



HANS-GEORG GADAMER Y GEORGES BATAILLE: REFLEXIONES Y DERIVAS EN TORNO A DOS EXPERIENCIAS DE LA ALTERIDAD

AUTOR

Tomás Ramos Mejía

Universidad de Salamanca, Departamento de Filosofía.

Cómo citar este artículo:

Ramos Mejía, T. (2019). Hans-Georg Gadamer y Georges Bataille: Reflexiones y derivas en torno a dos experiencias de la alteridad. *Revista Diferencias*, N. 9, pp. 53-64.

Artículo

Recibido 16/10/2019

Aprobado 27/11/2019

RESUMEN

Hans-Georg Gadamer y Georges Bataille, ambos intelectuales de marcada influencia en el pensamiento contemporáneo, representan escrituras muy distintas. Con trayectorias y estilos diversos, comparten, sin embargo, el interés por la noción de experiencia. Es por ello que el presente trabajo se propone, en primer lugar, desarrollar un contrapunto entre la experiencia hermenéutica de Gadamer y la experiencia interior propuesta por Bataille. En segundo lugar, se intentará analizar cómo algunas de las ideas presentes en cada uno de los autores aparecen en los planteos de la historia conceptual italiana y la deconstrucción derridiana como dos formas de abordar la interpretación de textos.

PALABRAS CLAVES: EXPERIENCIA; ALTERIDAD; SENTIDO; FILOSOFÍA.

ABSTRACT

Hans-Georg Gadamer and Georges Bataille, both intellectuals who have important influence in contemporary thinking, represent very different types of writing. With diverse trajectories and styles, they share, however, an interest in the concept of experience. That's the reason why this work purposes, in first place, a counterpoint between Gadamer's hermeneutical experience and the inner experience proposed by Bataille. In second, we will analyze how some of the ideas we saw in each other appear in the poses of italian conceptual history and Derrida's deconstruction as two ways to address texts interpretation.

KEYWORDS: EXPERIENCE, OTHERNESS, SENSE, PHILOSOPHY.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene dos objetivos. En primer lugar, se buscará llevar adelante un análisis comparativo entre la *hermenéutica filosófica* de Hans-Georg Gadamer y la *experiencia interior* de Georges Bataille. Justifica este análisis que, con trayectorias y estilos de escritura bien distintos, hay importantes temas en común. En este trabajo, lejos de pretender desarrollar una comparación exhaustiva de ambos trabajos — algo que excede por mucho nuestras posibilidades —, nos centraremos en la forma en que cada uno conceptualiza la noción de experiencia. Más precisamente, se analizará en forma comparada la *experiencia hermenéutica* y la *experiencia interior*. Se tendrán en cuenta solo algunos fragmentos de cada uno de estos textos a los efectos de mostrar coincidencias y divergencias. En segundo lugar, se intentará mostrar cómo estas dos formas de entender la idea de experiencia aparecen en dos filosofías: la historia conceptual italiana, encabezada por la Escuela de Padova, y la deconstrucción tal y como la entiende Jacques Derrida. Más precisamente, se desarrollará un análisis comparativo entre dos formas de interpretación de fuentes escritas, particularmente textos filosóficos o teóricos. Nos vemos impulsados a desarrollar esta segunda comparación porque entendemos que estas dos importantes filosofías contemporáneas, que reflexionan en torno a la modalidad en que deben ser interrogados los textos, presentan puntos en común con las dos modalidades de experiencia.

1. LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

La hermenéutica filosófica es el nombre de la filosofía que Hans-Georg Gadamer propone en *Verdad y método* (1999), su obra más importante, cuyo tema, el problema hermenéutico, es el comprender (*Verstehen*). Este comprender designa no un problema de la metodología de las ciencias del espíritu ni tampoco un arte técnico para la interpretación o la exégesis de textos¹ (Gadamer, 1999), sino, ante todo, la experiencia humana originaria del mundo, su única vía de acceso. En palabras de Gadamer, comporta “la estructura fundamental de la existencia humana” (Gadamer, 1999:12), esto es, basándose en conceptos de filosofía de Heidegger, su modo específico de ser ahí. Es por esto que incluye, pero también excede o, si se prefiere, precede lógicamente al método científico. Por ello, si bien la ciencia moderna intenta transformarla en método, el comprender resiste a ello. Ocurre que comprendiendo se experimentan

verdades que no pueden ser verificadas mediante el método científico y Gadamer, precisamente, se propone indagar sobre esa experiencia de la verdad a la que se accede solo mediante el comprender y mostrar su forma de legitimación (Gadamer, 1999) Así, desde el principio la *experiencia* aparece como un término central en el planteo del filósofo, aunque su sentido será clarificado recién en la sección 11.2 en relación con el concepto de historia efectual. Más precisamente, su conciencia tiene la estructura de la experiencia.

Entonces aclaremos, primero, qué es la *conciencia histórico-efectual*. Es el nombre que toma una exigencia teórica de la hermenéutica que demanda la unión de dos realidades históricas: por un lado, aquella en la que está situado aquel que comprende y, por otro, el momento histórico de aquello que busca se busca comprender. Por esta vía y en un mismo movimiento, en el encuentro con y reconocimiento de la alteridad pueden visibilizarse los propios prejuicios, incluidos los legítimos que son productivos para el comprender², y así tomar conciencia de la historicidad del pensamiento de quien comprende, es decir, de la situación hermenéutica. Pero veamos con más precisión en qué consiste este movimiento.

La situación hermenéutica corresponde con el concepto gadameriano de *horizonte*, concebido como el ámbito de visión por definición limitado y determinado por un punto de vista. Ahora bien, la tarea de la comprensión histórica es alcanzar el horizonte histórico del texto y de esa manera hacerlo comprensible en su sentido. Pero los horizontes no están aislados ni cerrados, aunque tampoco hay una vinculación absoluta: están ambos en perpetuo movimiento. Aquel que comprende, sin perder su horizonte inmediato, debe trasladarse al otro, llevarse a esta otra situación para hacerse consciente de su *alteridad irreductible*. Y ese desplazarse significa el ascenso a una generalidad superior que rebasa ambas particularidades. Así, se logra integrar el horizonte propio y el ajeno en un todo más grande; es una mirada panorámica más amplia. En este sentido, para Gadamer, comprender es precisamente “el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos” (1999: 376) que no implica un intento unión indiferenciada, sino que se orienta a desarrollar conscientemente la tensión entre texto y presente antes que ocultarla en una “asimilación ingenua” (Gadamer, 1999). La realización controlada de esa fusión es, precisamente, la tarea de la conciencia histórico-efectual, es decir, de aquella conciencia que se observa como determinada por el curso de la historia y que en su comprender cohesionada sujeto y objeto, pasado con presente (Grondin, 2008).

