

Grado en Filosofía
2023-2024

La experiencia hermenéutica

Alumna: Carolina Afonso Fumero
Tutor: Ciro Mesa Moreno

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	2
2. ANTECEDENTES	4
2.1. LA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE HEIDEGGER COMO MARCO.....	5
2.2. EL CONCEPTO HUSSERLIANO DE LA EXPERIENCIA NATURAL DEL MUNDO	6
3. ESTADO ACTUAL	10
3.1. LA RELACIÓN CON JÜRGEN HABERMAS	10
3.2. LA HERMENÉUTICA POSMODERNA: RORTY Y VATTIMO.....	14
4. LA CONCEPCIÓN DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA	17
4.1. EL EXPERIMENTO Y LA EXPERIENCIA	17
4.1.1. <i>Bacon: la experiencia como experimento</i>	18
4.2. LA NEGATIVIDAD DE LA EXPERIENCIA. EXPERIENCIA Y FINITUD	21
4.3. LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA.....	23
4.3.1. <i>Las formas de experimentar al Otro y el correlato hermenéutico de las experiencias del Yo</i>	24
4.3.2. <i>El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica</i>	26
5. CONCLUSIÓN Y VÍAS ABIERTAS	31
6. BIBLIOGRAFÍA	34

1. Introducción

La hermenéutica de H-G. Gadamer se propone recuperar para la filosofía un ámbito de conocimientos diferenciados del modelo de objetividad de la ciencia natural moderna. Ese proyecto no se entiende como una crítica de este modelo, sino más bien de su exclusividad o preferencia como forma correcta de abordar las múltiples formas de aparecer de las cosas y del mundo.

Así, en la primera parte de *Verdad y Método* se expone cómo en el arte se da un tipo de experiencia no metódica pero significativa para el autoconocimiento humano. En esa línea, Gadamer describe su proyecto filosófico en el prólogo a la 2ª edición de aquella obra en los siguientes términos:

«En este sentido también la presente investigación plantea una pregunta filosófica. Pero no se la plantea en modo alguno sólo a las llamadas ciencias del espíritu (en el interior de las cuales daría además prelación a determinadas disciplinas clásicas); ni siquiera se la plantea a la ciencia y a sus formas de experiencia: su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión. Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas»¹

Este texto de Gadamer se señala claramente la amplitud de la temática de la filosofía hermenéutica: el conjunto de la experiencia humana del mundo. Esta se plantea como más abarcante que la experiencia específicamente científica. Esto deja claro que “experiencia” se entiende de un modo diferente al significado habitual de la metodología científica. El objetivo de este trabajo será aclarar ese significado. El marco de este trabajo se tratará de comprender ese proyecto de una filosofía hermenéutica a través de la discusión del concepto de experiencia puesto que en ella se deja ver claramente la posición de Gadamer frente al modelo establecido de objetividad científica. Así, pretendo llevar a cabo un estudio acerca del concepto hermenéutico-filosófico de experiencia y su diferenciación con el experimento científico. Analizaré las características de esta nueva hermenéutica propuesta por Gadamer y las diferentes formas de experimentar que él mismo sostiene, así como su carácter esencialmente lingüístico.

Como señalaba, la elaboración gadameriana del concepto de experiencia no uspone un ataque a la racionalidad científica. Según él, la ciencia moderna constituye nuestro

¹ Gadamer, H-G (1993). *Verdad y Método* (p. 11, 2ª ed.): Sigueme.

mundo histórico, nuestra tradición. Vivimos en la época de la ciencia, y la hermenéutica parte de esa facticidad fundamental. Lo que criticará Gadamer –y ese es el punto de partida de mi trabajo– es el absolutismo de la racionalidad científica: el hecho de que los resultados de las ciencias metódicas hayan dado pie al olvido, desprecio o anulación de otras formas propiamente humanas de experimentar la verdad. Por lo tanto, no se trata de una crítica al método científico sino una reivindicación de ámbitos de conocimiento y autoconocimiento que, sin poderse ceñir a los requisitos del método científico estándar, son constitutivos de la auténtica experiencia del mundo. El tratar de someter a la experiencia a parámetros extraños lleva a despreciarla y, finalmente, a que la humanidad se adentre en la civilización técnica y sus peligros desprovista de una cultura práctica y una reflexión que proceden del cultivo de la experiencia no-metódica propia del arte o la filosofía.

2. Antecedentes

Un planteamiento fundamental de la hermenéutica de Gadamer consiste en explicar las condiciones de posibilidad de la comprensión, lo que equivale para él a investigar sobre qué descansa el problema hermenéutico. En definitiva, se enfoca el proceso de la comprensión como una experiencia y, por tanto, habría una continuidad entre los conceptos de comprensión y experiencia. De ahí que los antecedentes de la reflexión de la experiencia coincidan con las cuestiones más generales sobre la propuesta de una ontología hermenéutica, propuesta que supone un claro antecedente del problema del que se ocupa este trabajo.

El término hermenéutica aparece explícitamente en el siglo XVII, viene traído por Johann Conrad Dannhauer quien lo utilizó para denominar lo ya conocido como arte de la interpretación. El sentido clásico de esta disciplina era un método para interpretar los textos sagrados, un canon que permite llegar a la comprensión correcta del sentido. Existe esta necesidad ya que estos textos a menudo guardaban una oscuridad que no permitía su rápida comprensión. Es evidente que la Biblia exige un esfuerzo por hacer coherente los textos, por ejemplo, dedicados a los preceptos. Muchos de los textos normativos del Antiguo Testamento resultan claramente incompatibles con el cristianismo. En nuestros días vemos cómo una lectura literal de las referencias del Antiguo Testamento a los “amalecitas” han sido leídas de una forma literal para justificar la liquidación de los palestinos como un mandato divino. En 1 Samuel 15:3 se lee al Dios de los judíos ordenar: «Así que ve y ataca a los amalecitas ahora mismo. Destruye por completo todo lo que les pertenezca; no tengas compasión. Mátalos a todos, hombre y mujeres, niños y recién nacidos, toros y ovejas, camellos y asnos»². Este ejemplo deja meridianamente claro por qué, en la modernidad cristiana, emergió una necesidad vital de asentar disciplinarmente una exégesis bíblica que hiciera compatible textos como el citado con el mensaje de Jesucristo.

El término hermenéutica proviene del verbo griego *hermenéuein*, que tiene dos significados fundamentales: designa el proceso de interpretación y el de elocución. En los dos refiere a una transmisión de significado, esta puede ocurrir en dos sentidos: puede avanzar del pensamiento al discurso, o ascender del discurso al pensamiento. Actualmente, cuando hablamos de interpretación nos referimos al segundo proceso. No es fruto del azar que las reglas hermenéuticas fundamentales vengan de la retórica ya que «el pensamiento que se intenta comunicar debe ser presentado de una manera

² Biblia de Jerusalén. (1976) 1 Samuel 15:3

eficaz en el discurso»³. Es indispensable tener conocimiento sobre las denominadas grandes figuras del discurso para ser capaces de interpretar correctamente los textos. J. Grondin señala que «es importante recordar este vínculo de finalidad entre interpretación y comprensión»⁴, ya que posteriormente estos términos tomarán en ocasiones sentidos muy distintos.

2.1. La analítica existencial de Heidegger como marco

En los siglos XIX y XX la hermenéutica cambia drásticamente, se convierte en una “filosofía”, lo que ocurre por primera vez en la escuela de Dilthey. Sin embargo, el mayor referente de esta transformación es Martin Heidegger. Mientras que en el siglo XIX, con figuras como Droysen o Dilthey, la hermenéutica se considera la base metódica de las “ciencias humanas o del espíritu”, con aquel Heidegger la hermenéutica no sólo se convierte en una forma de filosofía sino que también, como señala Jean Grondin, cambia de estatuto, de objeto y de vocación.

Lo primero que cambia es el objeto, ya no se remite a los textos sino a la existencia misma; por lo que podemos hablar de un giro existencial de la hermenéutica. Cambia de vocación ya que deja de comprenderse en un sentido técnico o metodológico para tener una función fenomenológica, será “destructora” en el sentido de desmontaje de lo que impide que los fenómenos se manifiesten. Por último, como señala Grondin, sufre «un cambio de estatuto: será no solamente una reflexión que se funda en la interpretación; será también el cumplimiento de un proceso de interpretación que se confundirá con la filosofía misma»⁵.

El joven Heidegger otorgó a la filosofía la designación de “hermenéutica de la facticidad”. Facticidad sería la existencia individual y concreta de cada uno en cuanto ser-en-el-mundo al que hemos sido lanzados y a la que podemos prestar atención expresamente. En un sentido objetivo, la hermenéutica de la facticidad tiene como objeto la existencia humana, a la que designa como *Dasein*, “ser-ahí”. Esto no hace referencia a un objeto que tenga delante, es una relación conmigo mismo «en la modalidad de la preocupación y la inquietud radical»⁶. El hecho de que Heidegger utilice el término “hermenéutica” está completamente justificado, ya que la facticidad se caracteriza porque es susceptible de la interpretación, es más, la espera y la necesita y, además, es vivida ya desde una

³ *Ibidem*, p. 23

⁴ Grondin, J (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* (p. 21): Herder.

⁵ *Ibidem*, p. 45

⁶ *Ibidem*, p. 47

interpretación concreta de su ser. Como señala Heidegger en el curso de 1924 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*:

«La relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, al cual aquella solamente tendría que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico»⁷.

Sin embargo, la facticidad lo olvida fácilmente, además de olvidarse también a sí misma, por lo que la misión de la hermenéutica será recordarle al *dasein* su facticidad, es decir, sacarlo del olvido de sí. «Se trata, en otros términos, de despertar la existencia a sí misma»⁸. En este primer proyecto hermenéutico del joven Heidegger, del que para Gadamer el suyo será una continuación, se hace evidente el carácter comprensivo-interpretativo de la experiencia humana. Somos lanzados en una interpretación. Comprendemos las cosas que nos salen en el mundo al tiempo que desarrollamos una constante interpretación de nuestras posibilidades de ser, posibilidades que serán precisamente nuestro ser. La propia capacidad humana de elegir posibilidades de ser, la libertad, se basa en la comprensión.

