

FINITUD E HISTORICIDAD: NOTAS ACERCA DE LA NOCIÓN EN GADAMER DE EXPERIENCIA

Carlos Marzán Trujillo

Estas páginas pretenden ser una aproximación al significado de la noción de «experiencia» en la obra de Gadamer. La centralidad que detenta el concepto de experiencia en la hermenéutica filosófica resulta, en principio, evidente. Ésta trata de dilucidar cómo es posible la comprensión. Y la comprensión se realiza siempre a la luz de la experiencia. Gadamer indica lo que entiende por experiencia señalando, de una parte, los límites del experimentar metódico y, de otra, en diálogo crítico con la filosofía hegeliana. Y a partir de esa noción de experiencia que va ganando, nos muestra lo que entiende por experiencia hermenéutica. Una experiencia en la que la conciencia experimenta su finitud y su relatividad frente a lo otro.

El capítulo de *Verdad y Método* en el que Gadamer expone el concepto de experiencia no sólo es la parte del libro que tal vez posea una mayor intensidad expresiva; ocupa, además, «una posición sistemática clave» (GW 2, 445)¹. Tratar de desentrañar esa posición posibilita entender algunos elementos fundamentales de su pensamiento: su teoría de la experiencia hermenéutica, su crítica al ideal metódico y a la subjetividad moderna, su idea de conciencia histórico-efectual o su concepción de la dialéctica.

I

En una entrevista para la prensa de Heidelberg con motivo de su 93 cumpleaños, Gadamer sostenía que el concepto de experiencia era «probablemente el menos conocido de toda nuestra filosofía»². Se trata, aseveraba, de un concepto que se usa sin clarificar convenientemente. De un concepto, además, que suele ser entendido al modo en que lo hacen las ciencias experimentales. Es decir, como experimento. Éste se convierte en paradigma de la noción de experiencia. Desde esa perspectiva, la experiencia es considerada fundamentalmente desde planteamientos inductivos, con lo que sólo se atendería a sus resultados y se obviaría su carácter procesual e histórico. Se

¹ La abreviatura GW hace referencia a la edición de las obras de Gadamer (*Gesammelte Werke*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1990 y ss.). Al lado de esa abreviatura se indicará el número del tomo y la página.

² *Hans Georg Gadamer im Gespräch*, Heidelberg, Universitätsverlag, 1993, p. 32.

obviaría, en suma, su vida interna. Entender de este modo la experiencia conlleva, afirma Gadamer, «a una esquematización epistemológica... que recorta ampliamente su contenido» (GW 1, 352).

Gadamer considera como «esquematización epistemológica» de la noción de experiencia, la idea de que su reglamentación sea posible por medio de principios metodológicos. A ello contrapondrá un modo de concebir la experiencia como un «acontecer del que nadie es dueño» (Ibid.). De ahí que se cuestione si la experiencia puede ser garantizada por el método (y «*métodos*») debe entenderse aquí en el sentido que tiene en griego clásico; esto es, como senda segura que, si se recorre, nos dirige a alguna parte), o si, por el contrario, se aproxima más a los «Holzwege», a esos caminos del bosque que oculta la maleza y que nadie puede saber con seguridad hacia dónde conducen. Si la concepción gadameriana de la experiencia se entiende como esos «Holzwege», como esas sendas perdidas, debemos adelantar una consecuencia que tal planteamiento conlleva: la experiencia no sería algo del todo objetivable, algo que podría ser totalmente controlado por el sujeto que experimenta. Si, como señala, la experiencia surge «de repente», «de improviso», de «modo impenetrable» (GW 1, 358); si es un acontecimiento sin dueño, entonces se debe sostener que el auténtico sujeto de la experiencia no es el individuo, sino el propio acaecer de la experiencia.

Algunos de los intérpretes de Gadamer han visto en esta tesis un rechazo a cualquier principio metodológico, y han entendido las palabras que dan el título a su libro como si con ellas se tratase de cuestiones excluyentes. Es decir, no como «Verdad y método», sino como «verdad o método»³. Sin embargo, Gadamer reitera que no ha tratado de impugnar los métodos científicos, ni de plantear frente a ellos una alternativa irracional; una noción de verdad aprehensible intuitivamente. Es más, no duda de que los métodos sean necesarios cuando son utilizados para determinadas tareas. Lo que pretende es señalar sus límites, cuestionar su carácter absoluto: «¿es la ciencia realmente, como pretende, la última instancia y la única portadora de la verdad?» (GW 2, 45). Y es que, en su opinión, ninguna metodología (por fértil que pueda ser a la hora de orientarnos en el mundo que nos rodea) es capaz de garantizarnos ni la experiencia ni la verdad por encima de nuestros prejuicios y actitudes preconcebidas, por encima del «horizonte previo de experiencias que nos constituye». Ese horizonte, como se desprende de *Verdad y método*, no lo pueden eludir las ciencias experimentales. En las ciencias no se constatan, sin más, hechos o percepciones, porque no existen datos disociables de nuestra vinculación con el mundo. En toda constatación actúa siempre

³ Entre ellos, por ejemplo, H. Albert, E. Tugendhat o R. Rorty. Este último ha señalado que la obra de Gadamer es un «panfleto contra el método». Cfr. R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, New Jersey, Univ. Press, 1979, p. 368. Cfr.: H. Albert, *Kritik der reinen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1994, pp. 42 y ss. y 78 y ss. Cfr., también, E. Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 426 y ss.

el comprender «algo como algo», el ser de quien trata de comprender. Y eso, afirma Gadamer, se halla siempre detrás de todo método y de todo planteamiento investigador. De ahí, que cuestione que por medio del proceder metodológico se haga posible un empleo puro de nuestra razón y se posibilite un comportamiento distanciado de los sujetos frente a los objetos. Todo nuestro saber, afirma, se encuentra enmarcado dentro de un horizonte previo de experiencias del mundo. Un horizonte que posibilita nuestra apertura al mundo y que orienta nuestra capacidad de acoger nuevas experiencias. En esa idea estriba la pretensión de universalidad que yace en la hermenéutica.

