

Experiencia, tradición, historicidad en Gadamer

PABLO RODRÍGUEZ–GRANDJEAN

En el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método*, Gadamer revisa la recepción que su obra ha tenido en menos de un lustro y explica las incomprensiones que se han originado alrededor de ella. En ese prólogo relativamente largo, Gadamer ve como necesario volver a explicar el sentido de la totalidad de la obra, ya que ésta no ha sido entendida. Buena parte del malentendido proviene del lastre que la tradición ha añadido al significado de la palabra hermenéutica¹. Hermenéutica sería así el arte o técnica de la interpretación de textos, especialmente sagrados². Lo más característico de la hermenéutica clásica no es tanto el constituir una técnica o un arte de la comprensión o interpretación, sino que ésta tenga que ver con textos.

El cometido de este capítulo es mostrar en qué sentido el texto es central en el proyecto hermenéutico de Gadamer. La interpretación del texto es algo que Gadamer toma de la triple tradición hermenéutica —literaria, jurídica y teológica— mediada por el humanismo. La identificación de hermenéutica y textualidad es algo aceptado de modo más o menos consciente por la mayoría de los lectores de Gadamer. Sin embargo, ése es sólo un punto de partida desde el que comienza el desarrollo de la hermenéutica. El texto es esencial para la hermenéutica gadameriana, pero el límite del texto no es el límite de la hermenéutica, ni la tarea primaria de la hermenéutica es la comprensión

¹“Offenbar hat es zu Mißverständnissen geführt, daß ich den durch eine alte Tradition belasteten Ausdruck der Hermeneutik aufgriff”; *Vorwort zur 2. Auflage*, p. 438.

²Ésta es la única acepción que recogida en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, 2001²². DUDEN, *Deutsches Universal Wörterbuch*, 1997³, la define en primer lugar como procedimiento científico de interpretación de textos y en segundo lugar como “in der Existenzphilosophie metaphysische Methode des Verstehens menschlichen Daseins”.

de textos. La hermenéutica de Gadamer no pretende ser una metodología, ni siquiera una teoría de la ciencias humanas. Su pretensión es netamente filosófica, por tanto, la hermenéutica no trata tanto de qué sea interpretar, sino de qué es entender. La importancia del texto reside en que en él toma lugar el giro ontológico de la hermenéutica bajo el hilo conductor del lenguaje. Por tanto, el lenguaje arroja una nueva luz sobre la concepción del texto y se supera el límite que la hermenéutica clásica se autoimpuso. Que el límite se supere no quiere decir que quede superado el texto sin más, sino que lo que se supera es el planteamiento de las ciencias humanas. Con la autocomprensión ontológica de la hermenéutica, se gana una nueva comprensión de la textualidad y a su vez sin esta nueva concepción del texto no es posible entender la ontología hermenéutica que Gadamer propone. Por tanto es necesario una aproximación al texto por medio de la experiencia hermenéutica y de la tradición para alcanzar un desarrollo de lo que implica el texto y la textualidad en la hermenéutica de Gadamer.

Gadamer considera que el tratamiento de la experiencia es central en *Verdad y método*³. Si su posición en el libro es nuclear, ha de serlo, según la clave de lectura que propongo, para la constitución ontológica de la hermenéutica, del modo que sigue. La experiencia explica la estructura de la pregunta y la primacía hermenéutica de la pregunta formula una tesis sustantiva sobre el lenguaje, a saber, que el lenguaje tiene su existencia en el diálogo. Este marco permite situar el sentido del principio según el que lenguaje es experiencia de mundo, para posteriormente poder desarrollar esta tesis. Por tanto, en el análisis de la estructura de la experiencia es donde comienza a percibirse el carácter ontológico de la hermenéutica. No es que la experiencia constituya el carácter ontológico de la hermenéutica, sino que es el punto del que parte esa constitución.

Gadamer advierte que el significado de experiencia es uno de los menos definidos en filosofía, precisamente porque se da por supuesto. Por este motivo considera necesario el análisis de su concepto y procede a la aclaración de la experiencia con vistas al tratamiento de la experiencia hermenéutica. En ésta se muestra de modo concreto la estructura de toda experiencia, esto es, la apertura hacia la cosa. Antes de proceder con el análisis, Gadamer trae a colación el tratamiento de la experiencia en Aristóteles. Este enfoque, a pesar de su aportación decisiva al esclarecimiento de la experiencia no muestra

³*Hermeneutik–Ästhetik–praktische Philosophie*, p. 32; *Vorwort zur 2. Auflage*, p. 444.

su esencia, puesto que está considerada como proceso de formación cuyo resultado es el concepto. Analizar la experiencia desde el concepto supone juzgarla desde algo ajeno a ella misma y de este modo queda anulado el proceso real de la experiencia.

La experiencia auténtica está caracterizada negativamente, ya que adquirimos experiencia sobre algo cuando nos damos cuenta de que no es como habíamos pensado y de que después de la experiencia conocemos mejor ese objeto. La negatividad de la experiencia no es un mero desengaño, sino que el carácter negativo es productivo, ya que transforma nuestro saber acerca del objeto. Gadamer cita a Hegel en su análisis del carácter dialéctico de la experiencia, que la conciencia ejerce sobre saber y objeto, transformando ambos. La experiencia es el camino por el que la conciencia se reconoce en lo extraño y lo ajeno para asumirlos dentro de sí. Esta autoconciencia culmina para Hegel en la identidad absoluta de saber y objeto. Gadamer considera que este análisis de la experiencia en vistas a la autoconstitución del saber absoluto es injusto con la misma esencia de la experiencia, ya que ésta nunca se constituye en ciencia. El saber que la experiencia proporciona no es un saber teórico ni técnico y es posible por la irreductibilidad de éste a su objeto. La negación determinada que conlleva toda experiencia muestra un mejor conocimiento del objeto respecto al conocimiento anterior, pero no un conocimiento definitivo. El saber que la experiencia transmite no es un ‘saberse ya algo’, sino un descubrir cada vez facetas nuevas en un proceso que nunca es ni puede considerarse definitivo. Por este carácter no definitivo de la experiencia, también puede verse el sentido de la negación determinada característico de la experiencia, no se trata de que el saber anterior sobre el objeto sea absolutamente falso, sino que ha de ser considerado desde la perspectiva abierta por una nueva experiencia. De ahí que toda experiencia refiera siempre a otra experiencia, al permanecer abierto a nuevas experiencias. Por eso al que llamamos experimentado⁴ no es el que ha llegado a serlo después de muchas experiencias, sino el que está siempre abierto a nuevas experiencias y aprende de ellas. El experimentado no es el que ‘se las sabe todas’, sino el que es consciente de que cada experiencia es única e irrepetible.

