



# El valor hermenéutico de “Pierre Menard, autor del Quijote”

The Hermeneutic Value of 'Pierre Menard, Autor del Quijote'

Cristian López\*

## Resumen

Con ocasión de examinar el rendimiento literario de la filosofía y el rendimiento filosófico de la literatura, el presente artículo responde a la pregunta por el valor hermenéutico de la obra de Borges, titulada *Pierre Menard, autor del Quijote*. Esta pregunta fue abordada desde la hermenéutica gadameriana en diálogo con el concepto de experiencia en Aristóteles y Hegel. Los puntos de enlace que posibilitan este diálogo son el problema del historicismo y la experiencia hermenéutica. Dicho diálogo es necesario toda vez que la dialéctica hegeliana, al ser eminentemente teleológica, supone la muerte del quehacer hermenéutico. Ciertamente, el fin de la experiencia es la totalidad del saber presente en una presunta “última interpretación” de un *Quijote* absoluto. El objetivo de este artículo es, por lo tanto, mostrar como Gadamer libera el concepto de experiencia de la tiranía de la dialéctica hegeliana para así resignificar la experiencia hermenéutica y, con ello, garantizar la validez permanente del ejercicio interpretativo. El artículo concluye con la exposición de la experiencia hermenéutica resignificada: su carácter esencialmente novedoso permite un quehacer hermenéutico *ad infinitum*, en el que la tradición del intérprete y la tradición de lo interpretado pertenecen a una misma historicidad universal inagotable.

Palabras clave: Borges, Gadamer, Hegel, Aristóteles, hermenéutica, experiencia, dialéctica, tradición.

## Abstract

Given the examination of the literary performance of philosophy and the philosophical performance of literature, this article addresses the question of the hermeneutic value of Borges' work, titled *Pierre Menard, autor del Quijote*. This question is approached from the perspective of Gadamerian hermeneutics in dialogue with the concept of experience in Aristóteles and Hegel. The points of connection facilitating this dialogue are the problem of historicism and hermeneutic experience. This dialogue is necessary as Hegelian dialectic, being inherently teleological, implies the death of hermeneutic endeavor. Indeed, the goal of experience is the totality of knowledge present in a presumed “ultimate interpretation” of an absolute *Quijote*. The aim of this article, therefore, is to demonstrate how Gadamer liberates the concept of experience from

\*

Estudiante del programa de Filosofía de la Universidad de La Sabana. Correo del autor: camilocho2008@gmail.com

the tyranny of Hegelian dialectic, thereby redefining hermeneutic experience and ensuring the enduring validity of interpretive exercise. The article concludes with the exposition of redefined hermeneutic experience: its essentially novel character allows for an interpretive endeavor *ad infinitum*, wherein the tradition of the interpreter and the tradition of the interpreted belong to the same inexhaustible universal historicity.

Keywords: Borges, Gadamer, Hegel, Aristóteles, hermeneutics, experience, dialectic, tradition.

## Introducción

No cabe duda de que el rendimiento filosófico de la literatura puede ser encomiable. Curiosamente, ciertas obras literarias tienen la capacidad para expresar contenidos filosóficos que los textos académicos, paradójicamente, terminan ahogando bajo el peso de su propia estructura conceptual. Esta observación pone en entredicho la diferencia entre un texto literario y un texto filosófico; la línea divisoria, tajante en apariencia, comienza a difuminarse en función, justamente, de las posibilidades filosóficas de la literatura.

Tal es el caso de la obra *Pierre Menard, autor del Quijote*, relato escrito por el autor argentino Jorge Luis Borges en mayo de 1939, que luego formó parte de su libro *Ficciones* de 1944. En este relato, Borges (1971, p. 47) realizó un estudio de la obra del novelista Pierre Menard con la finalidad de impedir que cierto diario empañara su memoria con un catálogo falaz. Uno como lector podría creer (siempre y cuando se abstraiga del carácter ficcional del relato) que el novelista en cuestión fue un personaje muy importante, pero, más allá de las posibles razones para atribuirle tal reconocimiento, la enumeración de su obra no deja de causar cierta perplejidad y, cuanto menos, curiosidad. Por ejemplo:

- b) Una monografía sobre la posibilidad de construir un vocabulario poético de conceptos que no fueran sinónimos o perífrasis de los que informan el lenguaje común, “sino objetos ideales creados por una convención y esencialmente destinados a las necesidades poéticas” (Nîmes, 1901).
- e) Un artículo técnico sobre la posibilidad de enriquecer el ajedrez, eliminando uno de los peones de torre. Menard propone, recomienda, discute y acaba por rechazar esa innovación.
- n) Un obstinado análisis de las “costumbres sintácticas” de Toulet (N. R. F., marzo de 1921). Menard –recuerdo– declaraba que censu-

rar y alabar son operaciones sentimentales que nada tienen que ver con la crítica.

s) Una lista manuscrita de versos que deben su eficacia a la puntuación. (Borges, 1971, pp. 48-50).

Evidentemente, no se trata de un novelista cualquiera, pues el resumen de su obra muestra propósitos que, aunque bienintencionados, son excéntricos. Esta excentricidad, sin embargo, se queda corta en comparación con su obra subterránea e inconclusa; una obra que para Borges (1971, p. 51) significa todo un dislate: Pierre Menard pretendía llevar a cabo la imposible empresa de escribir el *Quijote*; no otro *Quijote* sino el *Quijote*<sup>1</sup>. Para emprender semejante epopeya intelectual, el autor se propuso “conocer bien el español, recuperar la fe católica, guerrear contra los moros o contra el turco, olvidar la historia de Europa entre los años de 1602 y de 1918, ser Miguel de Cervantes” (Borges, 1971, pp. 52-53).

¿No hubiera sido más fácil que Pierre Menard hubiese escrito el *Quijote* como Pierre Menard? La ingenuidad de esta pregunta delata la imposibilidad de superar cualquier intento anacrónico de apropiación del pasado. No, la empresa debe pasar precisamente por la imposible relación diacrónica entre presente y pasado: el subterfugio histórico capaz de equiparar armónicamente el presente de Pierre Menard con el pasado de Miguel de Cervantes. En otras palabras, para evitar el pecado del historiador, el autor tuvo que ensayar una suerte de viaje en el tiempo, para poder recrear las circunstancias históricas que condicionaron la imaginación, el pensamiento mágico, la mano y la pluma del señor Cervantes.