Con objeto de mostrar los límites del método, Gadamer pretende poner de manifiesto que las ciencias del espíritu expresan verdades que «no pueden ser verificadas con los medios de que dispone la metodología científica» (GW 1, 2). La historia, el arte o la filosofía encierran experiencias que no pueden comprenderse sólo con criterios metodológicos y que, sin embargo, no están exentas de verdad. Esas experiencias no quedan «sin más tras de nosotros», como algo que, una vez conocido, queda almacenado en un archivo. En esas experiencias se inscribe la posibilidad, siempre renovada, de comprender el pasado y de ver «cómo somos y cómo podríamos ser» (GW 8, 92). Esas experiencias, afirma, constituyen un «proceso vital e histórico. Su modelo no es la constatación de hechos, sino la peculiar fusión de recuerdo y expectativa en un todo que denominamos experiencia y que se adquiere en la medida en que se hacen experiencias» (GW 1, 225-26). Y no cabe afrontar tales experiencias exclusivamente con el «bisturí» metodológico, ni con programas de investigación. Son experiencias que hacemos y que ninguna regla o instrumento nos facilita⁴.

II

Gadamer sostiene que se puede hablar de experiencia en un doble sentido: «como las experiencias que se integran en nuestras expectativas y las confirman... y como la experiencia que se 'hace'» (GW 1, 494)⁵. Esta experiencia que se «hace», es lo que

⁴ Precisamente, la idea de que esas experiencias puedan ser «mecanizadas» ha sido recientemente objeto de discusión por parte de J. Grondin, F. Fellmann, A. Bühler y K. Mainzer. Fellmann sostiene que la hermenéutica, con ayuda de la informática y la semiótica, «podría contrarrestar la distintiva pobreza de las ciencias del espíritu». Grondin, por su parte, mantiene que la comprensión no puede reducirse a la aplicación de métodos informáticos. La comprensión, afirma, es una experiencia siempre provisional en la que los sujetos se hallan involucrados en eso que tratan de comprender. Y esa implicación de los sujetos no puede ser eliminada por ningún sistema automatizado. Cfr., «Soll die Hermeneutik operationalisiert werden?», en http://www.philosophie.de/Information/Philosophie_im_Internet:_Elektronische_philosophisches_Fachmagazin.

⁵ En alemán se dice «hacer una experiencia» (eine Erfahrung machen). En nuestro idioma solemos decir «tener una experiencia». Sin embargo, se trata de un tener que requiere del hacer.

denomina «verdadera experiencia» y posee un carácter negativo. Esa experiencia no confirma ninguna expectativa. Es, por el contrario, desconfirmación, decepción, fiasco, desengaño. Pero un desengaño que tiene un «sentido productivo», porque no sólo nos muestra que lo que antes creíamos es un error, sino que nos proporciona un nuevo saber no sólo sobre el objeto concreto con el que hacemos la experiencia, sino un saber más general sobre nosotros mismos y nuestra situación. Al hacer una experiencia con algo o con alguien, ganamos nuevos horizontes, nuevas perspectivas con las que afrontar lo que está más allá de ese algo o ese alguien. En este sentido, la experiencia que se hace tiene la forma de un «saber abarcante».

Una experiencia es válida sólo en la medida en que se confirma, sólo en la medida en que no se ve desmentida por otra nueva. Para Gadamer, eso constituye uno de los momentos esenciales de toda experiencia, tanto en el ámbito de la ciencia como en el de la vida cotidiana. Pero, a diferencia de lo que ocurre en la vida cotidiana, donde esa validación se produce de un modo espontáneo, las ciencias tratan de confirmar las experiencias por medio de criterios metodológicos. Esos criterios constituyen la base de la ciencia moderna. Eso enseñaba Bacon en su *Novum Organum*⁶ cuando sostenía que en la ciencia la experiencia ha de ser «*experientia literata*». Es decir, no experiencia casual, sino experiencia guiada y regida por hipótesis. La ciencia trata de posibilitar que las experiencias puedan ser controladas y repetidas por cualquiera, y ello implica que puedan eliminarse las circunstancias en las que tiene lugar. Es decir, su propia historia. La ciencia busca en la experiencia repetición, confirmación de una legalidad desde la que puedan hacerse predicciones sobre el curso de las cosas. Lo que en las ciencias guía la experiencia es la búsqueda de resultados garantizados. Por eso no atiende a sus aspectos procesuales, a su ciclo de expectativas y decepciones, a lo que ella tiene de novedoso e irrepetible. La ciencia, en suma, sólo se centra en el resultado de la experiencia y sólo da cabida a un tipo de experiencias que son respuestas a una determinada manera metódica de preguntar.

