

Díez Fischer, Francisco Martín

*La eficacia histórica de la confesión como
género autobiográfico de la conciencia*

III Jornadas de Filosofía Medieval. La influencia medieval en el pensamiento contemporáneo, 2008

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Díez Fischer, F. M. (2008, abril). La eficacia histórica de la confesión como género autobiográfico de la conciencia [en línea]. Presentado en III Jornadas de Filosofía Medieval. La influencia medieval en el pensamiento contemporáneo, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Buenos Aires, Argentina. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/eficacia-historica-confesion-genero-autobiografico.pdf> [Fecha de Consulta:...]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

Trabajo presentado en las *III Jornadas de Filosofía Medieval. "La influencia medieval en el pensamiento contemporáneo"*.

Organismo organizador: Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Lugar y Fecha: Buenos Aires, 15 al 18 de Abril de 2008.

La eficacia histórica de la confesión como género autobiográfico de la conciencia.

Lic. Francisco Díez Fischer
franciscodiezfischer@gmail.com
UCA - CONICET

Bajo el principio hermenéutico de que "un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad"¹, es decir, el hallarse bajo los efectos de su eficacia histórica, la propuesta del siguiente trabajo es pensar la operatividad de la confesión como género literario autobiográfico en el trabajo hermenéutico de hacernos conscientes de la fuerza eficaz de la historia. En la primera parte (I/II), la consideración de los distintos sentidos del término "eficacia histórica" (*Wirkungsgeschichte*) pone de cara al problema de las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico, y parece permitir reubicar las respuestas del diálogo entre Dilthey y Gadamer. Ante el papel hermenéutico de la tradición como historia a la que pertenecemos, y a partir de las observaciones de Dilthey acerca del autoconocimiento de la vida, se presenta la opción de comenzar de nuevo ante aquellas tradiciones trágicas de las que formamos parte. En el marco de este diálogo en el que crece la hermenéutica, se ubica la segunda parte del trabajo (III/IV) en torno a los aportes que, para una conciencia de la eficacia histórica, puede hacer el género autobiográfico de la confesión tal como surge en los comienzos del medioevo con Agustín de Hipona.

I. La noción de *Wirkungsgeschichte*

El concepto de *Wirkungsgeschichte* comenzó a circular en el siglo XIX para designar aquella disciplina que se interesaba por la influencia y recepción de obras o acontecimientos históricos. Quien quería investigar su sentido original, es decir, las obras o acontecimientos en sí mismos, objetivamente, debía estudiar la historia de su recepción, su eficacia histórica, y distinguirla de la significación originaria. La emancipación de esta acción de la historia era el logro alcanzado, según Dilthey, por la conciencia histórica, una conciencia que se había vuelto consciente de este "trabajo silencioso"², y a través de su objetivación había logrado librarse de su influencia. Así el historicismo se entendió a sí mismo como la consumación de la ilustración; una ilustración radicalmente histórica, a diferencia de la ilustración del siglo XVIII, cuya crítica centró en torno a la noción de progreso teleológico como prejuicio que también podía ser situado históricamente.

En el siglo XX, la noción de *Wirkungsgeschichte* logró en la filosofía hermenéutica de Gadamer, una de las herederas más cercanas al pensamiento de Dilthey, una elevación a la categoría de principio que permitió dar un giro a la propuesta del historicismo. A través de sus maestros más

directos Husserl y Heidegger³, Gadamer se alzó contra el orgullo ilustracionista de la conciencia histórica por considerarla una “ingenuidad del historicismo” que confiado en la metodología olvidó su propia historicidad⁴. Por eso, la eficacia de la historia no constituye para él la historia de recepción que puede conocerse y objetivarse para emanciparnos de ella, sino, por el contrario, la historia que nunca llega a ser plenamente evidente, en la cual se halla toda conciencia e incluso la conciencia histórica, que sigue siendo siempre una conciencia obrada por ese trabajo silencioso. El término “eficacia” acentúa, como señala Grondin, que “esa historia actúa incluso allá donde no se sospecha o no se percibe que lo está haciendo⁵”, por eso *Wirkungsgeschichte* es un término que designa y contiene no sólo el proceso de acción (*Wirkungsprozess*), es decir, la acción de la historia, sino también el producto de ese proceso: la historia e igualmente nuestra conciencia de ella. Entonces, hermenéuticamente, la “eficacia histórica” refiere a ese seguir actuando de la historia más allá de la conciencia que nosotros podemos tener de ella al punto de llegar a determinar nuestro ser; por eso queda elevada a la categoría de principio no solo operativo del entender sino también ontológico. Dice Gadamer, “se trata, de delimitar la conciencia mediante la historia efectual que a todos nos implica. Esa historia es algo que nunca podemos escudriñar del todo. La conciencia histórica-efectual es, como dije entonces, ‘más ser que conciencia’⁶. Si yo sé que ha actuado en mí la historia, aunque desconozca la profundidad de su acción, alcanzo a ver el carácter constituyente de su eficacia y los límites de mi conciencia; por eso, en toda conciencia obrada por el trabajo de la historia pueden distinguirse niveles de eficacia que corresponden a diferentes sentidos del término y que están en relación directa con la amplitud del horizonte del entender⁷:

