se expresa la comprensión desde la raíz misma de su propia posibilidad de ser. Gadamer ha indicado que el proyecto hegeliano se enfrenta a la postura de Schleiermacher que propone una reconstrucción de la situación histórica originaria como forma de acercar el intérprete a las circunstancias que circundaban y conformaban la obra objeto de la intención hermenéutica. En Hegel se torna indispensable reconocer en la integración el lugar propio en el que cabe esperar el desarrollo hermenéutico. Desde los albores del pensamiento se hace manifiesto el espíritu que lo mueve y es desde aquí desde donde se puede entender ese pensamiento y su actividad específica. El todo unitario del espíritu que al pensar se piensa a sí mismo hace desde sí un movimiento de desdoblamiento de lo que en sí contiene. El pensamiento es mediador de la vida y tiene la particularidad de que en esa mediación se expone lo que la vida tiene para mostrar y lo que el pensamiento ha permitido que se muestre. Esta dinámica de permiso y mostración responde a la propiedad del pensar como efectuante de un acontecer en el que las formas en que se manifiesta responden a una necesidad interior que opera libremente. ¿Cuál será la ganancia hermenéutica que reporta esta filosofía? Precisamente que es filosofía; que la hermenéutica no retrocede al momento en que de ella se hizo una herramienta del conocimiento sino que es rescatada de ese ámbito hacia otro que le reconoce su dignidad, vale decir: que la hermenéutica es «conocimiento». La hermenéutica es filosófica porque la filosofía es hermenéutica y dicho esto queda establecido que no ha de ser ella el vehículo por el cual se lleva y trae al pensamiento un conocimiento sino que ahora descubrimos que el ser de la hermenéutica es el conocimiento en el que el pensamiento descubre un modo particular de ser. Con Hegel advertimos que la hermenéutica tiene el carácter develador de un ser que se presenta como pensar originario y tiene en ese pensar su realidad radical que consiste en estar en sí mismo autointerpretado. La hermenéutica se eleva desde sí a un momento en que su ejercicio es práctica de sí y por lo tanto no reconoce una diferenciación entre su manifestación y el reconocimiento que ella obra consigo misma superando la dicotomía de sujeto y objeto. Para Hegel la comprensión fundamenta la filosofía, esto es,

*la autopenetración histórica del espíritu*¹⁴ con lo cual la historia entra en el juego de la comprensión no como pasado sido sino como *mediación del pensamiento con la vida actual*¹⁵.

III. Hegel, Heidegger, Gadamer

Gadamer ha producido en el siglo XX no menos que una revolución en el pensamiento filosófico a partir de su obra *Verdad y Método* despertando un interés masivo y una reconsideración no menos importante en lo referido a la cuestión de la Hermenéutica. La obra ya mencionada ha significado un aporte de características invalorable a todo lo referido al planteamiento acerca de la posibilidad del pensar de retomarse desde la óptica crítica de la reconsideración que ese pensar puede hacer consigo y, teniéndose «a sí» como resultado de su propia acción; siendo «para sí» objeto de análisis. Esto ha llevado a posicionar todo el bagaje filosófico de la tradición en el lugar de lo nuevamente interpretable pero no bajo el interés de la curiosidad que arremete sobre un objeto para anoticiarse pasivamente de lo contenido y elaborar una conclusión acumulable al lado de otra que permita acrecentar el inventario erudito del conocimiento, sino para vivificar «en» y «por» la interpretación las posibilidades que la vida humana tiene.

Dice Gadamer: «*La filosofía ha de incorporar, dentro de sí misma, la anticipación de la totalidad que impulsa a nuestra voluntad de saber y que se plasma en la totalidad de nuestro acceso al mundo por medio del lenguaje, y debe dar cuenta de ello por la vía del pensamiento*»¹⁶. Estos términos gadamerianos están teñidos de elementos tanto hegelianos como heideggerianos pero reunidos de un modo que da cuenta de un pensamiento nuevo en torno a la cuestión filosófica que podríamos considerar ya netamente gadameriana.