Para Gadamer, lo que constituye uno de los pilares de la ciencia occidental, la lógica inductiva, lleva aparejada un empobrecimiento del contenido de la experiencia. Esa lógica, como ya señalaba Aristóteles, «es el camino [*métodos*] que de lo particular lleva a lo universal»⁷. La inducción comienza cuando observamos que algo se repite, cuando tenemos la misma experiencia una y otra vez. A partir de la acumulación de una serie de experiencias que se repiten, elaboramos un concepto general que trata de abarcarlas. Ese concepto —una vez adquirido— no requiere ya que volvamos a recorrer el proceso de experiencias previas que lo ha generado. En este sentido, se podría decir que, desde un planteamiento inductivista, la elaboración del concepto es el fin de la experiencia. Pero aquí «fin» debe entenderse en un doble sentido: como

⁶ F. Bacon, *Novum organum Scientiarum*, Amstelaedami, J. Ravesteiny, 1660, I, 83, 110.

⁷ Aristóteles, *Tópicos*, Cambridge, London, Univ. Press, 1966, I, 12, 105.

meta y como extinción de la experiencia. Por eso, habría que decir que para la ciencia experimental la experiencia se realiza cuando se extingue. Es decir, cuando deja de ser algo novedoso e inesperado y puede subsumirse bajo un concepto. La inducción pone sus miras en el aspecto teleológico de la experiencia. Se interesa por sus aspectos repetitivos, por su confirmación. Y, desde ese planteamiento, toda experiencia seguirá siendo válida mientras no se refute, mientras no exista ningún contraejemplo. Si ello tuviese lugar, se pondría en marcha un nuevo proceso de confirmación que trataría de buscar un nuevo camino para asegurar el concepto.

El procedimiento inductivo pone, pues, en primer plano el carácter cognitivo de la confirmación de la experiencias, y considera secundario el momento negativo que se inscribe en ellas. De ese modo se pasa por encima del verdadero proceso de la experiencia que es —afirma Gadamer— «esencialmente negativo y que no se lo puede describir meramente como la formación, sin rupturas, de generalidades típicas. Esta formación ocurre, más bien, porque... cosas tenidas por típicas han de ser destipificadas» (GW 1, 359). Por eso considera que atender la experiencia exclusivamente desde «patrones teleológicos» (GW 1, 356) en la producción de conocimientos, implica entenderla de manera parcial, porque no sólo no se tiene en cuenta el carácter de negatividad e historicidad de la experiencia, sino los momentos que en ella escapan al objetivo de la ciencia. Momentos como los señalados por Bacon en su *Novum Organum* a los que denominó «ídola» y que perturbaban la verdadera inducción y el camino de la ciencia. Bacon —observa Gadamer— al denunciar estos prejuicios para posibilitar el empleo metódico de la razón, pone al mismo tiempo de manifiesto que no todo en la experiencia se refiere teleológicamente al objetivo de la ciencia.

Frente a la concepción metódico-científica de la experiencia, Gadamer muestra cómo en la estructura de la experiencia humana son constitutivos, precisamente, aquellos aspectos que tratan de evitar los procedimientos experimentales. Sin embargo, la vida cotidiana da cuentas de que no conocemos el resultado de las experiencias desde una generalidad precedente, ni que éstas desemboquen en ninguna meta prefijada. Las vivimos como algo provisional e inconcluso, como un continuum de expectativas y fracasos: «una serie de experiencias— sostiene Gadamer— encuentros, lecciones y desengaños, desemboca más que en el mucho saber, en el estar al cabo de la calle y en el aprendizaje de la modestia» (GW 2, 505). La experiencia nos muestra que algo cambia, que algo envejece y aparece algo nuevo. En ella sólo encontramos discontinuidad, tránsito. Por eso, para él, la verdadera experiencia, en tanto proceso de aprendizaje siempre abierto, se aproxima más al «*panthei mathos*» (al aprender del padecer) del que nos habla Esquilo en su *Prometeo encadenado*, que al ideal metodológico que inaugura la ciencia moderna.

III

Gadamer subraya, pues, el momento crítico y negativo inherente a la experiencia. Esa negatividad viene dada porque una experiencia se muestra como verdadera sólo cuando ha desplazado a otra que se considera falsa: «toda experiencia que merezca

este nombre ha frustrado una expectativa» (GW 1, 362). La negación es, pues, el motor de la experiencia. Y se trata de una negación determinada, esto es, de una negación que nos indica que algo no es como pensábamos que era. Ese momento de negatividad posee un carácter dialéctico, porque cada negación origina nuevos conocimientos sobre los que asentamos provisionalmente nuestro saber. Negatividad y dialéctica son, pues, para Gadamer, dos momentos esenciales de la experiencia. Junto a ellos, aparece un tercer momento: el autoconocimiento. Las experiencias producen autoconocimiento porque nos cambian, porque nos reorientan en las nuevas situaciones que nos salen al paso. Nos permiten apreciar las cosas de manera diferente y, con ellas, a nosotros mismos. La concepción de la experiencia como un acontecer caracterizado por esos tres momentos, aproximan el pensamiento de Gadamer a la filosofía hegeliana. Sin embargo, para él, la descripción que hace Hegel de la experiencia en la *Fenomenología del espíritu* posee sólo «una parte de acierto» (GW 1, 361).

Hegel describe la experiencia como un proceso negativo y dialéctico que es camino hacia la autoconsciencia. Para él, la experiencia es un saberse, tiene la forma de una «inversión de la conciencia». Su objeto es el en-sí, pero lo que es en sí —afirma Hegel— sólo es en-sí para-mí cuando se muestra como un para-mí. La conciencia experimenta al objeto como su contenido y, al mismo tiempo, se experimenta a sí misma en lo extraño, en lo otro. En eso estriba para Hegel la realidad de la conciencia, su vivir en cuanto inseparable del objeto. La *Fenomenología de espíritu*, en tanto «ciencia de la experiencia de la conciencia» da cuenta de las mediaciones entre el sujeto y el objeto. Mediaciones en las que la conciencia altera tanto su saber de sí misma como de su objeto. Pero ese proceso tiene un final: culmina en «ciencia», en saber absoluto al que se le hace transparente todos los pasos de su proceso⁸, de forma que la experiencia se consuma en autoconsciencia, en la absoluta identidad de la conciencia y su objeto.

