

LA EXPERIENCIA, DESDE LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

Carlos Gutiérrez Alfonso

Cuerpo Académico: Patrimonio Sociocultural

CESMECA-UNICACH

El estudio de las humanidades y las artes no puede comprenderse, en este tiempo, sin las aportaciones que ha hecho la hermenéutica literaria, que ha marcado los límites entre las investigaciones llevadas a cabo desde las ciencias exactas y las que se realizan desde el ámbito de las ciencias del espíritu. En virtud de que la obra literaria podría definirse como la manifestación de una experiencia: de una experiencia estética,¹ en este ensayo, habrá de analizarse cuál es el concepto de experiencia para la hermenéutica; en virtud de ello conviene recurrir a Hans-Georg Gadamer, uno de los más importantes teóricos de la hermenéutica filosófica.²

Ahora bien, antes de hablar sobre la experiencia, habría que indicar algunas ideas sobre la hermenéutica para no caer en esa manía de estos tiempos en que todo se sobreentiende.³ En el prólogo al libro de Jean Grondin, Hans-Georg Gadamer señala que la hermenéutica se sitúa, en un principio, en Aristóteles, quien, en un tratado del mismo nombre, se ocupó de la lógica de la oración. En la época moderna, el concepto fue restringido a disciplinas, por ejemplo, la hermenéutica teológica o la jurídica; “a fin de cuentas [dice Gadamer], la antigua palabra ‘hermenéutica’ tiene la connotación del sentido universal de traducción” (en Grondin, 2002: 11). Hacia el final del prólogo, Gadamer explica que la hermenéutica no busca “la objetivación, sino el escucharse mutuamente” (en Grondin, 2002: 13), y en ello no hay más que lo siguiente: “comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo” (Gadamer, 1991: 23).

Si bien desde antes había habido una clara conciencia sobre ciertas disposiciones metodológicas que permitían hablar de una aproximación hermenéutica, la her-

¹ La experiencia estética comprende, según la teoría clásica, tres momentos: la *poiesis*, la *aisthesis* y la *catarsis*.

² Una exposición detallada de dicha disciplina aparece en el libro de Jean Grondin (2002), *Introducción a la hermenéutica filosófica*.

³ La hermenéutica, como ciencia o arte de la interpretación, apareció por primera vez en el siglo XVII, y, hasta fines del siglo XIX, había sido adoptada como una doctrina que conducía a la correcta interpretación. Poseía un carácter normativo: brindaba instrucciones metodológicas con las que las ciencias interpretativas debían evitar cualquier error en el momento de la exégesis. Tenía también una existencia como auxiliar de aquellas disciplinas en cuya ocupación se consideraba la interpretación de signos o textos. Y fue así como aparecieron, durante el Renacimiento, la hermenéutica teológica, la hermenéutica filosófica y la hermenéutica jurídica. No obstante, señala Grondin en el libro citado, el arte de la interpretación puede ser rastreado a épocas mucho más remotas, como la de los estoicos, quienes elaboraron una interpretación alegórica de los mitos (Grondin, 2002: 19).

menéutica filosófica apareció en el siglo veinte, y fue configurada por Hans-Georg Gadamer. Si bien él la delineó, su pensamiento al respecto fue influido por lo que se había hecho antes (Dilthey, Schleiermader), pero en particular por el pensamiento de Heidegger. Existe una conexión clara, según ha expuesto el propio Gadamer, entre el pensamiento de ambos, pues es posible observar con mayor claridad el pensamiento de Heidegger a la luz de la filosofía hermenéutica de Gadamer (Grondin, 2002: 20).

Si se abre el horizonte retrospectivamente, podemos hallar antecedentes de la hermenéutica filosófica en periodos como el de la Ilustración o en el ejercicio hermenéutico de la teología protestante. Se menciona lo anterior no con el propósito de indicar un carácter teleológico —que así se quiso ver, ilustra Grondin (2002: 21)— en la conformación de la hermenéutica filosófica, sino con el fin de observar cómo un pensamiento se va nutriendo de uno, de otro, de otros. Una distinción básica entre la hermenéutica de mayor antigüedad y la filosófica, es que la primera se apegaba más a un “arte técnico”, en tanto que la segunda aspira a un carácter universal al elaborar una teoría hermenéutica que trascendería las hermenéuticas especializadas.

Antes de Dilthey se había intentado elaborar, sin que fuera algo sistemático, cierta teoría hermenéutica, pero fue a partir de este autor que se buscó conformar una metodología de las Humanidades. A principios del siglo veinte, Dilthey formuló la idea de que “la hermenéutica debe dotarse de reglas generales de interpretación, que podrían estar en la base de todas las [Humanidades], ya que todas ellas se apoyan en un conocimiento interpretativo” (en Grondin, 2002: 25). Pero esa idea quedó en una intuición que fue retomada por un discípulo de Dilthey, Georg Misch, quien la presentó sin el punto de partida positivista con el que se había guiado su maestro. Hacía falta otro impulso que hiciera ver a Dilthey como quien se había anticipado a su tiempo al proponer “una fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu” (Grondin, 2002: 26). Y ese impulso habría de venir de O. F. Bollow, expuesto en su monografía de 1936 titulada *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*.

En la descripción anterior resulta relevante el lugar que dos lectores tuvieron en la conformación de un pensamiento que había sido intuido por otro lector. La perspectiva hermenéutica de Dilthey no se hubiera concretado sin la lectura atenta de Misch, quien supo extraerla, colocarla a la vista de todos; un esfuerzo que se vio fortalecido con la aparición de la monografía de Bollow. Misch y Bollow lograron leer lo que como una posición secundaria aparecía en los textos de Dilthey.