¹ Para una breve reconstrucción histórica de la hermenéutica, véase: GRONDIN, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Editorial Herder, 1999.

² Si bien no hay lugar acá para extendernos en este punto, hace falta aclarar que la noción de “prejuicio legítimo” se enmarca dentro de una crítica a la idea ilustrada de prejuicio. En una relación de exclusión con la razón, la Ilustración promueve la eliminación de todo prejuicio. Gadamer, en cambio, afirma que la distancia histórica puede permitir localizar prejuicios verdaderos que sirven a la comprensión. Esto, se enmarca, a su vez, en un intento general de revalorizar la tradición.

Ahora bien, definida la conciencia histórico-efectual, estamos en condiciones de adentrarnos en el concepto de gadameriano de experiencia, que él mismo divide en tres momentos: La experiencia es válida solo en la medida en que se confirma, es decir, es válida por su reproducibilidad. En otras palabras, según Gadamer, hace a la esencia general de la experiencia el que esta sea válida siempre que no sea refutada por una nueva experiencia (1999). De esa forma, contiene una apertura básica porque la experiencia, orientada a la permanente confirmación individual, cuando falla deviene en otra experiencia. El proceso de formación de la experiencia es esencialmente negativo: generalizaciones falsas son refutadas por la experiencia. Esta, la “verdadera experiencia”, tiene un sentido productivo porque

Quando hacemos una experiencia con un objeto esto quiere decir que hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas y que es ahora cuando por fin nos damos cuenta de cómo son (...). No es simplemente un engaño que se vuelve visible y en consecuencia una corrección, sino que lo que se adquiere es un saber abarcante (Gadamer, 1999: 428).

Esto en el sentido de que mediante ese objeto particular se obtiene saber no solo sobre el objeto, sino sobre el conocimiento refutado. Esta forma de experiencia, que corresponde con el segundo momento, es la *experiencia dialéctica*. Realizada esta experiencia, el sujeto la posee y comienza a funcionar como algo previsto, por lo que ya no puede ser una experiencia nueva. El sujeto ahora se hace consciente de su experiencia y “ha ganado un nuevo horizonte dentro del cual algo puede convertirse para él en experiencia” (Gadamer, 1999: 428). En otras palabras, la nueva experiencia, con su refutación de la generalidad anterior, demanda la inversión de conciencia que coincide con una suerte de cambio conceptual. Por definición, entonces, el sujeto está hecho mediante experiencias y a su vez inevitablemente arrojado a la emergencia de nuevas experiencias, inevitablemente abierto a esa posibilidad. De ahí que esta se realice por su estructura mediante decepciones, mediante expectativas no cumplidas.

En definitiva, sostiene el filósofo, la experiencia “forma parte de la esencia histórica del hombre” (Gadamer, 1999: 432). Más precisamente, el punto esencial no tiene solo que ver con una ganancia de conocimiento en sentido cognitivo, sino con la “percepción de los límites del hombre” (Gadamer, 1999: 432), que ante todo es conciencia de la precariedad de toda previsión y la estructural limitación en su poder planificar.

Ahora bien, si la conciencia histórico-efectual tiene la estructura de la experiencia, debe contener la estructura antes descrita, sus tres momentos. Aquella es de hecho una forma de experiencia, la *experiencia hermenéutica*, cuya referencia es la tradición no en tanto objeto sino como lenguaje que habla “como lo hace un tú” (1999). Así, mediante una analogía con la *experiencia del tú*, Gadamer explica la

especificidad de la experiencia hermenéutica. En este sentido, así como en la *experiencia del tú* este no es un objeto sino otro sujeto orientado a uno, ocurre algo análogo en la experiencia hermenéutica. Esto contiene una modificación en los momentos de la experiencia. La *experiencia del tú* vinculada al primer momento comporta la objetivación cientificista del otro en el “conocimiento de las gentes”, que en la *experiencia hermenéutica* corresponde con la puesta en lugar de objeto de la tradición que disuelve la implicación que el sujeto tiene con esta en tanto sujeto histórico. La *experiencia del tú* que corresponde con el segundo momento habilita un reconocimiento del otro, pero es un reconocimiento anticipatorio y por tanto neutralizante en sus pretensiones ya que la referencia, aunque mediatizada, es el sí mismo. La experiencia análoga en la hermenéutica es la *conciencia histórica*; donde hay conciencia del otro y el pasado (tradición), pero imaginando la posibilidad, mediante el método científico, de un conocimiento acabado del pasado gracias a la liberación de su propio condicionamiento histórico. Para Gadamer, tanto esta forma de *experiencia del tú* como su versión hermenéutica neutralizan su alteridad: el otro sujeto en el primer caso, la tradición en el segundo destruyendo “su verdadero sentido” (1999: 437). Finalmente, en lo que respecta al tercer momento, la *experiencia del tú* implica un reconocimiento del tú en tanto tal. Esta posibilidad emerge únicamente de una apertura tal hacia el otro que permite al sujeto que comprende dejarse hablar por aquel. Cuando es mutua, esta apertura da lugar al “verdadero vínculo humano (...) pertenecerse unos a otros es oírse unos a otros”. (1999: 437). Es una apertura a la presencia del otro en tanto diferencia irreductible. En la *experiencia hermenéutica* esto implica abrirse a la escucha de la tradición lo que significa no solo reconocer su alteridad, sino “hacerla valer” porque “ella tiene algo para decir” (Gadamer, 1999). La conciencia histórico-efectual es la que realiza la *experiencia hermenéutica* de la tradición para dejarse impactar por ella y dar lugar a su validez.