Gadamer ilustra el carácter de la experiencia con la famosa frase de Esqui-

⁴Etimológicamente *expertus* es participio pasado de *experior* (poner a prueba, aprender por experiencia, saber por experiencia). En este sentido, *Erfahrene* es, como aquél que tiene experiencia, experto.

lo πάθει μάθος, se aprende sufriendo⁵. El sentido de esta frase según explica el filósofo alemán, no es principalmente que aprendamos por medio de sufrimiento y errores, sino por la experiencia que en éstos se contiene. La frase no afirma que lleguemos a ser sensatos por medio del dolor o que el auténtico conocimiento se logre por la decepción, sino toda experiencia auténtica dirige al ser humano hacia la comprensión de su limitación, que tiene un límite respecto a lo divino. La frase de Esquilo muestra la esencial conexión que existe entre experiencia, finitud y comprensión. Toda experiencia que sea tal nos hace conscientes, nos hace comprender la finitud propia de cada uno. Así el que posee experiencia sabe que no puede disponer totalmente del futuro, puesto que éste está abierto y por tanto es necesario contar con lo inesperado y no confiarse totalmente a las propias expectativas, conscientes de que cualquier intento de someterlo al propio poder es vano. Por eso el experimentado es consciente de su finitud, en definitiva, de su saberse situado.

Consecuencia de esta comprensión de la propia finitud es que la experiencia se adquiere realmente cuando se cumple la negatividad, esto es, cuando se frustran las expectativas. La negatividad de la experiencia no es el sufrimiento o el dolor que ésta pueda acarrear, sino la conciencia de finitud que la experiencia transmite. En este sentido, estrictamente hablando ‘tener una mala experiencia’ es no saber ver el carácter determinado de la negación que se da en esa experiencia y considerarla ilimitada y tomarla como definitiva⁶. La ‘mala experiencia’ sería en este sentido más una decepción que propiamente una experiencia, dado que al absolutizarse lo negativo queda oculto el objeto. En la experiencia real se alcanza un momento cognoscitivo, de comprensión, que no es mera negatividad, sino que es conciencia de la limitación propia. Esta conciencia del límite no es definitiva, puesto que no puede fijarse, sino que es una comprensión cada vez mayor de la finitud propia, en definitiva es la conciencia de encontrarse sobre lo abierto. Ese doble carácter de apertura y finitud propio de la experiencia hace que el experimentado sepa del carácter único de la experiencia y que la historia nunca se repite ni vuelve. De ahí que la experiencia ofrezca también una comprensión de la propia historicidad, de que la historia no es algo frente a lo que estamos, sino que siempre nos encontramos ya en ella. La conciencia de finitud es por tanto conciencia de finitud histórica.

⁵ *Agamemnon*, 177.

⁶ En lenguaje coloquial a esto apunta ‘no saber o poder superar una mala experiencia’.

El análisis de la experiencia en general proporciona apertura hacia la finitud e historicidad del ser humano y al mismo tiempo le posibilita una comprensión de ambas como elementos constitutivos de su ser. Mostrada la estructura general de la experiencia, Gadamer comienza el tratamiento de la experiencia hermenéutica. La experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición, que no es sencillamente un acontecimiento del que en sentido último se pueda disponer, sino que es lenguaje, ya que interpela como un tú⁷. Lo que aquí Gadamer dice es que aquello sobre lo que tiene que versar la experiencia hermenéutica no puede ser de ningún modo un objeto, sino que es algo que nos interpela. Con esto no se afirma tampoco que la tradición sea un sujeto, sino simplemente que la tradición tiene voz propia, que es un interlocutor. La experiencia del tú es lo que permite explicar la experiencia hermenéutica.

Sin embargo, antes es necesario precisar el sentido en que Gadamer entiende la tradición como lenguaje y como interlocutor, ya que en la experiencia hermenéutica Gadamer está describiendo la esencia de la tradición. Al considerar la tradición como lenguaje, Gadamer está rechazando el carácter de objeto que la ciencia histórica había dado a la tradición, porque ésta es primariamente *Überlieferung*, esto es, transmisión. Por tanto, la tradición tiene un sentido fundamentalmente activo, de transmisión, no pasivo, del objeto transmitido. Gadamer es consciente de que en la experiencia hermenéutica no puede separarse forma y contenido⁸ y no pretende diseccionar la tradición, sino sólo mostrar la perspectiva desde la que debe ser considerada. Pensar la tradición desde lo transmitido lleva irremisiblemente a la concepción de ésta como objeto, perspectiva en la que se sitúan Schleiermacher y Dilthey, que Gadamer rechaza. La noción de tradición como lenguaje pretende abrir una nueva perspectiva en la que pueda ganarse el modo de acceso y tratamiento adecuado de la tradición.

