

COMUNICACIONES

Experiencia hermenéutica y acción.

Rufinetti, Edgar J (FFyH, FDyCS -UNC)

La reasunción que a mediados de siglo veinte se produce de la comprensión aristotélica de la *praxis* y del saber ético-político correspondiente, tiene lugar en un momento en que las modernas disciplinas que se ocupaban del obrar humano atravesaban una profunda crisis. Estas disciplinas no pudieron cumplir su promesa - garantizada por los logros de las ciencias naturales de las que abrevaban- de erigirse en el único saber válido sobre la acción humana que podía ser llamado científico, soslayando para siempre de la esfera práctica y de las ciencias sociales, prejuicios dogmáticos y sinsentidos metafísicos.

El hilo conductor que articula las críticas a tales disciplinas viene dado por el carácter abstracto y meramente descriptivo que han adoptado en el marco del neopositivismo. El obrar y valorar humano es *objetivado* y *reificado* como ámbito de un análisis constatativo y veritativo, y el saber que emerge de estas operaciones no es un saber práctico-moral capaz de orientarnos en la acción y la valoración, pues pretende simplemente ser observación y descripción “neutral” de las regularidades que definen tal actuar. En este sentido, el concepto de experiencia que está en la base de estas ciencias se refiere, como veremos, de manera completamente teleológica a la adquisición de verdad que a través de ellas puede alcanzarse.

En la nueva reconfiguración conceptual que paulatinamente emerge de las críticas a tales disciplinas, ocupa un lugar central la nueva relación que trata de establecerse entre teoría-práctica, la cual viene a poner de manifiesto que la *praxis* no se reduce a la aplicación de una teoría intelectualmente concebida, sino que ella conlleva un saber. En esta recuperación del modo práctico de preguntar acerca de la orientación en la acción, vienen a jugar un papel central los conceptos hermenéuticos de aplicación y experiencia. La aplicación contiene ya siempre una referencia a lo general, es inherente a la anticipación de sentido propia de la comprensión, y en este sentido opera como determinación de lo general y como productora de interpretación.

Ahora bien, esta constelación que integran aplicación, comprensión e interpretación, tiene como correlato una noción de experiencia que no viene definida por juicios de percepción intersubjetivamente válidos obtenidos a través de observación controlada del comportamiento. La experiencia que aquí está en juego es una experiencia más amplia, no-repetible en el sentido propugnado por el modelo de experimentación; fundamentalmente negativa y por ello no acumulable, pues “constantemente tiene que ser adquirida” y “a nadie le puede ser ahorrada” (Gadamer, 1977, p. 432).

En el presente escrito nos proponemos examinar el alcance que la reconfiguración hermenéutica de la relación entre experiencia y aplicación tiene para la determinación práctica de la pregunta por la orientación de la acción.

I.

Recordemos aquí, por un lado, que todo comprender pone en juego una interpretación que trae consigo necesariamente el horizonte de expectativas

pertenciente al mundo de la vida del intérprete. La comprensión interpretativa es siempre una fusión de horizontes en la que se rebasa la particularidad de los horizontes en juego; es una operación productiva en la que el sentido viene inevitablemente co-determinado por la situación histórica del intérprete.

Al mismo tiempo, y por esto mismo, la comprensión presenta un irrenunciable momento de aplicación. Esto significa que la articulación de sentido efectuada por el intérprete entre el marco simbólico de referencia en el que se conformó el significado y el suyo propio, implica siempre ya una *aplicación*. La referencia práctica que conlleva la aplicación no es algo posterior a la interpretación, sino un momento constitutivo de la misma; sólo se cumple *en* la aplicación. De este modo y como se ha sosteniendo, la comprensión hermenéutica queda referida de modo necesario a la “articulación de una autocomprensión orientadora de la acción” (Habermas, 1996, p 247) que no exige ni la objetivación ni la distancia con respecto a la situación de acción.

Podemos decir en este sentido, que la ‘lógica’ de la fusión de horizontes, su racionalidad es la de la aplicación; pero no es que debamos remitir el significado de lo que tratamos de entender a nuestra propia situación, sino que cuando entendemos procedemos ya de ese modo. Comprender es, entonces para Gadamer, “un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada”; un caso especial -dice- porque se trata, como en la ética aristotélica, de una razón y un saber no al margen del ser tal como ha devenido, sino “desde su determinación y como determinación suya” (Gadamer, 1977, p. 383).