Gadamer concuerda con Hegel en la idea de que negatividad, dialéctica y autoconocimiento son momentos esenciales de la experiencia, pero discrepa en la idea de que la experiencia conduzca a una forma totalmente autotransparente de conciencia y a la reconciliación final entre sujeto y objeto. Discrepa de Hegel, porque éste acaba por disolver la negatividad en reconciliación, porque concibe la experiencia en términos teleológicos y en clave cognoscitiva. La concibe de manera teleológica. Por eso, precisamente, Heidegger sostenía que Hegel usa el verbo experimentar (*Erfahren*) atendiendo fundamentalmente al partícula «fahren» cuyo significado es «guiar», «conducir». Y conducir —sostiene— es «una manera de alcanzar algo dirigidamente»⁹.

⁸ «Ese movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto... es propiamente lo que se llamará experiencia». G.W.F Hegel, *Gesammelte Werke* (Bonsiepen, W. y Heede, R. eds.) Hamburg, Meiner, 1980, vol. 9, p. 60.

⁹ M. Heidegger, *Gesamtausgabe* Frankfurt am Main, V. Klostermann, vol. 5, p. 185.

Hegel concibe el final superador de la experiencia como el propósito que subyace a la experiencia misma. Considera la experiencia desde la óptica de su perfección¹⁰. De ese modo, no interpreta la experiencia dialécticamente, sino que piensa lo dialéctico desde el final de la experiencia¹¹.

Gadamer rechaza el papel que Hegel otorga a la autoconciencia, en tanto motor y fin del proceso de experiencia. Considera que la idea de «espíritu absoluto», de la omnipresencia y omnisciencia del espíritu que se sabe y se posee a sí mismo, disuelve las categorías de finitud e historicidad. Categorías que son incuestionables en toda experiencia. Para Gadamer, la idea de «espíritu absoluto», de una filosofía suprahistórica capaz de elevarse por encima de sus propios condicionamientos, es sólo una ilusión histórica. Esos condicionamientos son irrebasables, y nos impiden situarnos ante la historia como ante un objeto que pueda ser aprehensible en su totalidad. Nuestra pertenencia a la historia es lo que marca los límites de la autocomprensión, de la filosofía del sujeto. «Ser histórico» —afirma— «quiere decir no agotarse nunca en el saberse» (GW 1, 307). La razón no es dueña de sí misma, sino que siempre se vincula a la historia, a aquello en lo cual se ejerce. La historia es un poder suprasubjetivo y, como tal, limita nuestro autoconocimiento.

La historia es para Gadamer una sustancia que subsume y desborda a quienes tratan de comprenderla. Por eso, frente al ideal hegeliano de la autoconciencia, considera como uno de los cometidos centrales de la filosofía hermenéutica «reandar el camino de la *Fenomenología del espíritu* hegeliana, en tanto que en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina» (GW 1, 307). La tradición y los prejuicios son los elementos constitutivos de esa sustancia. Y llama «historia efectual» al influjo que esa sustancia ejerce sobre nosotros. Un influjo que opera siempre detrás de nosotros —seamos o no conscientes de ello— cuando tratamos de comprender algo. Somos seres históricos, efectos de tradiciones que nos envuelven y nos acogen. Ellas son el marco en que se desarrolla nuestra experiencia, un marco que limita la pretensión de una completa autoilustración de los sujetos. Por tanto, nunca se nos hace transparente cómo hemos llegado a ser eso que somos.

La teoría gadameriana de la historia efectual trata de señalar los límites de la filosofía del sujeto. Pretende poner de manifiesto que no se da la comprensión sin presupuestos, que no podemos salirnos reflexivamente de nuestra relación con la historia¹². En *Verdad y método* Gadamer habla de «conciencia histórico efectual» como la

¹⁰ Al respecto, cfr., R. Bubner, «*Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst*», en Bubner R. et al., *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1970, p. 139.

¹¹ Cfr. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 184.

¹² W. Pannenberg ha señalado que en estas tesis de Gadamer late un hegelianismo disfrazado. En su opinión, la propuesta gadameriana de «reandar hacia atrás la *Fenomenología del espíritu*» apunta, también, a un absoluto histórico. Y es que -afirma- no es posible tener conciencia

toma de conciencia acerca del hecho de que la tradición actúa en nosotros. La conciencia de la historia efectual es la conciencia de esa situación. Pero el concepto de «situación», afirma, indica siempre ya que estamos en un lugar del que no podemos salir para adquirir un saber objetivo sobre él. Por eso subraya que esa conciencia es radicalmente finita. En este sentido —como leemos en *Verdad y método*— «la afirmación de que la historia efectual puede llegar a hacerse completamente consciente es tan híbrida como la pretensión hegeliana de un saber absoluto» (GW 1, 307). Esto no significa que el investigador no deba —en la medida de lo posible— desarrollar, una conciencia de la situación en la que se halla respecto a la tradición. Sólo así puede ilustrarse lo que fundamenta su interés investigador. Pero ni esa ilustración jamás alcanza una total claridad, ni, por tanto, la reflexión hermenéutica puede ser completa. Y habría que decir que esta incompletud no es un saber que pueda demostrarse de una vez por todas, porque ello supondría un conocimiento tan ilimitado como el de la *Fenomenología*. Esa idea de incompletud tampoco se apoya solamente en reflexiones concretas y contingentes. La idea de que formamos parte de la historia efectual y de que debemos ser conscientes de ello, constituye un principio de la hermenéutica, pero un principio que tiene que medirse siempre de manera concreta¹³.