Considerada como lenguaje la tradición habla por sí misma, lo que implica que toda tentativa de entendimiento implica estar en disposición de escucha. No significa esto una hipostatización o una subjetualización de la tradición, sino precisamente es lo que Gadamer evita a toda costa. La tradición habla en el sentido que dice algo a alguien, esto es, nos interpela siempre y en cada

⁷“Sie ist *Sprache*, d. h. sie spricht von sich aus so wie ein Du”; *Wahrheit und Methode*, p. 364.

⁸“*Sprachliche Form und überlieferter Inhalt lassen sich in der hermeneutischen Erfahrung nicht trennen*”; *Wahrheit und Methode*, p. 445.

caso. Y habla desde sí misma como un tú porque la tradición apela desde la mutua copertenencia y relación de ésta y el ser humano al igual que el tú habla al yo y se relaciona con él desde una vinculación originaria. Aquí Gadamer no está señalando tanto la reciprocidad como la vinculación y copertenencia de ser humano y tradición y del tú y yo de la relación interpersonal. El modelo del tú sirve también para explicar la tradición, puesto que su hablar no es una opinión que pueda retrotraerse y encontrar su significado en la referencia a un sujeto, sino que es un decir que ha de entenderse por aquello que dice, no por una referencia externa a lo dicho. Ésta es una de las claves de la postura gadameriana ante el lenguaje, lo dicho no debe entenderse como expresión vital de un sujeto, sino que está desvinculado de aquél que lo profiere, y ha de entenderse desde lo dicho mismo como sentido independiente de quién lo haya dicho⁹.

Puesto que la relación con la tradición es un modo de relación parangonable a la relación con el tú, los modos de relación con el tú explican los modos de relación con la tradición. Los modos de relación se basan en las diversas comprensiones del tú. La primera clase de relación con el tú es aquella en que el tú es clasificado según un tipo humano y toda posible experiencia del tú siempre estará clausurada por el hecho de que el tú es un ejemplar de un tipo humano. Realmente el tú no es reconocido y simplemente es un medio con el que el yo calcula sus fines. La segunda clase de relación con el tú es aquella en que el tú es reconocido como persona en su individualidad, pero en este reconocimiento el tú es una proyección del yo en cuanto que está anticipado en su pretensión de verdad. Esto es lo que sucede cuando se pretende comprender al tú desde uno mismo, pretendiendo incluso conocerle mejor de lo que él mismo se conoce. Esta es una forma de dominación del tú ya que ninguno de sus planteamientos es tomado en serio y la experiencia del tú es en el fondo un modo de autorreferencia. La tercera forma de experiencia del tú es aquella en que el tú es reconocido como tal, no simplemente como otro, sino como tú, puesto que su planteamiento es tomado en serio. Que el planteamiento no sea pasado por alto, implica que nos dejamos decir sus pretensiones, pero no sólo aquellas que queremos oír, sino fundamentalmente aquellas que nos contradicen. Esto exige apertura auténtica, que implica también conciencia de finitud y de los propios límites. La auténtica experiencia del tú es escucharle

⁹“Wir halten vielmehr fest, daß Verstehen von Überlieferung den überlieferten Text nicht als die Lebensäußerung eines Du versteht, sondern als einen Sinngehalt, der von allen Bindung an die Meinenden, an Du und Ich, abgelöst ist”; *Wahrheit und Methode*, p. 364.

y dejarse decir cosas por él, no es sencillamente oírle. Ahora bien, sólo cabe experiencia del tú sobre la relación yo-tú, que implica la apertura al otro y a lo que él me diga, de otro modo no cabe la auténtica confianza en la que se funda la vinculación personal¹⁰.

Al igual que en la experiencia del tú, Gadamer distingue dos modos inauténticos respecto al que considera auténtico en la experiencia de la tradición. El primer modo de relación con la tradición es lo que se puede llamar la conciencia científica que Gadamer caracteriza por una fe ingenua en el método y por la idea de objetividad que el método puede alcanzar. Claramente esto supone una reducción de la tradición a un mero objeto, cuyo método de investigación está calcado de la investigación científico-natural. La inautenticidad de este modo de la tradición radica en que al estar comprendida como objeto es algo meramente pasivo y no sabe reconocer la capacidad de interpelación que la tradición posee. El segundo modo de relación con la tradición es la conciencia histórica¹¹ que reconoce el carácter único del pasado en su alteridad. A diferencia de la conciencia objetivista, la conciencia histórica no pretende reducir lo que es históricamente único a ser un caso de una ley general. Sin embargo, en la medida en que la conciencia histórica pretende superar totalmente su condicionamiento no deja de ser un modo más depurado de la conciencia científica, ya que realmente busca dominar la verdad del pasado. Lo que la conciencia histórica olvida es que es imposible pretender situarse al margen de la vinculación con la tradición. La propia historicidad —*Geschichtlichkeit*— es un elemento constitutivo que nunca puede dejarse a un lado en la apropiación del pasado. Precisamente la conciencia histórica —*historisches Bewußtsein*— sólo es posible porque es siempre y necesariamente histórica —*geschichtlich*—.

Los dos primeros modos de situarse respecto a la tradición son inadecuados porque son incapaces de explicar la tradición y la experiencia hermenéutica. Sólo la conciencia de historia efectual —*wirkungsgeschichtliches*

¹⁰“Vielmehr, wer sich überhaupt etwas sagen läßt, ist auf eine grundsätzliche Weise offen. Ohne eine solche Offenheit füreinander gibt es keine echte menschliche Bindung. Zueinandergehören heißt immer zugleich Auf-ein-ander-Hören-können”; *Wahrheit und Methode*, p. 367.

¹¹Gadamer habla aquí de *historisches Bewußtsein* y en alemán tanto *geschichtlich* como *historisch* significan ‘histórico’, si bien el primer adjetivo apunta a la historia como el acontecer humano y el segundo al relato o saber de ese acontecer. La expresión citada apunta más bien la conciencia histórica como la propia del historiador.