Ahora bien, esta experiencia se lleva adelante a través del lenguaje y la apertura que la caracteriza tiene estructura de la pregunta, cuyas características esenciales no podemos detallar por falta de espacio. Basta decir que la pregunta hermenéutica supone “un saber que no se sabe” (Gadamer, 1999: 439) y que la experiencia hermenéutica, aunque no tenga un punto final y deje siempre posibilidades abiertas, permite efectivamente comprender el sentido de la alteridad de la tradición y de un texto.

2. LA EXPERIENCIA INTERIOR

Georges Bataille piensa la experiencia de una alteridad, pero tanto su modalidad como su objeto son distintos. Es esperable esta distancia si tenemos en cuenta algunas características de su recorrido intelectual. A diferencia de Gadamer, Bataille no es filósofo; sus estudios formales culminan

en su juventud, cuando se convierte en archivista-paleógrafo. Desde ese momento, comienza a escribir sirviéndose de fuentes filosóficas, entre las que se encuentran Nietzsche, Sade y Hegel, pero también — y no en menor medida— de la sociología francesa y el psicoanálisis freudiano. Una de las características de la escritura de Bataille es que mantiene una relación ambigua con la academia: la critica con frecuencia, pero se sirve de textos escritos en su marco. Este aspecto se ve reflejado, en muchos casos, en un estilo de escritura que ignora las formas académicas. Unos de ellos es el de *La experiencia interior. Suma ateológica I* (2016 [1943]), que conforma todo menos un texto sistemático. Sin ir más lejos, el propio Bataille explica, en una nota póstuma fechada en 1953, que su libro está conformado por textos escritos en diferentes momentos de su vida que se toma el trabajo de reunir y modificar. En efecto, está compuesto por textos previos al desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial, el momento en que más explícitamente quiso pensar una política y que contrasta con el período siguiente. Sin embargo, a pesar de los obstáculos que impone su estilo, creemos es posible rastrear su forma de pensar *la experiencia interior*.

Lo que la impulsa es “la necesidad de objetar todo”, tanto los dogmatismos religiosos como el conocimiento científico, que coincide con la negación de querer “serlo todo”. Este último, para Bataille, es un deseo que ocasiona necesariamente sufrimiento. Lo dice con estas palabras, en el prólogo:

Un guiño de ojo donde brilla cierta picardía, una sonrisa melancólica, una mueca de cansancio ocultan el sufrimiento disimulado que nos produce el asombro de no ser todo, de tener incluso límites cortos (...) En cambio, ya no querer ser todo es cuestionarlo todo (Bataille, 2016: 20).

Pero cuestionarlo todo, dejar de lado toda ilusión de infinitud, no es algo indoloro. Ese otro sufrimiento que resulta de la desintoxicación de esas difusas ilusiones es el objeto de *La experiencia interior*. En efecto, es a esta altura, ya en las primeras hojas del prólogo, que aparece por primera vez el término *experiencia*:

Yo quería serlo todo; cuando desfalleciente en ese vacío, pero tomando coraje, me dije “me avergüenza haber querido serlo, porque ahora veo que eso era dormir”, a partir de allí comienza una experiencia singular. La mente se mueve en un mundo extraño donde angustia y éxtasis se conjugan (Bataille, 2016: 20).

La experiencia de ese vacío es, indudablemente, *la experiencia interior*. Como en parte lo anticipa ya el uso de la noción de *cuestionamiento*, en la experiencia interior el conocimiento juega un rol importante. Un rol negativo, limitador de la experiencia: de ahí la necesidad de objetar todo. De esta forma, alejándose de la idea de Gadamer sobre la posibilidad de alcanzar un horizonte de sentido ajeno sin

despojarse propio — algo para él imposible e indeseable —, Bataille sostiene que “aquel que sabe ya no puede llegar más allá de un horizonte conocido” (Bataille, 2016: 25). En otros términos, no puede haber para Bataille prejuicios productivos para el comprender.

La experiencia interior, que responde, como dijimos, a la necesidad de objetar todo, no es la experiencia de algo determinado sino, precisamente, de la indeterminación, “del extravío, del sin sentido” (Bataille, 2016: 25). Si su principio es el no-saber (*non savoir*), a diferencia de lo que ocurre en la *experiencia hermenéutica* cuyo objeto es captar el sentido de una alteridad, “esa experiencia surgida del no-saber permanece decididamente allí” (Bataille, 2016: 25). Entonces no hay un movimiento orientado hacia el acceso al sentido de un texto o tradición, sino que, por el contrario, el fin de la experiencia interior es la experiencia misma de ese desconocimiento. Se lleva adelante mediante esa puesta en cuestión que abre al sentimiento de un “desconocido inconcebible” (Bataille, 2016: 26), de una paradójica presencia de una ausencia. De ahí que la experiencia interior supone que el sujeto se encuentra habitado por un conocimiento de mundo: “La experiencia es la puesta en cuestión (a prueba), en la fiebre y la angustia, de lo que un hombre sabe por el hecho de ser” (Bataille, 2016: 25). A diferencia de lo que ocurre con Gadamer, de este saber, por definición limitante, es posible y necesario despojarse de forma completa. Explícitamente, Bataille sostiene que el conocimiento — el conocimiento como fin y todo conocimiento — debe ser franqueado (2016). Por eso, insistimos, no exige asumir los prejuicios que impone la tradición para utilizar aquellos que son legítimos para desarrollar una apropiación de sentido, sino cuestionarlos para experimentar el sin-sentido. A la inversa de lo que ocurre en la experiencia hermenéutica, la experiencia interior es una experiencia no lingüística; el intentar describirla, es traicionarla.