Un caso similar de intuiciones expuestas sobre lo que debía ser la hermenéutica se ejemplifica con Heidegger, quien vio en Dilthey un punto de apoyo para la definición de una filosofía más existencial o hermenéutica. No obstante, Heidegger —ilustra Grondin— no abundó en dichas intuiciones, no pasó de indicar que había una hermenéutica

del ser-ahí y una circularidad de la comprensión. Pero lo señalado con absoluta brevedad por Heidegger, los planteamientos hermenéuticos del primer Heidegger —que nunca desarrolló del todo—, fueron retomados por Gadamer para la conformación de su hermenéutica filosófica. Grondin expone que, de esa manera, Gadamer “pensó con Heidegger contra Heidegger, es decir, contra la aparente despedida del pensamiento hermenéutico, pero a favor de una realización consecuente del programa no elaborado de una hermenéutica de nuestra facticidad histórica” (Grondin, 2002: 29).

Como se dijo ya, una diferencia entre la hermenéutica antigua y la que se empezó a delinear desde el siglo XIX fue la pretensión de la segunda de adquirir un carácter universal. Cómo se ha resuelto esa pretensión y cómo se sitúa respecto de ella la facticidad histórica de la que habla Heidegger; no es éste el lugar para tal indagación. No obstante, se hace necesario, para la comprensión de la hermenéutica, indicar estos polos de discusión, a los que habría que agregar la cuestión de la existencia de una verdad supratemporal. Grondin indica que “la hermenéutica filosófica deja de lado [...] la obsesión metafísica por lo supratemporal [...] para encarar el problema fundamental [...] de la temporalidad, bajo el título de trabajo de una hermenéutica de la facticidad” (2002: 34).

El fenómeno de la interpretación se colocó en un sitio preponderante desde el momento en que Nietzsche, sobre todo, definió el “carácter fundamentalmente interpretativo de nuestra experiencia del mundo” (Grondin, 2002: 35).⁴ Para Nietzsche, el perspectivismo no es un fenómeno dado, sino que es producto de una voluntad de poder, en la que la reflexión es un componente sustancial: “Nuestro saber se sabe a sí mismo en tanto saber y por eso en tanto interpretación del mundo” (Grondin, 2002: 36). La concepción mítica del mundo parte de una identificación con dicho mundo; no existe una conciencia que la coloque frente a él, que sí la hay— y esa es la diferencia— en la época moderna. La asunción en el mundo moderno de una diversidad de interpretaciones da lugar a que éstas sean discutidas y criticadas.

Cada interpretación es definida desde cierta perspectiva. Es un ejercicio en el que el perspectivismo pone en entredicho la aproximación inicial a las cosas, y de la mano de la voluntad intenta ir más allá, un más allá dentro del cual parecería no existir más que incertidumbres. Pero Gadamer habló de una dimensión universal de la hermenéutica. Grondin, intrigado por no poder ubicar esa universalidad, le preguntó dónde

⁴ A propósito de ello, Alexander Nehamas anota lo siguiente: “El modelo de Nietzsche para el mundo, los objetos y las personas resulta ser el texto literario y sus componentes; su modelo para su relación con el mundo resulta ser la interpretación [...] Como una obra de arte, el mundo requiere lectura e interpretación, ‘buena filología’, para poder ser dominado, comprendido, habitado. La ‘muerte de Dios’, como héroe y, asimismo, como autor, permite a Nietzsche negar que el mundo esté sujeto a una sola interpretación soberana, correspondiente al papel o a la intención de Dios” (Nehamas, 2002: 117-118).

encontrarla, cómo reconocerla. Grondin relata que esperaba una respuesta amplia, sin demasiada precisión, y lo que se encontró fue una respuesta escueta: 'en el verbo interior'. ¿Cómo explicar esto? Dice Grondin: "se trata de aquello que aspira a exteriorizarse en el lenguaje expresado" (Grondin, 2002: 16). Esto no quiere decir que exista un mundo prelingüístico, que existiría antes de ser nombrado. Existe "sólo un mundo orientado hacia el lenguaje, que intenta dar la palabra a lo que se quiere expresar sin conseguirlo del todo. Esta dimensión hermenéutica del lenguaje es la única que tiene carácter universal" (Grondin, 2002: 16).

EL CONCEPTO DE "EXPERIENCIA"

La ciencia ha pretendido, por medio de sus postulados metodológicos, otorgarle un carácter objetivo a la experiencia; es decir, ha buscado, a toda costa, despojarla de sus rasgos históricos. Las humanidades, con todo y que trabajan con un método histórico y crítico, no han estado exentas de esta intención. Tanto en las ciencias como en las humanidades la objetividad estaría dada por el reconocimiento de que cualquiera podría repetir la experiencia. Para ello, se ha buscado, con los experimentos, someter ésta a revisión y control, de tal modo que no quede en ella ningún rastro de historicidad: "En la ciencia no puede quedar lugar para la historicidad de la experiencia" (Gadamer, 1991: 421).⁵

Según este planteamiento, la validez de la experiencia residirá en su confirmación; sólo si se reproduce adquirirá dignidad. Existe, así, una idealización de la experiencia. Husserl intentó criticar esta idealización, pero cayó en la misma parcialidad que criticaba: "Husserl sigue proyectando el mundo idealizado de la experiencia científica exacta sobre la experiencia original del mundo en cuanto que hace de la percepción, como cosa externa y orientada a la mera corporalidad, el fundamento de toda experiencia ulterior" (Gadamer, 1991: 422).

Gadamer critica también el método de la inducción de Bacon, quien sostiene que la experiencia debe ser construida, debe estar sometida a escrutinio, incluso aquella que no persiga fines técnicos. Pero no todo está perdido en Bacon, pues se refirió, aunque fuera con propósitos excluyentes, a "partes de la experiencia" que no estaban encaminadas, en una clara posición teleológica, hacia la ciencia. Tanto en Husserl como en Bacon, Gadamer encontró ese carácter teleológico que había dominado hasta entonces en el planteamiento de dicho problema.