La relación entre el pensamiento de Gadamer y el de Hegel queda expresada por el primero al inicio de su obra *La dialéctica de Hegel*: «... a lo largo de decenios, me ha acompañado la tarea de introducir claridad en la productiva oscuridad

¹⁴ *Ib.*, p. 222. (Gadamer, *W. M. I. S.* 161).

¹⁵ *Ib.*, (Gadamer, *W. M. I. S.* *Ib.*).

¹⁶ Gadamer, H.-G. *La dialéctica de Hegel*. Madrid, Cátedra, 1981. p. 9.

*del pensamiento dialéctico y aprender a exhibir la sustancia de su contenido*¹⁷. La dialéctica ha sido el punto de partida para la reflexión acerca de la totalidad de lo pensable en Hegel, pero Gadamer no confirmará la supremacía absoluta de la autoconciencia a favor sí, de una conciencia hermenéutica. Aquí la diferencia entre ambos pensadores marca un punto de inflexión entre sendas concepciones pues la mirada final de la autoconciencia hegeliana está dada por el espíritu absoluto que se constituye en el elemento en el cual la historia cobra sentido y es, en definitiva, el sujeto universal de toda acción y elección. Ese espíritu absoluto es el sujeto universal en el cual se desarrolla todo contenido y se desenvuelve todo sentido en vistas a cumplir con un llamamiento inmanente, necesario y libre permitiendo de este modo que se cumpla la finalidad última de todo proceso filosófico; en el orden práctico la conquista de la libertad; en el orden teórico la consumación de la Idea; esto es, la autoposición plena de la conciencia en la forma de la sabiduría que se encuentra «a sí» «en sí» misma. Ante el sujeto absoluto que se incardina en el individuo concreto como realidad efectiva en la cual puede cumplirse el destino del ser, Gadamer propone validar una conciencia hermenéutica que cala hondo en la situación única del existente determinado, destacando la finitud y la conciencia correspondiente a esa finitud: conciencia siempre abierta a un horizonte y proyectada desde un horizonte que permite la interpretación desde una situación de comprensión previa en la cual el *Dasein* se encuentra instalado. Este punto abre el espectro de la interpretación siempre posible y nunca definitivamente concluida en razón de su condición finita, tanto por la finitud intrínseca del sujeto comprensor cuanto por la finitud inherente a toda interpretación, que alberga la conciencia de apertura temporal que es propia a la condición humana; tanto por ser condición propia del hombre cuanto por ser el hombre un ser necesariamente temporal.

Gadamer sostiene que *«la filosofía de Hegel contiene en sí misma una inmanente ambigüedad que es, a su vez, responsable del hecho de que la figura de este pensador cobre el sentido histórico con que se nos presenta»*¹⁸ en virtud de lo cual Hegel tiene para nosotros una importancia decisiva en torno a la cuestión hermenéutica. Un punto a desarrollar será el de la culminación de la Metafísica que Hegel ha representado y qué enlaces pueden hacerse si se toma a Heidegger como un tránsito necesario en la dilucidación de la ontología contemporánea, a la que

¹⁷ *Ibidem*, p. 10.

¹⁸ *Ib.*, p. 126.