Ahora bien, esta crítica al autoolvido del intérprete y del historiador propio de la conciencia metodológica de la ciencia moderna planteada por Gadamer a través del fenómeno y el concepto de historia del efecto (*Wirkungsgeschichte*) y el reconocimiento de la conciencia de la historia del efecto como tarea de la hermenéutica, le dan la posibilidad de determinar el sentido de la aplicación que aparece en toda comprensión:

aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso particular; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros. La comprensión es una forma de efecto, y se sabe a sí misma como efecto. (Gadamer, 1977, p. 414)

Hay que señalar en la anterior cita el vínculo que emerge entre aplicación y anticipación, y que muestra la pertenencia de la aplicación a la estructura previa del comprender. De allí que pueda decirse que la comprensión es una forma de efecto, un efecto de la *conjunción-diferenciante*¹ de la generalidad del pasado operante en su identidad compartida (*Wirkungsgeschichte*) y la situación concreta del actor/intérprete. Ya veremos cómo en la experiencia hermenéutica el centro de la problemática hermenéutica se desplaza de la relación sujeto/objeto a la relación particular/general, vale decir, a la problemática de la aplicación.

II.

Pero ¿Qué tipo de saber es éste que se sabe efectuado por el proceso histórico? ¿Y qué clase de conciencia es ésta que forma parte ella misma del efecto? Retengamos aquí solamente que la conciencia de la historia del efecto “tiene la estructura de la *experiencia*”.

¹ Al mismo tiempo una *diferenciación que vincula y unifica*; con ello me refiero al doble movimiento de la comprensión que proyecta un horizonte distinto para recogerlo en la interpretación

Como señalamos, el concepto de experiencia sobre el que se apoyan las ciencias humanas y sociales objetivistas, viene definido por juicios de percepción obtenidos a través de una observación metodológicamente controlada del comportamiento. Tales observaciones han de ser repetibles por sujetos intercambiables; en ellas las experiencias a tener en cuenta son recortadas teleológicamente teniendo en vista el producto buscado, esto es, la obtención de la generalidad de la ley o del concepto. En este sentido, el valor de la experiencia, aquello por lo cual ha de tenerse en cuenta, viene dado por su reproductibilidad, y una experiencia sólo es válida en cuanto es confirmada². Para Gadamer esto significa que “la experiencia cancela en sí misma su propia historia y la deja desconectada” (Gadamer, 1977, p 422); objetivando la experiencia hasta que quede libre de todo momento histórico, se deja de lado la “historicidad interna” propia de la experiencia.

Esto no quiere decir que en desde esta perspectiva no se recoja un aspecto relevante de la experiencia, a saber, la afirmación general de que la experiencia es válida en tanto no sea refutada por una nueva experiencia. Pero para el conocimiento histórico “es determinante una experiencia muy distinta de la que sirve a la investigación de las leyes de la naturaleza” (Gadamer, 1977, p 36). Aunque en todo conocimiento histórico se involucre la aplicación de la experiencia general al objeto de investigación del caso, este conocimiento “no busca ni pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una regla general. Lo individual no se limita a servir de confirmación a una legalidad a partir de la cual pudieran en sentido práctico hacerse predicciones. Su idea es más bien comprender el fenómeno en su concreción histórica y única” (Gadamer, 1977, p 33).

Cuando se considera la experiencia sólo teniendo en cuenta su resultado se pasa por alto su dimensión negativa. Por un lado, es innegable que ciertas experiencias vienen a confirmar nuestras expectativas, pasan a integrar así nuestras creencias y el horizonte al que apelamos en nuestro actuar. Pero, por otro lado, existen experiencias que siempre son negativas (cf. Gadamer, 1977, 427 ss.). La negatividad de esta “experiencia que se ‘hace’” posee un particular sentido productivo; en ella se adquiere un saber abarcante que no es simplemente la corrección de un engaño sino que nos modifica, reconfigura el conjunto de nuestro saber y nos obliga a cambiar de mirada. De modo que, en sentido estricto, no es posible hacer dos veces la misma experiencia; aunque se adquiere por la repetición, aquella experiencia repetida y confirmada “ya no se la ‘hace’ de nuevo”.

Por supuesto que estamos pensando ahora en Hegel, y aunque Gadamer quiere retener para el planteamiento hermenéutico el momento de verdad desplegado por aquel, es decir, el que en la experiencia se alteren tanto nuestro saber como su objeto³, no quiere disolver la historia en la dimensión de la conciencia. Pues para Hegel la experiencia tiene que conducir a la ‘ciencia’; el “patrón bajo el que piensa la experiencia es, como se sabe, el del saberse. Por eso, 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” (Gadamer, p 431).