En la primera parte del libro, el archivista francés postula que la experiencia interior también alcanza, como en el caso de Gadamer, la fusión entre sujeto y objeto, pero el contenido de esta afirmación es muy distinto: el sujeto es el no-saber y el objeto es lo desconocido. Esta idea, algo difusa, es retomada en la segunda parte del libro. Allí afirma que la relación sujeto-objeto es reemplazada en el éxtasis por un “‘abismo enorme’ entre *uno* y *otro*, y en la brecha se disuelven el sujeto y el objeto, hay pasaje, comunicación, pero no entre uno y otro: uno y otro perdieron su existencia distinta” (Bataille, 2016: 83). La intención, por lo tanto, no es ganar horizontes históricos. Esa fusión es comunicación desubjetivante con ese más allá inasible, con ese más allá del propio sujeto. Por eso, afirma Bataille, la experiencia interior a la que se llega con la impugnación del saber coincide con el éxtasis, con el estar fuera de sí. Más precisamente, en palabras del autor, “El no-saber comunica el éxtasis” (Bataille, 2016: 81) en el sentido, por un lado, de que comunica al sujeto, destituyéndolo, con el éxtasis y, por otro, de que la experiencia interior

se lleva adelante solo con otros. En este sentido, afirma que no puede haber experiencia interior “sin comunidad de quienes la viven” (Bataille, 2016: 47). Para que haya experiencia interior debe haber más de uno: “Creo que cada ser es incapaz por sí solo de llegar al fondo del ser” (Bataille, 2016: 64), y también leemos: “No alcanzo el extremo yo solo”³. No encontramos, a lo largo de su trabajo, algún pasaje que nos indique con más precisión en qué consiste la dinámica “social” de *la experiencia interior*. Creemos, sin embargo, que es importante mencionarla porque no es menor que, para Bataille, la experiencia interior solo existe con otros. En contra de las impresiones que suele dar el texto, le da a este fenómeno un carácter estructuralmente social.

Ahora bien, si bien de entrada se percibe la distancia que separa el pensamiento de Gadamer del de Bataille, al menos en lo que respecta a la idea de experiencia, quizá la comprendamos mejor reflexionando sobre la operación que el francés está intentando llevar a cabo con la filosofía. El autor afirma que

La diferencia entre experiencia interior y filosofía reside principalmente en que, en la experiencia, el enunciado no es nada salvo un medio e incluso, en tanto que medio, un obstáculo; lo que importa ya no es el enunciado de viento, sino el viento (Bataille, 2016: 35).

Bataille homologa conocimiento y discurso y los define esencialmente como limitantes de la experiencia. Respecto de este último, observamos reiteradas afirmaciones como esta: “tratamos de captar en nosotros lo que subsiste a los servilismos verbales” (Bataille, 2016: 37), o también: “debo ligar la impugnación a la *liberación del poder de las palabras*” (Bataille, 2016: 38). Bataille es consciente de la contradicción que supone el rechazo del lenguaje y el conocimiento y el hecho mismo de escribir un libro. Es casi palpable su malestar al respecto. Sostiene, a pesar de que la experiencia interior es todo menos una vivencia en el discurso, que “es guiada por la razón discursiva” y que “solo la razón tiene la capacidad de destruir lo que edificó” (Bataille, 2016: 69).

Este lugar, el del conocimiento y el discurso, es también el de la filosofía. Así, no es casual que critique la filosofía de Heidegger. En efecto, sostiene que la experiencia interior siempre tuvo “fines distintos que sí misma” y que en el caso de Heidegger “fue posible subordinarlo al conocimiento” (Bataille, 2016: 29). En la misma línea, sostiene que la comunidad de investigadores determinada por el conocimiento, de la que habla Heidegger en “¿Qué es la metafísica?”, “choca con una filosofía cuyo sentido debería ligarse a una realidad humana determinada por la experiencia interior” (Bataille, 2016: 47). En este sentido, Esposito afirma que “La palabra

de Bataille coincide, pues, con lo ‘no dicho’ de la filosofía de Heidegger” (2012: 185) ya que, aunque ambos intenten pensar “el fin de la filosofía”, esto significa cosas distintas en uno y otro caso. En el caso de Heidegger “fin” es realización mediante un regreso “a su origen auténtico que, como sabemos, coincide con el lenguaje conceptual de los griegos” (Esposito, 2012: 186). Bataille busca quebrar la dialéctica entre origen y realización introduciendo precisamente ese *no-saber* que ahora estamos en condiciones de precisar. No es, como para Gadamer, un territorio más allá de saber que, sin embargo el comprender busca ganar. Ni una alteridad cuyo sentido se intenta captar en su irreductibilidad. Por el contrario, como vimos, el no-saber que caracteriza la experiencia interior propuesta por Bataille no es un “provisorio desconocido” sino un “absoluto incognoscible” (Esposito, 2012: 188) imposible de ser tomado por un saber. Si, como para Heidegger, la experiencia definida por Gadamer es efectivamente la experiencia de algo que interpela al sujeto y lo altera, para Bataille, no hay otro sujeto que la experiencia misma que el sujeto destituido.

En este sentido, entendemos la *experiencia hermenéutica* y la experiencia interior son irreductibles porque están caracterizadas por movimientos inversos: para Gadamer es el proceso de apropiación de sentido de una alteridad que tiende a intentar recomponer desgarró con el que comienza el conocimiento, a fusionar horizontes para lograr un mejor saber, mientras que para Bataille es el acceso a no-saber que consiste en sostener la apertura, “en no ocultar, sino exhibir, la herida en y de nuestra existencia” (Esposito, 2016: 193).

3. LA HISTORIA CONCEPTUAL Y LA DECONSTRUCCIÓN COMO MODOS DE EXPERIENCIA DE LECTURA

Como adelantamos en la introducción, ahora compararemos la historia conceptual en su versión italiana y la deconstrucción propuesta por Jacques Derrida a los efectos de verificar, a grandes rasgos, si observamos en estas filosofías huellas de los dos modos de experiencia que acabamos de analizar. Se hará hincapié en la forma en que conciben la interpretación de textos para, de ese modo, mostrar algunas de las implicancias concretas que pueden tener estas formas de entender la experiencia.

La Escuela de Padova se asume abiertamente deudora de historia conceptual llamada *clásica* (Villacañas, 2013), la *Begriffsgeschichte*, aunque también toma distancia respecto de esta en cuestiones importantes. Lo hace, en parte, por medio de Gadamer. Por ello, es necesario, en primer lugar, describir aquello que tienen en común para, en segundo lugar, marcar aquello que las separa.

