

Experiencia de la historia y experiencia histórica

(Sobre el concepto de consciencia histórico-efectual en Gadamer)*

VOLKER RÜHLE

El concepto gadameriano de «consciencia histórico-efectual» (*wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins*) extrae las consecuencias de la aporética del historicismo, incapaz de conciliar la atención reflexiva a la dependencia histórica del conocimiento científico con el propio punto de vista de la reflexión, en el que la historia se mostraba como objeto de dicho conocimiento. Al tematizar la preestructura de *toda* comprensión, el concepto hermenéutico de «historia efectual» sobrepasa el horizonte del conocimiento objetual metódicamente conducido. La condición de posibilidad de la comprensión se funda, por consiguiente, en el previo descubrimiento de un nexo de sentido al que se denomina «mundo», el cual se configura en la interpenetración de las tradiciones recibidas y su aplicación al respectivo presente. Al igual que toda comprensión se halla incardinada en el acontecer de tradición heredado, constituyente de sentido, la

«historia», por su parte, será siempre algo comprendido y representado. Los problemas de la hermenéutica de Gadamer estriban en que dicho horizonte «histórico-efectual» formado a partir de la vinculación de la tradición y sus respectivas representaciones se presupone en forma inmediata, sin preguntarse por la posibilidad de su exposición en la posible realización determinada de la comprensión subjetiva. Lo que hace Gadamer no es sino congelar la historia efectual en la propia presuposición ahistórica de la comprensión, perdiendo así de vista el elemento de la subjetividad que constituye la historia. La pregunta por la *exponibilidad* de la historia en el acto históricamente constitutivo de la comprensión singular abre, en cambio, el panorama a un concepto ampliado de la experimentabilidad de la realidad histórica en el que, posibilitándose recíprocamente, el padecer y el «hacer» de la historia se penetran de manera inseparable.

I

Tras su introducción por el idealismo especulativo (sobre todo por el de Hegel), la historia y la historicidad del conocimiento fueron convirtiéndose progresivamente en problema filosófico dentro de la filosofía alemana de la segunda mitad del siglo XIX. La historicidad del automovimiento del «espíritu absoluto», que, según Hegel, guiaba a la historia y la dotaba de unidad, había perdido ya todo poder persuasivo para el

* Traducción de Antonio Valdecantos.

Schelling tardío, y todavía más para la generación filosófica que le siguió. La consciencia de la dependencia histórica del conocimiento y, con ella, de su relatividad, unida al carácter irrevocablemente provisional de la construcción de hipótesis científicas que le iba asociada, confirieron así peso específico a los problemas de la *comprensión* filosófica. Pues, cuando el pensamiento ya no se sabe incardinado en un absoluto, sino que se manifiesta más bien en la consciencia de sus inocultables facticidad, singularidad y contingencia, lo primero que sobreviene es una cesura temporal que lo desvincula de las demás formas históricas del pensamiento y la razón, de manera que la posibilidad misma de comprender dichas formas puede presuponerse como algo hartamente cuestionable. También se vuelve problemática la unidad de la razón, al no poder ya derivarse en forma inmediata de la razón misma y tener que realizarse y asegurarse exclusivamente en el acto del propio conocer. Con la pregunta sobre cómo es posible la unidad de la razón y, con ella, el sentido en general bajo las condiciones de singularidad y contingencia histórica de nuestro saber y nuestro conocimiento y en su horizonte, el problema de la comprensión hermenéutica del sentido (que, para la filosofía postidealista, es una dimensión constitutiva) adquiere su dimensión universal.

Tras la radicalización heideggeriana del planteamiento de la pregunta hermenéutica, el mérito de Hans-Georg Gadamer radica en haber sorteado, en la tematización de la historicidad de la comprensión, las dificultades en que la había sumido la autocomprensión científicista del historicismo. El planteamiento de la «historicidad de la comprensión» que lleva a cabo Gadamer extrae las consecuencias de la irresuelta aporía del historicismo, el cual, mientras por un lado se interesaba por la dependencia histórica de la comprensión, olvidaba por otro la historicidad de su propio punto de vista metódico. El historicismo había podido así ceder a la sugestión de que la historia y la historicidad de la comprensión podían convertirse en un objeto de conocimiento metódicamente asegurado. «En realidad», arguye Gadamer, «no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el Estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser».¹

Con esta protesta contra el ideal de objetividad de un subjetivismo de raigambre cartesiana, la comprensión histórica ya no se orienta al ideal cognoscitivo de las ciencias de la naturaleza, sino que dicho ideal se convierte por su parte en una variedad entre otras de un concepto

más amplio de la comprensión. Al comprendernos como «pertenecientes» a la historia, nos comprendemos ya «de un modo autocomprendivo» en un nexo de sentido lingüísticamente predescubierto llamado «mundo», es decir, en una precomprensión que está siempre co-supuesta y presupuesta en toda comprensión y en todo comportamiento referido a objetos, y posibilita a estos últimos.