- 1) En el sentido de genitivo objetivo, se puede entender la conciencia *de* la eficacia histórica como una conciencia de la propia situación histórica y hermenéutica. Esta conciencia sabe que todo entender se halla dentro de una eficacia histórica de la que ha de ser consciente; algo que ya había descubierto Dilthey aunque no en todo su alcance al entender de Gadamer.
- 2) La conciencia obrada por la eficacia histórica también tiene el sentido de ser consciente de que la acción de la historia va más allá de nuestra conciencia. La historia y la tradición actúan en nuestro entender aunque esa acción no podamos elevarla al nivel de nuestra conciencia en el sentido de 1; por eso toda comprensión histórica queda definida por una conciencia histórico-efectual, y esa eficacia queda elevada a la categoría de principio que opera tácitamente.

- 3) La conciencia *de* la eficacia histórica puede leerse también como genitivo subjetivo en el sentido de una conciencia que es propia de la eficacia histórica misma, es decir, que resulta de ella. Nuestra conciencia pertenece y tiene participación a nivel de su constitución ontológica en su propia época. En este sentido, dice Gadamer que esta conciencia obrada por el trabajo de la historia es “más ser que conciencia”.
- 4) La conciencia obrada por la eficacia histórica implica que también debe ser desarrollada, más que con el fin de una autoposesión y transparencia absoluta de sí y del mundo, como un constante vigilar que amplía nuestros horizontes a través de un saber de los límites de la propia reflexión. La conciencia de la eficacia histórica es la conciencia humilde y prudente que constituirá para Gadamer el aprendizaje fundamental de toda experiencia hermenéutica, pues lleva hacia la apertura de lo que es diferente, ampliando los horizontes del entender a través de la vigilancia de este trabajo silencioso en el que nos encontramos envueltos⁸.

II. Autoconocimiento y tradición

La ingenua respuesta del historicismo a la pregunta enunciada por Dilthey a modo kantiano: ¿cómo es posible el conocimiento histórico?⁹, conduce a Gadamer a reformular la conciencia histórica como una conciencia prudente y vigilante, es decir, hermenéutica cuya comprensión y autocomprensión se cumplen en el modelo de una “fusión de horizontes”. Sabemos gracias a Husserl y Heidegger que todo entender se inscribe en un horizonte que es obra tanto del pasado como del presente. El horizonte del pasado se formula siempre a partir del presente y, a su vez, el horizonte del presente está condicionado por el pasado. Incluso, al decir de Gadamer “no existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. Comprender es siempre el proceso de fusión de horizontes que existen presuntamente por sí mismos”¹⁰. En verdad, sólo entendemos el horizonte del pasado en la medida en que el mío se fusiona con él a través de una realización controlada de esa fusión por medio de la vigilancia prudente, aunque limitada, de nuestra conciencia. Por eso, la eficacia histórica no lleva a paralizar la reflexión sino que le recuerda a la conciencia sus posibilidades reales, poniendo de relieve su pertenencia a una tradición histórica que la sostiene. Esta famosa noción hermenéutica de pertenencia (*Zugehörigkeit*), presente en los tres modos de experiencia que Gadamer analiza en *Verdad y Método* (experiencia estética, histórica y lingüística), tiene dos direcciones: 1) nosotros pertenecemos a la historia y por lo tanto estamos afectados por su eficacia, pero también 2) la historia nos pertenece en la medida en que siempre es entendida y apropiada a partir del presente y de las posibilidades de vigilancia de nuestra conciencia. Así y contra la emancipación de la conciencia ilustrada, la pertenencia no es un obstáculo sino el “sustrato operante” de todo entender; y a la consideración de Gadamer responde de una manera

menos ingenua a la pregunta de su maestro Dilthey sobre cuál es la naturaleza del acto de comprender que constituye la base para cualquier estudio del hombre.