⁵ Este reconocimiento será fundamental para la definición que hará Hans-Georg Gadamer de la hermenéutica filosófica, como se verá después.

Lo que puede extraerse del análisis que realiza Gadamer del concepto de experiencia, y que se amplía hasta Aristóteles, es que ésta no es la ciencia misma, pero le es necesaria. ¿En qué momento se da el salto de la experiencia a la ciencia? Cuando la experiencia se repite, y en cuya repetición ha alcanzado una generalidad. ¿De qué generalidad se trata? Ésta es una pregunta clave en Gadamer, pues le sirve para alcanzar su propósito de definir la experiencia. Hay un momento, en la época clásica, en que se comprende que la existencia de percepciones importantes es el punto intermedio entre la individualidad de una experiencia y el saber que va hacia lo general. Aún no es la generalidad ni de la ciencia ni del concepto. Gadamer, con la crítica a la metáfora utilizada por Aristóteles del ejército en fuga, que luego es detenido por la repetición, muestra cómo se busca aislar la experiencia, cómo se le quiere presentar sin referencia alguna, sin ninguna determinación. Para la ciencia, ello será lo fundamental: que sea notoria sólo hasta que se produzca su repetición y, en virtud de esto, se le aisle. Para Aristóteles, expone Gadamer, de la experiencia sólo tiene valor aquello que colabora en la conformación de los conceptos.

Lo que existe en el proceso descrito antes es una simplificación de la experiencia, una clara intención de reparar en ella sólo como un referente para la ciencia. De esa manera, se pasa por alto la complejidad del proceso de la experiencia, cuyo componente principal es de carácter negativo,⁶ y en el que éste posee un sentido productivo. La observación de un objeto del que habrá de surgir la experiencia debe ser tal que al considerar el componente negativo de ésta se acceda a un mejor saber. Esa forma de acercarse a la experiencia, en la que no se trata de desaparecer lo negativo de ésta, es denominada *dialéctica*, por Gadamer.

Con Hegel, Gadamer puntualiza que no se puede presentar la misma experiencia dos veces. Lo que se da es una aparición de ciertos elementos que hacen posible su reconocimiento, hay una reiteración de tales elementos, pero la experiencia como tal ya no se hace de la misma manera. Quien ha poseído una experiencia está en condiciones de prever la aparición de otra nueva. “El que experimenta se hace consciente de su experiencia, se ha vuelto un experto: ha ganado un nuevo horizonte dentro del cual algo puede convertirse para él en experiencia” (Gadamer, 1991: 429).

Gadamer toma de Hegel esta historicidad de la experiencia: hay alguien que experimenta, quien sólo a partir de la conciencia va construyendo la experiencia. Está ahí, pues, la dialéctica en acción: ese ir y venir entre la conciencia y la experiencia. Hegel, apunta Gadamer, está pensando la experiencia como parte del saberse al que debe llegar

⁶ Lo negativo de la experiencia tiene que ver con todo aquello que no está sujeto a regularidades y que es difícil de aprehender.

la conciencia; está reflexionando en términos de la superación de la experiencia y en la conquista del saber absoluto en el que habrá de darse la conjunción de conciencia y objeto. En ese momento la experiencia, que se anularía, pasaría al terreno de la ciencia.

Al pretender darle a la experiencia un carácter concluyente, se le estaría quitando la parte que la pone en movimiento, de ahí que para Gadamer la dialéctica de la experiencia se concrete no en la consecución de lo absoluto, sino en la apertura hacia nuevas experiencias generadas por la experiencia misma. Un hombre experimentado es aquel que no sólo ha aprendido de las experiencias anteriores, sino que está dispuesto a ir hacia otras con tal de seguir aprendiendo. De ahí que Gadamer sostenga que la experiencia "forma parte de la esencia histórica del hombre" (1991: 432).

Y sólo se experimenta en carne propia, de ahí que para adquirir experiencia muchas expectativas se vean frustradas, pues la experiencia sólo se adquiere, a veces, con una gran carga de decepciones. El daño y el engaño le han enseñado al hombre los límites de su propia condición humana. "La experiencia es, pues, experiencia de la finitud" (Gadamer, 1991: 433).

Llegar a comprender que se está sujeto a ciertos límites, que la consumación de la experiencia sólo es momentánea porque a partir de ella se está dispuesto a ir hacia otras experiencias, ello muestra a la experiencia en su propia historicidad. En tanto que la hermenéutica se interesa por esta historicidad, la experiencia hermenéutica estará ligada a la *tradición*, que se hará presente mediante el lenguaje: es lenguaje. Y al ser de esta manera, la experiencia se comporta como si fuera un tú. Esta precisión resulta crucial para la definición de la experiencia: no es la opinión de un tú, si así lo fuera se estaría ante "un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú" (Gadamer, 1991: 434). En lugar de eso, se comporta como si fuera un tú.⁷

Si se le considerara como opinión, sólo como opinión, ese tú poseería una experiencia distinta de la experiencia hermenéutica. Observaría a los otros, detectaría lo que serían para él elementos de previsión sobre el otro. Si se intenta llegar a la experiencia hermenéutica mediante este comportamiento, puntualiza Gadamer, lo que se obtiene es una actitud que confía en el método y la objetividad, sin que la tradición afecte a quien observa; así, le extrae a la experiencia todos sus momentos subjetivos.