En su sentido fundamental, pues, la «comprensión» no es un comportamiento determinado de un sujeto «frente a» un mundo de objetos preexistentes, sino el propio «frente a» en general que esencialmente posibilita y guía «la forma originaria de realización del ser ahí, el ser-en-el-mundo».²

Por tanto, la comprensión no es nunca algo únicamente re-productivo, sino siempre y sobre todo productivo, y lo es en una forma que impide examinarla por medio de una concepción de la «práctica» obtenida como concepto opuesto al de la «teoría». En la noción de la comprensión como forma originaria de realización del ser ahí, lo que se manifiesta es un íntimo entrelazamiento de la comprensión y lo comprendido que excede al concepto de conocimiento propio de las teorías científicas y ofrece así una solución de la aporía del historicismo, incapaz de conciliar la distancia reflexiva respecto de la historia con su ineludible pertenencia a la misma. Frente a la relación sujeto-objeto propia del ideal racionalista de conocimiento, la singularidad de este entrelazarse de la comprensión y lo comprendido radica, según Gadamer, en que «ni el conocedor ni lo conocido "se dan" "ónticamente" sino "históricamente", esto es, participan del modo de ser de la historicidad»:³ la relación de quien comprende con la historia ya no se halla dada previamente ni de una vez por todas, pues lo que «comprensión» e «historia» significan en cada caso está sujeto a cambio histórico. La historicidad del ser ahí humano es, por esto, muchísimo más que un mero factor de inseguridad para el conocimiento metódicamente asegurado y más que un mero modo de ser «en el interior» de una historia a la que se representa ónticamente como algo subsistente. Pues tal representación de la historia como objeto posible de conocimiento se halla inseparablemente ligada al concepto moderno de ciencia y, así, a su vez, es en sí misma histórica.

La comprensión de la historia y en la historia remite con ello, como ya había mostrado Heidegger, a la originaria realización de un círculo, círculo que cada acto de pensamiento realiza ya de manera implícita y en el que, como escribe Gadamer, «la realidad de la historia persiste igual que la realidad de la comprensión histórica».⁴ Pues ni la historia puede pensarse y exponerse más allá de o frente a su descubrimiento lingüístico, ni tampoco la comprensión más allá de o frente a una tradición que la posibilite y la guíe.

Antes de cualquier comprensión determinada de objetos, el rendi-

miento propio de la comprensión radica, por consiguiente, en la *realización* de dicha estructura circular. «Este círculo —escribe Gadamer— no es de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero esta comunidad está sometida en nuestra relación con la tradición a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo “metodológico”, sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión».⁵

La realización de la comprensión, o sea el autoconocimiento hermenéutico, es de naturaleza «práctica», aunque no en el sentido de que permita derivar un saber reglado para la práctica humana, sino más bien como reflexión sobre algo que se realiza en toda práctica y aun antes de ella:⁶ sobre la «anticipación de sentido» que precede a la comprensión humana y, con ella, también a la práctica humana. Por supuesto, no son los sujetos que comprenden quienes producen tal anticipación. En cuanto ya la subjetividad y sus resultados de comprensión concretos viven de esta anticipación, se debería decir más bien que aquélla «viene sobre nosotros», en cuanto nosotros nos hallamos siempre en un nexo de sentido heredado de forma tradicional que nos ha descubierto el horizonte de nuestra comprensión del mundo y de nuestra autocomprensión. El logro del sujeto que comprende radica así en una configuración y repetición de la tradición, que siempre pone en relación al sujeto que comprende con el propio horizonte de presente y con las exigencias prácticas del mismo: «Pensar históricamente», escribe Gadamer, «quiere decir en verdad realizar la transformación que acontece a los conceptos del pasado cuando intentamos pensar en ellos. Pensar históricamente entrafía siempre una conciliación entre aquellos conceptos y el pensamiento propio»,⁷ y es sólo en esta conciliación donde un estado de cosas histórico se descubre en su contenido de realidad. La realidad histórica no es, pues, nada que subsista objetivamente fuera de dicha conciliación, sino que acontece en ella misma, por medio suyo y por encima suyo, como un «acontecer» inseparable de encuentro y penetración entre la comprensión histórica y la historia comprendida.