Si volvemos sobre el programa de Dilthey, su intento fue encontrar un anclaje firme para las ciencias del espíritu en la experiencia interior; pues a su entender, toda experiencia es coherente por una estructura *a priori* de la conciencia y sobre ella se sostienen las condiciones objetivas de validez de las ciencias del espíritu. El puente entre ambas lo constituye el concepto de comprensión entendido como “un remontarse desde lo expresado al interior, o más precisamente a la autorreflexión que se da a conocer en la expresión”¹¹. El último Dilthey exploró ese proceso de la palabra o diálogo interior subyacente. Y explicó que ese autoconocimiento era posible porque la vida contiene en sí la estructura de una conexión expresiva por la que se puede comprender a sí misma y hacerse inteligible. En eso consiste la historicidad propia de la existencia humana, precisamente que el hombre se comprende a sí mismo no a través de la introspección sino mediante las objetivaciones históricas de la vida; por eso “una ciencia pertenece a las humanidades sólo si su objeto es accesible para nosotros mediante un procedimiento basado en la relación sistemática entre vida, expresión y comprensión”¹². La fórmula triádica expresa que la vida como tal es ya hermenéutica. Pero es “sólo a través de la historia como llegamos a conocernos a nosotros mismos”¹³; entonces toda autobiografía evidencia ese autoconocer indirecto a través del despliegue de las historias vitales y muestra la dependencia que el hombre tiene de la historia para su autoconocimiento y autointerpretación¹⁴.

La crítica a Dilthey radica en que el fenómeno de una vida que se comprende a sí misma no parece ser, ni siquiera a primera vista, lo suficientemente sólido como para sostener el edificio de la historicidad humana sobre él y menos aún para fundar las bases epistemológicas de las ciencias del espíritu¹⁵. Ya en el problema de su propio comienzo la vida conocedora de sí misma tendría que sortear la profunda oscuridad de su propio origen, el *horror vacui* de ese momento en que el sujeto que dice “yo” aún no estaba presente¹⁶. Mi nacimiento, como otros hechos de mi autobiografía, indica que hay momentos de mi conocerme que se remontan a un saber ya adquirido, a historias que he oído contar a familiares, a folletos retrospectivos sobre “aquella edad que no recuerdo haber vivido y sobre la cual he creído a otros”¹⁷. Tal vez, por esa constitutiva diferencia (*différance*) que siempre existe en el hombre entre venir al mundo y venir al lenguaje, simpatizo junto a Sloterdijk con la tesis de que en el autoconocimiento de la vida juega un papel constitutivo la ceguera; y la primera razón, que puede ser la que explica otros de nuestros tantos y constantes automalentendidos, es este inevitable ocultamiento del comienzo en las historias vitales humanas.

Ante el problema de no poder narrar en primera persona las primeras páginas de nuestra biografía, la propuesta hermenéutica de Gadamer parece erigirse, desde el principio, con la solución. La pertenencia a la historia como sustrato operante de la conciencia va contra de las pretensiones emancipadoras del historicismo para inclinarse en favor de una teoría de los procesos