Bewußtsein— es capaz de dar razón de la experiencia hermenéutica y por tanto de la tradición. La conciencia de historia efectual está caracterizada por la apertura fundamental a la tradición, que no es meramente un reconocimiento de la alteridad de pasado, sino un hacer valer los planteamientos de la tradición contra los propios, sabiéndolos poner en suspenso. Esto es que la tradición interpela como un tú, su pretensión de verdad no es incondicionalmente válida, ahora bien, no por ello deja de escuchar el hablar de la tradición y tomarse en serio lo que ésta dice. Al igual que en el tú, la apertura a la tradición es la escucha de aquello que tiene que decirme y que contradice las propias opiniones. Ésta es la negatividad productiva de la experiencia hermenéutica. La conciencia hermenéutica, que es conciencia de historia efectual, se sabe limitada y situada, y por eso no pretende dejar de un lado su propia historicidad o sus prejuicios. Sabe que, al igual que ningún método puede sustituir la escucha del tú, no puede evitar ni reemplazar la necesidad del enfrentamiento con el texto y lo que éste dice.

La experiencia hermenéutica nos advierte que sólo puede haber recepción de la tradición en diálogo, esto es, que sólo la conciencia que se sabe inserta en el movimiento de la historia puede llegar a conocer el pasado. Sólo en una apertura radical a lo que el texto transmitido puede decirme se experimenta la tradición como tradición, al igual que sólo en la escucha abierta de lo que el tú tiene que decirme, hay una relación personal plena. Sin embargo, la tradición se experimenta a través del texto transmitido; es más la tradición se fija en textos, esto es, lo transmitido de la tradición queda recogido en textos¹². Entonces si la experiencia de la tradición es en definitiva del texto, cabe preguntarse: ¿cómo puede sostener Gadamer que la tradición habla por sí misma como un tú? El carácter textual de la tradición implica en Gadamer su carácter lingüístico, no su carácter documental. El texto habla, no es algo de lo que se pueda extraer información. Y habla porque dice algo a alguien. De ahí que el único modo que pueda acogerse la tradición sea en diálogo¹³.

La experiencia hermenéutica es experiencia de la tradición que se recoge en el texto. Con aquélla Gadamer no quiere mostrar un tipo de experiencia

¹²Gadamer ha mostrado como las demás formas de transmisión cultural, como el arte, son también lenguaje, si bien no están verbalizadas. Por eso han de ser también considerados textos.

¹³“Das in literarischer Form Überlieferte wird damit aus der Entfremdung, in der es sich befindet, in die lebendige Gegenwart des Gespräches zurückgeholt, dessen ursprünglicher Vollzug stets Frage und Antwort ist”; *Wahrheit und Methode*, p. 374.

o las condiciones bajo las que la recepción de la tradición debe tener lugar, sino explicar la historicidad de la comprensión y mostrar cómo la tradición es un modo de historicidad. La clave está en la descripción de la asimetría entre conciencia histórica —*historisches Bewußtsein*— y conciencia de historia efectual —*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*—, ya que esta asimetría da cuenta de la radical diferencia entre la comprensión historicista y la comprensión hermenéutica de la historicidad humana. El historicismo es inaceptable para la hermenéutica porque en el fondo es un objetivismo refinado, que trata la historia como algo fuera del sujeto y de la que la tradición sería un campo de investigación. La historicidad que Gadamer plantea es que somos seres históricos, del mismo modo en que somos seres vivos. No somos sujetos frente a la historia, sino que estamos metidos en su decurso, y ése es el sentido en que Gadamer afirma que la historia no nos pertenece, sino que pertenecemos nosotros a ella¹⁴. Concebir la subjetividad por encima de la historia es una ilusión, porque no cabe contraponer sujeto a historia, puesto que todo ser humano está constituido por la historia, no en el sentido en que tenga que someterse a ella, sino en que siempre se encuentra en ella.

La experiencia hermenéutica como experiencia de la tradición pone de manifiesto la historicidad de la comprensión, no relegando la historicidad a un tipo especial de conocimiento, sino asumiéndola como constitutiva de toda comprensión. Precisamente la historicidad se muestra en el necesario papel de los prejuicios en la comprensión¹⁵. Somos históricos puesto que tenemos prejuicios y éstos operan en toda comprensión. Intentar deshacernos totalmente de nuestros prejuicios, el ideal ilustrado de la *Vorurteilslosigkeit* es realmente un querer situarse fuera de la historia. Es la Ilustración la que acuña el carácter negativo del prejuicio, como juicio necesariamente falso y éste es el carácter que tiene en nuestros días. Éste es el prejuicio de la conciencia ilustrada contra los prejuicios, al considerarlos todos negativos¹⁶. Ahora bien, esta caracterización negativa no es la única posible, sino que el *praeiudicium* tiene la posibilidad de valoración tanto negativa como positiva¹⁷. Entender la

¹⁴“In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr”; *Wahrheit und Methode*, p. 281.

¹⁵“Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins”; *Wahrheit und Methode*, p. 281.

¹⁶“Dies grundlegende Vorurteil der Aufklärung ist das Vorurteil gegen die Vorurteile überhaupt und damit die Entmachtung der Überlieferung”; *Wahrheit und Methode*, p. 275.