Hegel ha contribuido aún cuando el pensamiento posmoderno intente desarticular proclamando su ya mentada muerte. Gadamer ha señalado la proximidad entre Hegel y Heidegger, por cierto polémica: «*El pensamiento de Heidegger ronda las cercanías de la filosofía de Hegel*» sostiene Gadamer¹⁹; simplemente y a modo de indicio sirva recordar que Hölderlin, resurge en la Alemania de Heidegger y para Heidegger como quien puede llevar la voz auroral de un decir radical que traspasa las barreras del lenguaje; lenguaje entendido sólo como enunciación y vehículo de la comunicación en términos codificados y homologados por una cultura. Añade Gadamer que «*es bien manifiesto con qué persistencia el pensamiento de Heidegger gira en torno al de Hegel y cómo ha continuado Heidegger, hasta nuestros días, buscando nuevas formas de delimitar su propio pensamiento respecto del hegeliano*»²⁰, pero ¿dónde ha de encontrarse esa proximidad de la que tanto habla Gadamer y de la que, seguramente Heidegger no estaría de acuerdo en admitir, porque una tal proximidad lo obligaría a reconocer que su filosofía estaría de algún modo conectada con el desarrollo dialéctico? Heidegger concibe la dialéctica como un proceso lógico sostenido por un sujeto que hace del pensar filosófico, un ejercicio a partir de una posición ante el ser y sobre el ser que, desde su inicio está viciada por la mirada entificante. El punto de arranque de tal perspectiva es lo que en Hegel será duramente cuestionado por Heidegger; en esto Gadamer insiste a menudo pues le interesa destacar la vinculación a sabiendas de que ello despierte polémica. Por esto hay que destacar lo siguiente: Gadamer se pregunta, al hacer el análisis de la conciencia de la historia efectual «*¿no nos encontramos necesariamente presos en la ley inmanente de la reflexión, que rompe toda afección inmediata como la que entendemos bajo el nombre de efecto? ¿No nos obliga esto a dar razón a Hegel? ¿No tendremos que admitir como fundamento de la hermenéutica la mediación absoluta de historia y verdad tal como la pensaba Hegel?*»²¹ Si esto es así Hegel no podrá estar dissociado de lo que la Hermenéutica ha venido a despertar en los últimos tiempos, esto es, la vida del lenguaje entendido como aquello que trasciende los límites de la información y la simple transmisión de contenidos a través de una codificación lingüística. Decir «Historia» y decir «Verdad» es ya estar instalado el contenido implicado en el universo del lenguaje que posibilita que tanto «Historia» como «Verdad» puedan ser consideradas solo en y por el lenguaje. Una «Ontología» del lenguaje se abre para una

¹⁹ Ib., 128.

²⁰ Ib., 130.

²¹ Idem. *Verdad y Método I*, p. 415.

conciencia que ahora puede verse reflejada en aquello que durante siglos había tratado sólo como el vehículo del que se valía el conocimiento para expresar el contenido. El lenguaje se vuelve contenido y no ya sólo objeto de estudio para una ciencia en particular, lo cual no le impide seguir siéndolo para aquellas disciplinas lingüísticas que tradicionalmente así lo han hecho, sino que, al decir de Gadamer ahora podemos aseverar que: «*El ser es lenguaje*»²². Así concebido, el núcleo que concentra la fuerza del pensamiento filosófico del siglo XX genera para la filosofía contemporánea un nuevo reto; sin excluirlo de las disciplinas anteriormente referidas que pueden considerarlo, (y es legítimo que así siga siéndolo), el lenguaje adquiere una dimensión inusitada habida cuenta que desde sí mismo desborda aquellos viejos contornos que lo constreñían, no permitiéndole ninguna expansión más allá de lo que las ciencias del lenguaje le habían conferido. La dimensión ontológica del lenguaje queda consagrada en Gadamer cuando afirma que «*es sabido que la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo fue ya el hilo conductor del desarrollo del pensamiento sobre el ser en la metafísica griega desde la huida a los *logoi* de Platón*»²³. Allí, en los *logoi*, hay que desentrañar una verdad contenida, la cual revela que para la metafísica griega lo propio del lenguaje no es guardar un significado encerrado en los límites del término como su expresión, sino remitir al fondo del asunto que consiste en hacer revivir desde la expresión, el multifacético mundo de las connotaciones que esa expresión despierta y que se abren a partir de la posibilidad misma de ser dichas. La expresión, al surgir al ruedo, abre posibilidades nuevas que se despiertan en su trato con la realidad efectiva en la que el discurso se produce; situación en la cual el término se presenta como el elemento del que puede surgir una pluralidad de significaciones: «*Existe una lingüisticidad esencial en el comprender y en la interpretación*»²⁴ y esto es central en la reflexión acerca de la Hermenéutica.