de la tradición que van más allá del sujeto y, como hemos visto, más allá de su posibilidad de hacerse consciente. Así la tradición nos descarga del stress de comenzar por el principio, y de buscar un autoconocimiento ilustrado que alcance de lleno el momento inicial, habida cuenta que a modo de una gran madre se ha preocupado ya del hecho de comenzar por nosotros. En este sentido, la conciencia histórico-efectual que define todo entender es una conciencia, aunque sea limitada, de esta maternidad histórica subyacente a la que ella misma pertenece. “El sentido de esa fórmula es que no nos evadimos del acontecer ni nos enfrentamos a él, con la consecuencia de convertir al pasado en objeto (...). Seguimos estando siempre en medio de la historia. No somos un mero eslabón de esta cadena que se alarga, en expresión de Herder, sino que estamos a cada momento en la posibilidad de comprendernos con eso que nos llega y se nos transmite desde el pasado. Yo llamo a eso ‘conciencia histórico-efectual’ porque quiero significar, de un lado, que nuestra conciencia está definida por una historia efectual, esto es, por un acontecer real que no libera nuestra conciencia a modo de una contraposición al pasado. Y significo de otro lado que nos incumbe formar siempre en nosotros una conciencia de esa efectualidad... como el pasado que percibimos nos fuerza a acabarlo, a asumir su verdad en cierto modo”¹⁸. En cuanto somos miembros de la cadena hermenéutica parece imposible una autobiografía radical que llegue hasta el comienzo mismo del nacimiento. Nos encontramos insertos en el seno de tradiciones como en un gran seno materno que comienza por nosotros hasta que nos hemos fortalecido lo suficiente como para poder narrarnos y asumir a su vez el asunto del comenzar en lo ya comenzado como un trabajo de constante vigilar la apertura hacia lo diferente. Toda pretensión de contar la propia historia implica el reconocimiento de este suelo al que pertenecemos porque sobre el que comenzamos; es reconocer que si hoy puedo hablar en primera persona es porque mis padres y antepasados han dado la vida, y porque antes alguien se ha dirigido a mí como un tú. La hermenéutica invita a confiar en esta conversación histórico-universal que nos supera tanto desde el punto de vista del pasado como del futuro, y recuerda la responsabilidad indelegable de las generaciones vivas en el relevo y la apertura del acontecer histórico que debe proseguir a través suyo.

Hasta aquí la respuesta de Gadamer parece justificar la pretensión de alcance universal que tiene su hermenéutica para convertirse en filosofía y en base de las ciencias del espíritu. Pero esos hijos abandonados en no pocas ocasiones por la madre historia regeneran aún el problema. ¿Qué sucede cuando la tradición de la que se procede, la historia a la que se pertenece, resulta ser mala madre? Que la tradición nos tenga y que nosotros le pertenezcamos también implica que a veces nos tiene de una forma parecida a como tiene sus habitantes una ciudad en ruinas¹⁹, pues hay tradiciones afortunadas y desafortunadas. Un alemán, tal vez más que nadie, puede leerlo en su propia historia. Tengo todavía presente el recuerdo del discurso de la canciller alemana Angela Merkel en el parlamento israelí, afirmando que la Shoa llenaba de vergüenza a los alemanes, tras lo cual inclinó su cabeza. La tradición puede ser también madrastra. ¿Qué queda por hacer si se procede de malos padres y se lleva lo imborrable a las espaldas?

Cuando la tradición de pertenencia es trágica cobra otro sentido la resolución de hacer un nuevo comienzo con uno mismo y en el libro de nuestra propia historia se pone en marcha el siguiente principio: “cuanto más radicalmente tratan los hombres de volver a sus páginas de atrás, más poderosas son las razones que tienen para comenzar de nuevo y más intensa es su

preocupación”²⁰. El interés de librarse de pasados sombríos y comenzar por uno mismo es uno de los hilos que también conforman el entramado de la historia universal. El *a priori de la iniciativa*, como lo denomina Sloterdijk, refiere a esta intención de comenzar de nuevo, partiendo de las fuerzas del sujeto, o tal vez diremos más acertadamente en seguida, de las fuerzas que le vienen al sujeto tras confesar la tradición a la que pertenece.

III. Los géneros autobiográficos

Es cara a la hermenéutica la idea de que la lectura es entrar en diálogo con el autor de lo leído acerca de lo que con ello quiso decir, y con todo lo que la obra dice y que él no pensó decir. Entonces, “todo lector se ve en el trance, lo quiera o no, de ejercitar un ‘acto de convivencia’”²¹, el acto de participar que involucra el reconocimiento de la pertenencia (*Zugehörigkeit*) y el acto de prestar oído (*hören*) tan indispensable para convivir. Tal vínculo puede ser tenue y remoto como con la prosa impersonal de un libro de ciencia, pero también cercano y directo como con otros géneros literarios que son la huella de un hombre concreto, las marcas de un tú tatuadas en letra. Tales escritos pertenecen a tres tipos principales: la carta, la biografía y la autobiografía.