¹⁷“>Vorurteile< heißt also durchaus nicht notwendig falsches Urteil. In seinem Begriff liegt,

esencia del prejuicio implica reconocer que existen prejuicios legítimos, esto es, que el prejuicio no se puede asimilar sencillamente a opinión falsa. Lo que Gadamer está advirtiendo con la recuperación del sentido positivo del prejuicio es que son opiniones previas a cualquier juicio, no sencillamente juicios erróneos o precipitados. Por eso no cabe calificarlos como verdaderos o falsos, ya que propiamente no están tematizados y por este mismo motivo carece de sentido probar si un prejuicio es correcto o incorrecto. En todo caso, esto sólo se plantearía a una razón absoluta, que sólo toma por verdadero aquello de lo que no puede dudarse. Esta razón absoluta no puede explicar la finitud propia del ser humano ni la conjugación de su libertad situada en una tradición, con la que comparte prejuicios, esto es, un modo de acercarse al mundo y de mirarlo. Por eso la pretensión de falta absoluta de prejuicios, de una superación total es una postura ingenua, ya que pasa por alto la historicidad —*Geschichtlichkeit*— constitutiva del ser humano¹⁸.

La recuperación del prejuicio es lo que permite a Gadamer la rehabilitación de los conceptos de autoridad y tradición, que la Ilustración condenó por considerarlos contrarios a la razón y consideró que debían ser sometidos a su dominio. Gadamer afirma que la Ilustración está en lo cierto cuando muestra el carácter negativo de la autoridad como fuente de prejuicios que pretende sustituir o anular el juicio propio. Sin embargo, la Ilustración difama todo tipo de autoridad, puesto que la considera únicamente como fuente de prejuicios ilegítimos, cuando puede ser fuente de verdad. Esto supone una recuperación del concepto de autoridad frente a una concepción autoritaria de la misma¹⁹. Esto es decisivo en la recuperación de la autoridad que Gadamer opera, se trata de mostrar cómo el autoritarismo no tiene nada que ver con la autoridad, ya que realmente esconde lo más propio de la autoridad²⁰. No tener esto en cuenta es lo que ha provocado la mayoría de las críticas a la rehabilitación de la autoridad por parte de Gadamer. Lo propio de la autoridad no es la sumisión de la razón, sino el reconocimiento de que otro sabe algo mejor que

daß es positiv und negativ gewertet werden kann. Offenbar ist die Anlehnung an das lateinische *praeiudicium* darin wirksam, daß neben dem negativen auch ein positiver Akzent auf den Worte liegen kann"; *Wahrheit und Methode*, p. 275.

¹⁸“Der Anspruch auf völlige Vorurteilslosigkeit ist eine Naivität”; *Semantik und Hermeneutik*, p. 183; *Vom Zirkel des Verstehens*, p. 64; *Wahrheit und Methode*, p. 304.

¹⁹“Wahre Autorität braucht nicht autoritär aufzutreten”; *Wahrheit und Methode*, p. 284 nt. 206.

²⁰“Wer sich auf Autorität und Tradition beruft, hat keine Autorität”; *Hermeneutik–Ästhetik–praktische Philosophie*, p. 19.

uno mismo. El reconocimiento es lo primario en la autoridad, que supone el reconocimiento de los propios límites, de la finitud propia. A este reconocimiento apuntan las expresiones ‘ser una autoridad en la materia’ o ‘gozar de gran autoridad’ como sinónimas de prestigio. El reconocimiento propio de la autoridad auténtica impide la sumisión ni de la autoridad a la razón, ni tampoco de la razón a la autoridad, sin destruir la esencia de la autoridad. Reconocer la autoridad implica reconocer que su juicio es superior al propio y que conoce mejor, y no es sencillamente fiarse sin más, ni pretender conocer como el otro conoce. La esencia de la autoridad es que lo que dice no es pura arbitrariedad, sino algo que en principio puede aceptarse como verdadero²¹. Toda posibilidad de aprendizaje se basa en este reconocimiento de la autoridad y dado que ésta pertenece en primer lugar a personas, los prejuicios que se inculcan están legitimados por su autoridad. Esto no quiere decir que algo sea verdadero porque proviene de la autoridad, sino que puede ser verdadero porque sencillamente sabe más. Por eso el prejuicio tiene validez sobre la base del reconocimiento de la autoridad, lo que provoca un acercamiento a la cosa, y es en ese contacto con la cosa donde el prejuicio se muestra como legítimo, puesto que ayuda a la comprensión, o ilegítimo, si es que la impide.

Toda la rehabilitación de la autoridad en Gadamer, como perteneciente a la doctrina de los prejuicios, se remonta a la doctrina de la *auctoritas*. El sentido genuino de autoridad no tiene que ver con el poder. La autoridad se basa únicamente en el reconocimiento, no simplemente en la aceptación. El poder requiere legitimación, sin embargo ésta es superflua para la autoridad. De ahí que las consideraciones de Gadamer sobre la autoridad no se muevan en un plano de reflexión social o político, sino que están encaminadas a mostrar la estructura de la comprensión de un ser que es histórico-finito, entre la autoconstitución absoluta del sujeto y la conciencia histórica. Contra ambas afirma Gadamer la necesidad de los prejuicios y la imposibilidad de dejarlos de un lado, dada la estructura circular de la comprensión.

Ilustración y Romanticismo no han sabido dar cuenta, a juicio de Gadamer, de la verdadera faceta de la historicidad, de la que la hermenéutica pretende ganar una comprensión adecuada. Esto se muestra de modo especialmente claro en el tratamiento de la tradición —*Tradition*—, que el Romanticismo recupera como forma de autoridad como reacción ante el rechazo

²¹“So ist die Anerkennung von Autorität immer mit Gedanken verbunden, daß das, was die Autorität sagt, nicht unvernünftige Willkür ist, sondern im Prinzip eingesehen werden kann”; *Wahrheit und Methode*, p. 285.