Con estos apuntes se hace evidente que la analítica existencial de Heidegger constituye el antecedente fundamental de la concepción gadameriana de la experiencia.

2.2. El concepto husserliano de la experiencia natural del mundo

Husserl aparece como fundador de la fenomenología, pero ya Waldenfels se pregunta por eso de la fundación. Explica que «la fenomenología misma ha aportado a destruir el mito de la invención pura»⁹. Este concepto era conocido desde el siglo XVIII y ya en tiempos de Husserl tenía cierta popularidad. La actitud fenomenológica implica un retorno a la experiencia, es decir, volver a las cosas mismas, como lo expresa Husserl. Esto implica un movimiento hacia atrás, como cuando se debe tomar distancia. Coincide con la visión heideggeriana de que es necesario tomar distancia en la observación de una imagen, de forma que podamos desplegar un punto de vista. Husserl habla también de un movimiento en zig-zag, ya que el fenomenólogo no puede construir sobre conceptos y palabras fijos sin hacer que las cosas pasen por leyes inadecuadas. El principio de todos los principios formulado por Husserl es el siguiente:

⁷ Heidegger, M. (2000). *Ontología hermenéutica de la facticidad* (p.33): Alianza

⁸ Grondin, J. (2008), p. 48

⁹ Waldenfels, B (2017). *Fenomenología de la experiencia en Edmund Husserl*. *Areté Revista de Filosofía*, vol. XXIX. (p. 409). <https://doi.org/10.18800/arete.201702.008>

«Toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se ofrece en la “intuición” originariamente hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que ella se da»¹⁰.

Este descenso que se le exige a las cosas misma tiene un aspecto destructivo y otro constructivo. El aspecto destructivo refiere al desmontaje de las percepciones y preconceptos. Estos se ponen en revisión mientras quedan suspendidos.

Husserl critica al naturalismo diciendo que se trata de una deformación de las ciencias naturales. Lo criticaba porque se limitaba a los hechos y vínculos de hechos. Su crítica no iba dirigida tan sólo a los errores fácticos sino, más bien, a la importancia de la vida que queda reducida a ciencias de hechos. Al tecnicismo le critica la transformación de los significados en meras “significaciones de juego”. Es decir, las reducen a reglas sintácticas y cálculos lógicos, haciendo que no signifiquen nada más que su uso correcto. Además, Husserl se posiciona en contra de una “filosofía de arriba”. Es decir, de que se sigan puntos de vista o perspectivas que no procedan de la experiencia misma. Defiende, por el contrario, una “filosofía de abajo”. En la experiencia surgen cosas que posteriormente se comprenden y juzgan. En este punto tanto Husserl como Gadamer coinciden, ya que sostienen que el método de comprensión a distancia no es adecuado para las ciencias del espíritu, cuya comprensión viene ya desde Heidegger. Gadamer aboga por una comprensión “participativa”, de lo que denomina problema hermenéutico. Pretende rehabilitar el problema hermenéutico, y para ello pone en marcha una rehabilitación de la concepción humanista del saber. Esta se caracteriza porque carece de una pretensión de producir resultados objetivables, sino que su interés recae más bien en «contribuir a la formación (Bildung) y a la educación de los individuos desarrollando su capacidad de juicio»¹¹. Con este ideal de formación se aspira a un ascenso a lo universal, pero no del mismo modo que las leyes científicas. Este ascenso se produce en tanto que se supera la particularidad, lo cual permite una apertura de horizontes y nos enseña, además, a reconocer nuestra propia finitud.

Un concepto fundamental en Husserl es el *Lebenswelt* o mundo de la vida; este refiere no al estudio del mundo como tal sino al estudio del mundo que es vivido subjetivamente. Este «refiere al carácter perspectivístico de la percepción, al horizonte externo e interno, poniendo tal vez, más énfasis que antes en el papel del cuerpo vivido

¹⁰ *Ibidem*, p. 411

¹¹ Grondin, J. (2008), p. 72

y de las funciones cinestésicas, y en el carácter orientado del campo de percepción a partir del cuerpo vivido»¹².

En definitiva, se refiere al entorno cotidiano y experiencial en el que vivimos. En él percibimos, entendemos y actuamos, y sólo en él nuestras experiencias, prácticas y creencias se entrelazan formándose nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos. El mundo de la vida se nos da como horizonte, esto no es un accidente, sino que actúa como campo abarcador que permite toda práctica. Como desarrolló Heidegger, no existimos en un entorno neutral, sino que somos seres-en-el-mundo. Husserl afirma: «el conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece dentro de la experiencia»¹³. Para Husserl, dentro de este marco horizontal se desarrolla una experiencia precientífica del mundo, y aunque Gadamer no lo adopte en esos términos, sí que influye en la concepción gadameriana. La diferencia con Husserl reside en que esta experiencia natural para Gadamer no queda degradada como meramente precientífica, esto es, como un modo precario o insuficiente, sino que ya en sí misma se trata de un despliegue veritativo y valioso tanto teórica como prácticamente. Y se trata de una ruptura esencial, enraizada en el giro contra la filosofía de la consciencia debido a Heidegger.

Tanto Gadamer como Husserl pertenecen a la tradición fenomenológica, aunque se encuentren en distintas etapas y presenten distintos enfoques dentro de esta tradición. Husserl aparece como antecesor significativo tanto positivo como negativo con su concepto de la experiencia natural del mundo precientífica, tal y como señalé antes. Negativo especialmente debido al subjetivismo, ya que entiende la experiencia como un acto de la consciencia y ve la fenomenología como una filosofía que explica la transición de la experiencia natural a la científica, que sería la única que cumple el requisito de la evidencia.

Gadamer toma la idea de intencionalidad desarrollada por Husserl, lo cual repercute en el énfasis que le dio a la comprensión de la experiencia e interpretación. Ambos comparten un interés por la experiencia, la intencionalidad, la comprensión y el papel del lenguaje, aunque adopten perspectivas distintas. Como señalé anteriormente, el concepto de *Lebenswelt* es algo fundamental, resalta la riqueza y complejidad de nuestra vida cotidiana y tanto Husserl como Gadamer le otorgan gran importancia. Ambos se preocupan por la descripción y comprensión de la experiencia tal y como se presenta en la consciencia.

¹² Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (p. 37): Prometeo.

¹³ Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (p. 17): Fondo de cultura económica.

Como explica Gadamer: «comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo»¹⁴. Aquí se observa la centralidad hermenéutica del concepto de *Lebenswelt* de Husserl, en tanto suelo y horizonte de la interpretación. Sin embargo, Gadamer recrimina a Husserl que se encuentra dominado por la propia parcialidad que critica. Así, explica: «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»¹⁵. Considera que comete el error de asumir de una subjetividad trascendental pura, cuando tal siempre está mediada por el lenguaje que es inherente a toda adquisición de experiencia, cuando no es más que un ideal ajeno a la realidad de la existencia humana. Así, Gadamer le otorga una gran importancia a la fusión de horizontes que es posible mediante el diálogo; la comprensión viene de la mano del diálogo y la interpretación, no por medio de la introspección pura como sostiene Husserl. Además, Husserl pasa por alto la historicidad mientras que Gadamer considera que toda comprensión está influenciada por el contexto histórico y cultural. La experiencia es intrínsecamente histórica.

Respecto a los prejuicios, Husserl pretende eliminarlos y considera que la reducción fenomenológica podría lograrlo y así llegar a la esencia de las cosas. Por el contrario, Gadamer les atribuye un papel fundamental; esto es, no pueden ser eliminados, aunque nos podemos hacer conscientes de ellos y dialogar de forma crítica con ellos, elaborarlos reflexivamente dentro del condicionamiento ontológico, ineliminable, de nuestro propio ser-en-tradiciones, es decir, de que no podemos acceder a un yo no temporalizado, dueño de sí mismo.

Podría decirse que la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Gadamer siguen caminos inversos. Husserl persigue una “filosofía como ciencia exacta” basada en el análisis de la intencionalidad de la consciencia humana. Gadamer, por el contrario, rompe con todo cartesianismo, con la filosofía de la consciencia y sigue la vía hermenéutica. Según esta, las cosas no son los “datos” que se manifiestan en la consciencia, sino cosas –“prágmatas”– que se nos dan lingüísticamente, formando parte del mundo y con una determinada significatividad, que nos salen al paso dentro de una determinada interpretación heredada que nos constituye. Frente a la consciencia monológica se hace valer el “diálogo” que somos.

¹⁴ Gadamer, H-G (2017). *Verdad y Método* (p. 23, 14ª ed.): Sígueme.

¹⁵ *Ibidem*, p. 422

3. Estado actual

El punto del que parte Gadamer es la insuficiencia que caracteriza al término moderno de método. Este es incapaz de referir todo lo cambiante del mundo espiritual a una serie de leyes o regularidades constantes que pueden ser universalizables. Este método falla porque pretende imponer de forma externa un hacer que ya es forzado sobre las cosas. Gadamer relaciona este hacer externo con la objetivación de la realidad, que se trata del punto del que parte la explicación científica. Cuando se objetiva la realidad, se pretende ponerla en un punto de vista neutral con la intención de establecer una serie de leyes que sean universales, sin embargo, de este modo separa al sujeto conocedor de su objeto, lo que es antiético con el planteamiento hermenéutico.

De la reflexión de Gadamer sobre la experiencia se derivan dos consecuencias a través de las que su filosofía puede intervenir en los debates filosóficos posteriores. Se trataría, en primer lugar, del debate sobre la técnica y, en segundo lugar, la cuestión del estatuto teórico de las ciencias humanas, el arte y la filosofía. De hecho, especialmente para este asunto, la teoría de la experiencia que analizaré en el siguiente apartado se presenta como justificación muy coherente de la necesidad de la cultura humanística y de las disciplinas teóricas cuya científicidad no puede fundarse en el método experimental.