IV

En su discusión con la metodología científica y con la filosofía de Hegel, se ha podido señalar lo que para Gadamer no es experiencia. Frente a las concepciones teleológicas de la experiencia, la hermenéutica filosófica nos enseña que la experiencia es un ciclo de expectativas y fracasos, de esperanzas y desengaños que no se clausura en conocimiento absoluto. En este sentido, como ha señalado J.A. Valente, la experiencia podría ser entendida como «memoria de lo que es olvido, conocimiento de un no saber, articulación de lo inarticulado, forma de lo amorfo»¹⁴. Se constituye a través de un *continuum* de errores que se despejan y traen lugar a otros nuevos. La experiencia de la realidad «es experiencia de barreras y de resistencias, y no sucede

de que la historia actúa en nosotros sin traspasar los límites que Gadamer trata de poner a la filosofía de la reflexión. Cfr. W. Pannenberg, «*Hermeneutik und Universalgeschichte*», en Gadamer, H.G. y Boehm, G. (eds.), *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 308 y ss.

¹³ Como sostiene Gadamer frente a sus críticos: «creo que es un claro error el convertir en un suprasujeto el papel que he reconocido a la tradición... Eso no encuentra en *Verdad y método* base alguna... Cuando se habla en esa obra de tradición y de diálogo con ella, no se trata de ningún sujeto colectivo, sino que... [se designa] a cada texto concreto (en el sentido más amplio de la palabra texto...), H.G. Gadamer, *GW 2*, 370.

¹⁴ J.A. Valente, *Las palabras de la tribu*, Barcelona, Tusquets, 1994, p. 67.

jamás sin sufrimiento» (GW 10, 123). La experiencia es un padecer, un aprender del dolor; un continuo negar lo que muestra su falsedad. Y ese «aprender del padecer» es un saber siempre provisional con el que nos orientamos en cada presente, un saber cuya validez es temporal. La experiencia no puede entenderse como el fin del saber sino, más bien, como un límite a todo dogmatismo, porque la experiencia perfecta no conduce al perfeccionamiento del saber, sino a la apertura de nuevas experiencias (GW 1, 361). Una apertura, subraya Gadamer, que continuamente experimentamos y «que no puede serle ahorrada a nadie» (GW 1, 362). En este sentido, suele ser excesivo el carácter de norma y la autoridad que los demás pretenden atribuir a sus propias experiencias.

La consciencia de la negatividad inherente a la experiencia es lo que Gadamer denomina, en cercanía a la razón práctica aristotélica, «buen juicio» (GW 1, 362). Esa negatividad, ese aprender del padecer, nos empuja a ser «perspicaces y apreciadores certeros». Es decir, nos invita a rechazar eso que muestra su falsedad. Ese aprender del padecer es algo que no buscamos y que, sin embargo, encontramos. Pero aprender del padecer no significa solamente que aprendemos por el dolor y los desengaños. Gadamer no trata de insistir en que el dolor nos enseñe cosas determinadas (a ser, por ejemplo, más sensatos o más calculadores), sino que el aprender del padecer nos revela esencialmente una cosa: a percibir los límites del ser humano. La experiencia es «experiencia de la finitud humana» (GW 1, 363). La verdadera experiencia, afirma, es la que nos hace conscientes de nuestra finitud, a «reconocer lo real». Debemos preguntar ahora qué significa aquí finitud y qué entiende Gadamer por «lo real».

Mediante la noción de finitud la hermenéutica filosófica trata de señalar los límites humanos en un doble sentido: respecto a nuestra naturalidad y respecto a nuestra historicidad¹⁵. La noción de finitud no sólo señala los límites de nuestra vida, sino de nuestra conciencia histórica. La conciencia de nuestra finitud no es sólo el saberse «*morituri*», el saber que no hay tiempo para todo y el saber que nada retorna. Es también la consciencia de que «toda expectativa y toda planificación de los seres finitos es, a su vez, finita y limitada» (GW 1, 363). Esa conciencia pone límites a las filosofías escatológicas de la historia, a las pretensiones de todo pensamiento que apunte a la consumación de la historia, lo que requeriría de los humanos una omnisciencia y una omnipotencia que no poseen. «La experiencia de la historia» —señala Gadamer— «no es la experiencia del sentido y del plan de la razón... La experiencia de la historia reconduce en realidad la tarea hermenéutica a su verdadero lugar. Esta tarea consiste en descifrar constantemente los fragmentos de sentido de la historia que se limitan a la oscura contingencia de lo fáctico» (GW 2, 232). La hermenéutica trata de poner, pues, de manifiesto que la finitud es lo constitutivamente humano.

¹⁵ W. Schultz, «Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers», en Bubner, R. et al., *op. cit.*, p. 314.

Cuando Gadamer plantea que la experiencia nos enseña a reconocer lo real indica que la conciencia de los límites de la temporalidad humana nos entrega al pasado que somos. Un pasado que es la historia de nuestras experiencias y de los usos del lenguaje con el que las expresamos. La conciencia de la finitud es lo que nos impide distanciarnos del pasado, es lo que nos hace elegir y reinterpretar continuamente aquello que ya somos, nuestro pasado. Porque la vida nos pone pronto fuera de juego, no podemos darnos reglas totalmente nuevas con las que vivir. Por eso, la tradición no puede entenderse sólo como lastre, sino como una defensa ante lo que nos acontece. Si la experiencia es experiencia del error, la hermenéutica plantea que hagamos lo no hecho a través de la interpretación de la historia. Ese hacer lo no hecho tiene, precisamente, como marco de referencia la tradición. Desde ese horizonte nos aventuramos a hacer lo no hecho.