ilustrado. La oposición que la Ilustración establece entre tradición y razón no está cuestionada por el Romanticismo, sino asumida como tal. Ni Ilustración ni Romanticismo alcanzan el verdadero ser histórico de la tradición²², por no reconocer su momento de libertad que la conservación de la tradición supone en el cambio histórico. La conservación de la tradición no es un preservarla de influencias de cambio o ante lo nuevo, ni tampoco una simple adaptación a lo novedoso, sino saber cómo conjugarla a lo largo del tiempo. Precisamente por esto la tradición es un sentido fundamental de pertenencia a la historia, ya que ningún cambio histórico o revolución surge absolutamente *ex novo*, aunque lo que más se perciba no es lo que se preserva, sino lo que ha cambiado, dada la continuidad que supone la tradición en la historia. Por ello la conservación y supervivencia de la tradición debe entenderse desde la historicidad no como algo perteneciente al pasado que pueda objetivarse, sino como constituyente del presente y que nos interpela. En este sentido la rehabilitación de la tradición en Gadamer supone abandonar la oposición de la conciencia histórica, tradición e historia, entre historicidad y saber acerca de ésta²³. La conciencia histórica no puede acoger la tradición porque su pretensión de carencia absoluta de prejuicios la separa de ella reduciéndola a un estado objetual. Sin embargo la conciencia hermenéutica hace justicia a la tradición porque se sabe interpelada por ella. Esto supone que la doctrina del prejuicio requiere que la *Tradition* sea asumida por la *Überlieferung*, esto es, sea reconocida como constitutivamente histórica. Por eso la tarea histórica es mediación de tradición y no sólo investigación²⁴.

La experiencia hermenéutica tiene como cometido mostrar la estructura circular de la comprensión y así arrebatarse a la conciencia histórica el genuino sentido de la historicidad, que no se basa en la objetividad de la historia, sino precisamente en la copertenencia mutua del que busca entender y lo que busca entender. El círculo hermenéutico había sido para la hermenéutica clásica un principio formal de interpretación de textos, según el cual las partes

²²“In Wahrheit ist in Tradition stets ein Moment der Freiheit und der Geschichte selber. [...] Sowohl die aufklärerische Kritik an der Tradition als auch ihre romantische Rehabilitierung bleiben darum hinter ihrem wahren geschichtlichen Sein zurück”; *Wahrheit und Methode*, p. 286.

²³“Am Anfang aller historischen Hermeneutik muß daher die *Auflösung des abstrakten Gegensatzes zwischen Tradition und Historie, zwischen Geschichte und Wissen von ihr stehen*”; *Wahrheit und Methode*, p. 287.

²⁴“Die moderne historische Forschung ist selber nicht nur Forschung, sondern Vermittlung von Überlieferung”; *Wahrheit und Methode*, p. 289.

se entienden en conexión con el todo y el todo respecto a las partes. Contra esta interpretación, Gadamer sigue a Heidegger considerando que el círculo hermenéutico no es de naturaleza formal, sino realmente ontológica²⁵. La anticipación de sentido con la que se inicia toda tentativa de comprensión, guía al mismo tiempo esa comprensión. La anticipación de sentido muestra la pertenencia a la tradición de texto e intérprete y por ello el círculo hermenéutico no ha de ser disuelto como un previo metodológico, sino llevado a plenitud en la propia estructura de la comprensión. El círculo hermenéutico muestra a través del prejuicio la copertencia del intérprete a la tradición, ya que los prejuicios remiten siempre al estar situado en una tradición. De ahí que el que busque entender ha de buscar conexiones con la tradición que nos muestra la cosa y sin esa vinculación no hay interpelación ni de la tradición ni de la cosa²⁶. Ahora bien, la conciencia hermenéutica sabe que la cosa que la tradición muestra no es algo único e incuestionable que no precise comprensión, sino que es consciente que la tradición supone pertenencia y también distancia. En esta tensión se mueve la hermenéutica, ya que la tradición como transmisión no puede determinar absolutamente la cosa y sólo así pueden garantizarse la pervivencia de tradiciones. Por esta estructura medial de la hermenéutica, no cabe plantear un método o procedimiento que rijan la comprensión, sino que han de aclararse las condiciones en la comprensión se realiza. Estas condiciones las denomina Gadamer acudiendo a la tradición círculo hermenéutico y con ellas quiere mostrar la indisponibilidad que el intérprete tiene sobre sus prejuicios y opiniones, ya que éstos posibilitan la comprensión. Parte esencial de la tarea de la comprensión es distinguir aquellos prejuicios que nos acercan a la cosa de aquellos que la ocultan. Sin embargo, esta distinción no puede hacerse aparte de la comprensión misma de la cosa, sino a partir de la cosa es de donde los prejuicios adquieren su legitimidad.

En el prejuicio, y por tanto en el círculo hermenéutico, se muestra el carácter finito y temporal de la comprensión, lo que implica la gradualidad de la comprensión, por lo que siempre cabe un mayor entendimiento. Sin embargo,

²⁵“Der Zirkel des Verstehens ist also überhaupt nicht ein ›methodischer‹ Zirkel, sondern beschreibt ein ontologisches Strukturmoment des Verstehens”; *Wahrheit und Methode*, pp. 298–9.

²⁶“Die Hermeneutik muß davon ausgehen, daß wer verstehen will, mit der Sache, die mit der Überlieferung zur Sprache kommt, verbunden ist und an die Tradition Anschluß hat oder Anschluß gewinnt, aus der die Überlieferung spricht. [...] Es besteht eine Polarität von Vertrautheit und Fremdheit, auf die sich die Aufgabe der Hermeneutik gründet. [...] *In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik*”; *Wahrheit und Methode*, p. 300.

esto no implica que la comprensión se reduzca a historicidad o a algo provisional, o dicho de otro modo, que todo sea pura interpretación. La comprensión es para la conciencia hermenéutica tarea inconclusa e inconcluyente, ya que no cabe agotar la cosa en la comprensión, de otro modo tanto la cosa, como la tradición la transmite, estarían concluidas²⁷. De ahí que la conciencia histórica sea injusta respecto al modo de tratamiento de la historia misma, ya que en el fondo no cabe la constitución de la historia como un objeto atemporal de conocimiento, puesto que el historiador se encuentra también determinado por la tradición y esta influencia no se puede dejar simplemente de lado, ya que en el fondo es imposible sustraerse a la historia. La historicidad no constituye el objeto de las ciencias humanas, sin embargo es constitutiva de ambos. Este es el sentido de la afirmación de que la cosa está viva en la tradición, pues en ella se articula una pluralidad de voces en las que resuena el pasado²⁸.