Aunque la hermenéutica de Gadamer ha tenido otras influencias en la cultura actual, como lo son la estética, la obra de Ricoeur o la discusión que comienza desde la crítica del último Heidegger a la técnica; señalaré brevemente la relación, por una parte, con Habermas, y por otra, con Rorty y Vattimo.

3.1. La relación con Jürgen Habermas

Las ciencias nomológicas se extienden más allá del ámbito de las ciencias naturales abarcando sectores como la psicología, economía, sociología y ciencia política. Sin embargo, las ciencias histórico-hermenéuticas no parece que puedan integrarse del todo en el modelo de las ciencias experimentales estrictas. Habermas expone que la teoría analítica de la ciencia y la hermenéutica filosófica parecen ignorarse la una a la otra. Por lo general, se encuentra cada una en un ámbito distinto, lo que hace que a ninguna le afecte en particular lo que hace la otra. Sin embargo, según él, en el ámbito de las ciencias sociales chocan y se compenetran enfoques y fines heterogéneos.

«Mientras que las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu pueden profesarse mutua indiferencia y soportar una convivencia más enconada que pacífica, las ciencias sociales tienen que dirimir bajo un mismo techo la tensión de esos planteamientos divergentes; aquí es la propia práctica de la

investigación la que obliga a reflexionar sobre la relación entre procedimientos analíticos y procedimientos hermenéuticos»¹⁶.

Tanto Gadamer como Habermas fueron críticos con el positivismo, ya que los dos coincidían con el papel fundamental que tenían la comprensión e interpretación. Promovían por igual un enfoque interdisciplinario de la filosofía. La principal diferencia que podemos encontrar entre ellos es el modo de abordar de la tradición hermenéutica; mientras que Gadamer se centró en la interpretación, Habermas desarrolló una hermenéutica crítica centrada en la comunicación y la comprensión.

Es decir, mientras que Gadamer aborda la experiencia como proceso de comprensión e interpretación, esencialmente desde el modelo de la interpretación de textos y su contexto cultural, Habermas refiere a la comunicación y la intersubjetividad en el diálogo público como factores esenciales. Gadamer considera que la experiencia es un medio por el que conseguir, o más bien, acceder al significado y la verdad de la tradición. Habermas, por otro lado, tiene mayor interés en la experiencia social y los valores compartidos.

Ambos critican el objetivismo por su pretensión de encontrar certezas mediante técnicas en las que no cabe ningún rasgo o interacción propiamente humanos. Es decir, esa intención por dejar a la persona al margen del conocimiento, como si estas se pudieran separar de esta manera. Habermas acepta la diferenciación clásica entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, alude que estas primeras serán más objetivas que las segundas en tanto que en las segundas tanto el sujeto como el objeto son la persona. Habermas considera que la crítica de Gadamer al objetivismo es insuficiente, explica que, al considerar al lenguaje como único soporte del mundo, este se queda atrapado en un círculo del que es imposible salir, por lo que conlleva consecuencias éticas y morales peligrosas. Explica que el lenguaje tiene una carga de prejuicios que legitiman una situación de dominio y la racionalidad no se encuentra indemne frente a ellos: la reflexión puede disolver el influjo de los prejuicios sobre nosotros. Según él, «las mismas estructuras que posibilitan el entendimiento suministran también la posibilidad de un autocontrol reflexivo del proceso de entendimiento»¹⁷. En conclusión, para él «los procesos de entendimiento tienen como meta un consenso que descansa en el reconocimiento subjetivo de pretensiones de validez»¹⁸.

Habermas considera que Gadamer no fue capaz de ver el poder que tiene la reflexión para transformar el dogmatismo con el que se logra imponer la tradición. Es decir, le

¹⁶ Habermas, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales* (p. 83): Tecnos.

¹⁷ Habermas, J. (1968). *Teoría de la Acción Comunicativa I* (p. 170): Taurus.

¹⁸ *Ibidem*, p. 190

crítica no haber llegado al plano emancipatorio, aunque posteriormente le reconocería sus aportes y comienzan a surgir ideas diferentes en su pensamiento.

Habermas establece una división de la ciencia que corresponde a tres tipos de interés ligados al conocimiento: el primero es la ciencia analítica, que se trata de un conocimiento técnico en el cual el interés reside en lo cognitivo-técnico. De aquí Habermas rescata la relación causal que ofrece este enfoque. El segundo es el referido a las disciplinas hermenéutico-históricas que están reguladas por un interés práctico. Para ellas, el acceso a los hechos se lleva a cabo mediante la comprensión del significado. Estas comparten con las primeras la conciencia del método: describir una realidad estructurada desde la actitud teórica. Habermas critica el historicismo que encuentra en Gadamer, ya que considera que oculta una forma de positivismo, toma de él la interpretación del significado de interacción que hace posible. Considera que las disciplinas hermenéutico-históricas limitan la amplitud y la validez del conocimiento al enfocarse exclusivamente en aspectos particulares sin dar espacio a un diálogo racional y comunicativo que podría llevar a una comprensión más universal y justificable.

Por ello, trata de incluir un tercer interés, el emancipatorio, a través de la teoría crítica en la posición hermenéutica y la posición de orientación nomológica. Surge así el conocimiento crítico o la ciencia social crítica. Esta es una síntesis de las disciplinas anteriores cuyo interés reside en la emancipación humana. En este conocimiento se incluye el concepto de *autorreflexión*, que surge con la intención de distinguir enunciados teóricos con regularidades de la acción social, además de comprender elementos que han quedado cristalizados en la tradición y hacer posible el consenso que es preciso para la acción comunicativa.

Cuando se logra destapar las falsas pretensiones del objetivismo nos encontramos con que todo conocimiento se ve afectado y condicionado por intereses. Esto no es del todo condicionante de forma negativa, ya que las personas son capaces de hacerse conscientes de sus intereses y cómo estos afectan o condicionan al conocimiento. Sin embargo, esto no significa que el conocimiento pueda separarse del interés, ya que en esta misma intención responde a un interés.

Aquí encontramos otro punto fundamental de desacuerdo con la hermenéutica filosófica, ya que Gadamer considera que en la autorreflexión el autoconocimiento y el interés son, en definitiva, lo mismo. Por lo que Habermas lo acusa de ingenuo, ya que Gadamer pasa por alto la misión de la teoría crítica: buscar las falsas relaciones de poder que residen en el lenguaje. Como ya he indicado anteriormente, Gadamer expone que estamos insertos en el mundo de forma que el diálogo y la comprensión más que necesarios son indispensables, no pueden no darse. Esto lleva a que sea imposible una experiencia en el mundo que carezca de una dimensión hermenéutica, lo cual justifica

la pretensión de universalidad de la hermenéutica. Habermas se muestra de acuerdo con que somos seres históricos, por lo que nuestra comprensión no puede partir de cero. La propuesta de Habermas busca una ciencia social crítica que pretende la emancipación, por lo que rechaza la pretensión de universalidad gadameriana ya que considera que pone de manifiesto una dependencia respecto a la tradición. Al considerar Habermas que una comprensión emancipatoria es capaz de desvincularse de la tradición mediante la fuerza de la reflexión produce una separación con Gadamer que no puede cerrarse, ya que este piensa nuestro ser como un constante ser-en-tradiciones.

Como señala Donatella Di Cesare¹⁹, la intención de Habermas era la de crear o desarrollar una crítica emancipatoria tomando como referencia el psicoanálisis de Freud y la teoría marxista. En contra del positivismo que dominaba la sociología, observa una base teórica alternativa de las ciencias sociales. La acción social no está organizada en base al modelo de atomismo y causalidad, sino que, por el contrario, se guía por esquemas lingüísticos que dirigen la interacción. Habermas encuentra en el segundo Wittgenstein, quien constituyó las “formas de vida” articuladas en una multitud de “juegos del lenguaje” cierto apoyo. De esta forma, en cuanto la práctica o el uso de los juegos del lenguaje, la acción social se convertiría en una acción comunicativa.

Como ya mencioné, Habermas acusa a la hermenéutica de Gadamer de un idealismo lingüístico, lo cual significa que no es capaz de reconocer los límites del lenguaje, que es todo lo que no puede ser dicho. También concibe el lenguaje como un medio de poder y dominación social. El lenguaje es ideológico porque refleja intereses. Gadamer, en contraposición, expone que el entendimiento no implica necesariamente la aprobación o aceptación. Señala que esta es la premisa de la que parte erróneamente Habermas. Estar dentro del entramado del lenguaje no significa ser cautivo de él, el lenguaje no es una prisión ideológica. Si se entendiera o tomara como tal, automáticamente se convertiría en una fuerza mayor o superior que se sobrepone al hablante.

Aunque tanto Habermas como Gadamer coincidan en que los prejuicios deben “elaborarse”, Habermas insiste en que también podemos desprendernos de la tradición. Gadamer, como bien sabemos, le otorga tal importancia al diálogo que considera que no podemos trascenderlo²⁰, pero Habermas le reprocha que no tuviese en cuenta que algunos de los acuerdos que se producen en el diálogo están determinados por relaciones de poder. A la intención de Habermas de deshacerse de la tradición,

¹⁹ Di Cesare, D. (2013) *Gadamer: A philosophical portrait*. Indiana University Press.

²⁰ Cfr, Habermas, J. (1988). *Lógica de las ciencias sociales* (p. 286): Tecnos.

Gadamer le replica en *Verdad y Método II* que los argumentos que da para que esto sea posible no son válidos, ya que la relación terapéutica del psicoanálisis no es extrapolable al mundo social, son cosas distintas que funcionan de distinta manera.

Habermas propone una *metahermenéutica* que pretende superar la tradición y se apoya en la teoría de la competencia comunicativa. Esta plantea una situación utópica en la que se dan las condiciones a priori necesarias para que se llegue a un acuerdo en la comunicación. Gadamer señala que se trata de un ideal absurdo, puesto que los malentendidos son un factor que se da en toda comunicación, del mismo modo que se puede llegar a un acuerdo mediante el diálogo, este puede romperse.