Tanto a partir de Georg Misch, autor de la monumental obra *Geschichte der Autobiographie*²², como de su maestro Dilthey, a quien se le debe, como hemos visto, la valoración histórica del género autobiográfico, la autobiografía fue estudiada desde el punto de vista de la situación histórica en que vivió el autor del relato estudiado. Sin embargo, puede considerarse también desde el punto de vista de la situación personal de ese autor frente a la empresa de exponer literariamente su propia vida y de intentar en lo narrado la unidad de vida y expresión a través de la tarea concreta de ser conciente de su propia historia efectiva. Esta asombrosa tarea, porque es para asombrarse que “un hombre tome la pluma y cuente a los demás la trama visible y hasta la invisible intimidad de su propia vida”²³, tiene tres interlocutores posibles. Quién cuenta su vida lo hace ante sí mismo, ante los hombres y ante un dios. Así tienen su origen otras tantas especies del género autobiográfico: los diarios íntimos, las memorias y las confesiones; vale la pena considerar cada uno brevemente.

Quien escribe su diario íntimo es un hombre, cavilosamente instalado en su propia soledad, que se cuenta su vida a sí mismo. La constitutiva necesidad de autovisión y autointerpretación que, como indicaba Dilthey, late en el fondo de la vida humana como unidad de vida, expresión y comprensión es el supuesto hermenéutico y el móvil de esta especie de género autobiográfico. Por el contrario, en las memorias, un hombre cuenta su vida a otros hombres. Y parece hacerlo por dos razones fundamentales²⁴: 1) En cuanto hacedor de su propia vida, el hombre es responsable de ella y necesita justificar la gestión que de sí mismo ha ido haciendo. Tal justificación se hace contando la vida a los demás hombres, o mejor aún a la humanidad. 2) Quien escribe sus memorias no sólo busca justificación histórica, sino también fama, pues el autor no cuenta toda su vida a los lectores, sino que elige aquellos fragmentos de su historia más adecuados a su necesidad de justificación y a la imagen que de sí mismo quiere entregar a la posteridad. “Las ‘memorias’ de un hombre exponen, ante todo, la porción de su personal utopía a que ha conseguido dar realidad, lo que él ha conseguido ser y hacer entre todo lo que más entrañablemente quiso para su definitiva entidad y para el curso efectivo de su propia vida”²⁵.

La última de estas especies autobiográficas es el extraño género de la confesión que parece esforzarse en mostrar el camino en que la vida se acerca a la verdad²⁶. Quien se confiesa narra la verdad oculta de su propia vida y lo puede hacer ante los demás hombres en confesión pública²⁷, pero también, y tal vez por la dimensión de la cura que busca, lo hace ante el Dios personal en que cree, un Dios oidor. En *Confesiones* Agustín de Hipona escribe: “¿Qué tengo yo que ver con los hombres, para que oigan mis confesiones, como si ellos fueran a sanar todas mis enfermedades? Curioso linaje el humano para averiguar vidas ajenas, mas desidioso para corregir la suya. ¿Por qué quieren oír de mí quien soy, ellos que no quieren oír de Ti quiénes son? ¿Y de dónde saben, cuando me oyen hablar de mí mismo, si les digo verdad, siendo así que ninguno de los hombres sabe lo que pasa en el hombre, si no es el espíritu del hombre que existe en él?”²⁸. En las graves palabras de Agustín, él confiesa su vida a Dios. Y cuando esa es la intención del escritor, los demás hombres son “testigos” de la confesión que quiere ser edificante. “Pero ¿a quién cuento yo esto? No ciertamente a ti, Dios mío, sino en tu presencia cuento estas cosas a los de mi linaje, el género humano, cualquiera sea la partecilla de él que pueda tropezar con este mi escrito. ¿Y para qué esto? Para que yo y quien lo leyere pensemos de qué abismo tan profundo hemos de clamar a ti”²⁹.

Con estos tres géneros literarios de la autobiografía parecen jugarse diferentes modos de autoconocimiento y, por lo tanto, de enfrentar la tarea hermenéutica de ser consciente de la eficacia histórica. Ya, por causa del público que oye, el saber de la propia vida en la historia será distinto al escribir las memorias, el diario íntimo o las confesiones. Nuestra historia más reciente, cuya crueldad de hechos ha favorecido la preocupación hermenéutica por desarrollar una conciencia de la eficacia histórica y también el apuro por justificar un *a priori* de la iniciativa, muestra que toda historia necesita no sólo de las memorias y de los diarios íntimos, sino también, y sobre todo, de las confesiones; por eso intentaremos pensar cómo el género literario de la confesión traza sus vínculos con la historia y con nuestra conciencia de ella.