El sujeto, al plantarse a cierta distancia de lo que observa, actúa según los postulados de la metodología natural-científica. Está a la caza de lo típico y lo regular del comportamiento humano. Una forma de salvar esta mirada, que es perceptible en el

⁷ George Steiner, en varios de sus ensayos, ha partido de este reconocimiento y ha llegado a desarrollar el concepto de "cortesía": para abrir un libro, hay que disponer la casa, porque ha llegado alguien que desea dialogar con uno. Cfr. el ensayo "El lector infrecuente", publicado en *Pasión intacta*, Siruela-Norma, Colombia, 1997.

concepto de inducción de Aristóteles, se produce al incorporar la dialéctica “de la relación entre el yo y el tú” (Gadamer, 1991: 435), cuyo impulso está generado por la reflexión. El yo pretende conocer, mediante su propia reflexión, las pretensiones del otro; a tal grado llega la pretensión del yo, que buscaría comprender a cabalidad esas pretensiones del tú mejor que él mismo.

No se trata de dominar y servirse de ese tú, de verlo con objetividad y tomar con demasiado cálculo su experiencia. Al hablar de la dialéctica de la reciprocidad, Gadamer está poniendo el énfasis en la *conciencia histórica*. La posición de quien observa, de quien observa la tradición, no debe ser de aislamiento y dominio; por el contrario, debe actuar según la dialéctica de la reciprocidad, en la que, primero, se hace cargo de sus prejuicios, y, en seguida, con ellos en la mano, debe inmiscuirse en una relación vital con esa tradición. De la misma forma en que se relaciona con un tú, debe estar dispuesto a dejarse decir por esa tradición. No tratar de dominarla y servirse de ella, sino, al contrario, escucharla, establecer con ella una relación vital. Gadamer explica así la experiencia hermenéutica: “Uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir” (Gadamer, 1991: 438).

Así, la tradición no es asimilada por medio de mediciones y constantes, sino que es vista como experiencia abierta y no sujeta a una pretensión de verdad que brota de ella. “La conciencia hermenéutica tiene su consumación no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático” (Gadamer, 1991: 438-439). Y con la mirada puesta en la apertura, la conciencia hermenéutica, para acercarse a la experiencia, presupone la pregunta. No puede llegarse al conocimiento de algo si antes no se ha preguntado. Y se pregunta con cierta orientación, en virtud de la cual se construirá la respuesta. “Con la pregunta lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva” (Gadamer, 1991: 439).

La dialéctica se basa en este círculo de preguntas y respuestas. Si se quiere saber, hay que preguntar. Y debe ser una pregunta que cuestione lo que se interroga, que sea abierta pero con horizonte, con una clara dirección, con límites. En ello residirá el que se vaya en pos de un saber, que no será, es preciso aclararlo, el conocimiento completo.⁸ Para Gadamer, “saber quiere decir siempre entrar al mismo tiempo en

⁸ George Steiner se refiere así al acto interpretativo: “Un gran acto de interpretación acerca cada vez más al núcleo de la obra, y nunca se está demasiado cerca. La excitante distancia de una gran interpretación es el fracaso, la distancia a la que es impotente. Pero su impotencia es dinámica, es ella misma sugestiva, elocuente, articulada. Los mejores actos de lectura son actos de inconclusión, actos de intuición fragmentaria, de lo que rechaza la paráfrasis, la metafrase; que acaba diciendo: ‘Lo más interesante, de todo esto, no he sido capaz ni de rozarlo’. Pero lejos de ser una derrota humillante o una forma de misticismo, esta incapacidad se convierte en una especie de gozosa invitación a releer” (Steiner, 2007: 113).

lo contrario [...] El saber es fundamentalmente dialéctico. Sólo puede poseer algún saber el que tiene preguntas, pero las preguntas comprenden siempre la oposición del sí y el no" (1991: 442).

Es un no saber el que conduce a la pregunta. Se debe ser consciente que no se sabe algo para poder preguntar acerca de ello. "No hay método que enseñe a preguntar, a ver qué es lo cuestionable" (Gadamer, 1991: 443). El punto de referencia es la certeza de que no se sabe. Ello es lo que hace posible la pregunta. Este es un proceso, el de determinar que no se sabe, complicado porque se puede estar en la creencia de que se tiene opinión de todo, lo que crea un marasmo que no permite que brote ninguna pregunta. Al salir de ese círculo vicioso de la opinión, se está en condiciones de que a partir de una ocurrencia surja la pregunta. La ocurrencia es como la chispa que se necesita para saber que no se sabe. Toda ocurrencia no surge de la nada, posee cierta orientación, se abre desde cierto ámbito.

Y quien elabora las preguntas está dispuesto a mantenerse en pie con sus preguntas, con ello demuestra que su orientación no ha sido clausurada, al contrario, permanece abierta. "El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando, y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación" (Gadamer, 1991: 444). Una conversación en la que cada interlocutor escuchará al otro, y no tratarán de absorberse, de anularse. Habrán de ensayar sus respuestas con base en las preguntas. Y ambos habrán de mirar lo que se va construyendo desde la cosa misma que es interrogada. Así, la conversación⁹ no va tras las proposiciones para fijarlas por escrito, sino que se trata de un ejercicio en el que el lenguaje se concreta en preguntas y respuestas, "en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo, aquella comunicación de sentido cuya elaboración como arte es la tarea de la hermenéutica frente a la tradición literaria" (Gadamer, 1991: 446).