Intentamos dilucidar qué elementos hegelianos pueden advertirse en Gadamer, y este centro duro de la lingüisticidad del comprender, referido anteriormente, ya se encuentra señalado en Hegel, según creemos. El *logos* de los griegos refiere, para el filósofo de Stuttgart, aquella realidad «en y por» la que se gesta todo movimiento del cual el pensamiento da cuenta, y revela inmediatamente el ejercicio espiritual que el pensamiento es; por ello, el sentido profundo que ese

²² Ib.

²³ Ib., p. 547.

²⁴ López Ramos, Ana. *H.G. Gadamer*. [http:// aparterei.com](http://aparterei.com). visitado 25 de enero de 2010.

logos implica pone al descubierto una realidad radical del lenguaje que se advierte en el momento en que ese *logos* aparece en la conciencia. El *logos* hace «ser» la conciencia en la cual él aparece con lo que la reversibilidad del proceso de mostración de ésta deja al descubierto que *logos* y sabiduría se revierten como caras de una realidad que en sí misma es «una» pero se vuelca en su aparición fenoménica como este siendo-múltiple donde el juego de las posibilidades de presentación de la realidad lógica en sentido fuerte, trasluce la inevitable pluralidad en la que se muestra. La idea de círculo hermenéutico halla aquí un suelo firme donde apoyarse, pues la dialéctica tiene la propiedad de ser el modo en que la totalidad puede tornarse dinámica y por tanto ser propiamente totalidad. Esto podrá sostenerse tanto para Hegel cuanto para Heidegger, lo que de algún modo acerca las posiciones. Al respecto dice Gadamer que «*si Heidegger ha afirmado, en cierta ocasión, que un pensador piensa siempre y solamente lo Uno, esta proposición, ciertamente, puede encontrar su aplicación en Hegel, quien vio en todo la unidad de lo especulativo y lo racional...*»²⁵. Pero debemos advertir que el punto que Gadamer destaca en lo pertinente a su posición frente a Hegel es aquel en donde Heidegger reflexiona sobre el intento hegeliano de expresar en el lenguaje su arquitectónica dialéctica la cual, según Gadamer, expresa más la intención de Hegel de acercarnos su planteo argumentativo que la de dejar hablar a la verdad a través del lenguaje. A propósito dirá Gadamer «...*que si se deja hablar al lenguaje y se escucha lo que dice, no solamente se oye algo distinto de lo que Hegel fue capaz de conceptualizar en el todo de su dialéctica, en su Lógica...*»²⁶. El compromiso con el lenguaje traspasa la órbita de la enunciación pero sin prescindir de ella; este postulado básico de Gadamer recorre toda su obra y es el camino que toma el autor a la hora de dirigirse hacia su objetivo central el cual estriba en componer el núcleo del lenguaje como eje ontológico de la comprensión. En virtud de lo anterior se hace oportuno referir aquello que Gadamer dice al final de *La dialéctica de Hegel* con relación a lo que Heidegger afirma respecto al lenguaje, y esto en dirección a lo que el mismo Gadamer sostendrá luego:

«El pensamiento de Heidegger refleja con propiedad lo que el lenguaje es en sí mismo. Así, en oposición a la filosofía griega del *logos*, con la que se compromete el método de la autoconciencia de Hegel, él [Heidegger] nutre un contrapensamiento. Su crítica de la dialéctica apunta al hecho de que

²⁵ Gadamer, H.-G. *La dialéctica de Hegel*, p. 140.

²⁶ *Ibíd.*, p. 142.

cuando lo especulativo, lo positivo-racional es pensado como presencia [Anwesenheit], queda referido a un perceptor absoluto, sea éste nous, intellectus agens o razón. Esta presencia debe ser enunciada, y una vez formulada en la estructura de un enunciado predicativo, entra en el juego de la incesante negación y sublimación de sí misma: esto es la dialéctica. Para Heidegger, que no se orienta hacia el lenguaje enunciativo, sino más bien hacia la temporalidad de la presencia misma que nos habla, el decir es siempre más un atenerse-a-lo-que-hay-que-decir en su conjunto y un mantener-se ante lo no dicho»²⁷.