Contrariamente a esto, Gadamer sostiene que la “dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la

² En torno a los alcances y límites del concepto de experiencia en la modernidad y no solo allí véase el esclarecedor ensayo de G Agamben (2001)

³ Esta misma instancia que implica la inversión de que la conciencia se reconoce a sí misma en lo extraño y en lo otro, y que por tanto “el hombre mismo tiene que estar *en ello* (Enciclopedia # 7) ya había sido puesta de relieve por Gadamer al recuperar el concepto de Bildung. (ver Gadamer, 1977, cap. 1)

experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma” (Gadamer, 1977, p 432). Esta apertura tiene como correlato la suspensión del juicio y “que el otro pueda tener razón”. Y en este sentido, es una experiencia que tiene que ser adquirida una y otra vez y que nadie puede ahorrarse. Esta experiencia presupone que las expectativas que uno tiene sean defraudadas, ya que solo se adquiere a través de decepciones. Lo que se aprende de este modo, con el padecer (Esquilo) y la decepción, no es esto o aquello sino la percepción de los límites. “La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana” señala Gadamer; es “aquella en la que el hombre se hace consciente de su propia finitud. En ella encuentra su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora. [...] La verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad” (Gadamer, 1977, p 433-4).

III.

Ahora bien, llegados a este punto nos vemos confrontados con la cuestión de cómo puede la comprensión hermenéutica orientarnos en nuestro actuar si, como parece desprenderse de lo antes dicho, la experiencia se hace a costa de las expectativas que abrigamos, nos muestran nuestras propias limitaciones e imponen un límite a nuestro “poder hacer” y a nuestra racionalidad planificadora. ¿Cómo entender, en síntesis, la pregunta “¿qué hacer?” desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica. O más aún, tiene sentido todavía hacer esta pregunta, o tendríamos que quedarnos con la heideggeriana “¿Qué cosa dejar estar?” Y en efecto, de qué asirnos si las experiencias son siempre nuevas e irrepetibles. Además, si esta experiencia no puede sernos, o no es conveniente, que nos sea ahorrada; si por tanto, cada generación se ve necesitada de hacer su propia experiencia y una nueva experiencia, ¿tenemos que concluir de esto que la educación no puede ser sino individual? Y ¿Qué tipo de experiencia viene a ser el proceso de socialización? O ¿en qué podría consistir la tarea de los intelectuales y/o académicos, sino en transmitir unas experiencias marchitas que de nada sirven o en advertirnos que “la experiencia ya no es realizable” (Agamben, 2001)?

Creemos poder esbozar una vía no para la solución sino para el planteamiento de estas cuestiones si seguimos un poco más a Gadamer y vemos cómo relaciona esta estructura general de la experiencia con la experiencia hermenéutica. En ésta la que tiene que acceder a la experiencia es la tradición transmitida (*Überlieferung*); ésta es lenguaje y habla como lo hace un tú. La experiencia del tú es algo específico pues éste tiene un comportamiento intencional respecto de uno.

Este tercer momento de la experiencia, la experiencia hermenéutica, corresponde a la apertura de lo que llama la conciencia de la historia del efecto. En otras palabras y tomando la *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* en sus dos sentidos, podemos decir que lo otro, esa positividad de que hacemos experiencia nos conforma como algo extraño, pero a la vez nos ha efectuado ya; la experiencia hermenéutica tiene la forma de una doble apertura, a las experiencias por hacer y a las sedimentadas en la tradición transmitida.

Lo que importa aquí -según Gadamer- es experimentar realmente lo otro como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él (Gadamer, 1977, 438)⁴. Tal experiencia pretende no salirse reflexivamente de la relación con lo otro,

⁴ Esto no ha de ser entendido como una apelación a la inmediatez en el sentido de las críticas de la izquierda hegeliana contra la reconciliación sólo en la idea; Gadamer lo aclara expresamente en *Verdad y método* 417 ss.

poniendo en juego la anticipación global en la instancia efectiva del diálogo⁵. Ahora bien, esta apertura tiene que ser recíproca para que se dé un vínculo. “La apertura hacia el otro -sostiene Gadamer- implica 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” (Gadamer, 1977, p 438).