La pregunta puede estar dirigida no a alguien en un presente, sino también a un texto, y con ello se produce el vínculo con la tradición. Así, "el que un texto transmitido se convierta en objeto de la interpretación quiere decir para empezar que plantea una pregunta al intérprete" (Gadamer, 1991: 447). Se llegará a la comprensión de tal texto cuando se haya respondido la pregunta que se le formuló con anterioridad. Pero ello se produce cuando se conquista el horizonte hermenéutico, que para Ga-

⁹ Mijail Bajtín habla también del arte de conversar, en el que no concibió la obra literaria como un todo cerrado, sino como producto de una individualidad que es ante todo la individualidad de un sujeto social. Al igual que Gadamer, Bajtín pone como ejemplo de la conversación la que se da en el arte epistolar, muy de moda en un tiempo y que con la velocidad de éste de ahora parece ser un arte en desuso. *Cfr. Problemas de la poética de Dostoievski y Teoría y estética de la novela*, ambos de Bajtín.

damer no es más que el *horizonte del preguntar*, desde el cual se establece la ubicación de sentido del texto.¹⁰

Al no centrarse en la respuesta, Gadamer matiza cómo las humanidades se ubican en el horizonte del preguntar. Cuando se interroga un texto no se busca reconstruir las ideas del autor,¹¹ sino que dicho texto sea la respuesta a una pregunta que se ha formulado. Tal parece, y ello es notorio en los textos de quienes dicen basarse en la hermenéutica, que se ha entendido por comprensión esa reconstrucción de las ideas del autor. En la experiencia hermenéutica, que va en pos del sentido de un texto, dice Gadamer, “la reconstrucción de lo que el autor pensaba realmente es una tarea reducida. La tentación del historicismo consiste en ver en esta reducción la virtud de la cientificidad y considerar la comprensión como una especie de reconstrucción que reproduciría de algún modo la génesis del texto mismo” (Gadamer, 1991: 451). Lo anterior ha prevalecido porque se sigue pensando, según se estipula para el conocimiento de la naturaleza, que sólo se comprende aquello que puede reproducirse de manera artificial.

Gadamer enfatiza cómo la tarea del historiador y del filólogo debe centrarse en la “imposibilidad de cerrar el horizonte de sentido en el que se mueven cuando comprenden” (1991: 451). Insiste en que no debe clausurarse el horizonte del preguntar, al contrario, con base en él es que se continúa la tarea hermenéutica: “Para nuestra experiencia hermenéutica es incuestionable que la obra misma es la que despliega su plenitud de sentido al paso que se va transformando su comprensión” (Gadamer, 1991: 452).

Con esta dialéctica de preguntas y respuestas, lo que transmite un texto, una obra, una huella, “cuando nos habla”, se presenta como una pregunta ante quien quiere interrogarlo, “y sitúa por lo tanto nuestra opinión en el terreno de lo abierto. Para poder dar respuesta a esta pregunta que se nos plantea, nosotros, los interrogados, tenemos que empezar a nuestra vez a interrogar. Intentamos reconstruir la pregunta a la que lo transmitido podría dar respuesta” (Gadamer, 1991: 452).

Con lo anterior, Gadamer argumenta en contra de la posición que busca ceñir la tarea hermenéutica a la simple reconstrucción de lo expuesto por el autor. Más que la reconstrucción, habría que cuestionar lo que aparece en el texto a partir de la misma pregunta que éste muestra. Se trata de convertir la tradición en una pregunta: “...forma

¹⁰ La crítica de José Luis Molinuevo, expuesta en su libro *La experiencia estética moderna*, a Hans-Georg Gadamer se centra en que éste se empeña en la búsqueda del sentido. Molinuevo argumenta que ese dejarse decir por la obra no es tan libre, como lo ha manifestado Gadamer, sino que se encuentra sujeto a esa búsqueda, lo que implica la imposición de una voluntad sobre la obra. Aquí queda anunciado un problema que está fuera del horizonte de este ensayo.

¹¹ En esta exposición, se espera no estar cayendo en ese error.

parte de la verdadera comprensión el recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir” (Gadamer, 1991: 453). Ello ha sido definido por Gadamer como “fusión de horizontes”.

Se ha visto en las líneas anteriores cómo la experiencia resulta crucial para la hermenéutica y cómo también la experiencia se manifiesta en toda su plenitud a la luz de la dialéctica de preguntas y respuestas. De ahí que Gadamer la vea no como la opinión de otro, sino como otro, que porta sus propias preguntas, y que quien desee interrogar a la obra debe estar dispuesto a dejarse decir por ella. Y este encuentro, que se produce por la “fusión de horizontes” es un diálogo que se cumple mediante el lenguaje.

EL LENGUAJE

La hermenéutica desarrollada por Gadamer coloca la comprensión como punto básico de la relación con lo otro: “Comprender lo que alguien dice es [...] ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias” (Gadamer, 1991: 461). Este acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre las cosas se producen por medio del lenguaje. Gadamer ilustra cómo la labor del traductor es un caso extremo de hermenéutica, pues éste está frente a una lengua extraña que debe hacerla comprensible: “La tarea de reproducción propia del traductor no se distingue cualitativa, sino gradualmente de la tarea hermenéutica general que plantea cualquier texto” (Gadamer, 1991: 466).

Gadamer distingue entre una conversación real y una conversación hermenéutica; en ésta, el texto habla por medio del intérprete. Pero no se trata de una comprensión histórica “que reconstruya la génesis del texto. Lo que uno entiende es que *está comprendiendo el texto mismo*. Pero esto quiere decir que en la resurrección del sentido del texto se encuentran ya siempre implicadas las ideas propias del intérprete” (Gadamer, 1991: 466). Lo que ocurre con el texto es que aparece en el presente del intérprete. La escritura hace posible que todo lo que está contenido en ella sea para cualquier presente: “En ella se da una coexistencia de pasado y presente única en su género, pues la conciencia presente tiene la posibilidad de un acceso libre a todo cuanto se ha transmitido por escrito” (Gadamer, 1991: 468).