A este acontecer de la fusión de comprensión de sí mismo y de lo ajeno llama Gadamer «historia efectual». Dicho acontecer no puede convertirse en objeto de reflexión teórica o de contemplación histórico-filo-

sófica, puesto que penetra siempre cada acto de pensamiento que lo posibilita. ¿Cómo podríamos, pues, alzarnos sobre la tradición, por crítico que tal alejamiento fuese? El autoconocimiento del individuo, la autorreflexión del individuo, según nuestra anterior cita de Gadamer, «no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica».

Al traducir el concepto heideggeriano de la «historia del ser» —del que el pensar se separó mediante el abismo de una «diferencia ontológica»— en el concepto de una historia efectual de la tradición que penetra toda comprensión, Gadamer se aproxima a la filosofía hegeliana de la historia, contra la cual quiere hacer valer sin embargo la fundamental inconclusión e inacababilidad de la historia como historia efectual, pues «en realidad no existe un punto exterior a la historia desde el cual pudiera pensarse la identidad de un problema en el cambio de los intentos históricos de resolverlo».⁸

Lo anterior resulta plausible, pero ¿desde dónde se ha proclamado propiamente este enunciado? ¿Qué se entiende por negar un sentido, un punto de vista exterior a «la» historia? ¿De qué historia se está hablando y cómo es el hablar sobre ella?

En otro lugar se expresa más claramente el problema de la exposición del concepto universal de historia que aquí resuena. Gadamer escribe que las tradiciones lejanas, históricamente apartadas, forman, junto con la propia tradición, «ese gran horizonte que se mueve *por sí mismo* y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconsciencia más allá de las fronteras del presente. En realidad es *un único horizonte* el que rodea cuanto *contiene* en sí misma la consciencia histórica».⁹

¿Hasta qué punto puede exponerse en categorías espaciales este inacabable, inagotable acontecer que Gadamer llama «historia efectual»? ¿Hasta qué punto y bajo qué condiciones se puede exponer en general? ¿Cómo se comporta propiamente tal comprensión de «la» historia efectual con respecto a la comprensión histórico-efectual? ¿No será, por su parte, la pretensión de universalidad de la hermenéutica¹⁰ sino «una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica»?

Ya la propia traducción que realiza Gadamer del concepto heideggeriano del ser en una historia efectual que, como él señala, no nos pertenece y «somos nosotros quienes le pertenecemos», lleva a cabo frente a Heidegger, de modo inadvertido, un desplazamiento en la relación entre la comprensión y lo comprendido, desplazamiento no exento de problemas. Así, Gadamer sitúa el logro hermenéutico de Heidegger en que su interpretación trascendental de la preestructura de la comprensión ha proporcionado a la «pertenencia del intérprete a su objeto un sentido concreto y perceptible» frente a la problemática del historicismo.¹¹ Mas lo que precisamente quería superar la ontología fundamental de Heidegger era, como es sabido, esta «relación» de la comprensión con un «obje-

to», puesto que, para Heidegger, el «ser» no podía convertirse en ningún modo en objeto de una orientación temática.

Por descuido y contra la propia intención, el concepto gadameriano de tradición histórica adopta con esto los rasgos de un concreto y perceptible «frente a», que nos habla «desde sí» y que, aun cuando designa un «contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú», se relaciona con nosotros «como con un tú»: «Pues también la tradición es un verdadero compañero de comunicación al que estamos vinculados como lo está el yo al tú».¹²