Mencionemos, brevemente, uno de los puntos fundamentales de coincidencia entre una y otra. De la *Begriffsgeschichte*, encabezada por Reinhart Koselleck, la Escuela

³ “El extremo de lo posible” y “El fondo del ser” son formas que tiene Bataille de llamar a *la experiencia interior*.

de Padova toma esencialmente la necesidad de proceder, en el curso de la investigación histórico-conceptual, con un “control semántico de nuestro actual uso lingüístico” (Koselleck, 2009: 99). Este control nombra la necesidad de leer las fuentes históricas con atención a la ruptura que implica la modernidad en la forma de entender la política, el hombre y la sociedad respecto de la etapa previa. Es, en efecto, es una de las funciones que Koselleck asigna al *Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos de la lengua alemana* (2009), proyecto que dirigió junto con los historiadores Otto Brunner y Werner Conze, cuyo objetivo fue, precisamente, estudiar “la disolución del mundo antiguo y el surgimiento del moderno a través de la historia de su aprehensión conceptual” (Koselleck, 2009: 94). En él se encuentran las historias de cada uno de los conceptos políticos considerados fundamentales, en las que se hace hincapié en los cambios de significado de significantes como Estado, democracia o libertad, por mencionar algunos. Giuseppe Duso toma la necesidad del control semántico en términos de “conciencia crítica”. De este modo, sostiene que “Un primer punto definitorio de la aproximación a la historia de los conceptos que proponemos (...) es entonces la conciencia crítica de los conceptos que se utilizan, de su nacimiento en la modernidad” (2005: 12). Es una suerte de actitud epistemológica mínima necesaria para prevenir la aplicación al pasado premoderno conceptos que corresponden a la experiencia política moderna.

Detengámonos, ahora sí, en uno de los aspectos en los que Duso y, sobre todo, Chignola se muestran críticos respecto de la *Begriffsgeschichte* elaborada por Koselleck: el de la relación entre concepto e historia. En la introducción al famoso *Diccionario...*, Koselleck afirma que los conceptos son “factores e indicadores del movimiento histórico” (2009: 223). Sin embargo, en este texto, donde pretende nada menos que marcar las coordenadas teórico-epistemológicas del proyecto, hay una tendencia a privilegiar la segunda dimensión de los conceptos, es decir, la que entiende a los conceptos como indicadores del cambio histórico antes que factores del mismo. En otras palabras, Koselleck acentúa la idea de que las transformaciones de las estructuras económicas y sociales que atravesó Europa entre aproximadamente mediados del siglo XVIII y mediados del XIX se ven reflejadas en el profundo cambio de sentido que muestran los términos del léxico político. Así, queda en un segundo plano la afirmación del poder performativo de la innovación conceptual. Es una ambigüedad propia de texto que leemos, por ejemplo, en el siguiente pasaje:

El enfoque heurístico introduce, por así decirlo, un “período bisagra” [*Sattelzeit*] en el que los significados originales se transforman en su avance hacia nuestro presente. A través de su historia, los conceptos político-sociales investigados muestran indicios de una transformación profunda y a largo plazo de la experiencia [...]. El conjunto de

las historias de los conceptos analizados atestigua nuevas situaciones, una relación cambiante con la naturaleza y la historia, con el mundo y con el tiempo, en pocas palabras: el comienzo de la “Modernidad” (Koselleck, 2009: p. 95).

La Escuela de Padova toma la tesis general de la presencia de la *Sattelzeit*, esto es, de la discontinuidad de sentido que supone la emergencia de la modernidad política. No obstante, busca explícitamente radicalizar la *Begriffsgeschichte*; radicalización que contiene, además, un deslizamiento teórico-epistemológico del que resulta la inversión de la relación jerárquica entre conceptos e historia. Se hace hincapié, mediante Gadamer, no en los conceptos como registros de la experiencia, sino como factores del cambio histórico.

Esto se entiende bien si retomamos una de las críticas que Chignola hace en “Historia de los conceptos y de la filosofía política. Sobre el debate en Alemania”, publicado en *Historia de conceptos y filosofía política* (2013) al proyecto del *Diccionario...*, especialmente a la teoría de la *Sattelzeit*, de la progresiva modernización, durante el período antes mencionado, del léxico político. Según el italiano, el supuesto fundamental no problematizado que orienta la teoría de la *Sattelzeit* es el de la noción de progreso contenida en el moderno concepto de historia. Koselleck, para Chignola, pudo elaborar la teoría de la *Sattelzeit* a partir de la historia entendido como

vector de las modificaciones de los cuadros generales de la política (los conceptos y las categorías de la política) como aquello que necesariamente ‘cambia’ al cambiar las condiciones históricas generales: la historia como desarrollo, como proceso, evolución de las historias y de las formas orientativas para la actuación; la evolución lineal de la constitución como continuidad sobre la cual medir el ‘progreso’ (2013: 63).

Es esta la forma en que Chignola percibe y explica el énfasis que Koselleck hace en la idea de concepto como indicador. Si bien es cierto que Koselleck reconoce que dentro de un mismo concepto pueden pervivir estratos de sentido que corresponden a experiencias históricas diversas⁴, es también innegable que, en su mirada, hay un movimiento general del léxico político que responde a las transformaciones sociales. Para Chignola, Otto Brunner⁵ fue más radical a la hora de pensar la discontinuidad conceptual entre el

⁴ Véase, por ejemplo, del *Diccionario...* p. 100-102.

⁵ Otto Brunner (1992), *Land and Lordship. Structures of Governance in Medieval Austria*. En este fundamental trabajo el autor se propone reconstruir, desde la lectura directa de las fuentes, la realidad consuetudinaria y material germánica premoderna. Brunner trabaja con la perspectiva de una contextualización radical de los conceptos y del vocabulario político de las estructuras constitucionales.

mundo antiguo y el moderno. Es por ello que, con un retorno y profundización de sus premisas teóricas, Chignola — y la escuela de Padova en general — introducen una pregunta filosófica con una intención que se autodefine deconstructiva y genealógica (2013). Buscan, así, distanciarse de la intención recompositiva de los usos y los sentidos de los términos de la política moderna que, en el fondo, tiende a elaborar una historia conceptual con un grado de linealidad. Si Koselleck piensa una historia conceptual como auxiliar o subordinada a la historia social, interesada por los hechos y las cosas, Chignola, propone, en cambio, una historia conceptual *como filosofía*, la cual se halla, desde esta perspectiva, en condiciones de descomponer verdaderamente la historia entendida como progreso. De este modo, busca pensar de distinta forma la relación entre concepto e historia, especialmente el cambio histórico.