En términos del problema de la orientación en el obrar nos parece que tal apertura hacia el otro tiene que incluir además las exigencias de la situación de acción. Como es sabido, Gadamer explicita el “saber de aplicación” propio de la hermenéutica recurriendo a la *phrónesis*, al saber práctico-moral aristotélico (Cf. Gadamer, 1977, p 383 y ss; Aristóteles, 1959, III y VI.)⁶

Solo quisiera referir en este lugar una de las semejanzas entre saber hermenéutico y saber práctico-moral; el carácter reflexivo de este saberse adquiere una nueva dimensión cuando Aristóteles coloca la *phrónesis* junto a la *synesis*, que Gadamer traduce como *Verständnis* (entendimiento). En este caso, el saber moral ya no se refiere a uno mismo sino a otro. No obstante, aquí, como en la *phrónesis*, ni se sabe ni se juzga desde una posición externa y no afectada, sino desde una “pertenencia específica que le une [a uno] con el otro, de manera que es afectado con él y piensa con él” (Gadamer, 1977, p 395; Aristóteles, 1959, VI, 11). En este sentido, sólo se alcanza un entendimiento adecuado de la acción del otro en la medida en que uno mismo “desea también lo justo, [y] que se encuentre por lo tanto en una relación de comunidad [o solidaridad] con el otro” (Gadamer, 1977, p 395)⁷.

El problema para Gadamer -y la razón por la cual recurre a la ética aristotélica- no es el universalismo sino el intelectualismo (y el implícito instrumentalismo) que hace depender la corrección de la *praxis* tanto del conocimiento de una norma abstracta como de lo particular (cf. Aubenque, 1999, pp. 31-8).

Una apropiación hermenéutica de las determinaciones aristotélicas del saber práctico resulta en este sentido relevante por cuanto pone al descubierto una relación especial entre la generalidad de la tradición o de la norma que se quiere entender y la situación particular en la que el intérprete se encuentra. Mas para comprender, al intérprete “no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra” (Gadamer, 1977, p 396).

Para ponerlo en otros términos, si concebimos el comprender como “la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete” (Gadamer, 1977, p 363), podemos concebir el saber práctico como la interpenetración de la generalidad de la norma recibida y de la exigencia de la situación concreta. No es aquel tipo de saber disponible para una posterior aplicación, ni puede ser llamado ‘práctico’ meramente por ocuparse de alguna cuestión de actualidad. Pues este último saber proyecta *poieticamente* reglas abstractamente universales, las cuales son comparables a enunciados teóricos cuyas condiciones de aplicación vienen formuladas en términos universales. Tal como sucede con los enunciados, la identificación de las situaciones a las que pueden aplicarse tales reglas o principios no afecta el contenido semántico de su generalidad.

⁵ En este sentido viene a ser una rectificación de la segunda máxima del entendimiento de Kant, en el sentido de que no basta con ponerse en el lugar del otro sino que es necesario enfrentarse con sus pretensiones efectivas. Para esta cuestión ver el formidable artículo de A Wellmer (1988)

⁶ No voy a entrar aquí en la cuestión de si bajo la esfera de la *phrónesis* hay que subsumir solamente el saber práctico (que guiaría la acción sin reflexionar sobre ella) o si además habría que incluir en ella el saber ético.

⁷ Para una consideración más detallada de estas cuestiones véase Gadamer (1991, s 391) donde señala que Aristóteles completa la *phrónesis*, ese saber práctico que está buscando, con las determinaciones que aportan el entendimiento, el juicio y la indulgencia o tolerancia.

Un saber práctico-aplicativo, en cambio, resulta radicalmente situado pues no excluye la pre-estructura del comprender del actor o del intérprete. Este saber no sólo es una fusión de horizontes pues esto ya siempre sucede; es además aclaración de estos horizontes en sus diferencias, en sus continuidades y rupturas, y con ello de aquellos prejuicios que aporoblemáticamente nos soportan. Lo cual implica siempre también arrojar cierta luz sobre las condiciones en medio de las que nos encontramos y los efectos de nuestro actuar.

Las reglas o normas de interacción son compatibles más bien con los contenidos culturalmente recibidos, cuya interpretación se torna problemática pues no contamos con “reglas de aplicación invariables” que aseguren la interpretación común de tal generalidad. En este caso, la identificación de situaciones con, y a través de, las cuales podemos determinar el sentido de la generalidad, está guiada por una precomprensión procedente del mundo de la vida; y a la vez esta identificación del ámbito de aplicación modifica el contenido semántico de la generalidad de lo recibido.