Tanto la hermenéutica de Gadamer como la teoría de la acción comunicativa de Habermas sostienen que en toda comprensión hay una pregunta por la verdad de lo que interpretamos. La pregunta por la verdad es inherente al saber humano. La interpretación no se trata de una labor meramente descriptiva, sino que compromete al propio intérprete. Ambos remiten la diversidad de las concepciones del mundo a la pregunta por la verdad, pero es aquí donde entra el asunto de la finitud: Gadamer concibe la verdad como acontecer, un fenómeno en el que se realiza la historicidad de todo lo humano. El hilo que conecta a los dos autores sería aquello de lo que ambos están lejanos: el relativismo historicista. Si la diversidad se encuentra extendida a lo largo de todas las visiones diferentes en la historia, que están agotadas en sí mismas y encerradas en su limitación, nada se hace valer en la experiencia como correcto o verdadero.

A pesar de sus diferentes discrepancias filosóficas, la relación entre Habermas y Gadamer se podría describir como una de respeto mutuo y diálogo intelectual, al punto de colaborar en algunos proyectos de investigación y publicaciones.

3.2. La hermenéutica posmoderna: Rorty y Vattimo

Ambos tomaron el pensamiento hermenéutico con el fin de orientarlo en un sentido más relativista o posmoderno. Se sirven del planteamiento de Gadamer de que el ser que puede ser comprendido es lenguaje, sacan de él la conclusión de que es ilusoria una pretensión de que la comprensión se apoye en una realidad objetiva que podemos alcanzar con el lenguaje.

Para Rorty, la importancia de la obra *Verdad y Método* recae en que «consigue separar una de las tres hebras –la idea romántica del hombre en cuanto auto-creador– existentes en la idea filosófica de espíritu de las otras dos hebras con que se había

llegado a confundir»²¹. Apoya la importancia que Gadamer le otorga a cómo los hechos nos cambian y cómo, desde un punto de vista educacional, cobra más importancia la forma en que se dicen las cosas respecto a la posesión de verdades.

Rorty propone el término *edificación* para referirse a «este proyecto de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas»²². Habla de que un discurso que edifica es anormal en tanto que nos saca de nosotros mismos mediante lo extraño, de forma que nos convierte en individuos nuevos. La búsqueda de conocimiento no se sigue por un mismo camino, sino hay diversos caminos por los que llegar a él. Explica que Gadamer rechaza la exigencia de la objetividad de las *Geisteswissenschaften* por impedir que «se reduzca a una instrucción en los resultados de la investigación normal [...], el intento de impedir que la investigación anormal sea considerada sospechosa únicamente por su anormalidad»²³.

La distinción hecho-valor es criticada debido a que oscurece la posibilidad de la validez de otras descripciones que no sean presentadas por las denominadas investigaciones normales. Esto hace que no se tenga presente o, más bien, no se haga visible que al usar una serie de oraciones categorizadas como verdaderas para referirnos o describirnos a nosotros mismos ya estamos escogiendo una actitud hacia nosotros. No existe una división de nosotros mismos como concedores de oraciones verdaderas y elegidores de una vida respecto a otra, señala Rorty. La idea de que esto sea posible sólo oscurece la edificación. Aquí hace referencia al propósito de Gadamer de librarse de esta distinción entre hecho y valor. Explica que la idea de un espejo de la naturaleza, haciendo alusión al título de su obra, es una idea de reflejo exacto de lo que hay en la naturaleza, cosa que no es posible por la mediación de nuestra mente. Hace referencia a Sartre aludiendo que esta sería la imagen de Dios, que es como él la define. El pretender buscar esta imagen limpia conlleva el tratar de escapar de la condición de ser humano que nos es inexorable. Con esto, Rorty refuerza su postura respecto a que «el interés de la filosofía edificante es hacer que siga la conversación más que encontrar la verdad objetiva»²⁴. Explica que la pretensión de verdad que se le atribuye a la filosofía colocaría a los seres humanos como objetos en lugar de como sujetos. De esto deduce que la filosofía edificante tiene un carácter reactivo.

Vattimo, por otro lado, encuentra un lado positivo de la vocación nihilista de la hermenéutica. Considera que «la hermenéutica no ha desarrollado por sí misma la

²¹ Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (p. 324, 2ª ed.): Cátedra

²² *Ibidem*, p. 325

²³ *Ibidem*, p. 328

²⁴ *Ibidem*, p. 340

ontología nihilista hacia la cual tiende ella en secreto»²⁵. Explica que sin esta ontología la hermenéutica no superaría el estatus de *koiné* del pensamiento contemporáneo, quedando diluido el sentido filosófico de la hermenéutica. El nihilismo, explica Grondin, «quiere decir aquí que no es posible nada del ser, pues toda verdad depende de la interpretación, de la tradición y del lenguaje»²⁶. Vattimo expone que el ser no es nada en sí mismo, este se reduce a nuestro lenguaje e interpretaciones. Para él, la hermenéutica es una respuesta a la historia del ser, estando esta interpretada como la llegada del nihilismo. Propone una lectura ontológica radical: identificar al ser con el lenguaje. De modo que el ser se encuentra atrapado en el lenguaje y su perspectiva. Y, explica Grondin, aunque parezca una lectura posmoderna y, en definitiva, lo sea, tiene cabida en el espíritu de la modernidad, «reconduce todo sentido a una subjetividad, con la única diferencia de que esta subjetividad se reconoce ahora como histórica»²⁷.

²⁵ Grondin, J. (2008), p. 155

²⁶ *Ibidem*, p. 155

²⁷ *Ibidem*, p. 157

4. La concepción de la experiencia hermenéutica

En el prólogo de la segunda edición de *Verdad y Método*, Gadamer explica el significado de la palabra “hermenéutica”, ya que su mala comprensión lleva a que no se entienda adecuadamente su obra. La hermenéutica no se trata de una técnica de interpretación de textos, y lo que la caracteriza es precisamente que tenga que ver con ellos. La hermenéutica de Gadamer no pretende ser una metodología, sino que la importancia recae en la comprensión como característica onto-existencial que antecede y hace posible las prácticas interpretativas concretas. Se lleva a cabo un giro ontológico de la hermenéutica a través del lenguaje. Este permite una nueva comprensión del proceso de interpretación de los textos y de qué la hacen posible. En definitiva, para entender correctamente las experiencias comprensivas debe ganarse un nuevo horizonte que se tenga al ser real de la experiencia humana, no a la concepción perceptiva y metódica que se ha elevado a modelo.

Un concepto fundamental en el que se desenvuelve el pensamiento de Gadamer es el olvido. Este se mueve en tres ramas distintas: el olvido del ser, del lenguaje y de la experiencia, siendo este último el que trataremos con profundidad. Este olvido no es un olvido de cada cosa, sino que se trata del olvido de la pregunta por cada una de estas cosas. Se produce debido a que creemos saber contestar a todas estas preguntas, es decir, tenemos ya una respuesta para cada una de ellas, por lo que asumimos que no tenemos que seguir preguntándonos por ellas. En este sentido, Gadamer asume la tarea de volver a la pregunta por el ser de la experiencia, en contra de lo que se da por supuesto y consabido.

4.1. El experimento y la experiencia

Para Gadamer, el concepto de experiencia es uno de los menos aclarados e ilustrados, se ha visto reducido a una esquematización epistemológica, lo cual recorta considerablemente su contenido originario. La respuesta que tenemos para la pregunta por la experiencia no es otra que su equivocada sustitución por el experimento, es decir, cuando hablamos de experiencia se trata en realidad de experimentos en un sentido científico, y hasta este momento la hemos tratado como si así lo fuera. Así lo explica Gadamer: «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 distendido la historicidad interna de la experiencia»²⁸.

²⁸ Gadamer, H-G. (2017),p. 421

La ciencia y las ciencias del espíritu han tratado de deshacerse de la historicidad con el fin de que las experiencias subyacentes pudieran ser repetidas por cualquiera. Esto se logra cuando el procedimiento al completo está sometido a control. En términos de ciencia moderna una experiencia sólo es válida en cuanto que se confirma, es decir, depende de su reproducción. Lo cual nos lleva a que la experiencia cancela ella misma su historia.

Para Gadamer, el modelo de explicación de la experiencia científica se encuentra en la obra de Francis Bacon. Así, Bacon podría verse como un antecedente fundamental de la reflexión gadameriana sobre la experiencia y, de manera que los aspectos que asume y los que rechaza de Bacon perfilan la concepción que propone.