Así, la tradición no es algo que se encuentra en el pasado, inaccesible, en la que un manuscrito “es un trozo del entonces”; al contrario, es memoria continuada, y a partir de ésta la tradición se vuelve un fragmento de un mundo presente, cuya comunicación se cumple con el lenguaje. Ello significa traer un texto del pasado hacia el presente, sin la pretensión primera y única de reconstruir su vida anterior. Así, la comprensión atraviesa, en sentido auténtico, aclara Gadamer, no por la relación entre “personas, por ejem-

plo, entre el lector y el autor (que por otra parte puede ser completamente desconocido), sino [por] una participación en lo que el texto nos comunica" (Gadamer, 1991: 470). Llegados a este punto, es posible decir, con Gadamer, que la lectura comprensiva "no es repetición de algo pasado, sino participación en un sentido presente" (1991: 471).¹²

La comprensión está también relacionada de otra manera con el lenguaje. Para que se exprese la comprensión que se ha hecho de un texto se recurre al lenguaje. Pero aquí entran en juego los conceptos, prejuicios y nociones del intérprete.¹³ Sería iluso que los desechara, pero por igual sería un error que los quisiera imponer a los que aparecen en el texto que desea comprender. Y la explicación de Gadamer al respecto no puede ser más clara: "Querer evitar los propios conceptos en la interpretación no sólo es imposible sino que es un absurdo evidente. Interpretar significa justamente aportar los propios conceptos previos con el fin de que la referencia del texto se haga realmente lenguaje para nosotros" (Gadamer, 1991: 477).

En el aspecto lingüístico del proceso hermenéutico también se produce la fusión de horizontes. No obstante, ningún texto le hablará a nadie mientras éste no posea un lenguaje a su alcance. "La interpretación tiene que dar con el lenguaje correcto si es que quiere hacer hablar realmente al texto. Por eso no puede haber una interpretación correcta 'en sí', porque en cada caso se trata del texto mismo" (Gadamer, 1991: 477). No puede aislarse la interpretación que se haga del texto ni puede presentarse como única, como válida en sí, y hacerlo de esa manera significaría idealizarla sin que la tradición estuviera marcándola, determinándola: "Toda interpretación está obligada a someterse a la situación hermenéutica a la que pertenece" (Gadamer, 1991: 477).

Al ser consciente de esa situación hermenéutica, se es consciente también de que la comprensión de un texto pasa por la apropiación que se haga de éste, con la seguridad de que cada interpretación, aunque distinta, surge del mismo texto que cada vez

¹² Con dicha definición, no hay lugar a dudas sobre lo que es la hermenéutica: "en origen y ante todo la hermenéutica tiene como cometido la comprensión de textos", agrega Gadamer. Wolfgang Iser, en su libro *Las rutas de la interpretación*, diferencia entre interpretación y hermenéutica, en virtud de los senderos por los que se ha hecho caminar a la hermenéutica: "la interpretación no se identifica ya con la hermenéutica, como sucedía en el pasado. En cambio, la hermenéutica es tan sólo un género sobresaliente que básicamente se aplica a textos que están abiertos al entendimiento. No obstante, cuando se trata de interpretar algo que no es textual ni está escrito, como la cultura, la entropía, los procedimientos de interpretación varían" (Iser, 2005: 17).

¹³ El interpretar se encamina hacia el sentido interior que está detrás de lo que se expresa. Ha habido cierta tendencia a equiparar el interpretar con el expresar. Éste, más bien, trae al exterior algo que está en el interior. Para llegar a ese interpretar, se requiere la oración como mediadora entre lo que se piensa y el destinatario de lo expresado. Se necesita también la mediación de alguien que traduzca a otro y otros ciertas palabras. En la antigüedad era indispensable la presencia del Profeta, quien traducía las palabras de la Divinidad, quien las hacía comprensibles, como luego lo hará quien habrá de enfrentarse a los mitos o a la palabra de esa Divinidad en fragmentos confusos. El hermeneuta, tiempo después, tornará comprensibles las palabras de otros seres humanos. Grondin, ante estos ejemplos, hablará de "mediación de sentido" (2002: 51).

se manifiesta como diferente.¹⁴ Cuando se trata de comprender textos lingüísticos, “la interpretación en el medio del lenguaje muestra por sí misma con claridad lo que la comprensión es siempre: una apropiación de lo dicho, tal que se convierta en cosa propia. La interpretación lingüística es la forma de la interpretación en general” (Gadamer, 1991: 478). Al situar la interpretación del lado de la lectura, Gadamer afirma: “Toda lectura contiene básicamente también interpretación” (1991: 479). Y agrega: “comprender implica siempre interpretar. Y lo que hace el filólogo consiste también en hacer legibles y comprensibles los textos” (Gadamer, 1991: 478).

La comprensión, según se ha visto, se manifiesta por medio del lenguaje, y este lenguaje con el que se cuenta para presentar dicho proceso hermenéutico no es asimilable tampoco sin ese procedimiento mediante el cual, y con una secuencia que no es producto de la casualidad, se van adecuando las palabras que hacen emerger la lectura que ha sido realizada. Son palabras que están ahí, disponibles, al alcance de todos, pero que al ser elegidas por el intérprete se cargan de las huellas que él les imprime.

Si mediante el lenguaje se hace patente el proceso interpretativo, afirma Gadamer, no es posible ignorar lo siguiente: “El intérprete no sabe que en su interpretación se trae consigo a sí mismo, con sus propios conceptos. La formulación lingüística es tan inherente a la opinión del intérprete que no se le vuelve objetiva en ningún caso” (Gadamer, 1991: 484). Conviene dejar la cita anterior, ahora, después de que se ha asentado la idea de que las proposiciones están sujetas a la incompreensión, de que se han tornado auto-subversivas, dentro de un juego en el que lo que impera es lo autorreflexivo.

No hay que perder de vista que el intérprete no está aislado de las palabras y las cosas. A propósito de ello, Gadamer explica lo siguiente: “El intérprete no se sirve de las palabras y de los conceptos como el artesano que toma y deja sus herramientas. Es forzoso reconocer que toda comprensión está íntimamente penetrada por lo conceptual y rechazar cualquier teoría que se niegue a aceptar la unidad interna de palabra y cosa” (Gadamer, 1991: 484).