Siendo la tradición en su esencia transmisión, esto es, no el pasado como ya pasado, sino el pasado que revierte constantemente en el presente, la hermenéutica de las ciencias humanas destaca el significado productivo del tiempo, de la distancia temporal para la comprensión. No puede ser un tomar distancia objetivo, puesto que el transcurso histórico no es sencillamente una toma de distancia que viene ya dada, sino que la distancia temporal está mediada por la tradición, esto es, distancia temporal es siempre historicidad —*Geschichtlichkeit*—. Para la conciencia histórica el tiempo que separaba al sujeto del objeto en la investigación histórica, ya que purificaba al historiador de cualquier prejuicio ante la cosa y de este modo la aspiración a la objetividad quedaba colmada en el distanciamiento como historicidad —*Historizität*— que garantizaba la eliminación total de los prejuicios como fuentes de error. Es cierto que distancia temporal supone una cierta ganancia de perspectiva, si bien no supone la eliminación total de los prejuicios. El tiempo abre nuevas perspectivas y nuevos sentidos con lo que la distancia temporal no sólo tiene un sentido negativo de desechar los prejuicios falsos, que impiden la comprensión, sino fundamentalmente positivo de destacar los

²⁷“Die Ausschöpfung des wahren Sinnes aber, der in einem Text oder in einer künstlerischen Schöpfung gelegen ist, kommt nicht irgendwo zum Abschluß, sondern ist ein unendlicher Prozeß”; *Wahrheit und Methode*, p. 303.

²⁸“So gilt unser Interesse wohl der Sache, aber die Sache gewinnt ihr Leben nur durch den Aspekt, in dem sie uns gezeigt wird. [...] Was unser geschichtliches Bewußtsein erfüllt, ist immer eine Vielzahl von Stimmen, in denen die Vergangenheit wiederklingt. Nur in der Vielzahl von Stimmen ist sie da”; *Wahrheit und Methode*, p. 289.

prejuicios verdaderos, que hacen la comprensión posible²⁹. En esta tarea de separación de los prejuicios se encuentra el sentido positivo de la distancia temporal, ya que en el encuentro con la tradición exige advertir los prejuicios propios para de este modo poder escuchar lo que la tradición nos dice acerca de la cosa. Sólo en la confrontación con la tradición, con su pretensión de verdad contraria a la nuestra, están nuestros prejuicios en juego y podemos llegar a la suspensión de su validez por medido de la pregunta. No cabe un dejarlos de lado, sino que en la experiencia de lo que la tradición tiene que decirnos, es posible poner en cuestión las preconcepciones propias. La distancia temporal tiene su sentido productivo, por tanto, en poner en juego la propia historicidad y no en dejarla sencillamente de lado³⁰. La conciencia hermenéutica ve en el sentido productivo del tiempo, en la tradición, la imposibilidad de constitución de un objeto histórico que no tenga en cuenta la realidad de la acción de la historia, que Gadamer llama historia efectual —*Wirkungsgeschichte*—.

La historia efectual es algo que caracteriza a la conciencia hermenéutica, ya que ésta es conciencia de historia efectual. El termino está tomado de la filología y refiere a la historia de la recepción de una obra. Ahora bien, Gadamer no pretende habilitar una disciplina auxiliar de las ciencias humanas, sino dar cuenta de un principio de la comprensión³¹, según el que la historia actúa en la comprensión, seamos o no conscientes ello. La acción de la historia no depende de la conciencia de ésta y de ahí que la conciencia de historia efectual sea más ser que conciencia³². La historicidad es ontológicamente constitutiva de ser humano en el sentido en que éste no puede sustraerse a la acción de la historia. La finitud humana comporta historicidad y esto supone la imposibilidad de un saber total sobre sí mismo³³. Por ello la historia efectual como modo de explicación de la historicidad constitutiva del ser humano implica dos conceptos mutuamente relacionados: situación y horizonte. La historia efectual implica que la situación y horizontes históricos son al mismo tiempo

²⁹“Oft vermag der Zeitabstand die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik lösbar zu machen, nämlich die *wahren* Vorurteile, unter denen wir *verstehen*, von den *falschen*, unter denen wir *mißverstehen*, zu scheiden”; *Wahrheit und Methode*, p. 304.

³⁰“Ein wirklich historisches Denken muß die eigene Geschichtlichkeit mitdenken”; *Wahrheit und Methode*, p. 305.

³¹Por esto el título del parágrafo es *Das Prinzip der Wirkungsgeschichte*.

³²*Zwischen Phänomenologie und Dialektik*, p. 10.

³³“*Geschichtlichkeit heißt, nie im Sichwissen Aufgehen*”; *Wahrheit und Methode*, p. 305.

situación y horizontes hermenéuticos. Tanto la situación como el horizonte, en su mutua referencia, son conceptos límite, en el sentido en que no se pueden definir unívocamente por su carácter dependiente del sujeto que las experimenta y por tanto no son objetivables ni fácilmente definibles. La situación es el concepto contrario de objeto, porque no es un algo frente a lo que se encuentra uno, sino algo en lo que se está³⁴. De ahí que el que está situado respecto a la tradición, puede ganar una cierta comprensión de su situación propia, pero le será totalmente transparente. La situación no es algo que se maneja, sino que es uno el que se maneja en ella. El carácter límite del concepto de situación se muestra en la irrebasabilidad ésta. La irrebasabilidad de la situación no quiere decir que no puede cambiar nunca, o que el sujeto siempre esté encerrado en ella, sino que el ‘estar en’ impide el poder dejar de estar situado. Por supuesto, no hay dos situaciones iguales y las situaciones cambian y en ese sentido no cabe un apresamiento por parte de la situación, sin embargo, lo propio del carácter límite de la situación es que no son algo de lo que se pueda disponer como si de un objeto se tratase.