El análisis gadameriano de la experiencia muestra que la realidad histórica determina nuestro comprender y nuestro hacer. Esa realidad es el horizonte en el que existimos, el verdadero sujeto de la experiencia. Sin embargo, esta idea, que pone límites a la subjetividad moderna se aproxima, paradójicamente, a quien puso los cimientos del pensamiento moderno. Gadamer da cuenta —como Descartes cuando habla de la «moral par provision»— de que en el vivir humano se entrecruzan la autonomía y la heteronomía. Una autonomía que estriba en arriesgarnos en lo no hecho, pero que debe inscribirse en el marco de la tradición en el que la razón reconoce sus límites. La tradición y la razón no son, pues, para Gadamer, elementos contradictorios. La tradición no es mera persistencia, ni nos exige una total sumisión, sino la conservación que nunca deja de estar presente en los cambios históricos. No es una sustancia inmóvil, sino algo que se rehace y se renueva a través de un proceso en el que participa cada individuo, cada generación, cada época histórica.

V

Sabernos pertenecientes a la historia requiere, afirma Gadamer, de la experiencia hermenéutica. En ésta la tradición accede como experiencia y, en concreto, como experiencia de diálogo, porque el lenguaje es el medio en el que tiene lugar la experiencia hermenéutica. En él se plasma la memoria de la humanidad, sus deseos y frustraciones. «La esencia de la tradición —leemos en *Verdad y método*— consiste en existir en medio del lenguaje» (GW 1, 393). Esa existencia se hace objeto de experiencia porque la tradición nos habla como lo haría un «tú»: «es un verdadero compañero de la comunicación, al que estamos vinculados como lo está el yo al tú» (GW1, 363). Y en esa conversación salimos de nuestro pensamiento, de lo que Platón denominó «diálogo mudo con nosotros mismos». Una conversación que nos invita a prestarle oídos y a entendernos con el otro. La hermenéutica filosófica promueve la aptitud de quien no quiere ser dogmático, de quien quiere realmente «hacer» experiencias.

El otro, afirma Gadamer, puede ser percibido como simple medio para nuestros fines. Eso es lo que Kant denomina «conocimiento de gentes». Ese modo de acercarse al otro persigue detectar en él sus rasgos tipificadores para, de ese modo, controlarlo

y someterlo a nuestros propósitos. Esa actitud instrumental hacia el otro no es sino una pura referencia hacia uno mismo. Y el correlato de ese comportamiento en la experiencia hermenéutica sería la «fe ingenua en el método» (GW 1, 363). Es decir, convertir la tradición en un objeto del que podemos distanciarnos. Tal proceder lo representa en las ciencias humanas los intentos de emular el instrumental metodológico de las ciencias naturales. Una manera distinta de experimentar al tú, consiste en considerarlo como «persona». Pero, a pesar de todo, se sigue considerando por referencia a uno mismo. El otro queda integrado reflexivamente en la propia subjetividad. De ese modo, es sustraído de una auténtica reciprocidad. El otro es «anticipado y aprehendido desde nuestra posición» (GW 1, 365). Se persigue comprender sus pretensiones incluso mejor que él mismo. No hay tampoco aquí una auténtica relación recíproca entre el yo y el tú. El correlato hermenéutico de esa experiencia del tú es denominado por Gadamer «conciencia histórica». Por ella entiende el pensamiento que afirma la posibilidad de una completa ilustración histórica. Esa idea es para él «el enmascaramiento de la mala infinitud con la que el ser finito hace sus experiencias» (GW 2, 271). La conciencia histórica trata de reconocer en el pasado lo históricamente único, pero en ese reconocimiento se sale reflexivamente ella misma de la relación efectual que mantiene con el pasado. Pretende englobarlo en la reflexión y, de ese modo, hacerse su dueño. Para Gadamer, las filosofías de Hegel y de Dilthey constituyen dos ejemplos paradigmáticos con los que explicar ese tipo de relación con el pasado. La filosofía hegeliana trataba de mostrar la posibilidad de que la conciencia integrase dentro de sí la totalidad de lo dado. Frente a Hegel, Dilthey no consideraba posible que la historia pudiese ser superada en un saber absoluto. Sin embargo, planteaba la posibilidad de una comprensión cada vez mayor de los nexos históricos. Así, en ese pensamiento latería el ideal de una razón que progresa indefinidamente hacia una comprensión total de la historia.

Frente al modo en que se experimenta el tú desde el conocimiento de gentes o desde la reflexión, Gadamer nos habla de una forma de experimentarlo de una manera moralmente «más elevada». Se trata de experimentarlo realmente como un tú, de abrirnos a sus pretensiones. Pero esto no significa ser sumisos con él, plegarnos a su deseos, tampoco «comprenderlo», en el sentido de «abarcarlo». Oír al otro —afirma— es, más bien, «estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que vaya a hacer valer algo contra mí» (GW 1, 367). Oír las pretensiones del otro es pensar que podemos no tener razón. El correlato de esa experiencia en el terreno hermenéutico consiste en «dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones» (GW 1, 367). No se trata de considerarla como un objeto manipulable como se hace cuando se utilizan patrones metodológicos. Tampoco se trata de considerar la tradición como alteridad radical que pueda integrarse y comprenderse totalmente desde el presente, como pretende la conciencia histórica. En uno y otro caso la experiencia histórica es tratada teleológicamente, es decir, atendiendo a sus resultados cognoscitivos. Para Gadamer, la auténtica experiencia hermenéutica es la que no tiene consumación, la que no concluye en meta alguna, la que es apertura a nuevas experiencias: «a experiencia completa —afirma— no es una completud del saber, sino la apertura completa a

nuevas experiencias» (GW 1, 311). La experiencia hermenéutica reconoce en el pasado a un auténtico tú que nos habla, que nos interpela, que pretende mostrar su verdad. En ella se da una relación recíproca entre el intérprete y la tradición.