La empresa del autor francés sobreabunda en imposibles porque son trescientos años de tradición (transmisión) que deben ser omitidos, incluida la mismísima obra del *Quijote*. La contrariedad es aquí patente: si se hacen correctamente las inferencias históricas, Pierre Menard debe omitir el *Quijote* para poder escribir el *Quijote*. Sin embargo, a pesar de todo e increíblemente, el autor acomete exitosamente su empresa:

Es una revelación cotejar el don *Quijote* de Menard con el de Cervantes. Éste, por ejemplo, escribió (Don *Quijote*, primera parte, noveno capítulo):

... la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir.

---

1

“Inútil agregar que no encarró nunca una transcripción mecánica del original; no se proponía copiarlo. Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran –palabra por palabra y línea por línea– con las de Miguel de Cervantes” (Borges, 1971, p. 52).

Redactada en el siglo diecisiete, redactada por el “ingenio lego” Cervantes, esa enumeración es un mero elogio retórico de la historia. Menard, **en cambio**<sup>2</sup>, escribe:

... la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir. (Borges, 1971, p. 71).

Causa realmente una sorpresa confusa advertir que el cotejo, literalmente, no es tal. Pues el sentido y significado de una comparación es la diferencia que permite la relación por semejanzas y diferencias entre dos entidades. Pero Borges cita el mismo pasaje del *Quijote*, y para más inri da a entender que Menard, *en cambio*, escribió algo diferente. El lector primerizo creería fácilmente que la edición del libro que está leyendo tiene un craso error tipográfico. Empero, nada más alejado de los propósitos hermenéuticos del escritor argentino.

¿Borges escribió sarcásticamente a propósito el “en cambio” para confirmar el éxito total de la hazaña literaria de Pierre Menard? De ser así ¿no resultaría abrumadoramente infructuosa la labor intelectual del autor francés? ¿Da lo mismo leer el *Quijote* de Cervantes que el de Menard? ¿Realmente el *Quijote* de Menard, a pesar de tener las mismas palabras en el mismo orden y con los mismos apartados, puede ser leído como el de Cervantes? Más difícil aún: ¿puede un lector del siglo XX, contemporáneo del escritor francés, leer el *Quijote* del Cervantes del siglo XVII? Incluso, ¿no cabe la posibilidad de que el lector del siglo XX lea siempre, cada vez que lee y aunque lea el *Quijote* de Cervantes, el *Quijote* de Pierre Menard en realidad? Tragedia total: ¿qué le asegura al lector del siglo XXI que el relato *Pierre Menard, autor del Quijote* es el mismo relato que Borges escribió casi a mediados del siglo XX?

Estas preguntas son la invitación al estudio y análisis del valor hermenéutico del relato de Borges, pues es indudable que la proeza literaria de Pierre Menard, más allá de que se trate de un dislate o no, implica el problema de la hermenéutica por antonomasia: ¿qué sucede, en términos estrictamente filosóficos, cuando el lector o intérprete se enfrenta a un texto<sup>3</sup>? Para llevar a cabo esta indagación hermenéutica, se recurrirá al padre de la hermenéutica contemporánea, Hans Georg Gadamer.

2

Las negritas son del autor de este artículo.

3

Conviene advertir que esta pregunta podría haber incluido el valor histórico del texto al que se enfrenta el lector. Pero semejante inclusión adolecería del prejuicio historicista por excelencia: creer que el lector tiene la última palabra interpretativa sobre el texto; es decir, que la “última interpretación” ya no sería tal por ser precisamente la última. Este problema será tratado enseguida.

## El problema del historicismo

La primera consideración sobre la posibilidad de tener la última palabra interpretativa sobre el texto proclama la paradoja de que esta interpretación ya no es tal. En efecto, tener la última palabra sobre el texto significaría que el lector pudo acceder al mismo en su totalidad; y si es así, entonces ya no hay interpretación, toda vez que se ha alcanzado el saber absoluto sobre la base de la totalidad del texto. Gadamer es consciente de este inconveniente y lo denuncia por ser la convicción ahistórica de que tanto el texto como el lector pueden estar por fuera de la historia. No obstante, aun cuando esta denuncia sea relativamente sencilla si se tiene en cuenta el harto cuestionable objetivismo<sup>4</sup>, hay un obstáculo más formidable: el historicismo, que es capaz de situar al lector y al texto como culmen de la historia, una suerte de cima desde la cual contemplar la serie de eventos históricos que fueron necesarios para llegar allí.

El padre de la hermenéutica contemporánea se vale de la fusión de horizontes para lidiar con este obstáculo: “nuestra consideración sobre la formación y fusión de horizontes [*Horizontbildung und Horizontverschmelzung*] intentaba precisamente describir la manera como se realiza la conciencia de la historia efectual [*Wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins*]” (Gadamer, 2005, p. 415). Pero, curiosamente, esa conciencia de la historia efectual tiene un carácter eminentemente reflexivo, en el sentido más hegeliano de la palabra; es decir, dicha conciencia tiene la potestas para superar aquello de lo cual ella es conciencia. Para examinar y constatar esta posibilidad, basta con analizar el modo de ser de la dialéctica hegeliana:

La cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo [*Ausführung*], ni el resultado [*das Resultat*] es el todo real [*das Wirkliche ganze*], sino lo que es en unión con su devenir [*Werden*]; el fin para sí es lo universal carente de vida del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad [*Wirklichkeit*], y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí. (Hegel, 1982, p. 8)

El modo de ser de la dialéctica hegeliana es el de la totalidad. Pero no una totalidad cualquiera sino una que, como resultado, es la conciliación del desarrollo necesario de momentos teleológicamente encaminados con el todo real. Vista así, la totalidad es el todo real que, como Τέλος, anuncia la necesidad especulativa de una conciencia por