4.1.1. Bacon: la experiencia como experimento

Bacon señala que se ha otorgado demasiado valor a las artes, lo que conlleva a no investigar más allá. Esto genera un empobrecimiento de las ciencias, creemos estar en una abundancia, hay una confianza excesiva en el presente que no permite la búsqueda de ayudas para el futuro. Señala que el saber adquirido hasta ese momento «parece más bien una infancia de la ciencia»²⁹. Se trata de ciencias que permanecen casi inmóviles y no añaden ningún incremento. Mientras, en las artes mecánicas sí que crecen y se perfeccionan constantemente. A pesar de que la mayoría se quedó en la comodidad de repetir y apoyar como verdad absoluta lo que sostuvieron los antiguos, hubo quienes se abrieron un camino, aunque no avanzaran gran cosa, ya que su interés no descansaba en ampliar realmente sino en cambiar las opiniones y ganar cierto reconocimiento. Bacon explica que la lógica utilizada a pesar de ser útil no es capaz de «tocar la sutilidad de la naturaleza»³⁰. Con esto concluye que «los hombres no han tenido suerte en el ámbito de las ciencias ni al confiar en la autoridad ajena ni en el propio esfuerzo»³¹. A pesar de que la naturaleza sea como un laberinto, debemos dejarnos guiar por los sentidos a través de la experiencia y las cosas particulares. Los pasos deben ser guiados por un hilo conductor desde unas primeras percepciones de los sentidos abriéndose a un procedimiento seguro. Es decir, comenzar como si no se hubiese descubierto nada de lo que se ha descubierto. No se trata de no valorar lo que se ha descubierto, sino que «para que sea posible arribar a ámbitos más remotos y ocultos de la naturaleza se requiere necesariamente que se introduzca un uso mejor y

²⁹ Bacon, F. (2019) *La Gran Restauración* (p.45): Ed digital: oronet

³⁰ *Ibidem*, p. 49

³¹ *Ibidem*, p. 49

más perfecto de la mente y del entendimiento humanos»³². En definitiva, solo a través del establecimiento de métodos adecuados y eficaces puede avanzar el conocimiento. Los errores que se han cometido permiten ellos mismos que puedan ser identificados y se puedan eliminar antes de seguir corrompiendo el cuerpo de la ciencia, lo que permite que la continuación del trabajo que propone Bacon sea más sencilla y cómoda. La manera de proceder de Bacon consiste en establecer grados de certeza, pretende proteger el sentido a través de una reducción y rechazar aquellas operaciones de la mente que siguen a la sensación. Se construye una nueva vía segura a partir de las percepciones sensibles. Considera que la dialéctica es una precaución tardía y no cambia la situación, su aporte es el de fijar los errores que permite abrir la vía a la verdad. Se debe comenzar de nuevo la actividad de la mente y debe estar gobernada permanentemente. Quien quiera investigar sobre la naturaleza no puede hacerlo de pasada, sino que se trata de conocer a fondo la cosa. Así lo señala:

«Dos son y pueden ser las vías para la búsqueda y el descubrimiento de la verdad. Una pasa volando de la sensación y de las instancias particulares a los axiomas más generales y a partir de eso principios y de su inmutable verdad juzga y descubre los axiomas intermedios. Ésta es la vía actualmente en uso. La otra extrae de la sensación y de las instancias particulares mediante un ascenso medido y gradual, de forma que sólo al final se llega a los más generales. Ésta es la vía verdadera, pero nadie la ha intentado hasta el presente»³³

Bacon plantea el método de inducción que pretende superar la forma irregular y azarosa bajo la cual se produce la experiencia cotidiana. Sustituye la teoría de la inducción fundamentada en la *enumeratio simplex* por la *interpretatio naturae*. Esto significa que a través de experimentos organizados metódicamente se puede ascender gradualmente hacia generalidades que sean sostenibles y verdaderas, que son las formas simples de la naturaleza. Lo característico de este método es que se debe ascender *gradatim* hacia lo general desde lo particular. A este método le da el título de experimental. Es importante recalcar que en Bacon el término de experimento se refiere también a una dirección de nuestro espíritu que nos permite acceder de forma continuada y gradual hasta los axiomas, excluyendo los casos que en apariencia sean más lejanos y estén menos relacionados.

Las guías por las que se orienta, según Gadamer, el modelo de experimento que se va asentando en la modernidad a partir de Bacon serían estos tres principios básicos: la teleología, la repetitividad y la correctividad. Desde esa perspectiva cuando llevamos a

³² *Ibidem*, p. 50

³³ *Ibidem*, p. 77

cabo un experimento lo hacemos bajo una hipótesis, es decir, ya de antemano tenemos unas expectativas de lo que puede suceder o queremos que suceda, por lo que ya el experimento se encuentra guiado de antemano por una intención o unas directrices, no se trata de algo espontáneo o fortuito, tiene un fin. El criterio de repetitividad refiere a que estos experimentos guiados se repiten una y otra vez en distintos contextos persiguiendo el ideal de universalidad, «las observaciones individuales deben mostrar regularmente los mismos resultados»³⁴. Sólo en el momento en el que hayamos llegado a la generalidad será cuando podamos preguntar por la razón, es decir, por la ciencia. Una vez llegados a este punto hemos de recalcar la importancia del lenguaje de la *mneme*, ya que es fundamental retener dicha generalidad de la experiencia a la que hacemos alusión. El tercer principio que señala Bacon —y el que Gadamer destaca— es el de correctividad, cuando nos encontramos en medio de un experimento con un resultado no deseado o inesperado vemos cómo se produce una ruptura, se des-tipifica. En el caso de Bacon el procedimiento que se lleva a cabo es el de realizar una corrección, seguir adelante con el experimento y tener en cuenta las circunstancias por las que se ha llevado a cabo esta ruptura. Existe una pequeña apertura en la que se adquiere la experiencia, y esta que puede surgir de cualquier forma servirá hasta que aparezca una nueva experiencia.

Ahora bien, en todo este análisis llevado a cabo por Bacon, Gadamer sólo coincide en que uno de estos principios se da realmente en la experiencia. No puede ser el de teleología ya que la experiencia es impredecible, incierta, abierta. La experiencia sólo puede darse de manera actual en observaciones individuales, no es posible que se encuentre en una generalidad precedente. Tal y como señala Gadamer, la experiencia «está esencialmente referida a su continua confirmación, y cuando esta falla se convierte necesariamente en otra distinta»³⁵, lo cual significa que la experiencia se transforma dando lugar a otra experiencia. Cuando tenemos experiencias en nuestra vida cotidiana no lo hacemos tratando de corroborar una hipótesis, nos encontramos realmente en una situación en la que no sabemos lo que va a pasar. Tampoco podemos hablar de repetitividad, ya que nuestras experiencias son únicas e irrepetibles; si vivimos una experiencia determinada y se repite no podemos hablar de una nueva experiencia sino de una confirmación de la misma. Gadamer escribe:

«Cuando se ha hecho una experiencia quiere decir que se la posee. Desde ese momento lo que antes era inesperado es ahora previsto. Una misma cosa no pueden volver a convertirse para uno en experiencia nueva. Sólo un nuevo

³⁴ Gadamer, H-G. (2017), p. 426

³⁵ *Ibidem*, p. 427

hecho inesperado puede proporcionar al que posee experiencia una nueva experiencia. De este modo la conciencia que experimenta se invierte: se vuelve sobre sí misma. El que experimenta se hace consciente de su experiencia, se ha vuelto un experto: ha ganado un horizonte dentro del cual algo puede convertirse para él en experiencia»³⁶.

Esto nos lleva al principio de correctividad, que es el que Gadamer conserva como determinante del ser de la experiencia. La experiencia se corrige a sí misma, ella misma se reemplaza y esta es su esencia. No permanece, sino que se sustituye a sí misma, y esto lo hace en términos de negatividad. Para desarrollar este aspecto, Gadamer se apoyará en Hegel.

4.2. La negatividad de la experiencia. Experiencia y finitud

Hegel piensa la experiencia bajo el patrón de saberse. Es importante entender que para él la experiencia tiene una estructura de inversión de conciencia, por lo que se trata de un “movimiento dialéctico”³⁷. La experiencia en un primer momento es un saber de algo que se queda en nada, es decir, hay algo que ahora es distinto a como lo habíamos supuesto. Esta experiencia vinculada a una nueva que se dé con otro objeto lleva a que se alteren tanto nuestro saber como su objeto. Gadamer expresa que «el objeto mismo no se sostiene»³⁸. Este nuevo objeto contiene la verdad sobre el objeto anterior. En definitiva, la experiencia a la que alude Hegel es la que hace la conciencia consigo misma, y Gadamer explica así:

«El principio de la experiencia contiene la determinación infinitamente importante de que para la adopción y presunción de verdad de un contenido el hombre mismo tiene que estar en ello, o más precisamente, que tiene que encontrar este contenido unido y en unidad con certeza de sí mismo»³⁹.

Cuando realizamos experiencias se transforman o alteran dos cosas: el objeto con el que nos relacionamos y nuestro saber sobre él. Ya no existe ni el objeto ni nuestro saber acerca de él previo, se produce un avance de lo uno a lo otro, es decir, se da la vuelta.

³⁶ *Ibidem*, p. 429

³⁷ En la *Fenomenología del Espíritu* (p.157), escribe Hegel: «Este movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, en la medida en que, a partir de él, le surge a ella un nuevo objeto, es lo que propiamente se llama experiencia». Gadamer publica un volumen sobre este aspecto de la filosofía de Hegel: *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos* (2000): Cátedra.

³⁸ *Ibidem*, p. 430

³⁹ *Ibidem*, p. 430

Esto nos lleva a que la experiencia no sea la experiencia de un objeto al margen de nosotros, sino que nosotros somos una parte fundamental de la experiencia.

Gadamer adopta en general la postura de Hegel, sin embargo, está en desacuerdo en un punto. Mientras que Hegel considera que este movimiento dialéctico supone una superación de la conciencia con cada nueva experiencia y que esto llevará a un saber absoluto, Gadamer sostiene que la esencia misma de la experiencia hace imposible que pensemos en un fin o meta al que llamar saber absoluto. Gadamer explica que para Hegel «la dialéctica de la experiencia tiene que acabar en la superación de toda experiencia que se alcanza en el saber absoluto, esto es, en la consumada identidad de conciencia y objeto»⁴⁰.

Llegamos entonces a la conclusión de que la experiencia, para Gadamer, contiene en sí misma la referencia a nuevas experiencias. Una persona a la que consideremos experimentada debe cumplir dos condiciones: ser quien es a través de experiencias, pero también estar abierta a nuevas experiencias. Es decir, quien es experimentado no es una persona que ya sabe todo y es especialista en todo lo que sabe, sino que será la persona menos dogmática: precisamente, gracias a haber vivido tantas experiencias es consciente de que está constantemente viviéndolas y aprendiendo de ellas. Tal y como señala Gadamer: «la dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma»⁴¹.