Con esta situación de la comprensión frente a una tradición dotada de la dignidad del Absoluto («libre [...] de toda ligazón»), queda preso Gadamer de problemas de exposición de onerosas consecuencias. Lo que se expresa en estas y en parecidas formulaciones no es en último término sino una degradación de la subjetividad que comprende y expone dicha tradición, tradición que «prefigura y limita»¹³ el posible saberse desde sí mismo de quien comprende. «El poder de la historia sobre la consciencia humana finita no depende de su reconocimiento», declara Gadamer en otro lugar,¹⁴ dejando sin explicación alguna cómo el sujeto desposeído es capaz de exponer en general este poder que lo sobrepasa y de sostener por añadidura con esta exposición una pretensión hermenéutica de universalidad. Pueden multiplicarse cuanto se quiera los ejemplos de tal desposesión del sujeto que constituye la historia obrando y exponiendo en beneficio de un horizonte de tradición unívoco y omniabarcante. Es el resultado de una dialéctica cercenada respecto de la filosofía de la historia de Hegel, a la que Gadamer se remite críticamente. Cercenada en lo que toca a la relación entre la comprensión y lo comprendido, que en última instancia subordina uno de los momentos al otro. Sin esta subordinación no podría sostenerse ni su concepto de historicidad universal —con el que escapa del peligro del relativismo histórico— ni su noción de finitud o historicidad concretizable, la cual sólo cobraría algún perfil deslindándose de un acontecer de tradición que sumerge a los sujetos, que «tiene poder sobre la acción y el comportamiento» de los mismos.¹⁵ Es cierto que las experiencias del sujeto particular son siempre finitas y limitadas cuando se comparan con este acontecer, mas, por otro lado, éste se sabe superado constantemente por ellas en un acontecer de tradición ilimitado y en progreso que parece garantizar el progreso de aquéllas hacia un saber y una comprensión «mejores» y, con ello, la exponibilidad de este acontecer transubjetivo.

Es éste, no obstante, un concepto de finitud o de historicidad notablemente cercenado, que denota limitación, pero no mortalidad: limitación desde el punto de vista de una tradición ilimitada, presupuesta de forma inmediata, pero no mortalidad, cosa de la que, sin embargo, la exposición de la tradición no podría prescindir. Si la tradición ha de ser

efectivamente objeto de exposición, entonces la tradición misma no podrá sino irse a pique con la muerte de la comprensión concreta. La problemática de la muerte, que en el análisis heideggeriano del «ser ahí» es un constituyente fundamental de la exponibilidad del «ser», queda, por el contrario, vaciada en Gadamer. Pero esta problemática debería introducir, en su consecuencia última, la inesquivable posibilidad de una quiebra de la tradición en la exposición de la historia efectual y suscitar la pregunta (no tematizada por Gadamer) por la *exponibilidad* de aquella continuidad que él representa tan sólo como algo no conciliado. ¿Dónde se funda propiamente la posibilidad de exponer un horizonte abordable «sólo desde dentro», que «abarca todo aquello que la consciencia histórica contiene en sí» de una manera sólo determinada en sí misma y posible en manera finita? La historicidad de la comprensión histórica, ¿es histórica en igual modo en que lo es lo expuesto por ella? ¿Qué quiere propiamente decir «historicidad» *sin* la presuposición de un acontecer de la tradición que transcurre de manera continua?

II

Si, según arguye Gadamer contra el historicismo, la historia no puede ser real y exponible sin más en el sentido de la objetualidad objetiva (*objektiver Gegenständlichkeit*), sino sólo como algo ya comprendido y representado, ¿cómo, entonces, puede fundamentarse y exponerse un principio como el de que «la» historia no nos pertenece, sino que somos nosotros quienes pertenecemos a «la» historia? ¿No se debe, en ese caso, afirmar igualmente que la historia es también algo «hecho», en cuanto sólo puede ser *real* como lo expuesto y representado por nosotros en cada ocasión, y cohonestar esta afirmación con el reconocimiento del exceso de poder de la historia? ¿No es, pues, también la historia, en cierto sentido, algo «efectuado» por su exposición? ¿Qué significaría lo anterior para el concepto de exposición y para el concepto de historia? Gadamer presupone en forma inmediata, como se ha señalado, el hecho —para él de validez universal— de que la historia se expone como un acontecer de tradición que sobrepasa el respectivo presente precisamente en este presente, es decir, en la comprensión concreta, sin a la vez preguntarse por la posibilidad de su posible exposición determinada. Igualmente en forma inmediata y exenta de problemas juzga Gadamer superada la singularidad de la comprensión concreta en el horizonte «que sobrepasa» una inacabable historia efectual. La triple relación, que para la comprensión de la historia y la exposición histórica es constitutiva, entre el sujeto *particular*, que está «en» la historia, la *generalidad* de «la» historia por él expuesta y en la que él se sabe incardinado y la *particularidad* de la exposición de dicha generalidad, sólo posible en forma deter-