4

El objetivismo es el presupuesto epistemológico del positivismo, una corriente metafísica que nació hacia comienzos del siglo XIX y que tenía la fantasía de asegurar una ciencia desprovista de prejuicios y juicios de valor; el impulsor de esta metafísica infame fue el filósofo francés Auguste Comte, quien desde el lema “orden y progreso” (que, por cierto, se puede apreciar en el centro de la bandera de Brasil), pugnó contra toda superchería en favor del más acérrimo progreso. Pero basta con notar que el objetivismo se cae por su propio peso: la pretensión “pura” de no emitir juicios de valor a la hora de hacer ciencia ya es un prejuicio.

encima (*Aufhebung*) de aquello de lo cual es conciencia. Explicado de otro modo, la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) tiene sentido si y solo si esta está encaminada a la realización (*Verwirklichung*) del todo real, considerando la necesaria conciliación entre el desarrollo histórico y el presente. Con estas observaciones al modo de ser de la dialéctica hegeliana, se puede afirmar, entonces, que la historicidad está presente tanto en la dialéctica especulativa de la conciencia de la historia efectual como en la hermenéutica gadameriana.

Ante esta posición dialéctica, en apariencia inexpugnable, de una conciencia especulativa capaz de superar su propia finitud, Gadamer (2005) advierte del serio inconveniente para el quehacer hermenéutico que esta implica:

La exigencia de la hermenéutica solo parece satisfacerse en la infinitud del saber [*der Unendlichkeit des Wissens*], de la mediación pensante de la totalidad de la tradición con el presente. Esta se presenta como basada en el ideal de una ilustración total [*vollendeten Aufklärung*], de la ruptura definitiva de los límites de nuestro horizonte histórico [*historischen Horizonts*], de la superación [*Aufhebung*] de la finitud propia en la infinitud del saber, en una palabra, en la omnipresencia del espíritu que sabe históricamente. (p. 416).

Una lectura hegeliana del relato de Borges, si es fiel a la suposición, vería en la figura de Pierre Menard al sujeto absoluto capaz de darle el sentido total al *Quijote*. Históricamente hablando, y en el sentido dialéctico, el Quijote de Cervantes sería un *Quijote* “incompleto”, no realizado como la totalidad real. El escritor francés, como sujeto absoluto de la historia consolidada consigo misma, habría escrito, por consiguiente, el *Quijote* acabado en tanto superación (*Aufhebung*) del *Quijote* de Cervantes. Todo lo narrado por el escritor español del siglo XVII no sería más que la versión incompleta de una vivencia histórica parcial; es decir, a los ojos de Hegel, una versión carente de su verdad. Pierre Menard sería, en definitiva, la culminación y el fin del quehacer hermenéutico, por lo que la historia efectual dejaría de afectar a la conciencia histórica para conciliarse como su realización total en la conciencia absoluta que se sabe así misma tras superar su propio saber finito.

El filósofo hermeneuta, como es bien sabido, no es de aquellos que caen en la frívola trampa de los condicionamientos empíricos<sup>5</sup>, que son llevados, por causa de su propia impericia, a atacar precipitadamente sistemas sólidamente justificados como el de Hegel.

Gadamer (2005), por el contrario, como todo buen filósofo, acata críticamente el sistema dialéctico-especulativo hegeliano para combatirlo seriamente: “solo estaremos en condiciones de liberar al problema de la hermenéutica histórica de las consecuencias híbridas del idealismo especulativo, si en lugar de contentarnos con un rechazo irracional de este intentamos retener toda la verdad del pensamiento hegeliano” (p. 416). En consecuencia, solo es posible combatir seriamente la filosofía especulativa de Hegel asumiéndola. Pero no se trata de una asunción precipitada que haga de la herramienta de combate una herramienta del oponente<sup>6</sup>, sino de la consideración crítica del aspecto formal de la dialéctica hegeliana en general. No obstante, y precisamente en virtud de esta consideración, el padre de la hermenéutica contemporánea advierte que la filosofía de Hegel no comporta un formalismo cualquiera:

Por eso la confrontación con él [Hegel] es tan importante para el problema hermenéutico. La filosofía del espíritu de Hegel pretende lograr una mediación total de historia y presente [*eine totale Vermittlung von Geschichte und Gegenwart*]. En ella no se trata de un formalismo de la reflexión sino del mismo tema al que debemos atenernos nosotros. Hegel pensó hasta el final la dimensión histórica en la que tiene sus raíces el problema de la hermenéutica. (Gadamer, 2005, p. 420)

El filósofo absoluto aparece así como el pensador determinante de las posibilidades especulativas e históricas de la hermenéutica. Si hay un factor necesario para la determinación del quehacer hermenéutico, este es justamente la racionalidad de un espíritu histórico capaz de reconocerse a sí mismo en lo otro que él. Semejante capacidad es la evidencia teórica de que, para Hegel, la historia misma comporta una reflexividad que le permite a la conciencia dialogar con ella. Gadamer (2005) ve necesario, por lo tanto, “determinar la estructura de la conciencia de la historia efectual en relación con Hegel y en confrontación con él” (p. 420). Y, puesto que la dialéctica hegeliana es la búsqueda de la mediación para la reconciliación de la conciencia con lo otro que ella, será necesario, entonces, examinar la experiencia (*Erfahrung*) de dicha reconciliación como el comportamiento histórico del espíritu.

6

“El punto arquimédico capaz de mover a la filosofía hegeliana no podrá ser hallado nunca en la reflexión, que no puede haber ninguna posición que no esté ya implicada en el movimiento reflexivo de la conciencia que va llegando a sí misma” (Gadamer, 2005, p. 418).

## La experiencia hermenéutica

La estructura de la conciencia de la historia efectiva es la experiencia<sup>7</sup>. Para Gadamer es importante atender a este concepto porque la tradición empirista, de la mano de una ciencia patrocinada por el positivismo, se ha encargado de reducirlo a la mera constatación científicista, de ahí que se haya perdido de vista la pregunta por la historicidad interna de la experiencia. De todas maneras, para evitar confusiones conceptuales, conviene resaltar que el científicismo no necesariamente remite a constataciones estrictamente naturales en el sentido de la ciencia físico-matemática. Dilthey (1980), el padre de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), abogó por la independencia y estudio específico de este tipo de ciencias:

De aquí nace la diferencia entre nuestra relación con la sociedad y con la naturaleza. Las situaciones en la sociedad nos son comprensibles desde dentro [*sind uns von innen verständlich*]; podemos reproducirlas, hasta cierto punto, en nosotros, en virtud de la percepción de nuestros propios estados, y acompañamos con amor y odio, con apasionada alegría, con todo el juego de nuestros afectos, la contemplación de la imagen del mundo histórico [*die Vorstellung der geschichtlichen Welt*]. (...) La naturaleza nos es ajena [*Die Natur ist uns fremd*]. Pues es para nosotros algo externo, no interior. La sociedad es nuestro mundo (p.82).