En este sentido, Gadamer considera que asegurar metodológicamente la comprensión, como algunas posiciones actualmente reclaman, trae como resultado una fijación abstracta de las condiciones de ‘aplicabilidad’, pasando por alto la pretensión del otro, del texto o de aquello que la situación exige.

La consideración de lo que es recto, por ejemplo, se atiene a nuestras ideas generales al respecto pero éstas sólo alcanzan determinación particular en la realidad concreta del caso; y es así porque no se trata de una aplicación de una regla general, sino que -por el contrario- se requiere aquí, mediante deliberación y elección, la ‘captación’ de “aquello de lo que propiamente se trata”, lo cual encuentra en Aristóteles -señala Gadamer- una vaga representación esquemática en la forma típica de las virtudes y en la estructura del justo medio (Cf. Gadamer, 2001, p 128)

El saber práctico (*phrónesis*) es aquello en virtud de lo cual damos con cierto ‘equilibrio’ y efectuamos la concreción; es aquello que en general muestra que, en su consideración simultánea del fin y de los medios, algo es factible, realizable. No se refiere -como pareciera- únicamente a los medios correctos para alcanzar la meta previamente dada (no es podríamos decir hoy un saber técnico-instrumental o estratégico), sino que más bien es lo que “determina, mediante la concreción de la reflexión moral, la «meta» misma en su concreción, es decir, lo que determina la meta como «factible»” (Cf. Gadamer, 2001, p 129).

IV.

Pero nos vemos obligados a retornar pues las consideraciones hechas hasta aquí nos ponen ante un nuevo comienzo. Que la experiencia no pueda sernos ahorrada, significa en términos hermenéutico que no nos podemos ahorrar la elemental experiencia con lo otro, ni el proceso de socialización e individuación que conforma nuestra identidad, ni el proceso ampliado de participación social y política. Esta lógica de la apertura de la experiencia hermenéutica que tiene el carácter de pregunta, del preguntar que abre a posibilidades nuevas es la que nos puede guiar en la interacción social e institucional, pues toda comprensión es a la vez la construcción de un lenguaje común sobre los asuntos que nos atañen. ¿Pero, de donde precede esta apertura hacia lo otro? ¿Basta con tener experiencia de la finitud, con reconocer el límite del propio poder hacer y de la razón estratégica para actuar con solidaridad dialógica?

En este punto resulta indispensable reconocer cierto legado de la ilustración y asumir que “Si el diálogo no ha de ser un impotente ideal vacío, entonces una transformación y reconstrucción de las instituciones y prácticas sociales en los que se

encuentra incorporada la comunicación dialógica se convierte en un imperativo práctico”(R Bernstein).

Pero otra vez nos vemos obligados a preguntar cómo es esto posible si “cuando queremos saber lo que tenemos que creer, nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde” (Gadamer, 1977, p 585). Y en este sentido no podemos responder como agentes, pero qué, ¿estamos ante una experiencia sin sujeto? Me parece que, aun cuando Gadamer sostenga que la experiencia hermenéutica se muestra como “el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al conjuro de lo lingüístico, teniendo ella misma carácter lingüístico” (Gadamer, 1977, p 483), la cuestión (¿aporética?) central es si desde esta perspectiva aquello que orienta en última instancia nuestro actuar no se limita a la dimensión del *ethos*. La problemática de si podemos y tenemos que contentarnos con que los fundamentos y los principios de nuestra conducta residan en la facticidad del mundo compartido.

Referencias Bibliográficas

- Agamben, Giorgio. (2001) *Infancia e historia*, Bs As: Adriana Hidalgo.
- Aristóteles, (1959) *Ética a Nicómaco*, Madrid: Instituto de estudios políticos.
- Aubenque, P. (1999) *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica.
- Gadamer, Hans G. (1977) *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme.
- (1991) “Aristoteles und die imperativische Ethik” en *Gesammelte Werke*, Band 7, Tübingen: JCB Mohr.
- (2001) “Sobre la posibilidad de una ética filosófica” en Gadamer, *Antología*, Salamanca: Sígueme.
- Habermas, Jürgen. (1996) *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos.
- Wellmer, Albrecht (1988) “Intersubjetividad y razón” en Olivé, León (1988), *Racionalidad*, Méjico: Siglo XXI. pp. 225-266.