La situación se delimita respecto a un punto temporal y en el caso de la situación hermenéutica, éste es el presente del intérprete. Esa limitación de la situación lo alcanzable desde un punto y por eso el concepto de situación está intrínsecamente relacionado con el concepto de horizonte. Horizonte es lo que delimita el campo visual³⁵. Como la situación no es un concepto fijo, no puede decirse que haya un punto en el que estrictamente acabe el horizonte. Su carácter límite lleva más bien a que en un cierto grado, el horizonte se difumina y no cabe establecer el horizonte como algo geoméricamente exacto. Por ello el horizonte delimita el campo donde se pueden establecer distancias y esto quiere decir que el horizonte siempre amplía la situación y la libera del reducto de lo más próximo y éste es el sentido de la expresión ‘tener horizontes amplios’. Tener horizonte, en este sentido, es saber valorar lo que está dentro de él. El carácter no estático de horizonte es lo que posibilita su ampliación y así cabe hablar de una formación del horizonte³⁶. La conciencia

³⁴“Der Begriff der Situation ist ja dadurch charakterisiert, daß man sich nicht ihr gegenüber findet und daher kein gegenständliches Wissen von ihr haben kann”; *Wahrheit und Methode*, p. 307.

³⁵“Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist”; *Wahrheit und Methode*, p. 307.

³⁶Puede hablarse de una ‘conformación del horizonte’ también refiriéndose a la pertenencia del horizonte a un situación.

hermenéutica en su encuentro con la tradición debe elaborar su propio horizonte, que no es otra cosa que reconocer la situación hermenéutica propia, en la medida en que esto es posible y está mediado por la confrontación con lo extraño. Sólo así puede ganarse el horizonte auténtico de la pregunta que los prejuicios y la cosa exigen. Cada época histórica posee su horizonte y pertenece a la comprensión histórica comprender una época desde sus propios criterios. Ahora bien, la tarea no es en ningún caso ponerse en el lugar del pasado, apropiándose de su posición y su horizonte, puesto que lo único que se consigue realmente es ahogar la voz del pasado y ser uno mismo inalcanzable a toda posible interpelación de la tradición³⁷. Esto supone realmente retrotraerse al entendimiento y suspender el horizonte hermenéutico, ya que la pretensión del pasado está excluida por principio. La distancia temporal no permite el pasar por alto la tradición y la apropiación simple del pasado, ya que de este modo sólo se consigue una reducción de la tradición a algo meramente formal desvinculado de cualquier pretensión de verdad.

Gadamer rechaza esta concepción objetivista del horizonte histórico porque no da razón del fenómeno hermenéutico ya que pasa por alto el carácter efectivo de la historia. La conciencia de historia efectiva muestra cómo es imposible que se dé un horizonte absolutamente cerrado, absolutamente estático. Todo horizonte, puesto que determina una situación, es móvil, ya que se mueve con nosotros y nosotros nos movemos hacia él. De ahí que ganar un horizonte histórico, no es tanto ponerse en la situación histórica del pasado, sino advertir su doble dimensión de pasado y presente. El horizonte del pasado está siempre en movimiento como tradición y su movimiento conforma el horizonte del presente. La ganancia del horizonte histórico necesaria para la comprensión de la tradición supone también una mayor comprensión y la adquisición de perspectiva para la situación presente³⁸. El horizonte del presente está constituido por los prejuicios y está en constante movilidad por su confrontación con el pasado, que pone a prueba los prejuicios. La movilidad de los horizontes supone el carácter de formación constante de éstos. De ahí que no quepa hablar de horizontes de pasado y presente como horizontes

³⁷“Indem man den Standpunkt des anderen von vornherein in das mitrechnet, was er einem zu sagen beansprucht, setzt man seinen eigenen Standpunkt in eine sichere Unerreichbarkeit”; *Wahrheit und Methode*, p. 308.

³⁸“Horizont gewinnen meint immer, daß man über das Nahe und Allzunahe hinaussehen lernt, nicht um von ihm wegzusehen, sondern um es in einem größeren Ganzen und in richtigeren Maßen besser zu sehen”; *Wahrheit und Methode*, p. 310.

constituídos independientemente, sino que en la comprensión acontece más bien una fusión de horizontes no existentes previamente³⁹.

La fusión de horizontes quiere excluir tanto la preexistencia de dos horizontes autónomos como la formación de un único horizonte. La elaboración de la situación hermenéutica no puede pretender mitigar la tensión entre pasado y presente, sino hacerla consciente. Para ello es necesario una proyección del horizonte histórico como distinto del horizonte propio del presente, ya que de otro modo no quedaría reconocida la alteridad del pasado en la comprensión. Esta proyección no culmina en una conciencia enajenada en el pasado, sino que la fusión de horizontes recoge el horizonte histórico en el horizonte de comprensión del presente. En el horizonte que la comprensión conforma, pasado y tradición están integrados como momentos constitutivos de la fusión de horizontes. La fusión de horizontes a la que Gadamer se refiere con la comprensión es la integración actual de pasado y presente que se produce en la experiencia hermenéutica de la tradición. Sólo así puede ser la comprensión un acontecer de historia efectual⁴⁰.

³⁹“*Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiende Horizonten*”; *Wahrheit und Methode*, p. 311.

⁴⁰“*Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang*”; *Wahrheit und Methode*, p. 307.