7

“*Es hat die Struktur der Erfahrung*” (Gadamer, 1990, p. 352).

8

“Para nosotros, que hemos detectado en Dilthey una vacilación no explicitada entre el motivo de la “filosofía de la vida” y el de la teoría de la ciencia, esta [la crítica al empirismo inglés] nos parece solo una crítica a medias. De hecho, la deficiencia de la teoría de la experiencia que afecta también a Dilthey consiste en que ha estado íntegramente orientada hacia la ciencia y en consecuencia ha desatendido la historicidad interna de la experiencia” (Gadamer, 2005, p. 421).

Afirmar que la “naturaleza nos es ajena” es una aseveración que cierra el horizonte de posibilidades de estudio de la naturaleza. Este cierre implica una postura unívoca que invita al estudio de las ciencias del espíritu desde un positivismo reformulado sobre la naturalización del mundo social. Así, Dilthey cae inevitablemente en un científicismo que, a los ojos del filósofo hermeneuta, termina por trivializar el concepto de experiencia y su historicidad interna<sup>8</sup>. Empero, uno se podría preguntar cuál es el problema de la ciencia a la hora de tratar con la historicidad de la experiencia. El problema radica en el carácter constatativo del objeto de la ciencia positivista. Para garantizar la validez objetiva de aquello que está siendo indagado por la ciencia, es necesario el aseguramiento de un conocimiento neutro totalizante; es decir, que conozca su objeto en su totalidad y, además, desde la más segura predictibilidad de todas sus posibilidades conductuales. Ello solo se logra si el objeto de conocimiento es reproducible bajo los más estrictos estándares de control. Cotejado con un historicis-

mo hegeliano prostituido por el empirismo positivista, esto significa que solo un saber totalizante es capaz de dar cuenta realmente de su objeto de estudio. Despojar el concepto de experiencia de toda su riqueza histórica significa la muerte de la hermenéutica. En defensa de todo proyecto hermenéutico, Gadamer debe estudiar el modo de ser de una experiencia cuya esencia sea su historicidad, y que por ello mismo tenga validez mientras una nueva experiencia no la refute. Para ello recurrirá a Aristóteles y luego a Hegel.

## El concepto de experiencia en Aristóteles

El concepto griego de Ἐπιστήμη dista considerablemente del concepto moderno de ciencia. En este es necesaria una referencia estricta a lo universal incondicionado para su fundamentación<sup>9</sup>; en aquél lo universal está íntimamente relacionado con la particularidad de las situaciones concretas. El Filósofo bien podría ser uno de los más grandes exponentes de este tipo de caracterización universalmente particular:

La experiencia ἐμπειρία] parece relativamente semejante a la ciencia [ἐπιστήμη] y al arte [τέχνη], pero el hecho es que, en los hombres, la ciencia y el arte resultan de la experiencia: y es que, como dice Polo, y dice bien, la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar [ἢ δ' ἀπειρία τύχην]. El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia [ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων] resulta una única idea general [καθόλου] acerca de los casos semejantes. (...) A efectos prácticos [τὸ πράττειν], la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso que los que poseen la teoría [λόγον ἔχόντων], pero no la experiencia (la razón está en que la experiencia es el conocimiento de cada caso individual [καθ' ἕκαστόν], mientras que el arte lo es de los generales, y las acciones y producciones todas se refieren a lo individual. (Aristóteles, 1994, 981a – 981a.18)

Una lectura precipitada del anterior pasaje podría llevar a la conclusión superficial de que Aristóteles, en atención a los casos particulares, incurre en una suerte de contaminación empírica de los presupuestos teóricos para fundamentar la ciencia. Pero tal resultado no es sino el efecto de una lectura condicionada por la concepción moderna de ciencia. Con la finalidad de evitar trivialidades de este

9

Es suficiente con examinar lo que es la ciencia para Kant y la necesidad de los juicios sintéticos *a priori* para fundamentarla en conformidad con la ciencia newtoniana de la época. Cf. el prólogo a la segunda edición de la *KrV*.

tipo, se debe tener en cuenta que el inicio de la epistemología aristotélica pertenece al orden de la descripción. De ahí su interés por los efectos prácticos de las consideraciones en torno a lo particular. Por eso, la experiencia no difiere del arte, porque su objeto de estudio es lo individual o particular. Y en atención a la repetición de los casos particulares surge justamente el arte como la generalización de esos casos particulares. La génesis del concepto de lo general puede parecer un tanto arbitraria en tanto (¡y volviendo a la concepción moderna de ciencia!) responde por un origen empírico. Pero este “origen empírico” no es, a mi juicio, equiparable con las dilucidaciones “teóricas” del empirismo moderno. Cuando el Filósofo habla de las múltiples percepciones de la experiencia, la palabra “percepciones” es ἐννοημάτων, cuyo lexema bien podría estar emparentado con el verbo νοέω, el cual significa no solo observar o percibir, sino también pensar, reflexionar, considerar, meditar, etc. De suerte que las percepciones de la experiencia ya están acompañadas del Λόγος necesario para la génesis de la generalidad del concepto.

Lo interesante de la concepción aristotélica de la experiencia es que esta, una vez nace, no se entrona per sæcula sæculorum en la legitimidad incondicionada de su carácter constatativo para todos los casos por venir. Al respecto, Gadamer (2005) dice:

La experiencia solo se da de manera actual en las observaciones individuales. No se la sabe en una generalidad precedente [*vorgängige Allgemeinheit*]. En esto justamente estriba la apertura básica de la experiencia hacia cualquier nueva experiencia; esto no solo se refiere a la idea general de la corrección de los errores, sino que la experiencia está esencialmente referida a su continuada confirmación [*ständige Bestätigung*], y cuando esta falta ella se convierte necesariamente en otra distinta (*ubi reperitur instantia contradictoria*) (p. 427).