Desde Heidegger y su recuperación por parte de Gadamer, el lenguaje no podrá ser concebido como un simple medio o instrumento para operaciones de orden cognoscitivo; la reformulación de la concepción acerca de la realidad del lenguaje se hace posible en virtud de que un modo nuevo de considerarlo entra en el ámbito del pensamiento y esto se debe a que el «modo nuevo» en que se presenta la cuestión adquiere una singularidad inédita. «Modo» no será desde aquí una forma entre otros bajo la cual aparece el lenguaje como una de tantas manifestaciones espirituales tendientes a especificar el mundo humano. «Modo» será una propiedad esencial del ser situado hasta el punto en que este ser sólo se conciba bajo un modo específico en el cual pueda reconocerse.

Hegel ha representado para Gadamer un antecedente de una importancia singular. En este sentido podemos afirmar que *La fenomenología del Espíritu* y *La ciencia de la Lógica* son obras emblemáticas que surten a Gadamer de un material al que él recurre como apoyo o contrapunto para elaborar su pensamiento, admitiendo con ello un reconocimiento a un desarrollo teórico tan vasto como difícil de escudriñar. Gadamer mismo ha declarado que la dialéctica de Hegel ha despertado su interés y que ha querido reflexionar sobre ello no para cerrar una explicación o finiquitar las líneas que abre «sino para no dejar inexhausto el reino de intuiciones que este enigmático modo de conocimiento permite extraer con la mediación de los conceptos»²⁸. El filósofo de Marburgo entiende que la dialéctica puede expresar una modalidad del pensamiento en la medida que se apoya en el espíritu demostrativo que tuvo la filosofía para el pensador de Stuttgart, pero su intento filosófico pretende trascender el foco de interés que ha representado este

²⁷ Ib. p. 145.

²⁸ Ib. p. 9.

método no-método del pensamiento que es la dialéctica, en razón de que su propósito se dirige a un replanteamiento de la comprensión, entendida ahora no como el resultado de una apropiación conceptual sino como ejercicio que supone un modo de ser y «modo de ser» que no puede revelarse sino como ejercicio. Para Gadamer la comprensión ha de tener un camino que no puede determinarse *a priori* por una finalidad intrínseca que, por ser tal finalidad, excluya la posibilidad de una auténtica libertad en cuanto ejercicio pleno del modo de ser; lo *a priori* de lo teleológico atenta contra la finitud de la comprensión en él y por ello contra «la comprensión» en razón de que «ésta» no puede aceptar una finalidad como existiendo previamente a lo comprendido. Ese *telos* que aparece en la dialéctica hegeliana será, a ojos de Gadamer, un impedimento para que la comprensión pueda tenerse a sí misma como auténtica; vale decir, como experiencia autocomprensiva de la subjetividad. El espíritu absoluto será para Gadamer el modo en que Hegel cree concebir el espacio en que la libertad del saber se gana a sí mismo, esto aparecerá como una determinación de la conciencia que, antes de experimentarlo, lo postula y con ello cierra el camino a una experiencia hermenéutica libre. La experiencia hermenéutica en Gadamer es una experiencia de finitud; tal experiencia no guarda por ello un estigma de deficiencia sino que, por el contrario, asume la conciencia de finitud propia de la experiencia humana y por ello mismo se sabe auténtica. Su autenticidad radica en tomar en cuenta que lo propiamente humano se desarrolla a partir de las posibilidades circunstanciadas del existente determinado y con ello gana realidad la mentada experiencia. Una conciencia hermenéutica es objeto de experiencia para su propia práctica hermenéutica por lo que la validez del círculo hermenéutico encuentra aquí su reafirmación indiscutible. La crítica de Gadamer a Hegel en el campo de la dialéctica le permite al primero sostener la afirmación de que este método-no método del pensamiento no puede conducir al conocimiento efectivo de la realidad existencial en virtud de que su aplicación incide en el campo teórico y no práctico; crítica que de por cierto despierta crítica si se entiende que Hegel no aspiraba a que su dialéctica fuera tenida como camino para lograr un saber que se determinara como teórico a partir de una conciencia previa que estableciera la distinción con el saber práctico, del modo como se separan cualidades de un elemento que ya existe. Por ello la suspicacia del cuestionamiento en este campo estará más enfocado a qué se entiende por teórico y por práctico que por dilucidar si el saber de la conciencia es más «un» saber de una conciencia o es un saber que «es» conciencia. En el libro I de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel se encarga de discurrir sobre ello al encarar el estudio sobre *¿Cuál debe ser el comien-*