minada, es algo que, o bien queda completamente sin explicar, o bien se disuelve en una relación de subordinación que somete la particularidad del sujeto que comprende la historia a la generalidad de una historia efectual.¹⁶ En el empeño por deslindarse del ingenuo saber reflexivo del historicismo y, más allá de éste, también del «saberse» de la filosofía hegeliana de la historia, se contenta Gadamer, mediante la invocación a Heidegger, con la mera aseveración de que el conocimiento y lo conocido pertenecen ambos «al modo de ser de la historicidad».¹⁷ Aparte de que esta apelación a Heidegger es también cuestionable, ya que salta por encima de la diferencia ontológica que en Heidegger escinde al conocedor de lo conocido, Gadamer congela la inmediatez de su exposición de la historicidad del conocedor y lo conocido en la *presuposición*, y por tanto en la preponderancia, de un «como un tú» que actúa, nos habla y limita el acontecer de tradición. Esta presuposición se sustrae además a la reflexión fundante, pues, según afirma, «por tradición entendemos precisamente validez sin fundamento».¹⁸

III

Remitiéndose a Hegel, Gadamer expone en términos de *experiencia* la historicidad interna de la consciencia histórico-efectual, encargada de conciliar la singularidad de la comprensión con la universalidad de la historia efectual comprendida. Y efectivamente es en este concepto, en el sentido profundo que Hegel le descubrió, donde se abrazan como en un nudo el problema del entrelazamiento de lo históricamente singular, el de la historicidad universal y el de su exposición determinada, así como la cuestión del entrelazamiento del actuar y el padecer históricos.

La dignidad de toda experiencia, escribe Gadamer, radica «por principio en su reproducibilidad. Pero esto significa que por su propia esencia la experiencia cancela en sí misma su propia historia y la deja desconectada».¹⁹ Quiere esto decir que en la experiencia no se trata tanto de una historia de experiencia personal, como tal irrepitable, cuanto de su resultado de valor general. Y, en efecto, también la verificación (*Zustandekommen*) de una experiencia parece confirmar esta preponderancia de lo general. Gadamer describe tal verificación «como un acontecer del que nadie es dueño, que no está determinada por el peso propio de una u otra observación sino que en ella todo viene a ordenarse de una manera realmente impenetrable».²⁰ La experiencia, según declara Gadamer con la vista puesta en Hegel, posee el carácter de la *negatividad*; más exactamente el de la «negación determinada» en la que quedan superadas «falsas generalizaciones» hasta ahora tenidas por verdaderas. Junto a la estructura de autoconocimiento, es decir, la atención a la insuficiencia de las formas de pensamiento y experiencia hasta ahora vividas, es

propio de la experiencia, según declara Gadamer en sorprendente analogía con el principio de «ensayo y error» de Popper, el carácter de progreso permanente: a la luz de una experiencia, puede decirse, en efecto, que «la negatividad de la experiencia posee un particular sentido productivo. No es simplemente un engaño que se vuelve visible y en consecuencia una corrección, sino que lo que se adquiere es un saber abarcante».²¹

También el análisis gadameriano de la experiencia, al que corresponde exponer la historicidad interna de la consciencia histórico-efectual, está claramente guiado por el empeño de evidenciar el predominio de una generalidad que se hace prevalecer en toda experiencia y se prosigue a través suyo, según parece presuponer la formulación del «saber mejor» (*besser wissen*). Mas la refutación de una experiencia, esto es, la pérdida de una realidad vivida y experimentada, ¿implica *per se* y de modo inmediato una percepción «mejorada» de la realidad? ¿O no se expresa más bien en tal pérdida un cambio de consciencia y con ello en manera fundamental una *acción* sin la que cualquier percepción ampliada de la realidad quedaría absolutamente malograda? La representación de una manera de ver ampliada mediante la «refutación» de una experiencia ya dada inmediatamente presupone —a semejanza de la representación popperiana de una «aproximación a la verdad»— un pensamiento del progreso universal que, ni en Gadamer ni en Popper, puede exponerse completamente con los medios conceptuales propios, aunque se base inmediatamente en la exposición, o precisamente por basarse en ella. En el mismo lugar donde Gadamer declara que las experiencias las «hacemos» propiamente nosotros, el obrar subjetivo, siempre expuesto al riesgo de fracaso, queda cegado en beneficio de una generalidad que se impone inmediatamente en cada refutación como el «saber mejor» frente a un «falso saber»: «hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas y es ahora por fin cuando nos damos cuenta de cómo son».²²

Mas, entonces, ¿es realmente la negatividad de la experiencia un proceso cuyo éxito en el horizonte de una historia efectual universal esté asegurado de antemano? ¿Cómo habrían de expresarse en ese caso la experiencia de la negatividad radical, la experiencia de la pérdida de sí, la de la muerte o la de la diferencia radical con el otro? ¿Tan sólo como un «errar» inauténtico de lo «más propio», bajo la idea conductora de la experiencia fija de un acuerdo exitoso?