VI

Esa relación de reciprocidad tiene la forma de conversación, de diálogo. Un diálogo que es posible por la existencia de un suelo común entre el intérprete y aquello que se interpreta: el lenguaje. En él se representa lo que puede ser comprendido. La tradición nos pregunta por lo que somos, por el modo de aplicar en cada situación las experiencias que la humanidad guarda en el lenguaje. Y, precisamente, porque es lenguaje, es posible entablar un diálogo con ella en el que emergen sentidos parciales de nuestro ser históricos. En ese diálogo ganamos algo de lo que somos y planteamos nuevos proyectos con los que afrontar el futuro. De ese modo, afirma Gadamer, emerge la verdad de lo que es. Y la verdad, sostiene, es un acontecimiento del ser que se realiza históricamente y del que formamos parte. Es un juego en el que participamos realizando lo que nos propone la tradición. En él representamos alguno de sus posibles sentidos, sentidos que se muestran parcialmente en las interpretaciones que de ella hacemos.

Ese diálogo con la tradición, si es un diálogo auténtico, nos enseña a relativizar nuestros prejuicios y nuestra consciencia. Ese diálogo es posible por la familiaridad entre el intérprete y su objeto, por su pertenencia común a la tradición, a su lenguaje, pero precisamente, esa familiaridad es la que, a su vez, nos invita a la recepción de lo extraño, a acercarnos a documentos y culturas que están más allá de nuestra inmediatez. De ese modo ampliamos y enriquecemos nuestra experiencia del mundo. Pero para que la experiencia hermenéutica sea posible se requiere de cierta sensibilidad, para eso, sostiene Gadamer, se requiere «formación». Ella nos ayuda a no aferrarnos a nosotros mismos, a confrontar nuestros prejuicios con lo otro, a evitar los peligros de la generalización. La formación es, pues, un camino de experiencias. Pero un camino que carece de programas, es, ante todo, un proceso de preguntar. La estructura dialógica de la experiencia hermenéutica se realiza como un juego de preguntas y respuestas. Cuando tratamos de interpretar un texto, éste nos plantea preguntas. Preguntas que colocan en lo incierto el saber del intérprete. Éste pregunta por el sentido de las aseveraciones del texto, por las motivaciones que encubren sus enunciados. Y en eso consiste para Gadamer el proceso interpretativo: en indagar cuál fue la pregunta a la cual el texto quiso dar respuesta. Desde esta perspectiva, habría que decir que cada enunciado tiene unos presupuestos que no enuncia, presupuestos que son preguntas. Cuando el intérprete pregunta por esos presupuestos, gana nuevas respuestas, nuevos enunciados que son, a su vez, nuevas preguntas. La respuesta no cierra, pues, el proceso de la comprensión, ya que cada respuesta da lugar a una nueva pregunta. De este modo, debemos entender la experiencia hermenéutica como un diálogo infinito que no concluye en ningún saber absoluto, un diálogo en el que tienen prioridad las preguntas sobre las respuestas.

Si la experiencia es apertura y negatividad, entonces no cabe hacer experiencias sin el ejercicio de preguntar. «Preguntar» —afirma Gadamer— «es declarar la relatividad y limitación de nuestro conocer» (GW 8, 10). Asumir esa relatividad y limitación es la actitud de quien no es dogmático, de quien se abre a la experiencia. Preguntar es probar posibilidades, tratar de saber si las cosas son como se creía. Es, en suma, un impulso hacia la experiencia. Quien pregunta, es quien muestra sus carencias, quien se sabe finito, quien está dispuesto a dejarse sorprender, a experimentar. La pregunta es un camino de experiencia y de saber. Y esa primacía que desempeña muestra, precisamente, los límites del método, porque no hay método que enseñe a preguntar, a hacernos ver lo qué es cuestionable. Al preguntar que apunta al saber Gadamer lo denomina, con Platón, «dialéctica». En ella se tienen en cuenta más los momentos de negatividad de la experiencia, que los momentos positivos que ésta llevaría consigo, cuenta más el proceso que el resultado. La dialéctica es «el arte de preguntar y, por tanto, de llevar a cabo una auténtica conversación» (GW 1, 372).

VII

La aplicación de la noción de experiencia hermenéutica al ámbito práctico es uno de los elementos fundamentales del pensamiento de Gadamer. Desde su punto de vista, la experiencia hermenéutica no puede separarse de su propia autocomprensión. Es, precisamente, en la no clausura en nuestra mismidad, en la apertura al diálogo con otro, donde la experiencia hermenéutica muestra su altura moral frente a otras formas de experimentar la historia¹⁶.