Para llegar a la comprensión del texto, que es lenguaje, se requiere el lenguaje. Con lo anterior, queda clara la unidad entre la comprensión y el lenguaje, que es visible aun en aquellas manifestaciones no lingüísticas, en tanto éstas pretenden ser asequibles y la manera de lograrlo es por medio del lenguaje. Y esa unidad no se mantiene estática, se mueve, varía conforme se hace más amplio el horizonte del intérprete: el lenguaje que habita “en el hablar, que comprende toda comprensión, incluida la del intérprete

¹⁴ Al referirse al libro y a la escritura, en contraposición a la oralidad, George Steiner argumenta lo siguiente: “Es escribiendo otro texto como uno se esfuerza por cuestionar, por refutar o por invalidar un texto. De ahí la lógica inercial del comentario y del comentario de un comentario hasta el infinito, ya prevista en la sombría predicción del Eclesiastés cuando dice que la ‘fabricación de libros’ no tendrá fin” (Steiner, 2007: 80).

de los textos, está tan involucrado en la realización del pensar y del interpretar que verdaderamente nos quedaríamos con muy poco si apartáramos la vista del contenido que nos transmiten las lenguas y quisiéramos pensar éstas, sólo como forma" (Gadamer, 1991: 485-486).

LA EXPERIENCIA ESTÉTICA

Ver la experiencia en su propia historicidad significa comprender que se está sujeto a límites y que la experiencia se alcanza sólo un momento porque existe la disposición de ir hacia otras experiencias. Para la hermenéutica, interesada por esta historicidad, y no por lo general, la experiencia está ligada a la *tradición*, como se ha ilustrado líneas arriba, y la que se manifiesta por medio del lenguaje, y es lenguaje. Aquí están anunciados los componentes de la hermenéutica filosófica:¹⁵ la experiencia, la tradición y el lenguaje, los que se cumplen en un presente mediante el diálogo. ¿A qué experiencia y a qué tradición se está haciendo referencia en este ensayo? A las que tienen que ver con la obra de arte literaria, en especial la poesía.¹⁶

¿Cómo se enfrenta la hermenéutica a la experiencia estética suscitada por la obra de arte literaria, en especial la poesía? ¿Es posible hablar de una tradición en el arte? ¿Permanece la obra sólo sumida en su tiempo, y sólo es comprensible desde ese tiempo? ¿No tiene algo distinto qué decir situada en este mundo presente?¹⁷ Para los fines de esta exposición, habría que especificar que para la hermenéutica, la obra de arte es la que de manera más cercana apela al individuo, lo enfrenta de forma directa consigo mismo: le dice algo, y al decir algo, entra en el universo de lo que se tiene que comprender.

Esa comprensión de lo que la obra de arte le dice al individuo implica un encuentro consigo mismo,¹⁸ y esta autocomprensión a la que lo somete, que ocurre cada vez en un presente y con actualidad propia, hace de la experiencia del arte una experiencia en su sentido más pleno. Y frente al arte, el diálogo adquiere su más plena vigencia,

¹⁵ Dice Gadamer en otro momento: "la hermenéutica es el arte de explicar y transmitir por el esfuerzo propio de la interpretación lo que, dicho por otro, nos sale al encuentro en la tradición, siempre que no sea comprensible de un modo inmediato", en *Estética y hermenéutica* (2001: 57).

¹⁶ Para Zagajewski, "...en la poesía están en juego la precisión y la concreción, y no son las percepciones cuantificables las que validan las palabras [...] sino nuestra predisposición existencial, la experiencia, la vida, la reflexión y los momentos de revelación" (2005: 35).

¹⁷ En *Estética y hermenéutica*, Gadamer (2001) reflexiona sobre el lenguaje del arte y la pertinencia de la posición hermenéutica ante la experiencia del arte.

¹⁸ Así explica Gadamer ese encuentro que debe provocar la obra de arte: "La intimidad con que nos afecta la obra de arte es, a la vez, de modo enigmático, estremecimiento y desmoronamiento de lo habitual. No es sólo el 'ese eres tú' que se descubre en un horror alegre y terrible. También nos dice: '¡Has de cambiar tu vida!'" (Gadamer, 2001: 62).

porque el individuo debe dejarse decir por la obra, en tanto el lenguaje de ésta posee un excedente de sentido que reside en ella misma, lo que hace posible la existencia de preguntas y respuestas, dentro de un círculo que puede resultar interminable.

La obra de arte se distingue porque no se comprende del todo, y ello la hace perdurable. Cuando alguien se acerca a interrogarla, nunca obtiene una respuesta con la que pudiera quedarse y le hiciera decir que la ha atrapado. No es un recipiente colmado de información que pudiera dejarse vacío. Una obra literaria que se lee con atención genera una circularidad de respuestas que se vuelven preguntas que originan nuevas respuestas. De ahí la perdurabilidad de la obra de arte, no importa el género del que se trate.

La obra de arte no se agota porque no habla del mismo modo cada vez que se le interroga; y ello debe provocar una respuesta distinta de quien se coloca con su pregunta frente a ella: "Otras sensibilidades, otras atenciones, otras aperturas hacen aflorar la figura única, propia, unitaria e idéntica, la unidad de la expresión artística, en una pluralidad inagotable de respuestas" (Gadamer, 2000: 15). Según lo anterior, la obra de arte resulta ser un desafío a la capacidad de comprensión del individuo porque huye de todas las interpretaciones y se resiste a ser traducida a conceptos.¹⁹

Esa multivocidad no anula el que se reconozca que la obra de arte surge en un momento histórico y es ella misma una forma interpretativa, ella es la constatación de una experiencia. ¿Cómo es posible atraerla a otro presente, a otros presentes? Sin reparar ahora en la manera en que fue concebida, lo que habrá de determinarse es "la experiencia de sentido que la obra de arte transmite" (Gadamer, 2001: 69). Y la tarea hermenéutica consiste en especificar su carácter vinculante, y éste radica en que la obra puede ser traída a otro tiempo sin que sea determinante el "lugar histórico" en el que fue creada.