Gadamer ve con claridad que la *diferencia* en la comprensión es constitutiva para el proceso de la historia efectual: «Comprender no es en realidad un comprender mejor... Bastaría decir que, cuando se comprende en general, se comprende de modo *diferente*».²³

Mas ¿es que acaso se comprende *en general*? Gadamer no se toma realmente en serio esta diferencia, escatimada de antemano por la «verdad objetiva»²⁴ de un horizonte universal cuya expresión, el *acontecer* de

tradicción, sugiere su carácter inmediatamente dado y presupuesto, que aquella diferencia puede confirmar, pero nunca negar. Mas así este acontecer se revela, por mucho que Gadamer le conceda el atributo de la historicidad, como un ahistórico presente eterno: la distancia temporal que nos separa de las otras formas de pensamiento y experiencia no debe en absoluto ser superada²⁵ —una tarea que, como toda comprensión de lo otro, estaría acompañada por la sombra del fracaso— pues esta separación, para Gadamer, «queda salvada por la continuidad de la procedencia y la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido». ²⁶

Precisamente en la *inmediatez* de esta presuposición de algo general que *se* muestra en sí mismo y está continuamente presente, que se impone en un proceso de experiencia individual y por ello irrepitible, se expresa eso general como algo presupuesto en exposición determinada, esto es, de nuevo como algo general *determinado*. No puede decirse que sea esta la idea de lo general que la exposición de Gadamer toma en consideración.

Por lo que nos preguntamos —cosa que Gadamer omite— es por la *posibilidad* de la exposición de una generalidad llamada «historia» en el proceso de experiencia singular, y como tal irrepitible, de lo particular, de modo que tal historia se muestre siempre como lingüísticamente descubierta, es decir, como historia determinada y determinadamente expuesta. «Fuera de» tal exposición o «frente a» ella no le correspondería realidad en manera alguna —lo que no niega Gadamer. Por eso sería absurdo subordinar todos los actos concretos de comprensión a la universalidad de un horizonte histórico-efectual y negar un punto de vista «fuera de» la historia: «la» historia es intransitable como algo determinadamente expuesto y lingüísticamente descubierto. Por consiguiente, a la historicidad no habría que referirse como a un mero actuar en el armazón previamente dado de «la» historia, sino más bien como a una *experimentabilidad* —como a algo irrebalsable— a la que (según ocurre también en la concepción que de la historia tiene Gadamer) nada se le sustrae. Sin embargo, y precisamente por el carácter determinado y finito de cada una de sus exposiciones, será constitutivo de la historicidad el peligro de un fracaso en la comprensión. Sin esa posibilidad, que en Gadamer sólo está presente, si acaso, como forma de corrupción del acuerdo exitoso, se pierde el carácter de «historicidad» que él atribuye en términos absolutos a la comprensión, y, por tanto, el carácter de una *acción* con resultado perceptible en cada momento, en beneficio de un «acontecer» que se desarrolla sin fin, ahistórico en sí mismo. Es significativo para el concepto de experiencia de Gadamer el que, al privarse de toda función al sujeto individual que actúa, se pierda la dimensión del «hacer» de la experiencia en favor de su obligado padecer. El proceso de

la experiencia progresa para él por medio de la «observación» de «objetos», objetos que la tradición proporciona a la consciencia particular. Mas ¿conduce la experiencia realmente a un nuevo saber *ya determinado en cuanto a su contenido* o más bien a una nueva *exponibilidad* de contenidos determinados? Una experiencia que consiste en primer término en el atender a la insuficiencia de una forma acostumbrada de vida y pensamiento no *contiene* desde luego inmediatamente una nueva forma de vida, sino que se limita a *abrir* la posibilidad de tal cosa. Quiere esto decir que exige en primer lugar, antes de que pueda hablarse de una experiencia completa, «hecha», la *capacidad de acción* de la consciencia que experimenta. Una experiencia no radica en una nueva manera de ver determinada en su contenido, sino más bien en una *exponibilidad* ampliada de contenidos determinados.