Chignola lleva a cabo ese movimiento recurriendo a Gadamer; veamos rápidamente cómo lo hace. Para el italiano, “Gadamer ha reconocido la aporía que está implícita en una aplicación de la historia de los conceptos a la filosofía que sea tal como para sobrentender (...) una implícita *unidad problemática* de la filosofía” (2013: 65) Según nos explica Chignola, el filósofo alemán rechaza las posiciones filosóficas que asumen, explícita o implícitamente, la unidad o identidad de sus problemas a lo largo de la historia. Son posturas que, asumiendo la permanencia de estos a lo largo del tiempo, entienden que la filosofía tendría la tarea de dar respuestas nuevas o distintas a esos mismos problemas y que la historia de la filosofía recompondría esas diversas respuestas. En cambio, para Gadamer — siempre según Chignola — la filosofía no posee un objeto predeterminado, un problema del cual se pueda obtener progresivamente un mejor conocimiento: “no incide sobre una meta”, ni puede mostrar un progreso, sino que “extrae permanentemente una pregunta originaria y desestabiliza continuamente la propia tradición” (Chignola, 2013: 68). Utilizando la terminología gadameriana, entendemos que Chignola se refiere a aquello que el filósofo alemán denomina como *situación hermenéutica*; es decir, el horizonte de sentido desde donde se posiciona quien interroga. Si bien vimos a la tradición de la *experiencia hermenéutica* como la tradición ajena, como horizonte de sentido de la alteridad, en este caso la referencia es el horizonte propio.

Dentro de este esquema, el concepto “es el instrumento, punto de articulación y de unión” de ese movimiento interrogativo y “representa, así, el eje sobre el cual gira todo el problema de la filosofía” (Chignola, 2013: 69). La conceptualización trabaja en dos frentes que son, por así decir, caras de una misma moneda: vehiculiza la propia tradición, el saber predado, al tiempo que lo horada en un trabajo de “desestabilización y crítica” que hace al “papel creativo” de concepto (Chignola, 2013: 69). En este sentido, el planteamiento de una pregunta filosófica significa “elaborar conceptualmente los términos que la hacen posible, asumir y excluir el hori-

zonte lingüístico previamente dado y abrir una perspectiva nueva sobre la cual esperar la respuesta” (Chignola, 2013: 70). Siguiendo a Gadamer, el autor sostiene que la conceptualización involucra, entonces, la conciencia de este movimiento que pone en evidencia la historicidad del conocimiento previo, es decir, que niega su autoevidencia y muestra su contingencia. Podríamos decir, por tanto, que la conceptualización, para Chignola, involucra una de las dimensiones de lo que Gadamer llama conciencia histórico-efectual; que es, en el fondo, otro nombre de la experiencia hermenéutica. Esta, como vimos, se vincula con la necesidad hermenéutica de fusionar los horizontes de sentido y, precisamente, con la toma de conciencia, en ese vínculo con la alteridad, de la historicidad de la propia tradición. Es cierto, por lo demás, que este saberse afectado por la historia no difiere tanto, en el fondo, de la necesidad de la conciencia crítica, que Duso vincula con Koselleck. Pero no solo eso, sino que en ese doble movimiento en que la conciencia asume la historicidad del sentido contenido en la lengua mediante la cual elabora la pregunta, el lenguaje “condiciona y renueva la experiencia” (Chignola, 2013: 70). El autor habla sobre la posibilidad de “innovación” conceptual y “renovación de sentido” (Chignola, 2013: 70). Vemos cómo el filósofo italiano otorga al concepto una fuerza de injerencia sobre la experiencia histórica, algo que en el planteo de Koselleck se encuentra en un segundo plano.

Ahora bien, en este marco, la historia conceptual *como filosofía*, según Chignola, debería poder poner en suspensión la linealidad de la historia del pensamiento y la continuidad de sus problemas; pero también la historia como progreso, asumiendo la irreductibilidad de cada una de las interrogaciones. Dicho de otra manera, la historia conceptual como filosofía es solo aquella que esté en condiciones efectuar un acto filosófico que cuente con la capacidad de localizar históricamente la génesis de los conceptos, esto es, la emergencia del gesto denotativo mediante el cual opera la objeción y renovación del “tejido conceptual del horizonte lingüístico constitutivamente predado” (Chignola, 2013: 72). Es decir, su objeto tampoco está predeterminado, sino que será, en todo caso, históricamente concebido en la medida en que, para Chignola, la historia de los conceptos es “la historia de las cesuras que renuevan drásticamente la experiencia” y “determinan un horizonte de sentido compartido” (Chignola, 2013: 74). En otras palabras, invita, mediante una radicalización filosófica, a pensar con y no sobre los textos, es decir, tomándolos no como objetos predeterminados y situados en una linealidad histórica, sino en su irreductibilidad para localizar los lugares de dislocación de sentido, apertura y creación conceptual⁶. Entonces, si la historia conceptual

⁶ Es, por ejemplo, el caso de Hobbes, en quien Giuseppe Duso y Sandro Chignola ven el creador del dispositivo lógico que determinará la forma hegemónica de pensar la política, el hombre y la sociedad en Europa.

clásica es la de la progresiva modernización del léxico político que resulta de la modificación de las estructuras sociales, la historia conceptual como filosofía es la de la localización de las innovaciones conceptuales que alteran la experiencia histórica.

Respecto de aquello observamos sobre la *experiencia hermenéutica* en el apartado anterior, vimos que toma algunas de sus premisas fundamentales. Chignola asume la necesidad de tomar conciencia de historicidad de la interrogación filosófica, algo que, de alguna manera, ya está en la conciencia crítica que demandaba *Begriffsgeschichte*. Pero también, gracias a Gadamer y en contra de Koselleck, como ocurre con la *experiencia hermenéutica* respecto de la tradición que se quiere comprender, Chignola afirma la apertura hacia la irreductible alteridad del texto. La historia conceptual debe, en su perspectiva, ir en busca “la autonomía de un pasaje significativo” (Chignola, 2013: 74) que no puede ser familiarizado con lo que nos es conocido. De este modo, busca radicalizar la discontinuidad propuesta por Koselleck — relativizada en el caso de este último por el uso del concepto moderno de historia — al mismo tiempo que enfatiza la potencia creativa de los conceptos.