Quizá sea útil, para ilustrar el carácter vinculante de la obra, partir del lenguaje. Gadamer dice que "la poesía es lenguaje en un sentido eminente" (Gadamer, 2001: 112). Con el lenguaje se le dice algo a alguien. Para que ese algo llegue a otro no sólo hace falta el receptor, sino, sobre todo, es necesaria la disposición de éste "a dejarse decir algo. Sólo así se convierte la palabra en vinculante, es decir, que vincula a uno con otro. Eso ocurre cada vez que hablamos unos con otros, cada vez que, entablando una conversación real, nos dejamos envolver por ella" (Gadamer, 2001: 112). La obra expresa un sentido que para ser capturado requiere la disposición de quien la lee. El carácter vinculante de la obra es que se puede dialogar con ella. Y para que se dé ese diálogo hace falta alguien que quiera entablarlo.

¹⁹ Además, y desde la literatura, esta aprehensión se complica porque, como señala Zagajewski, en su libro *En defensa del fervor*, la "poesía está condenada a convivir con el misterio y al lado del misterio, en un estado de eterna inseguridad estimulante" (2005: 71).

La experiencia estética busca, así, develar lo que está ahí en la obra, ir en pos del excedente de sentido, que dará lugar a otros sentidos según la capacidad de diálogo que se tenga con la obra; y ese diálogo no es más que estar ahí, imbuido en esa conversación. Así queda descrito el “comportamiento receptivo y comunicativo” de dicha experiencia (Jauss, 1986: 40). Otro comportamiento más estaría relacionado con el ámbito productivo de tal experiencia. Los tres son parte de las funciones de la vida.

Robert Jauss pone el énfasis en los comportamientos receptivo y comunicativo. El aspecto receptivo de la experiencia estética se diferencia por su temporalidad, porque desde ella se ve de una forma nueva, y hay, así, en ella, una función descubridora que “procura placer por el objeto en sí, placer en presente” (Jauss, 1986: 40). Una función que conduce “otros mundos de la fantasía, eliminando, así, la obligación del tiempo en el tiempo; echa mano de experiencias futuras y abre el abanico de formas posibles de actuación; permite reconocer lo pasado o lo reprimido y conserva, así, el tiempo perdido” (Jauss, 1986: 40).

En el ámbito comunicativo, la experiencia estética hace posible “tanto el usual distanciamiento de roles del espectador como la identificación lúdica con lo que él debe ser o le gustaría ser [...] ofrece la posibilidad —frente a todas las funciones y situaciones— de comprender la realización en sí misma como un proceso de formación estética” (Jauss, 1986: 40).

Esas nuevas maneras de ver aparecen en el poema; descubrirlas, comprenderlas en función del poema moderno significa entender que la “percepción sensorial” del hombre no ha sido constante; al contrario, que es mutable, y que “el arte ha tenido, como función, la de descubrir o contraponer nuevas formas de experiencia en una realidad de por sí cambiante” (Jauss, 1986: 120).

En la *aisthesis* se concilian dos maneras de observar: la propia y la ajena. La mirada ajena hace posible que la mirada propia, la que mediante el texto se ofrece a la percepción estética, se abra a un horizonte de experiencia que es un mundo atisbado de otro modo. “Esta función hermenéutica de la *aisthesis* se explica porque la mirada humana, por su propia naturaleza y por interés, no se conforma [...] con lo que se ofrece de inmediato, y está expuesta a la seducción de lo ausente y a extraer lo todavía oculto” (Jauss, 1986: 121). Es una característica de la mirada humana no estar a gusto con lo que aparece pronto, siempre quiere saber qué hay más allá. ¿Por qué la humanidad está en el sitio en el que ahora se encuentra? Y ese disgusto acerca de lo inmediato es notorio en el arte. Como una manera de situar esa experiencia, hay que decir que las imágenes del mundo, en la Edad Moderna, no son duplicados de la realidad; son el resultado de interpretaciones cuya base se encuentra “en nuestra relación hablante con el mundo” (Grondin, 2002: 41). Esa conciencia crítica, que está vinculada a una conciencia del tiempo, que busca sus propias interpretaciones, es un signo de la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Gadamer, Hans-Georg, 1991. *Verdad y método. Fundamentos de hermenéutica filosófica*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Editorial Sígueme, Hermeneia 7.
- , 2000. *Verdad y método II*, traducción de Manuel Olasagasti, cuarta edición, Salamanca, Editorial Sígueme, Hermeneia 34.
- , 2001. *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnós.
- Grondin, Jean, 2002. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, traducción de Ángela Ackermann, segunda edición, Barcelona, Herder.
- Jauss, Robert, 1986. *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Taurus.
- Iser, Wolfgang, 2005. *Rutas de la interpretación*, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios 545.
- Nehamas, Alexander, 2002. *Nietzsche. La vida como literatura*, traducción de Ramón J. García, Madrid, Turner-Fondo de Cultura Económica, Colección Noema 9.
- Steiner, George, 2007. "Los disidentes del libro", en *Logócratas*, FCE-Siruella, México.
- , 2007. "El arte de la crítica. Entrevista con Ronald A. Sharp", en *Logócratas*, FCE-Siruella, México.
- Zagajewski, Adam, 2005. *En defensa del fervor*, traducción de J. Slawomirski y a A. Rubió, Barcelona, Acantilado, El Acantilado 113.