Al igual que al concepto del hacer propio de la experiencia, corresponde a la noción del «hacer» o producir propio de la historia un doble sentido que Gadamer pasa por alto en beneficio del padecer pasivo: lo que hace la experiencia es «crear» una generalidad que se burla de las intenciones originarias del experimentador. Pero, desde luego, a esta generalidad no le corresponde por ello ninguna suerte de realidad fuera de su producción en la acción concreta que provoca, ni frente a la misma. Y esta generalidad no sólo es descubierta en la concreta realización de experiencia, sino también creada en un sentido activo. Pues sin la *realización* singular, y como tal irrepetible, de la experiencia en la que se expone lo general y a la que se concede de esta forma el carácter de una *experiencia* repetible —que puede ser nuevamente objeto de conocimiento— no puede atribuirse a esta generalidad realidad alguna. Pero precisamente porque la generalidad de la *experiencia* está inseparablemente entretejida con la *realización* singular de experiencia en la que se efectúa y expone, no puede hacersele corresponder ninguna determinación ni atributo determinados y establecidos *de antemano* para una tal realización singular. Como generalidad determinada y determinadamente sostenible, sería ya el *resultado* de una realización determinada de la experiencia.

Al igual que las experiencias de los sujetos no se pueden producir arbitrariamente, sino que se imponen en contra de las originarias intenciones de aquéllos, tampoco puede sostenerse una generalidad determinada presupuesta como el auténtico agente de nuestras acciones, ya que tal generalidad, precisamente por ser real tan sólo en su continua exposición y concretización y a través suyo, es producida en aquel doble sentido que corresponde al «hacer» de la experiencia y a la práctica histórica.

Como con razón señala Gadamer, una experiencia no es producible a voluntad. Adviene «por encima de nosotros» como negación de relaciones consigo y con el mundo habituales y solidificadas que, a la luz de tal

experiencia, se prueban insuficientes e inadecuadas. Mas, ¿inadecuadas respecto de qué? No, por cierto, como Gadamer da por probado, respecto de un horizonte unívoco presupuesto en toda experiencia desde el que se pudiera concebir de antemano cada experiencia como «mejor» o «más verdadera» en el sentido de un pensamiento determinado del progreso. La experiencia de la inadecuación de una determinada relación consigo y con el mundo no posee ningún «frente a» determinado, pues el carácter determinado de éste no puede exponerse con independencia de la autodeterminación de la comprensión, cuyo resultado precisamente constituye. El concepto de experiencia de Gadamer, y con él su comprensión de la exposición histórica, oscila entre estos dos significados del «hacer», que Gadamer no es capaz de conciliar en unidad alguna. Un concepto de experiencia «hecha», de generalidad de la historia, debería someter al riesgo del fracaso de la discontinuidad la generalidad determinada en él como historia efectual y suscitar el problema de su exponibilidad, mientras que, por otro lado, un concepto de historia objetivamente preexistente y que se recibiera al comprenderla o se *padeciera* al experimentarla desembocaría de nuevo en las aporías del historicismo.

La objeción fundamental que blande Gadamer frente al historicismo es precisamente la de que la historia experimentada y expuesta no es exponible como objetividad teóricamente construida y representable. Cuando Gadamer responde considerando unilateralmente la experiencia de la historia bajo el punto de vista del padecer, olvida que el concepto de historia efectual que se obtiene con ese enfoque no realiza una re-presentación que se limite a describir de nuevo la interpenetración de la comprensión y lo comprendido expresada por dicho concepto. La exposición de la historia efectual como una unidad de comprensión histórica e historia comprendida está de nuevo expuesta o experimentada como finita y determinada, pero, por ello mismo, lo está en aquel doble sentido de historia «hecha». Lo que comprendemos como «historia» y experimentamos como tal resulta ser una experiencia determinada y un concepto determinadamente expuesto de la misma, esto es, un concepto y una experiencia que por principio son rebasables. Esta observación de Gadamer vale, pues, también para la historia, con respecto a la cual Gadamer predica la inexistencia de un punto de vista exterior. Comoquiera que Gadamer no se interroga por la *posibilidad* de la exposición de esta historia, sino que la presupone sin más en su análisis de la estructura de experiencia de la consciencia histórico-efectual, la tradición se convierte subrepticamente en un estado de cosas re-presentado, en una presuposición que, consecuentemente, experimenta como aquel horizonte unívoco «que nos rodea [...] como a quienes preguntan».