4. LA DECONSTRUCCIÓN COMO EXPERIENCIA DE LECTURA.

Es destacable que Chignola prácticamente deje de lado la noción de fusión de horizontes, central en la filosofía de Gadamer. El motivo probablemente tenga que ver con que la idea de un saber abarcante difícilmente compatibilice con la “intención deconstructiva” (Chignola, 2013) que quiere imprimir a su propuesta filosófica. De ahí que, a pesar de la influencia directa, Chignola también muestra cierto deslizamiento teórico-epistemológico respecto de la filosofía de Gadamer. La fusión de horizontes, como despliegue controlado de la tensión entre uno y otro que se orienta hacia el ascenso a una generalidad superior, queda reducida en favor de un mero dejarse afectar por la alteridad.

En efecto, la deconstrucción, inseparable del nombre de Jacques Derrida, se inscribe en una tradición filosófica distinta a la de Gadamer. Este último, como vimos, si bien asume la irreductibilidad del horizonte de sentido del texto que se intenta comprender, busca incluirlo en un marco más amplio. Con Derrida la situación es otra. En “Carta a un amigo japonés” (1997), el filósofo francés intenta dar cuenta del sentido que, para él, tiene la deconstrucción. Lo hace, en primer lugar, disipando algunos de los malentendidos que este término ha suscitado o podría provocar. En este sentido,

sostiene que no debe ser asimilado a la destrucción nietzscheana ni tampoco a una simple negación (Derrida, 1997). En cambio, refiriéndose específicamente al “valor de uso” que el término adquiriría en *De la gramatología* (1986), Derrida explica que este se asocia a la tentativa de

deshacer, de descomponer, de desedimentar estructuras (todo tipo de estructuras, lingüísticas, “logocéntricas”, “fonocéntricas” -pues el estructuralismo estaba, por entonces, dominado por los modelos lingüísticos de la llamada lingüística estructural que se denominaba también saussuriana-, socioinstitucionales políticos, culturales y, ante todo y sobre todo, filosóficos) (Derrida, 1997: 2).

Inmediatamente aclara, otra vez, que no debe verse en la descomposición y el desmontaje una “operación negativa”, porque “Más que destruir era preciso asimismo comprender cómo se había construido un ‘conjunto’ y, para ello, era preciso reconstruirlo” (Derrida, 1997: 3). La deconstrucción, así, parece ser un movimiento, también doble, de descomposición y composición. Derrida rechaza, asimismo, que pueda ser vinculado a términos como “análisis” y “crítica”, en sentido general o kantiano, o definido como un método, porque no puede reducirse a un conjunto de pasos y reglas (Derrida, 1997): Finalmente, señala que la deconstrucción “no es siquiera un *acto* o una *operación*” porque “no corresponde a un sujeto (individual o colectivo) que tomaría la iniciativa de ella y la aplicaría a un objeto, a un texto, a un tema, etc.” (Derrida, 1997: 3). Esto nos recuerda a una de las características particulares de la experiencia interior, a saber, que no hay ni puede haber un sujeto de esa experiencia. O que, en todo caso, es la experiencia de la propia destitución.

No obstante, lo que más nos interesa de un contrapunto entre la experiencia interior y la deconstrucción es mostrar brevemente cómo trata Derrida otro problema que es nodal en *la experiencia interior*. Observamos en el texto de Bataille la tensión entre la impugnación, en un mismo gesto, del discurso, la razón y la filosofía (resumida en el nombre de Hegel), y la necesidad de transmitir esa impugnación, que es la experiencia misma, a través de un libro y con un discurso que, además, recurre a fuentes filosóficas. En tanto la experiencia interior es la experiencia de la ausencia de todo saber, hablar de ella, afirma Bataille, es traicionarla, es obstaculizarla. En Derrida, quien lee y cita a Bataille más de una vez, esta tensión aparece, aunque de modo más complejo. Él pretende desarticular los fundamentos de la razón, pero no implica esto que la deconstrucción pueda ser entendida como un irracionalismo. Como explica Alvaro en “Sociología y deconstrucción”, “Derrida se vio en la necesidad de poner en evidencia hasta qué punto la deconstrucción —al menos la que él practicaba, como solía aclarar— es un procedimiento racional, sin que ello signifique perder de vista los límites de la razón” (2017: 15). En este sentido, si bien la

Rechazando cada uno de los principios a partir de los cuales se había pensado la política en el mundo medieval y antiguo, Hobbes, en la mirada de estos autores, creó la forma política moderna que, centrada en el nuevo concepto de soberanía, tuvo enormes efectos de resonancia en Occidente.

deconstrucción no es un método, sí contiene una serie de principios que orientan el abordaje de un texto.

Alvaro resume el principio general de la deconstrucción del siguiente modo: “Sin poder escapar aquí a una relativa simplificación de las cosas, se dirá que la tarea de la deconstrucción consiste en el cuestionamiento interminable de todas las diferencias que se presentan en el texto como simples dualismos” (2017: 24). En una conocida entrevista que dio en 1997 a Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta, Derrida brinda algunas especificaciones sobre la práctica deconstructiva. En ella habla sobre una “economía general”, una especie de estrategia general de la deconstrucción” (Derrida, 1981: 41) que evoca a *La parte maldita* (1949) de Bataille. Esta estrategia general se vincula a “un gesto doble (...) una escritura desdoblada” que, por un lado, tiene una “fase de inversión” que debe dar cuenta, al analizar una oposición filosófica determinada, de su “jerarquía violenta” mediante la cual “uno de los términos se impone a otro (Derrida, 1981: 82). Es decir que la primera fase, que no marca un paso cronológico, sino un movimiento lógico, consiste mostrar el carácter conflictivo y asimétrico de esas oposiciones. La segunda fase, por otro lado, implica un desplazamiento mediante “la emergencia irruptiva de un nuevo ‘concepto’, concepto de lo que no se deja ya, no se ha dejado nunca, comprender en el régimen anterior” (Derrida, 1981: 42). Derrida busca hacer emerger un nuevo concepto, pero ya no el concepto del que nos habla Chignola, aunque hable este último en términos de deconstrucción. En efecto, si bien critica la oposición entre experiencia y concepto formulada por Koselleck, Chignola se mueve dentro de sus mismos términos. Puede decirse que, al invertir el énfasis entre concepto y experiencia, queda sujetado al momento de la inversión deconstructiva. Creemos que esta oposición, junto con otras que se vinculan — como, por ejemplo, tradición/innovación o incluso concreto/abstracto — en la mirada de Derrida son también deconstruibles. Esto significa no solo resignificarlas o invertir su jerarquía, sino también y, sobre todo, producir conceptos como marcas “indecibles” o, mejor, “indecidibles” que no se dejan tomar por oposiciones binarias. A los indecibles, explica con claridad Alvaro, “al tener significados ambivalentes, incluso contradictorios, resulta imposible asignarles un sentido único y, por lo tanto, se sustraen a la lógica oposicional al mismo tiempo que la dislocan” (2017: 18). Derrida, señala que, aunque se sustraen a la oposición binaria, los indecibles “la habitan, la resisten, la desorganizan, pero sin constituir nunca un tercer término, sin dar lugar nunca a una solución en la forma de la dialéctica especulativa” (Derrida, 1981: 43)