zo de la ciencia?²⁹ Lo cierto es que la dialéctica como tal ha sido un tema de vital importancia para Gadamer pues entiende que no podemos seguir hablando de hermenéutica pasando por alto esta cuestión que ha determinado buena parte del pensamiento filosófico después de Hegel. A propósito de esta relevancia indiscutida Gadamer:

«rechaza toda forma de dialéctica con pretensiones de constituirse en “filosofía primera”, aunque esto no significa de ningún modo que reniegue de la “dinámica dialéctica”. Por ello, lo que pretende Gadamer es trascender la dialéctica hegeliana que, de acuerdo con Derrida, considera “logocentrista”, al tiempo que propone el retorno de la dialéctica al diálogo y de éste a la conversación. Esta reivindicación del diálogo no supone en absoluto un retroceso a la dialéctica platónica, sino que se realiza desde la doble convicción de que “somos en el lenguaje” y de que éste no se agota ni se deja apresar en la proposición —sostiene Mauricio Beuchot citando a Segura— para terminar afirmando con Gadamer que «la dialéctica, por tanto ha de convertirse en hermenéutica. Es necesario reconducir la lógica al lenguaje, pues no es el concepto, sino el lenguaje lo que permite superar el esquema de la proposición»³⁰

No podemos aceptar sin más el concepto de «concepto» dentro del marco gadameriano del asunto pues queda claro que se entiende aquí como receptáculo del significado. Hegel profundizó este sentido llevando la expresión conceptual a la raíz misma del desarrollo espiritual. Ganando una dimensión para el término cuya significatividad excede los marcos de la lingüística retroalimentada. En ésta, el concepto queda sujeto a las determinaciones de la conciencia y por tanto peligra su dimensión eminentemente espiritual-experiencial. Toda distinción que tienda a excluir el otro término de la contraposición ya incluye una pretensión logocéntrica. No el concepto como depósito de significado, no el lenguaje como transferencia de sentido sino ambos, porque lenguaje sólo «hay» en función de un concepto que permite saber algo de él, ni tampoco sólo concepto estático como núcleo del lenguaje previo al discurso, sino diálogo como acuerdo en el sentido, donde concepto y lenguaje cobran sentido.

²⁹ Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires, Solar, 1993. Vol. I, Libro I. *La doctrina del ser*, pp. 87 y ss.

³⁰ Beuchot, Mauricio y Francisco Arenas Dolz. *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Epílogo de Gianni Vattimo. Barcelona, Anthropos, 2008, p. 138.

Bibliografía

- BEUCHOT, M. y Francisco ARENAS DOLZ (2008). *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Epílogo de Gianni Vattimo. Barcelona: Anthropos.
- GADAMER, H.-G. (2002). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- (1986). *W. M. II, Ergänzungen. Einleitung*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- (1943). *W. M. II, Das Problem Geschichte neuerlich deutsche Philosophie*.
- (1981). *La dialéctica de Hegel*. Madrid: Cátedra.
- HEGEL, G. W. F. (1993). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar.
- HEIDEGGER, M. (1996). *El ser y el Tiempo*. Trad. de José Gaos. Madrid: FCE.

Recibido: 14/04/2010

Revisado: 14/10/2010