IV. La eficacia histórica del género autobiográfico de la confesión.

Como empresa de exponer literariamente la desnudez de la propia vida, la confesión surge por entero con Agustín de Hipona. Y si bien las influencias agustinianas sobre la hermenéutica de Gadamer son explícitas en sus nociones de oído y palabra interior, y alcanzan, como ha mostrado Grondin, a justificar la pretensión de universalidad de su propuesta filosófica³⁰, la solidaridad de Agustín con la hermenéutica parece prolongarse en el género literario de la confesión.

La interpretación de su trabajo en *Confesiones* y la observación fenomenológica dejan manifiesto que este género comienza con un hombre demasiado humillado que siente sobre sí el peso de la existencia y necesita que su propia vida se revele. El que se confiesa está al borde de un abismo y siempre espera que la confesión sea ejecutiva, es decir, sea una acción que se ejecute no sólo en el tiempo sino sobre el tiempo para curar la historia que le pesa; y esto parece suceder en un doble

movimiento: 1) el de la huída de sí por la desesperación de lo que es, y 2) el de buscar algo que le sostenga y aclare con la esperanza de que aparezca lo que todavía no se tiene³¹.

1) De los tres géneros literarios autobiográficos, la confesión es el único que nace de una desesperación que obliga a salir de sí. El diario íntimo es, en muchos casos, reflejo de una situación crítica y desesperada, pero el lector al que se dirige es el mismo que escribe. En cambio, la confesión es casi una huída de sí para encontrar a otro, por eso Agustín suplica “saca ahora de este espantoso abismo al alma que te busca, y tiene sed de tus deleites, y te dice de corazón: ‘Busqué, Señor, tu rostro; tu rostro, Señor, buscaré’”³². La fuerza de su desesperación es la que le hace arrancarse hablando de sí para expresar al “yo” que se rechaza y necesita contar lo que ya no soporta en soledad. Ese hombre cansado de ser hombre, de ser sí mismo, revela un fracaso que no acepta y expresa como queja. Se ha encontrado con el que es, rechaza su vida tal y como está, y busca curarla a través de otro. Este modo en la salida de sí aparece en el carácter reflexivo del verbo confesar por el que “confesar algo” siempre refiere a un “confesarse”. Como género literario representa el lenguaje del sujeto en cuanto tal que desesperado busca comunidad. Su intencionalidad nace de la amarga escisión entre ese algo que en nosotros mira y decide, y ese que llevando nuestro mismo nombre es sentido enemigo. Para Agustín, esta dualidad anida en el corazón humano que es el lugar dónde yo soy tal cual soy; por eso decir en confesión quién soy interiormente es la desesperada necesidad de ofrecerse hasta dónde los otros no pueden dirigir la vista, ni el oído ni la mente.

Pero ¿de qué desesperamos en ese lugar de verdad? Desesperamos no solamente del ser nacido de nuestros propios males, sino también de la figura moldeada por la fuerza eficaz de nuestra historia. El que se confiesa huye no sólo de lo que él es por lo que ha hecho, sino muchas veces también de lo que es por la tradición de pertenencia que carga a sus espaldas. Lo mueve la desesperada necesidad de expiar la historia de la que procede, el mal padre que lo ha engendrado, pues tiene conciencia de que en su ser ya ha obrado y lo está haciendo aún el trabajo silencio pero efectivo de esa historia que no soporta. Y aunque de los males de su suelo histórico no sea inmediatamente culpable, ellos forman parte del ser que no quiere.

2) La confesión se realiza bajo la esperanza de que la queja sea escuchada, pues si no, ni siquiera se produciría como huída de sí. Hasta el simple “ay” cuenta con un interlocutor posible, así como el llanto nace ante un posible escucha que lo recoja. “Escucháme, ¡oh Dios!”³³, suplica Agustín. “¿Quién me dará descansar en ti? ¿Quién me dará que vengas a mi corazón y le embriagues, para que olvide mis maldades y me abrace contigo, único bien mio?”³⁴. El que se confiesa espera sin certeza una revelación que disuelva su propio horror y le devuelva la vida. Busca algo que lo recoja, algo donde encontrarse y reconocerse. “Conózcate a ti, Conocedor mío, conózcate a ti como soy conocido. Virtud de mi alma, entra en ella y ajústala a ti, para que la tengas y poseas sin mancha ni ruga. Esta es mi esperanza, por eso hablo...”³⁵. El ruego por esa revelación se sostiene sobre la esperanza de que por la verdad confesada, le sea devuelta la posibilidad de la vida. Esa unidad de vida y verdad, de vida, expresión y comprensión, como diría Dilthey, parece ser el mecanismo para recuperar desde y gracias a ese otro al que se dirige la confesión, la unidad entre esas dos partes enemistadas y escindidas de uno mismo. Hablo de mí con la esperanza de que quien me escucha me otorgue la reconciliación con esa parte que no soporto y rechazo.