Tras volver a preguntarnos por la experiencia se adquiere un momento cualitativamente nuevo, ya no se trata de lo que nos enseña la experiencia sobre las cosas, sino cómo ella misma nos transforma, «es aquí algo que forma parte de la esencia histórica del hombre»⁴². La experiencia implica que se defrauden nuestras expectativas, ya que esta viene a través de decepciones. Debemos entender esto mismo, que la experiencia es esencialmente dolorosa y desagradable y, además, no se la podemos ahorrar a nadie. Gadamer lo expone así: «el ser histórico del hombre contiene así como momento esencial una negatividad fundamental que aparece en esta referencia esencial de experiencia y buen juicio»⁴³. Este tercer momento de la experiencia Gadamer lo vincula con Esquilo, para él la experiencia es aprender del padecer (πάθει μάθος). Esto significa no sólo que conocemos adecuadamente las cosas a través del daño y el engaño, sino que alude a la razón por la que esto es así. Cuando una persona aprende, no aprende una cosa u otra, sino que lo que aprende en último término es la percepción de los

⁴⁰ *Ibidem*, p. 431

⁴¹ *Ibidem*, p. 432

⁴² *Ibidem*, p. 432

⁴³ *Ibidem*, p. 432

límites del ser hombre. Existen unas barreras frente a lo divino que no se pueden superar. Por esto podemos decir que la experiencia es experiencia de la finitud humana, y «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»⁴⁴. Sólo en él llegará a su plenitud el valor de la verdad de la experiencia. En cada fase del proceso que es la experiencia lo característico es que se va adquiriendo una apertura para nuevas experiencias. La experiencia no tiene fin, no se accede a la forma suprema del saber, sino que en la misma experiencia es donde ella está presente por entero y en el sentido más auténtico. Así, concluye Gadamer:

«La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentran su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora [...] Reconocer lo que es no quiere decir aquí conocer lo que hay en un momento, sino percibir los límites dentro de los cuales hay todavía posibilidad de futuro para las expectativas y los planes; o más fundamentalmente, que toda expectativa y toda planificación de los seres finitos es a su vez finita y limitada. La verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad»⁴⁵.

Así pues, la auténtica experiencia humana no se ciñe en absoluto a los patrones del experimento, cuya imposición como modelo por el historicismo constituye un desvarío ontológico. De lo que se trataría entonces sería explicar desde esta nueva concepción la forma en que se realizan realmente nuestras comprensiones e interpretaciones, las experiencias hermenéuticas.

4.3. La experiencia hermenéutica

Gadamer señala que la experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición y que la tradición es lenguaje, es decir, habla por sí misma. Del mismo modo lo hace un tú, que no es objeto, sino que, al igual que el yo, se comporta respecto a ellos. La experiencia del tú es algo específico por el hecho de que, tal y como mencioné antes, el tú no es un objeto, sino que se comporta respecto a uno. Esto lleva a que se vean modificados los momentos estructurales de la experiencia objetivante. Gadamer distingue tres modelos de experiencia del tú: el conocimiento de gentes, el reconocimiento y el diálogo.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 433

⁴⁵ *Ibidem*, p. 433

4.3.1. Las formas de experimentar al Otro y el correlato hermenéutico de las experiencias del Yo

La exposición gadameriana de este tema esencial consistirá en correlacionar los modelos de interacción yo-tú con las formas en que pueden articularse teóricamente la comprensión. Así, en primer lugar, el conocimiento de gentes se trata de una experiencia del tú que consiste en observar el comportamiento de los otros, detectar elementos típicos o repetitivos y así adquirir cierta capacidad de previsión sobre ellos. En definitiva, tratamos al otro como a cualquier otro objeto en nuestro campo de experiencia, es decir, lo tratamos también como a un medio para conseguir nuestros propios fines. Este momento no es el moralmente ideal, ya que «este comportamiento hacia el tú significa la pura referencia a sí mismo y repugna la determinación moral del hombre»⁴⁶. Si comprendemos la tradición de esta misma forma estaríamos sometiéndonos al modelo de las ciencias metódicas objetivantes, mediante las cuales se convierte a la tradición en un objeto más, lo que lleva a que se enfrente a ella sin involucrarse, no se ve afectado y «adquiere certeza respecto a su contenido desconectando metódicamente todos los momentos subjetivos de su referencia a ella»⁴⁷.

El modelo de experiencia del reconocimiento, por otro lado, se caracteriza porque experimentamos el tú y lo comprendemos en cuanto que lo reconocemos como persona. Según Gadamer, esta comprensión sigue siendo una forma de referirnos a nosotros mismos. El movimiento de reconocer al otro como otro es necesario para que yo pueda constituirme como un “yo”. Nadie es un yo si no es reconocido por otro. Por tanto, para que pueda constituirme el yo se necesita la institución previa de un nosotros. Sin nosotros no hay yo. De ahí que, como señala Gadamer, se de cierta “reflexividad” en el reconocimiento: quien reconoce siempre está también en el juego de ser-reconocido.

El reconocimiento, como explica Axel Honneth, es la «manifestación expresiva del hecho de quedar descentrado un individuo, que efectuamos teniendo en cuenta el valor de la persona»⁴⁸. Según él, tenemos una predisposición a la reciprocidad. Cuando le otorgamos reconocimiento al otro lo que hacemos es sacarle del plano de la invisibilización o menosprecio. Gadamer aborda la relación de reconocimiento desde una perspectiva menos positiva, resaltando los elementos de “lucha” y conflictividad característicos de la teoría de Hegel. Gadamer expone que «esta autorreferencia procede de la apariencia dialéctica que lleva consigo la dialéctica de la relación entre el

⁴⁶ *Ibidem*, p. 435

⁴⁷ *Ibidem*, p. 435

⁴⁸ Honneth, A. (2011) *La Sociedad del desprecio* (p. 180): Trotta

yo y el tú»⁴⁹. Esta relación no es inmediata, sino que es reflexiva y está llena de tensiones y conflictos. A cada pretensión se le opondrá una contra-pretensión. El yo cree conocer la pretensión del tú mejor que el tú mismo, tal y como señala Gadamer: «con ello el tú pierde la inmediatez con que orienta sus pretensiones hacia uno»⁵⁰. Es decir, el yo comprende al tú en la medida en que lo anticipa y es aprehendido de forma reflexiva desde la posición del yo. Esto nos lleva a comprender que en las relaciones vitales entre los hombres siempre se está luchando por el reconocimiento recíproco, es decir, por el reconocimiento del tú como otro y no como una extensión del yo. Esta experiencia del tú sería, según Gadamer, más adecuada moralmente que el conocimiento de gentes. Se trata de una ilusión el creer que el otro es un instrumento al que podemos manejar y dominar. «Incluso en el siervo hay una voluntad de poder que se vuelve contra el señor»⁵¹.

Gadamer aquí señala que en el terreno hermenéutico ese modelo de relación yo-tú se correspondería con lo que denomina “consciencia histórica”, la concepción de las ciencias humanas desarrolladas desde el historicismo del siglo XIX. Aquella consciencia, según explica:

«Tiene noticia de la alteridad del otro y de la alteridad del pasado, igual que la comprensión del tú tiene noticia del carácter personal de este. En lo otro del pasado no busca casos de regularidad general, sino algo históricamente único. Pero en la medida en que este reconocimiento pretende elevarse por entero por encima de su propio condicionamiento, queda aprisionado en la apariencia dialéctica, pues lo que realmente busca es hacerse señor del pasado»⁵².

Es decir, una vez más quiere ponerse por encima. Quien cree que carece de prejuicios porque confía en la objetividad de su procedimiento lo que hace realmente es negar su condicionamiento histórico, es este quien en realidad se ve dominado por sus prejuicios. «El que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de esta»⁵³. Es indispensable pensar la propia historicidad, la forma metódico-crítica de acercarse a las fuentes no es una opción viable.

Para Gadamer, la forma más elevada de experiencia hermenéutica es la apertura a la tradición que caracteriza a la conciencia de la historia efectual. El tú es otro, no una extensión de ti mismo ni un objeto, tiene sus propias pretensiones. Es necesaria la apertura, abrimos ante el otro y dejarnos hablar por él. Sólo llegamos a conocer a raíz

⁴⁹ Gadamer, H-G (2017), p. 435

⁵⁰ *Ibidem*, p. 437

⁵¹ *Ibidem*, p. 436

⁵² *Ibidem*, p. 437

⁵³ *Ibidem*, p. 437

del diálogo con los demás. El crecimiento de la individualidad se produce cuando, en lugar de estar esperando o pretendiendo tener la razón, fortalecemos la posición del otro para lograr una comprensión. Esto sólo sucede con quien dejamos que suceda, si nos abrimos al otro y el otro lo hace con nosotros se dará un verdadero vínculo humano. Es decir, debemos abrimos al otro, «no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él»⁵⁴. El diálogo permite una fusión de horizontes. Para ampliar nuestro horizonte tenemos que permitir que los otros ofrezcan sus perspectivas, otorgarle y reconocerle al otro su autoridad. Esta está entendida no como dominación, sino como reconocimiento de que es alguien que tiene algo que decir y puede tener razón. Como explica Gadamer: «pertenerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros»⁵⁵. Cuando comprendemos al otro no significa que lo hagamos abarcándolo, en este caso lo llamaríamos sumiso. «La apertura hacia al otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí»⁵⁶. Debemos mantener este diálogo con la tradición sabiendo que ésta tiene algo que decir, la tenemos que dejar valer en sus propias pretensiones, no se trata simplemente de reconocerla. Lo que caracteriza a la conciencia de la historia efectual es que la experiencia hermenéutica llega a su máximo con la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre que denominamos experimentado, y no con la certidumbre metodológica del hombre dogmático.

4.3.2. El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica

Según Aristóteles lo que caracteriza al ser humano es que es un ser vivo dotado de “logos”. Esta definición se ha conservado bajo la expresión de que el hombre es el ser vivo racional, se distingue de los demás por su capacidad de pensar. Se ha traducido la palabra logos por pensamiento o razón, sin embargo, también significa lenguaje.