Así, con todo, el filósofo hermeneuta se sigue preguntando por la formación de la generalidad del concepto en Aristóteles. Con este cuestionamiento, Gadamer colige que la experiencia, en tanto acontecimiento, no depende de una construcción subjetiva que pre-defina los pasos que esta debe seguir para consolidarse como tal. Esta inferencia permite comprender el abismo que separa a la modernidad de la antigüedad respecto al criterio formal de la ontología en general. En efecto, la Ἐπιστήμη griega depende íntegramente de una ontología objetiva. La ciencia moderna, por el contrario, se basa en la consolidación del sujeto-hombre que se ha hecho sujeto para prescribir<sup>10</sup> lo que la experiencia debe ser a partir de un a priori on-

10

“Por consiguiente, somos nosotros mismos quienes introducimos en los fenómenos el orden y la regularidad de ellos, que llamamos *naturaleza*; y no podríamos encontrarlos en ellos, si nosotros, o la naturaleza de nuestra mente, no lo hubiéramos introducido allí originariamente. Pues esta unidad de la naturaleza tiene que ser una unidad necesaria, es decir, cierto *a priori*, de la conexión de los fenómenos. Pero ¿cómo íbamos a poner en marcha, *a priori*, una unidad sintética, si no estuvieran contenidos *a priori*, en las fuentes cognoscitivas originarias de nuestra mente, fundamentos subjetivos de tal unidad, y si estas condiciones subjetivas no fueran, a la vez, objetivamente válidas, al ser los fundamentos de la posibilidad de conocer, en general, un objeto en la experiencia?” (Kant, 2011, A125-126).

to-epistemológico<sup>11</sup>. Por eso la inquietud del padre de la hermenéutica contemporánea.

Pero tal inquietud llega a su presunto fin toda vez que Gadamer infiere, magistralmente en mi opinión, que “la generalidad del concepto es para él [Aristóteles] un prius ontológico”. Es decir, que la generalidad del concepto es “previa” a las múltiples percepciones de la experiencia. “Prevía” en el sentido concomitante de la palabra: la generalidad del concepto se realiza a la vez que las múltiples percepciones. Esta caracterización de la experiencia demuestra que su génesis es harto inestable; esto es, que no hay una pre-concepción que dictamine cómo ha de ser la experiencia. La consecuencia de esta demostración es significativa en tanto no hay una garantía de la consolidación de una experiencia estable y definitiva; el campo epistemológico de la generalidad del concepto está sometido a la zozobra. Visto así, la “génesis” del concepto es la historia de las refutaciones; una historia, empero, sin un origen determinado ni un fin necesario.

## El concepto de experiencia en Hegel

Habida cuenta de lo anterior, para Gadamer (2005) la experiencia es siempre negativa (p. 428). La negatividad del proceso de formación de la experiencia amplía el conocimiento de aquello que se creía conocer adecuadamente. La experiencia de un nuevo objeto rectifica por la vía negativa aquello que se creía conocer correctamente. Tal rectificación se logra en virtud de la determinidad del nuevo objeto de conocimiento sobre la negación del conocimiento parcial previo. Así, esta dialéctica determinada confirma la historia de las refutaciones para la génesis del concepto.

Metafísicamente considerado, el modo de ser de la experiencia es fiel al modo de ser del devenir. Por lo que su “esencia” sería propiamente su confirmación. Pero, una vez confirmada la experiencia, ya no se la “hace” de nuevo (Gadamer, 2005, p. 429). No hay una repetición de la misma experiencia porque, paradójicamente, la experiencia es experiencia de lo nuevo; esto es, que la novedad constituye su modo de ser. Pero esta novedad no es el resultado de una expectativa previa. Ella, como acontecimiento, irrumpe inesperadamente. Y esto, aunque parezca evidente, es clave para comprender la génesis de la experiencia en relación con la conciencia. Esta, cuando adquirir una nueva experiencia, se hace consciente de ello. La novedad de la experiencia es necesaria para su apropiación por una conciencia

que, experimentando, se hace experta. La “esencia” de la experiencia, vista dialécticamente, es el reconocimiento de sí en lo otro.

A causa de la anterior dilucidación dialéctica de la experiencia, Gadamer trae a colación a Hegel con su obra la *Fenomenología del Espíritu*. Si se atiende al subtítulo de esta obra, a saber, Ciencia de la experiencia de la conciencia [*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*], el filósofo absoluto pretende dar cuenta de las diferentes figuras de la conciencia como constitutivas de su propia experiencia. En otras palabras, la *Fenomenología del Espíritu* es la exposición de las diversas configuraciones de la conciencia para alcanzar el saber de sí misma. La expresión especulativa “el saber de sí misma” significa, a todas luces, que la conciencia es experiencia. Y si la experiencia es experiencia de lo otro, entonces la certeza de la conciencia es su cabal reconocimiento en lo otro. Dentro de este panorama onto-dialéctico, la negatividad es esencial para la realización de la certeza de sí o experiencia de sí.

El conocido pasaje de la dialéctica del amo y el esclavo expresa el papel de la negatividad en la configuración de la experiencia de la conciencia, dentro del marco ontológico del mutuo reconocimiento:

Y, surgiendo así, de un modo inmediato [*unmittelbar*], son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras independientes [*selbstständige Gestalten*], conciencias hundidas en el *ser* de la *vida* –pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es–, conciencias que aún no han realizado *la una para la otra* el movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma [*das rein negative Sein des sichselbstgleichen Bewusstseins*]; o, en otros términos, no se presenta la una con respecto a la otra todavía como puro ser para sí [*reines Für-sich-sein*], es decir, como autoconciencias. Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí [*Gewißheit von sich*] no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad solo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente [*selbstständiger Gegenstand*] o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo. Pero, según el concepto del reconocimiento [*Begriffe des Anerkennens*], esto solo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro. (Hegel, 1982, p. 115)