Si sé que en mí esta obrando la eficacia histórica, la esperanza de la efectividad de la confesión es que cure también la marcas ontológicas que ha dejado esta fuerza de mi propia historia. Confieso mi tradición con la esperanza de que me sea perdonado mi lugar de procedencia y me reconcilien desde fuera con el suelo histórico para que la historia fatal que me sostiene desde mis propias sombras pierda algo de su eficacia. En su proyección hermenéutica, la fuerza de la confesión, precisamente como lenguaje del sujeto en cuanto tal, radica en ser la forma narrativa de mayor compromiso personal que se ejecuta con la esperanza de que pueda obrar sobre el proceso histórico que va más allá de los sujetos que le pertenecen. Es la acción personal de ponerse verdaderamente en juego para curar tanto el proceso de acción de la historia (*Wirkungsprozess*) como su resultado que es la propia historia y nuestra conciencia desesperada de ella. Por eso, si la tarea hermenéutica es tener conciencia de la eficacia histórica y asumir vigilantes la propia tradición, involucra lograr la “conversión” positiva de esa fuerza cargada de negatividad que acalla las voces vivas del pasado y hacen de él, un lastre.

* * *

Bibliografía

- Agustín de Hipona, *Confesiones*, Madrid: BAC, 1946.
- Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, 14 Vols., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913-1967.
- Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke*, Tomos 1 a 10, Tübingen: Morh Siebeck, 1999. Ediciones castellanas de Verdad y método, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977; Verdad y Método II, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen: Morh Siebeck, 2000.
- Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003.
- Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 1999.
- Grondin, Jean, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994.
- Misch, Georg, *Geschichte der Autobiographie*, 2 Tomos, Leipzig/Berlin, (Tomo I, *La antigüedad*, 1907; Tomo 2, *La edad media*, 1955; *Aberlardo y Eloísa*, 1969)
- Laín Entralgo, Pedro, *La aventura de leer*, Madrid: Ed. Espasa-Calpe, 1956.
- Palmer, Richard E., *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Scheleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Madrid: Arco/Libros, 2002.
- Ricoeur, Paul, *Del Texto a la Acción*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Sloterdijk, Peter, *Venir al Mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*, Valencia: Ed. Pre-textos, 2006.
- Zambrano, María, *La confesión: género literario*, Madrid: Ed. Siruela, 1995.
- Zambrano, María, *La agonía de europa*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1945.

¹ Gadamer, H. G., *WM*, p. 305; *VM*, p. 370

² Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, p. 146ss.#

³ La hermenéutica de Gadamer extiende sus raíces al proyecto de la fenomenología, no solamente porque reconoce a Husserl como aquel que ha logrado pensar la historicidad, sino porque la hermenéutica es deudora de la fenomenología en una de sus categorías más productivas, la noción de horizonte. La crítica que Gadamer dirige a Husserl en *Verdad y Método* refiere a que éste parece no haber sido lo suficientemente radical para liberarse de los esquemas idealistas y epistemológicos del cartesianismo al seguir hablando de una *constitución* del mundo de la vida en un yo originario (*Ur-ich*). Liberación que sí habría alcanzado Heidegger con su radicalización de la historicidad. Cf. Gadamer, H. G., *WM*, p. 250; *VM*, p. 309ss.#

⁴ Cf. Gadamer, H. G., *WM*, p. 309ss; *VM*, p. 370ss; “Vom Zirkel des Verstehens” (1959), *GW II*, p. 64; “Sobre el círculo de la comprensión”, *VM II*, p. 69.

⁵ Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, p. 147.

⁶ Gadamer, H. G., “Zwischen Phänomenologie und Dialektik–Versuch einer Selbstkritik” (1985), *GW II*, p. 11. “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica”, *VM II*, p. 18. Y también cf. Gadamer, H. G., *WM*, p. 367ss; *VM*, p. 437ss.