Pero ¿no es también este horizonte algo «hecho», como lo es su experiencia —algo hecho no sólo en el sentido de la producción ni tam-

poco exclusivamente en el sentido del padecer de la experiencia— por ser el resultado de una exposición de sí y del mundo determinada y determinadamente efectuada? Mas en este horizonte ¿qué sería entonces revocado de la experimentabilidad?, esto es, ¿qué se presupondría inmediato de la posibilidad de experiencia concreta?

Si la «historia» o la «realidad» histórica se desmembra —según se insinúa aquí— en las formas de su exposición, al igual que éstas en aquélla, entonces esto no significa ni que la realidad histórica pueda proyectarse arbitrariamente ni que tal proyecto sea sólo posible «en el interior» de una generalidad histórica presupuesta. Si asimismo toda comprensión —y esto habrá de admitirlo Gadamer— está incardinada en la «historia», entonces ésta no señala nada que esté «antes» de su concreta exposición de lo determinable.

Ahora bien, antes de ceder a la esperanza depositada en esta idea, esto es, antes de que la «historia» o la «realidad histórica» expresen algo más que meras experiencias pasivas y algo más que la representación de una objetividad en cada caso disponible, dicha idea deberá experimentarse como pérdida de realidad o de historia —como una pérdida, empero, que ya no se sabe incardinada en la unidad presupuesta y ahistórica de un universal acontecer de tradición. El rendimiento de tal experiencia de pérdida ya no queda en modo alguno asegurado como un progreso en el camino hacia una «mejor comprensión», cosa que el concepto de experiencia de Gadamer olvida, junto con el papel constitutivo del sujeto particular que experimenta. Pues, de igual manera que el padecer pasivo de lo general, el hacer singular es constitutivo para la generalidad histórica *experimentada*, esto es, para una generalidad histórica que no se presupone meramente como inmediata.

La «realidad histórica» no se agota en modo alguno en un estado de cosas expuesto *como* historia, pero tampoco consiste meramente en la realidad de su exposición. La realidad histórica habría más bien de afirmarse como el nexo interno que vincula recíprocamente la exposición y lo expuesto por ella, como la necesidad con la que lo uno se impone a lo otro como su destino. El problema de una posible filosofía de la historia sería, pues, el del nudo en que ambos se enlazan en unidad. Y esa unidad no sería, por su parte, nada distinto de su experiencia.

NOTAS

Las referencias de *Wahrheit und Methode* se dan por la traducción castellana de A. Agud y R. de Agapito, si bien en algunas ocasiones he optado por introducir modificaciones en la misma. [*N. del T.*].

1. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), Sígueme, Salamanca, 1977, p. 344

(*Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke*, vol. 1, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1986, p. 281)
En adelante, las referencias a esta edición se harán mediante la sigla GW, seguida del número del volumen.

2. *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 325 (GW 1, p. 264).
3. *Ibíd.*, p. 327 (GW 1, p. 266).
4. *Ibíd.*, p. 370 (GW 1, p. 305)
5. *Ibíd.*, p. 363 (GW 1, pp. 289 ss.).
6. *Vid.* H.-G. Gadamer, «Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe», GW 2, pp. 301 ss.
7. *Vid.* GW 2, p. 410.
8. *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 454 (GW 1, p. 381).
9. *Ibíd.*, p. 375. (GW 1, p. 309). Subrayado mío, V.R.
10. *Vid.* H.-G. Gadamer, «Die Universalität des hermeneutischen Problems», GW 2, pp. 219 ss.
11. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 329. (GW 1, p. 268).
12. *Ibíd.*, p. 434 (GW 1, p. 364).
13. *Ibíd.*, p. 372 (GW 1, p. 307).
14. *Ibíd.*, p. 371. (GW 1, p. 306).
15. *Ibíd.*, p. 348 (GW 1, p. 285).
16. Sobre los problemas de la exposición histórica en la lógica de Hegel, *vid.* S. Otto, «Das dialektisch-spekulative Theorieprofil der Kritik der historischen Vernunft», *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 5 (1988), pp. 39-79.
17. *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 327 (GW 1, p. 266).
18. *Ibíd.*, p. 348 (GW 1, p. 285).
19. *Ibíd.*, pp. 421-422 (GW 1, p. 353).
20. *Ibíd.*, p. 428 (GW 1, p. 358).
21. *Ibíd.*, pp. 428-429 (GW 1, p. 359).
22. *Ibíd.*
23. *Ibíd.*, p. 367 (GW 1, p. 302).
24. *Ibíd.*
25. *Ibíd.*
26. *Ibíd.*