La crítica de Derrida a Hegel, que sin dudas lo aleja mucho de la fusión de horizontes gadameriana, tiene que ver, al menos en parte, con la lectura de Bataille. En *La escritura y la diferencia* (1987) le dedica un capítulo titulado “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, donde cita, una y otra vez, nada menos que *La experiencia interior* (2016). Para Derrida el hegelianismo, que despliega para su “domino histórico (...) sus diversos recursos

de involucramiento” (Derrida, 1987: 344) es tomado en serio por Bataille, quien reconoce su rigor y coherencia interna. Solo de ese modo fue posible, según él, excederlo; es decir, pisar fuera de la razón, del sentido que la hegeliana puesta en riesgo de la vida, en el fondo, solo quiere conservar (Derrida, 1987). Es un exceso que expresa la risa como operación soberana que “excede la dialéctica y al dialéctico: sólo estalla a partir de la renuncia absoluta al sentido, a partir del riesgo absoluto de la muerte” (Derrida, 1987: 350). Más adelante agrega que la risa quiere sustraerse “del horizonte del sentido y del saber” y que, en la medida en que necesita también la vida, debe “simular el riesgo absoluto de la muerte y reírse del simulacro”. Sobre el simulacro, la filosofía “no puede decir nada” porque allí “se hunde absolutamente el sentido” (Derrida, 1987: 351). El discurso, la filosofía, interrumpido por la risa es, en el fondo, la angustia frente a una pérdida absoluta del sentido, la muerte, “sin retorno y sin reserva” (Derrida, 1987: 351) que no puede ser reapropiada, resignificada por el movimiento especulativo.

Ahora bien, sabemos que Derrida toma, entonces, de Bataille la impugnación del sentido que caracteriza la experiencia interior, pero falta determinar cómo lo vincula con la deconstrucción. Lejos de querer agotar un tema tan complejo, tomemos al menos esta pista interesante que encontramos en un pasaje donde Derrida, hablando todavía del vínculo de Bataille con Hegel, afirma lo siguiente:

Se dibuja así una figura de experiencia (...) irreductible a toda fenomenología del espíritu, que se encuentra en ésta, como la risa en filosofía, *desplazada*, imitando, en el sacrificio, el riesgo absoluto de la muerte, produciendo a la vez el riesgo de la muerte absoluta, la finta por la que puede vivirse ese riesgo, la imposibilidad de leer en ello un sentido o una verdad, y esa risa que se confunde, en el simulacro, con la abertura de lo sagrado (Derrida: 1987:352).

Vemos cómo, para Derrida, la experiencia batailleana impugna la filosofía hegeliana al tiempo que la habita, como en la práctica deconstructiva, *desplazada*. A pesar de la rigidez de un vocabulario que por momentos parece encerrarlo en la oposición saber/no-saber, creemos que Derrida ve en el texto de Bataille un valioso movimiento del que se servirá para desarrollar su estrategia de lectura y dar una respuesta, siempre inacabada, a la pregunta de cómo inscribir en el léxico de la filosofía aquello que excede las oposiciones metafísicas (Derrida, 1987). Por ello, si Gadamer y, con él, Chignola — a pesar de sus desplazamientos — se mueven *dentro* de la experiencia de un sentido dinámico, histórico y contingente, Derrida, con — y más allá de — Bataille busca experimentar la zona límite donde este aparece dislocado, donde solo se puede decir que “*ello se deconstruye*” (Derrida, 1997; 3).

BIBLIOGRAFÍA

- Alvaro, D. (2007) "Sociología y deconstrucción". *Cuadernos de Teoría Social*, V. 3, N. 5, 8-34. Recuperado de <http://www.cuadernosdeteoriasocial.udp.cl/index.php/tsocial/issue/view/Teor%C3%ADa%20Social%20y%20Deconstrucci%C3%B3n%20Teor%C3%ADa%20Social%20y%20Deconstrucci%C3%B3n>
- Chignola, S. y Duso, G. y (2013). *Historia de conceptos y filosofía política*. Madrid, España: Biblioteca Nueva Editorial.
- Bataille, G. (2016). *La experiencia interior*. Buenos Aires: Cuenco del Plata.
- Bataille, G. (2017). *El culpable*. Buenos Aires: Cuenco del Plata.
- Derrida, J. (1981), *Positions*. Estados Unidos: University of Chicaco Press.
- Derrida, J. (1992). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1997). Carta a un amigo japonés, en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Proyecto A Ediciones. Recuperado de https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/carta_japones.htm
- Duso, G. (coord.) (2005). *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México: Siglo XXI.
- Esposito, R. (2012). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gadamer, H. (1999). *Verdad y método*. Ediciones Sígueme: Salamanca.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Koselleck, R. (2009). Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana. *Anthropos*, N. 223, 92-105. Recuperado de https://anthropos-editorial.com/LISTADO/REVISTA-ANTHROPOS_1005

SOBRE EL AUTOR

Licenciado en Sociología (Universidad de Buenos Aires), magíster en Historia Conceptual (Universidad Nacional de San Martín) y doctorando en Filosofía (Universidad de Salamanca). Estudia problemas vinculados al concepto de comunidad en la teoría sociológica y la filosofía contemporánea desde una perspectiva histórico-conceptual.