⁷ Aquí seguimos la distinción que Grondin hace de cuatro niveles en la conciencia obrada por la eficacia histórica. Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, p. 148ss.

⁸ En la edición de 1986 de *Verdad y Método*, la realización controlada de los horizontes del pasado y del presente que se fusionan en el entender se designa como la “vigilancia” de la conciencia obrada por la eficacia histórica. En vez de “tarea” de la conciencia obrada por la eficacia histórica que suena más positivista y que era la expresión usada en las ediciones anteriores. Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, p. 151-152. #

⁹ Así como Kant en su *Crítica de la Razón Pura* estableció las bases epistemológicas del conocimiento científico al deducirlas de los principios de la razón pura, Dilthey se propuso la tarea de realizar una crítica de la razón histórica que siente las bases epistemológicas para las ciencias del espíritu. Pero como señala Grondin, no llegó a un resultado satisfactorio, “por eso se negó a dar el título sustancioso de una crítica a la razón histórica a algún escrito suyo y renunció a la impresión del segundo volumen de carácter sistemático de su ‘Introducción a las ciencias del espíritu’, aunque ya disponía de materiales y trabajos previos importantes”. Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 129.

¹⁰ Gadamer, H. G., *WM*, p. 311; *VM*, p. 376.

¹¹ Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica*, p. 133

¹² Dilthey, W., *GS VII*, p. 86.

¹³ Dilthey, W., *GS VII*, p. 289 y ss.

¹⁴ Aquí radica según R. Palmer uno de los legados más valiosos de Dilthey a la hermenéutica contemporánea: “Así se podría decir que el hombre es un ‘animal hermenéutico’, que se comprende a sí mismo mediante la interpretación de una herencia y un mundo compartido que le ha sido legado por sus antepasados, una herencia constantemente presente y activa en sus acciones y decisiones”. *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, p. 151.

¹⁵ Cf. Gadamer, H. G., *WM*, p. 235 y ss; *VM*, p. 218 y ss.

¹⁶ Cf. Sloterdijk, P., *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*, p. 42ss.

¹⁷ Agustín, *Confesiones I*, 7, 12.

¹⁸ Gadamer, H. G., “Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz” (1965), *GW II*, p. 142-143. “La continuidad de la historia y el instante de la existencia”, *VM II*, p. 141ss. Esta segunda significación corresponde a la conciencia obrada por la eficacia histórica en el sentido de 4.

¹⁹ Sloterdijk, P., *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*, p. 46.

²⁰ Sloterdijk, P., *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*, p. 54.

²¹ Lain Entralgo, P., *La aventura de leer*, p. 205 y ss.

²² Misch, G., *Geschichte der Autobiographie*, 2 Tomos, Leipzig/Berlin 1907 (se terminó de publicar en 1969). #

²³ Lain Entralgo, P., *La aventura de leer*, p. 205-206.

²⁴ Cf. Lain Entralgo, P., *La aventura de leer*, p. 207-208

²⁵ Lain Entralgo, P., *La aventura de leer*, p. 208.

²⁶ La confesión encarna por entero la idea de que no se escribe por necesidades literarias, sino que los géneros literarios nacen por una necesidad que la vida tiene de expresarse.

²⁷ El énfasis retórico del siglo XIX supo dar expresión precisa a esta actitud humana cuando habló del “tribunal de la historia”, “la historia del mundo es el tribunal del mundo”, (*Weltgeschichte, Weltgericht*; y cabría ver si algo de esto no ha sido heredado por la hermenéutica de Gadamer).

²⁸ Agustín, *Confesiones*, X, 3, 3.

²⁹ Agustín, *Confesiones II*, 3, 5.

³⁰ Cf. Grondin, J., *Der Sinn für Hermeneutik*, en especial, el capítulo *Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs*, donde Grondin llama la atención sobre el extraño subtítulo y se pregunta qué aporte puede hacer Agustín al debate sobre la pretensión de universalidad que tiene la hermenéutica filosófica de Gadamer.

³¹ Cf. Zambrano, M., *La Confesión: género literario*, p. 32 y ss.

³² Agustín, *Confesiones I*, 18, 28.

³³ Agustín, *Confesiones* I, 7, 11.

³⁴ Agustín, *Confesiones*, I, 5, 5.

³⁵ Agustín, *Confesiones* X, 1, 1.