Ese anclaje en el ámbito moral se muestra crítico contra toda filosofía moral normativa, contra toda ética del deber que confía sin límites en los principios de la propia razón aunque «perezca el mundo». La vida moral — subraya Gadamer — no puede determinarse a priori. Toda norma con la que pretendemos regimentar la vida moral debe ser aplicada a las situaciones en las que nos hallamos. Y en ese ámbito no hay reglas para aplicar las reglas. No sirven, sin más, las prescripciones generales sobre lo bueno. Para ello se requiere comprender la situación en la que uno se encuentra, interpretarla; se requiere, en definitiva, de la experiencia. Esta es para Gadamer la

¹⁶ Gadamer señala la «altura moral» de la experiencia hermenéutica al compararla con la experiencia del tú: «la libertad sin límites de la comprensión no es sólo una ilusión... Experimentamos este límite de la comprensión tratando de comprender. Que la libertad de la comprensión deba tener límites adquiere realidad allí donde tiene que renunciar a lo incomprensible. Y no me refiero a cualquier resignada beatitud ante lo investigable, sino a un elemento de nuestra experiencia moral... La relación de la comprensión entre el yo y el tú... La experiencia enseña que nada impide tanto una auténtica comprensión del yo y el tú como el que alguien pretenda comprender al otro en su ser y en sus opiniones» H.G. Gadamer, *GW 2*, 35.

dimensión hermenéutica en la que se inscribe la razón práctica. Por eso, como contrapunto a la noción de razón práctica que domina en la modernidad, opone la filosofía moral aristotélica y su concepto de «*phrónesis*», un concepto con el que se señala que sólo la concreción de las normas morales puede adquirir un sentido determinado.

La conciencia de que la razón posee también límites en el ámbito práctico es lo que lleva a la hermenéutica filosófica a criticar cualquier ideal de vida buena que pretenda elevarse por encima de la realidad histórica. «Frente al querer de los hombres —leemos en *Verdad y método*— que cada vez se eleva más desde la crítica a lo anterior hasta una conciencia utópica o escatológica, quisiera oponer desde la rememoración algo distinto: lo que sigue y seguirá siendo real» (GW 2, 448). La vida buena sólo puede construirse desde experiencias históricas concretas y no desde ideales vacíos. Y esas experiencias no son un asunto monológico, ni pueden dejarse en manos de expertos o de científicos sociales. Éstos sólo se ocupan de que todo esté en orden, no de qué tipo de orden nos interesa construir. En nuestros asuntos prácticos, sostiene Gadamer, dependemos del entendimiento mutuo, de un entendimiento que sólo se logra en el diálogo. Ese es el propósito práctico que yace en la hermenéutica: abrirse al diálogo, a la experiencia del tú y, con ello, desarrollar el «buen juicio» desde el que se pueda fundamentar un verdadero diálogo y, con él, una auténtica solidaridad. Por eso, para la hermenéutica el saber práctico se convierte en la forma fundamental de la experiencia.

La noción de experiencia desarrollada por Gadamer es esencialmente crítica. Posee un carácter crítico frente al ideal metódico y frente a la reducción de la experiencia a mecanismo de experimentación. Pretende ser, además, un correctivo a la idea moderna de sujeto. La hermenéutica filosófica trata de señalar las limitaciones de la subjetividad, proporcionándole «alguna luz sobre las condiciones en las cuales se encuentra» (GW 2, 448). El sujeto —trata de mostrarnos Gadamer— no puede traspasar su propia condicionalidad histórica, esa «fuerza vinculante de nuestro destino». Tal condicionalidad pondría de manifiesto que todo proyecto es, siempre un «proyecto proyectado». De este modo, nuestras acciones no serían más que aplicaciones de lo dado a nuestro presente, pero no podrían concebirse como praxis realmente transformadora y autotransformadora. Por eso, en la hermenéutica filosófica, el preguntar y la interpretación desempeñen un papel prioritario. Y es que la hermenéutica nos propone «cambiar aquello que no se puede cambiar»¹⁷, nos permite elegir e interpretar eso que no elegimos. Desde esta perspectiva, la hermenéutica filosófica señala un rasgo de impotencia inscrito en la razón: su incapacidad para realizar una transformación radical de los sujetos humanos y del mundo. Sólo nos cabría interpretar e interpretarnos.

La noción de experiencia que nos ofrece la hermenéutica filosófica no sólo apunta críticamente a los límites del experimentar metódico y a las pretensiones de la filoso-

¹⁷ O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, Reclam, 198, p. 123.

fía de la conciencia, también constituye una lección de modestia. Toda experiencia, afirma Gadamer, arranca de un saber que no se sabe. Por eso la hermenéutica es también una lección de antidogmatismo, de escepticismo frente a todo aquello que se presenta como absoluto. Esa noción de experiencia reclama que seamos escépticos ante todo principio incommovible. Un escepticismo que Marquard ha cifrado en la consigna «discutir y dejar discutir, leer y dejar leer, vivir y dejar vivir»¹⁸. La idea hermenéutica de experiencia pretende poner de manifiesto que siempre hay algo que excede a nuestra comprensión y que ello requiere apertura, prestar atención y oídos al otro. En este sentido, la noción de experiencia que pone en juego la hermenéutica posee implicaciones morales. Es una llamada al diálogo en el que se establezca una auténtica reciprocidad. Es un esfuerzo por pensar que uno no debe querer tener siempre la última palabra. Un esfuerzo, señala Gadamer, que también debe hacer suyo y tratar de transmitir quien se enfrenta a los textos filosóficos: «la filosofía hermenéutica no se entiende como una posición absoluta, sino como un proceso de experiencia. Estriba en que no hay un principio superior al de abrirse al diálogo. Y esto significa reconocer siempre de antemano la posibilidad de que el interlocutor tenga razón. ¿Nos parece poco? Yo creo que es el único género de honestidad que cabe exigirle a un profesor de filosofía ... y que habría que exigirle» (GW 2, 505).

¹⁸ O. Marquard, *op. cit.*, p. 130.