Si hay algo que llama la atención de la filosofía especulativa de Hegel es que su pensamiento no es esencialista en el sentido metafísico-clásico del fundamento. Su filosofía se toma en serio la cuestión del devenir, tanto así que, justamente, se podría decir que el modo de ser de la experiencia es la negación de toda inmediatez o esencia. Las conciencias, en tanto autoconciencias como ser para sí, manifiestan el carácter especulativo de la experiencia. Dicho de otro modo, las conciencias hundidas en el ser de la vida expresan una “certeza de sí” en realidad vacía o abstracta, precisamente porque es esencial. De ahí la necesidad del mutuo reconocimiento, el cual consiste en la operación de una negatividad que determina el movimiento inesencial de las autoconciencias en su mutua implicación. Empero ¿qué hubiese sucedido si, al comienzo de la historia, una conciencia no hubiera surgido ante otra conciencia? La respuesta va al corazón de la dialéctica hegeliana: el movimiento inesencial hubiese sido imposible; la conciencia, como ser en sí, hundida en el ser de la vida, jamás hubiese tenido la oportunidad de cobrar conciencia de su propia experiencia; la dialéctica hegeliana nunca hubiese tenido la ocasión de ser tal y nunca hubiese habido historia. De esta respuesta se deduce que la *conditio per quam* de la experiencia, desde la negatividad dialéctica, es el otro. Solo en el otro es posible el reconocimiento de sí. Al respecto, Alexandre Kojève (1982) puede ayudar a aclarar el asunto:

El Deseo humano debe dirigirse sobre otro Deseo. Para que haya Deseo humano, es indispensable que haya ante todo una pluralidad de Deseos (animales). Dicho de otro modo, para que la Autoconciencia pueda nacer del Sentimiento de sí, para que la realidad humana pueda constituirse en el interior de la realidad animal, es menester que esa realidad sea esencialmente múltiple. El hombre no puede, en consecuencia, aparecer sobre la tierra sino en el seno de un rebaño. Por eso la realidad humana solo puede ser social. (...) Si la realidad humana es una realidad social, la sociedad solo es humana en tanto que conjunto de Deseos que se desean mutuamente como Deseos. (p. 2)

Si se pudiera hablar de una “esencia” humana, esta sería su carácter eminentemente social. Así, la realidad humana, constituida en el entramado ontológico de lo social, es el principio y fin onto-dialéctico como condición de posibilidad de la experiencia de la conciencia. La negatividad se revela, pues, en y para la génesis de la realidad humana. Queda manifiesto con estas inferencias que, aunque haya

un nacimiento en la naturaleza, la conciencia humana está llamada a realizarse, en tanto despliegue, como una segunda naturaleza: el mundo ético (*die sittliche Welt*).

¿Qué es, entonces, la experiencia para Hegel? Es el movimiento dialéctico que la conciencia debe realizar para saberse a sí misma. Dicho movimiento se realiza en dos sentidos simultáneos: hacia afuera y hacia adentro. Hacia afuera, porque la conciencia sale de sí hacia su objeto; y hacia adentro, porque el en sí del objeto de la conciencia es su propio en sí. Por eso Gadamer (2005) afirma que “para Hegel la experiencia tiene la estructura de una inversión de la conciencia [*die Struktur einer Umkehrung des Bewußtseins*] y es por eso movimiento dialéctico” (p. 430). Vista así la dialéctica, la inversión de la conciencia es el movimiento que, desde la negatividad, permite que la conciencia, en virtud de la apropiación de sus experiencias siempre nuevas, se despliegue y profundice en su propio saber de sí misma. Dicho de otra manera, la experiencia es el movimiento dialéctico necesario para que la conciencia sea en sí y para sí. La experiencia es, en definitiva, el proceso totalizante de una conciencia cuyo sino es el saberse a sí misma, pues el designio de la totalidad de lo real es la conciliación del objeto con el saber total de ese objeto; es decir, saber que pertenece a la conciencia. No hay, por consiguiente, una experiencia que no sea experiencia de la conciencia: la experiencia es tal en la medida en que la conciencia es consciente (valga la redundancia) de que está teniendo experiencias.

## **La resignificación de la experiencia dentro del horizonte del quehacer hermenéutico**

Dilucidado el concepto hegeliano de experiencia, resulta sencillo inferir que este tiene un *fin* en el sentido de su consumación. En efecto, si la experiencia es el proceso totalizante para que la conciencia alcance el saber de sí misma, entonces es evidente que esta tendrá que llegar a su fin final. La dialéctica hegeliana, prefigurada en la posibilidad de que la conciencia se reconozca a sí misma en lo otro, anuncia, a su vez, la necesidad final de la superación (*Aufhebung*) de la experiencia, toda vez que, alcanzado el saber absoluto, ya no hay nada extraño o ajeno para la conciencia que se sabe a sí misma. Esta consecuencia augura un desenlace aciago para el quehacer hermenéutico. El filósofo, hermeneuta, critica justamente el designio totalizante de la conciencia que, siendo consciente de sus experiencias, alcanzará el saber absoluto o saber total de sí misma. Ciertamente,

el fin de la experiencia significa el fin de la hermenéutica. De esta manera, se vuelve inexorablemente al panorama bosquejado arriba: Pierre Menard, como sujeto absoluto, tras alcanzar el saber completo de sí mismo, y en virtud de la superación de la experiencia, sería el autor que finalizaría en su totalidad totalizante lo que Cervantes dejó a medias o en el proceso: el *Quijote* absoluto.