Aristóteles explica que los animales se comprenden entre sí cuando se muestran lo que les produce dolor y placer para evitarlo y buscarlo respectivamente⁵⁷. Únicamente los humanos poseen el logos, lo que les permite informarse unos a otros de lo que es útil o dañino, además de lo que es justo o injusto. Esto es un contenido mucho mayor en relación al del resto de animales. Una vez explicado esto, Aristóteles recalca que al ser humano se le dota de un sentido de lo justo e injusto. Además, se caracteriza por un

⁵⁴ *Ibidem*, p. 438

⁵⁵ *Ibidem*, p. 438

⁵⁶ *Ibidem*, p. 438

⁵⁷ Cfr. Aristóteles (1988) *Política* (p. 51): Gredos

sentido de futuro. Las personas pueden hablar y pensar gracias y mediante el lenguaje, son capaces de comunicar lo que piensas y, por ello, tener conceptos comunes.

Gadamer explica que, a pesar de su importancia, el lenguaje no ha ocupado un papel central en el pensamiento filosófico de Occidente. También ha habido un olvido de la pregunta por el lenguaje. Hasta la Ilustración no se cuestionó de nuevo el origen del lenguaje. Señala el avance que supuso buscar el origen del lenguaje en la naturaleza del ser humano y no a través del relato de la creación. Esto lleva de forma inevitable a preguntar por un estado a-lingüístico del hombre y, por ello, a la pregunta por el lenguaje. Autores como Humboldt o Herder afirmaron que el hombre posee una lingüisticidad originaria, lo cual tiene una relevancia fundamental para la visión humana del mundo. Sin embargo, la fundación de la filosofía del lenguaje llevada a cabo por Humboldt no llevó, como señala Gadamer, a una restauración de la concepción aristotélica. El hecho de dotar al hombre de una facultad y un conocimiento de las características de estas que se limitara el horizonte de la pregunta por el hombre y el lenguaje.

Gadamer explica que la ciencia del lenguaje «es la prehistoria del espíritu humano»⁵⁸. Pero por esta vía no era posible entrar en las posiciones centrales del pensamiento filosófico. Esto se debe al apoyo de este momento a la corriente cartesiana, el criterio que se seguía era que la conciencia era siempre entendida como autoconciencia. Como señala Gadamer:

«La capacidad lingüística era uno de los fenómenos que acreditaban la espontaneidad del sujeto. Por útil que pueda ser la interpretación de la cosmovisión subyacente en los idiomas partiendo de este principio, no aparece así el enigma que el lenguaje ofrece al pensamiento humano. Porque la esencia del lenguaje implica una inconsciencia realmente abismal del mismo»⁵⁹.

Explica Gadamer que el concepto de “logos”, además de pensamiento y lenguaje, también significa concepto y ley. Hasta la acuñación del concepto de *Sprache*. Esto presupone una conciencia lingüística. Esta es resultado de un movimiento reflexivo en el cual el sujeto media a través de la realización inconsciente del lenguaje y se distancia de sí mismo. El problema verdadero del lenguaje consiste precisamente, según Gadamer, en que nunca podemos terminar de descifrar el enigma del lenguaje. Esto es así porque el lenguaje siempre está involucrado en el propio lenguaje. La única forma de pensar el lenguaje es mediante el lenguaje mismo, «esta inserción de nuestro

⁵⁸ Gadamer, H-G (1998) *Verdad y Método II* (p. 147): Sigueme

⁵⁹ *Ibidem*, p. 147

pensamiento en el lenguaje es el enigma más profundo que el lenguaje propone al pensamiento»⁶⁰.

Para Gadamer, el lenguaje no es un medio o una herramienta, lo que lo es podemos tomar y dejarlo, por el contrario, el conocimiento acerca de las cosas o de nosotros mismos no es impersonal. Es decir, a medida que aprendemos a hablar nos conocemos a nosotros mismos y a lo que nos rodea. Así, debemos entenderlo como algo constitutivo. Tal y como explica Gadamer: «aprender a hablar no significa utilizar un instrumento ya existente para clasificar ese mundo familiar y conocido, sino que significa la adquisición de la familiaridad y conocimiento del mundo mismo tal como nos sale al encuentro»⁶¹. Estamos insertos del mismo modo en el mundo como en el lenguaje. De hecho, para Gadamer, el ser-en-el-mundo del que trata la analítica existencial de Heidegger puede interpretarse como ser-en-el-lenguaje.

El análisis gadameriano del fenómeno del lenguaje conecta directamente con su concepción de la experiencia hermenéutica. Como ya señalamos, el diálogo es la forma de dicha experiencia. Pues bien, su teoría va a señalar que el diálogo constituye la esencia del lenguaje, con lo que se afirma la continuidad ontológica entre lenguaje, experiencia y comprensión. El lenguaje, expone Gadamer, es el centro del ser humano visto en el ámbito de la convivencia humana, el del entendimiento y el consenso, que es completamente indispensable para la vida humana y asume la definición de hombre de Aristóteles como ser dotado de lenguaje: «todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje»⁶².

Una conversación real es aquella en la que los interlocutores no tratan de darle una dirección, no pretenden guiarla, sino que se dejan llevar por ella. Ya lo explica Gadamer: «la conversación tiene su propio espíritu y el lenguaje que discurre en ella lleva consigo su propia verdad, esto es, “desvela” y deja aparecer algo que, desde ese momento es»⁶³. Cuando comprendemos lo que dice alguien lo que estamos haciendo es ponernos de acuerdo en la cosa que nos dice. Esta formulación remueve y expone la doctrina gadameriana de la comprensión: entendimiento acerca de lo que dice el lenguaje. «Todo este proceso es lingüístico»⁶⁴, escribe. El lenguaje es el medio en el que se produce este acuerdo y consenso entre los interlocutores sobre la cosa, por tanto, el medio que sostiene todo entendimiento.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 147

⁶¹ *Ibidem*, p. 148

⁶² *Ibidem*, p. 152

⁶³ Gadamer, H-G (2017), p. 461

⁶⁴ *Ibidem*, p. 462

Finalmente, Gadamer otorga gran importancia a la traducción como modelo de su concepción de la interpretación, ya que en ella el traductor no se puede limitar a «trasvasar simplemente lo dicho desde el idioma extranjero al propio material lingüístico sin convertirse él mismo en sujeto dicente»⁶⁵. La traducción se caracteriza por una tercera dimensión que hace crecer el sentido que posee el original. Las traducciones no pueden sustituir al original, ya que es imposible decir todo lo que dice el original en su trasfondo y entre líneas. Es por esto que la misión del traductor debe ser «orientarse en dirección a lo dicho, hacia su sentido, para transferir lo que ha de decir a la dirección de su propio decir»⁶⁶. La traducción es un proceso lingüístico por el que se hace posible una conversación entre dos lenguas distintas. Su deber es el de trasladar el sentido que le otorga y en el que se desenvuelve el otro interlocutor. Escribe Gadamer: «precisamente lo que tiene que mantenerse es el sentido, pero como tiene que comprenderse en un mundo lingüístico nuevo, tiene que hacerse valer en él de una forma nueva»⁶⁷. Esto lleva a entender que cada traducción es, en realidad y a su vez, una interpretación. Podríamos afirmar que todas estas interpretaciones siguen la forma de la traducción, esto es así ya que las traducciones al tener que mantener el sentido en un mundo lingüístico nuevo lo que debe hacer es valerse en él de una forma nueva. En ese sentido traigo aquí la traducción: se trata de un fenómeno que servirá como modelo a la experiencia hermenéutica.

Con una conversación el objeto es llegar a un acuerdo, se debe atender al otro, dejar que haga valer sus puntos de vista y ser capaz de ponerse en su lugar en el sentido de tratar de entender lo que dice. Para que se pongan de acuerdo, además, lo fundamental es estar dispuesto a ello, de esa forma se puede llegar gradualmente a una transferencia recíproca de sus respectivos puntos de vista. Algo similar ocurre con un traductor y un texto, «tiene que mantener a su vez el derecho de la lengua a la que traduce y sin embargo dejar valer en sí lo extraño e incluso adverso del texto y su expresión»⁶⁸. Por ello, concluye Gadamer: «la situación del traductor y la del intérprete vienen a ser, pues, en el fondo la misma»⁶⁹.

El hecho de que todos los traductores sean, en realidad, intérpretes no significa que la situación hermenéutica planteada con los textos sea igual a la que se plantea en una conversación. Hay una distinción fundamental entre la situación hermenéutica de una persona frente a un texto o frente a otra. Ya hemos hablado respecto a la relación

⁶⁵ Gadamer, H-G (1998), p. 151

⁶⁶ *Ibidem*, p. 152

⁶⁷ Gadamer, H-G (2017), p. 462

⁶⁸ *Ibidem*, p. 465

⁶⁹ *Ibidem*, p. 465

hermenéutica entre dos o más personas en una conversación, en referencia a la que se da entre un intérprete y un texto podemos comentar lo siguiente: el texto sólo puede hablar a través del intérprete, en este caso se unen en la comprensión el texto y el intérprete, es decir, el intérprete debe participar activamente en su sentido, por lo que «está plenamente justificado hablar de una conversación hermenéutica»⁷⁰. En esta se debe elaborar un lenguaje común, al igual que en una conversación real. Se da una comunicación, no se trata de una adaptación. Cuando se comprende un texto se encuentra implícito e implicado el pensamiento del intérprete, pero esto no puede ser de otro modo puesto que el intérprete «está comprendiendo el texto mismo»⁷¹. Gadamer explica que esto no se debe entender como algo que se impone, sino que es una posibilidad que «ayudará a apropiarse de la verdad lo que dice el texto»⁷².