¿Cómo lidia el padre de la hermenéutica contemporánea con este problema? Lo hace recurriendo al concepto mismo de experiencia, liberado de su servidumbre de una dialéctica totalizante. El concepto liberto de experiencia es capaz de defenderse a sí mismo en función de su modo de ser:

La verdad de la experiencia [*die Wahrheit der Erfahrung*] contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido, la persona a la que llamamos experimentada no es solo alguien que se ha hecho el que es a través de experiencias, sino también alguien que está abierto a nuevas experiencias [*für Erfahrungen offen*]. La consumación de su experiencia, el ser consumado de aquél a quien llamamos experimentado, no consiste en ser alguien que lo sabe ya todo, y que de todo sabe más que nadie. Por el contrario, el hombre experimentado es siempre el más radicalmente no dogmático, que precisamente porque ha hecho tantas experiencias y ha aprendido de tanta experiencia está particularmente capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas. La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia [*Offenheit für Erfahrung*] que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma. (Gadamer, 2005, pp. 431-432)

Resignificada así para posibilitar el quehacer hermenéutico, la experiencia comporta la paradoja consistente en que su consumación es la posibilidad de nuevas experiencias. El “fin” de la experiencia es el comienzo de otra. El “fin” como inicio de lo nuevo o introducción a la novedad que a su vez será un nuevo “fin” para un nuevo inicio, es la configuración de una apertura irrestricta. La experiencia, liberada así del yugo totalizante, se caracteriza por ser iterable *ad infinitum*. Pero esta iterabilidad no debe ser entendida como la repetición de una misma experiencia, sino como la experiencia de diferentes repeticiones experienciales.

Traducida al lenguaje de la hermenéutica gadameriana, la conciencia de la historia efectual, en tanto es consciente de sus propias experiencias históricamente determinadas, se sabe cada vez a sí misma en

una relación de diálogo permanente con la tradición (transmisión). Para que esta permanencia (¡en el sentido de un devenir incesante!) sea posible, es necesario asimilar la paradójica situación en la que se halla la conciencia en su relación experiencial con la historia efectual: su modo de ser, como proyectualidad pura, que se sitúa ante infinitas posibilidades, revela, al mismo tiempo, su propia finitud:

La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana [*Erfahrung der menschlichen Endlichkeit*]. Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquél que es consciente de esta limitación, aquél que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan. En él llega a su plenitud el valor de verdad de la experiencia [*der Wahrheitswert der Erfahrung*]. Si en cada fase del proceso de la experiencia lo característico es que el que experimenta adquiere una nueva apertura para nuevas experiencias [*eine neue Offenheit für neue Erfahrungen*], esto valdrá tanto más para la idea de una experiencia consumada. En ella la experiencia no tiene su fin, ni se ha accedido a la forma suprema del saber [*böhere Gestalt des Wissens*] (Hegel), sino que en ella es donde en verdad la experiencia está presente por entero y en el sentido más auténtico. (Gadamer, 2005, p. 433)

En virtud de la experiencia, el ser humano se halla ante la infinitud de sus posibilidades más propias, una infinitud que, paradójicamente, le lleva a cobrar conciencia de su propia finitud. La verdad de la experiencia es, por consiguiente, la constante realización de la aperturidad. La consecuencia tanto ética como epistemológica apunta al humilde reconocimiento de que las posibilidades del saber son infinitas. Y si se tiene en cuenta la condición paradójica de una conciencia que se vuelve consciente de su propia finitud ante la infinitud de sus posibilidades, entonces podría ser comprensible, hasta cierto punto, la máxima atribuida a Sócrates: “ἐν οἷδ᾽ ὅτι οὐδὲν οἷδ᾽”<sup>12</sup>. Ciertamente, saber que no se sabe nada bien podría ser el reconocimiento de que entre más saberes se alcancen, más certeza de la propia ignorancia se tiene, pues la adquisición de nuevos saberes revela la condición de aperturidad a infinitos nuevos saberes; la finitud de los saberes adquiridos se determina por contraposición a la infinitud de los nuevos saberes por adquirir.

Empero, pareciera que aun así la dialéctica hegeliana tuviese los más sólidos argumentos para sustentar la necesidad de la superación (*Aufhebung*) de la conciencia sobre aquello de lo cual ella tiene ex-

12

“Sólo sé que no sé nada”. Las fuentes de este dicho atribuido a Sócrates se encuentran en la *Apología de Sócrates* (21a, 21d) y en el *Menón* (80d).

perencia en el sentido totalizante del término. Pues para el filósofo absoluto no tendría ningún sentido que la dialéctica de la experiencia de la conciencia proceda *ad infinitum*. Si hay afirmación y negación y negación de la negación es porque habrá un fin final totalizante que le dé sentido al movimiento dialéctico como tal. ¿Fue suficiente con que Gadamer liberase a la experiencia de su servidumbre de la dialéctica hegeliana? ¿Fue una liberación sin más o el filósofo hermeneuta en realidad estuvo legitimado para hacerlo? De ser lo segundo ¿qué clase de legitimidad es esa?

La contraposición de las concepciones metafísicas sobre la ontología en general entre la Antigüedad y la modernidad legitima a Gadamer para semejante liberación. En efecto, si se recuerdan los análisis sobre el concepto de experiencia en Aristóteles y en Hegel hechos arriba, la *ἐμπειρία* está sustentada, para el Filósofo, sobre la base de una ontología realmente objetiva, pues el sujeto es el *Κόσμος*, no el ser humano. La *ἐμπειρία*, desde el horizonte ontológico objetivo, irrumpe como un verdadero acontecimiento en las expectativas epistemológicas del griego que está conociendo (¡de un griego que pertenece al *Κόσμος* y se percibe como parte de él!); el saber es el saber sobre el *Κόσμος* y el *Κόσμος*; es un saber que pertenece a este y no al “sujeto-hombre-conciencia” que está conociendo; la experiencia de conocer, considerada así, bien podría tener una base contemplativa en el sentido más platónico del término y al que Aristóteles apunta hacia el final de su *Ética Nicomáquea*<sup>13</sup>.

El concepto moderno de *Erfahrung*, por el contrario, está sustentado para Hegel sobre la base de una ontología cuestionablemente objetiva, pues el sujeto es el ser humano que, como conciencia, se conoce a sí mismo en lo otro. *Erfahrung*, desde el horizonte ontológico “objetivo”, es la experiencia de una conciencia que, aunque tenga pretensiones objetivantes, es ella misma desde el presunto origen de la historia<sup>14</sup> subjetiva. La exposición dialéctica de las diversas figuras por las que la conciencia debe pasar para alcanzar el saber absoluto de sí misma muestra, a todas luces, que la ciencia de la experiencia de la conciencia versa sobre el saber del objeto, pero tal saber pertenece a la conciencia. Ella debe estar presente para que ese saber tenga validez objetiva<sup>15</sup>. La experiencia de la conciencia hegeliana, expuesta así, no logra escapar de la sombra extensa de la filosofía trascendental. Solo liberando a la experiencia de la ilusión trascendental de la razón, como lo hizo Gadamer, es posible dar cuenta de la infinitud de las posibilidades del quehacer hermenéutico.