En definitiva, para Gadamer «el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación»⁷³. Al igual que en la conversación, en la interpretación nos encontramos en un círculo entre pregunta-respuesta, lo que ya definimos como una relación vital histórica. Los problemas de interpretación que pueden darse en una traducción son ellos mismos problemas de comprensión, ya que todo comprender es interpretar y toda interpretación, como ya sabemos, se desarrolla en el lenguaje. Esto mismo pasa en la conversación, se trata de un círculo cerrado en la ya mencionada dialéctica de pregunta y respuesta, por lo tanto, es la que permite que esto sea también conversación. Existe una relación esencial entre la comprensión y la lingüística, existimos en medio del lenguaje por lo que el objeto de nuestra comprensión siempre será de naturaleza lingüística. Por tanto, finalmente, como diálogo y en el lenguaje se realiza la auténtica experiencia hermenéutica.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 466

⁷¹ *Ibidem*, p. 466

⁷² *Ibidem*, p. 467

⁷³ *Ibidem*, p. 467

5. Conclusión y vías abiertas

Como puede verse, la elaboración de este concepto de la filosofía hermenéutica constituye por sí mismo una experiencia vital. Y, como tal, deja muchas vías abiertas. Por ejemplo, un estudio de la relación de la crítica a la razón metódica y monológica de Gadamer con otras teorías críticas de la ciencia y la técnica desarrolladas por la filosofía analítica post-kuhiana. O, por otro lado, la relación con la estética de la recepción. Pero, sobre todo, soy muy consciente que en el tratado de la experiencia en *Verdad y Método* actúan fundamentos normativos que permanecen ocultos o sin explicitar. Investigar y explicitar esos fundamentos constituye la tarea principal por realizar.

El hecho de que hasta ahora en el mundo moderno se le haya dado preferencia o puesto por delante al conocimiento frente a la experiencia hermenéutica no significa que esta carezca de relevancia para la existencia humana ni la vida social. Tampoco tiene sentido mantener la relación como una pugna: a fin de cuentas, estamos hablando de temas diferentes que tienen dimensiones distintas. Sería absurdo pretender quitarle a la ciencia su reconocimiento ni arrebatarle la posibilidad de seguir su deriva. En este trabajo lo que se pretende es, por el contrario, estudiar cómo se justifica la propia filosofía desde la hermenéutica. Explicar que las experiencias nos forman al mismo tiempo que nosotras las formamos a ellas, que no se trata de algo que podamos manipular o elegir hasta qué punto nos van a influir, sino que estamos condenadas, no en un mal sentido, a vivirlas sin saber bien qué es lo que puede pasar.

Desde el día de nuestro nacimiento hasta que llega el día de nuestro fallecimiento, en todo este proceso, nuestra vida se desenvuelve en medio de una serie de experiencias que marcan y condicionan nuestra forma de vida y cómo nos desarrollaremos frente a nuevas situaciones que provocarán otras experiencias distintas que forman el quién que vamos siendo. Bajo este marco podemos pensar en la situación actual en la que nos encontramos y cómo enfrentarnos a ella. En primer lugar, podemos hablar de la experiencia de la finitud, nos estamos adentrando una vez más en medio de una crisis económica, otra ecológica, y en este caso en particular, estamos atravesando los restos de una nueva crisis pandémica. ¿Qué significa esto o en qué puede afectarnos a nosotros? Tal y como señalé antes, las experiencias marcan un antes y un después en nuestra forma de interactuar y concebir el mundo, nunca volvemos a ser las mismas personas que ya fuimos antes de cada experiencia.

Ahora mismo, nos encontramos en un contexto en el que ha habido una significativa subida de precios de todo lo que necesitamos para cubrir necesidades básicas, lo cual lleva a gran parte de la sociedad, de forma inevitable, a una situación de vulnerabilidad. Ya nuestra vida no es la misma, se ha producido una inversión de conciencia, quien

antes vivía en un piso de alquiler con un sueldo que le permitía subsistir, hoy, en medio de esta crisis, han cerrado la empresa para la que trabajaba y estuvo un tiempo viviendo de prestaciones que ahora tiene que devolver, teniendo, además, dificultades para encontrar trabajo. En un abrir y cerrar de ojos, por motivos que ni siquiera puedes controlar y poco tienen que ver con tu responsabilidad, tu vida cambia completamente, no puedes hacer nada al respecto y tienes que relacionarte con un nuevo mundo que no conoces. Existe ahora una nueva verdad frente a la anterior. Estamos ante un mundo que ya no nos es familiar, aquí ya se produce un extrañamiento. Después de las experiencias recientes, hemos aprendido que las seguridades naturalizadas en otras épocas ya no existen y esto mismo nos hace ser conscientes de que cualquier cosa puede pasar, que lo que antes nos parecía inimaginable ahora es parte de nuestra cotidianidad.

En un momento como este, en el que se ha producido en apenas unos años un cambio sustancial en las formas y condiciones de vida de la mayor parte de la población, veo necesario establecer este vínculo con los demás y dejarnos hablar por ellos. Escuchar realmente qué tienen que decir, atender a sus condiciones y a su vida, dejar atrás ese egoísmo que nos impide ver más allá de nosotros mismos y dejar de creer que aquello que no te pasa a ti no es significativo, porque le pasa a los demás. El valor de las cosas no depende de si tú te ves afectado por ellas, el mundo no gira en torno a los intereses personales, el hecho de que exista alguien en el mundo al que le afecte ya es motivo más que suficiente para escuchar y dejarnos hablar por aquella persona que sí que lo está experimentando. Creo poder decir que esto es un aprendizaje con el que ha colaborado la realización de este trabajo. En muchos ámbitos nos encontramos en una situación de privilegio que no somos capaces de reconocer, esto puede deberse tanto a que las damos por sentadas y no nos planteamos que existe una posibilidad de no estar favorecidas en ese aspecto, es decir, ni siquiera pensar que es una situación de privilegio; y otras veces, porque estamos demasiado centradas en todas aquellas situaciones de injusticia que también vivimos. Con esto no pretendo decir que debemos ignorar las injusticias que tenemos presentes en nuestra vida, pero sí que no es justificación para ignorar las que experimentan los demás con independencia de si nos afectan a nosotras o no. No somos las únicas personas en el mundo y debemos dejar de actuar como si lo fuéramos, debemos quitar el foco de nosotras mismas y preocuparnos por todo aquel que se ve afectado por otro tipo de situaciones, incluso aunque tenga unos privilegios que a nosotras nos sean esquivos.

Sin embargo, esto no significa que debemos sumergirnos en un idealismo en el que en cada momento debemos dejarnos hablar por el otro, es decir, no siempre es momento de abrirnos al conocimiento. El hecho de que sea necesario ser más consciente del

mundo en el que ahora nos encontramos, las nuevas experiencias que se viven a nivel global, y ser más empático con todo aquel que nos rodea, no significa que tengamos que hacerlo todo el tiempo, de hecho, esto no es ni siquiera factible.

Lo más común es que tratemos a la gente mediante el modelo definido por Gadamer como “conocimiento de gentes”, en un sentido más utilitarista, pero esto no tenemos por qué entenderlo en un sentido negativo, porque depende del contexto es realmente como deberíamos hacerlo. Es, por ejemplo, el caso de la conducción, cuando estamos en la carretera en lo último en lo que debemos pensar es qué experiencias está atravesando todo aquel que se encuentra a nuestro alrededor, lo que es realmente necesario es saber qué conductas son repetitivas para así evitar accidentes o encontrar rutas más eficientes y óptimas para llegar a tu destino. En definitiva, no todo gira en torno a comprender en qué estamos inmersos, es completamente normal y razonable tratar a los demás de una forma utilitarista en nuestra cotidianeidad, pero esto no significa que debamos dejar atrás una parte tan esencial de nuestra relación con nosotros mismos, con el mundo y con los demás como lo es el preguntarnos por todo aquello por lo que atravesamos y cómo nos relacionamos con el entorno y cómo esto nos construye a nosotros mismos.

6. Bibliografía

- Aristóteles. (1988) *Política*. Gredos.
- Bacon, F. (2019) *La Gran Restauración*. Ed digital: oronet
- *Biblia de Jerusalén* (1976).
- Di Cesare, D. (2013) *Gadamer: A philosophical portrait*. Indiana University Press.
- Escudero, J.A. (2016) *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Herder.
- Ferraris, M. (2005) *Historia de la hermenéutica*. (Trad. Armando Perea Cortés). Siglo XXV.
- Gadamer, H-G. (1981) *La razón en la época de la ciencia*. Alfa.
- Gadamer, H-G. (1995) *El giro hermenéutico*. (Trad. Arturo Parada). Cátedra.
- Gadamer, H-G. (1998) *Estética y hermenéutica*. (Trad. Antonio Gómez Ramos). Tecnos.
- Gadamer, H-G. (1998) *Verdad y Método II*. (Trad. Manuel Olasagasti). Sígueme.
- Gadamer, H-G. (2000) *La dialéctica de Hegel*. Cinco ensayos hermenéuticos. Cátedra.
- Gadamer, H-G. (2017) *Verdad y Método*. Sígueme.
- Grondin, J. (1999) *Introducción a la hermenéutica filosófica*. (Trad. Angela Ackermann Pilari). Herder.
- Grondin, J. (2003) *Introducción a Gadamer*. (Trad. Constantino Ruiz Garrido). Herder.
- Grondin, J. (2004) *El legado de Gadamer*. Granada.
- Grondin, J. (2008) *¿Qué es la hermenéutica?* Herder.
- Habermas, J. (1975) *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus.
- Habermas, J. (1988) *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos.
- Habermas, J. (1968) *Conocimiento e interés*. Taurus.
- Hegel, G.W.F. (2010) *Fenomenología del espíritu*. (Trad. Antonio Gómez Ramos). Abada.
- Heidegger, M. (2000) *Ontología hermenéutica de la facticidad*. Alianza.
- Heidegger, M. (1997) *Ser y Tiempo*. (Trad. Jorge Eduardo Rivera). Universitaria.
- Honneth, A. (2011). *La Sociedad del desprecio*. Trotta.
- Husserl, E. (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (Trad. Jose Gaos). Fondo de cultura económica.
- Husserl, E. (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Fondo de cultura económica.

- Rorty, R. (1989) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra.
- Vattimo, G. (1995) *Más allá de la interpretación*. (Trad. Ramón Rodríguez). Paidós.
- Waldenfels, B. (2017) *Fenomenología de la experiencia en Edmund Husserl*. Areté (XXIX).
- Wittgenstein, L. (1999) *Investigaciones filosóficas*. Altaya.