13

Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1178b.20-25.

14

Recuérdese la dialéctica del amo y el esclavo.

15

Cf. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*, §7, p. 108.

## Conclusión

Liberada la experiencia de la conciencia de la historia efectual del yugo de la dialéctica hegeliana totalizante, las posibilidades del quehacer hermenéutico son infinitas. ¿Cómo entender esta infinitud? En el caso de *Pierre Menard, autor del Quijote*, se llega a la realización de que nunca podrá existir la versión definitiva del *Quijote*, el *Quijote* absoluto escrito por un sujeto absoluto hipotético, Pierre Menard. La infinitud aparece así como la posibilidad de que el lector, cada vez siendo él mismo, lea algo diferente aun cuando las palabras sean las “mismas”, tal y como sucedió con la épica empresa del autor francés.

La genialidad de Borges (2005) radica, por lo tanto, en haber visto el punto neurálgico del problema hermenéutico: el texto siempre excederá tanto al autor como al lector (p. 474). “La conciencia de la historia efectual va más allá de la ingenuidad de este comparar e igualar [a toda la tradición], dejando que la tradición se convierta en experiencia y manteniéndose abierta a la pretensión de verdad que le sale al encuentro desde ella” (Borges, 2005, p. 438). La conciencia, antes de ser conciencia *per se*, lo es por referencia a la historicidad de la tradición (*transmisión*), en cuyo seno está inscripto todo texto posible (Gadamer, 2005, p. 452). Por eso, el escritor argentino escribe deliberadamente a propósito el “en cambio” para mostrar que realmente hay un cambio cuando el lector del siglo XX se aproxima al *Quijote*, sea el de Pierre Menard o el de Cervantes:

Redactada en el siglo diecisiete, redactada por el “ingenio lego” Cervantes, esa enumeración es un mero elogio retórico de la historia. (...) La historia, *madre* de la verdad; la idea es asombrosa. Menard, contemporáneo de William James, no define la historia como una indagación de la realidad sino como su origen. La verdad histórica, para él, no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió. Las cláusulas finales —*ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir*— son descaradamente pragmáticas (Borges, 1971, p. 57).

¿Qué hace Menard cuando escribe el *Quijote*? Dialoga con la tradición, pues la tradición es transmisión. Es posible interpretar las mismas palabras que componen los diferentes pasajes citados por Borges (el de Cervantes y el de Menard) bien sea como un mero elogio retórico de la historia o como una visión pragmática de la verdad histórica. ¿En dónde está la verdad? En el diálogo entre tradiciones, entre el lector con su tradición y la tradición pretérita. ¿En

qué consiste el método? En que no hay un método subjetivo con pretensiones objetivantes que considere a la tradición histórica como una cosa susceptible de un estudio científico en el sentido positivo del término. Si hay un método, este sería el dialógico, en la relación moral entre un yo y un tú, pues la tradición histórica no es una cosa; ella tiene la estructura existencial del otro, del tú (Gadamer, 2005, pp. 434-435). Pensar que existe algo así como un método objetivo equivale a la fantasiosa pretensión de salirse de la historicidad constitutiva del intérprete que se enfrenta al texto; corresponde, entonces, renunciar a la apertura necesaria para el diálogo. Las implicaciones cotidianas son palmarias: no se puede hablar con una persona cerrada al diálogo.

La tradición, al ser transmisión, y el intérprete, al pertenecer intrínsecamente a una tradición, están constituidos internamente por la historicidad, esa que, como experiencia hermenéutica, no tiene un fin final totalizante. Con este panorama conclusivo presente ¿será posible leer siempre de una nueva manera el *Quijote* o cualquier otro texto? Siempre será posible porque la experiencia hermenéutica está atravesada por el lenguaje. No hay diálogo sin lenguaje. Este siempre remite a nuevas formas de ver las mismas palabras en función de las siempre nuevas formas de experimentar la historicidad. Una palabra lleva a otra y otra a otra; así como una idea lleva a otra, y esta otra a nuevos senderos bifurcados de posibles elecciones. Las posibilidades son infinitas como el modo de ser de la experiencia hermenéutica.

¿Qué sucede, entonces, cuando el lector se enfrenta a un texto? El lector pone a dialogar su propia tradición (siglo XX) con la tradición en la que se inscribió el texto (siglo XVII). Sucede la famosa fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*). Una fusión dialógica posible porque ambas tradiciones están atravesadas por la misma historicidad universal (Gadamer, 2005, p. 453). ¿Cuál es, para finalizar, el valor hermenéutico de *Pierre Menard, autor del Quijote*? Un valor ciertamente inconmensurable, tanto como la infinitud propia de la experiencia hermenéutica, la cual desvela la posición humilde de una conciencia que se sabe finita y, por ello mismo, llamada a la inalcanzable infinitud.

## Referencias

- Aristóteles. (1984). *Aristotelis Ethica Nicomachea* (L. Bywater, Ed.). Clarendon Press.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea* (J. Pallí, Trad.). Gredos.

- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (F. Calvo, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1924). *Aristotle's metaphysics*, 2 vols., ed. Ross, W.D. Clarendon Press.
- Borges, J. (1971). *Ficciones* (Pierre Menard, autor del Quijote). Alianza Editorial.
- Dilthey, W. (1980). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Alianza.
- Dilthey, W. (1922). *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Gesammelte Schriften). Verlag von B.G. Teubner.
- Gadamer, H. (2005). *Verdad y Método*. Ediciones sígueme.
- Gadamer, H. (1990). *Wahrheit und Methode*. Die Deutsche Bibliothek.
- Hegel, G. W. (1982). *Fenomenología del Espíritu* (W. Roces y R. Guerra, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. (2002). *Phänomenologie des Geistes*. <https://www.gutenberg.org/cache/epub/6698/pg6698-images.html>
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Kojève, A. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. La Pléyade.
- Liddell, H. G., y Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.