

Víctor García Ramírez*

*Comprensión y belleza:
Los paralelismos entre la experiencia hermenéutica y la experiencia estética,
según Hans-Georg Gadamer*

Resumen:

La experiencia hermenéutica, para Gadamer, posee tres momentos fundamentales en los que se reúnen el componente empírico, histórico y el lingüístico. El objetivo general de este escrito es ver cómo se da este fenómeno en el caso de la experiencia estética. Para ello, en una primera parte, desarrollaremos el modelo del encuentro con otro que se comporta como un tú, es decir, que interpela e interroga, con lo que expondremos un aspecto esencial del carácter lingüístico de toda experiencia. En una segunda parte nos preguntaremos si este modelo del 'tú' es extensible a la experiencia estética. En función de esto veremos los llamados tres momentos de la experiencia según Gadamer en el modo en que se dan tanto en el caso del encuentro con otro, que se comporta como un tú, y en el caso de la experiencia estética; destacando tangencialmente, en ambos casos, las vertientes kantianas de la exposición de Gadamer.

Palabras clave: Comprensión, belleza, experiencia hermenéutica.

*Understanding and beauty: parallels between hermeneutic and aesthetic experience,
according to Hans-Georg Gadamer*

Abstract

According to Hans-Georg Gadamer the hermeneutical experience has three fundamental moments in which the empirical, historical and linguistic components meet. The overall objective of this paper is to see how this phenomenon occurs in the case of aesthetic experience. For this purpose, in the first part we will develop the model wherein one experiences an encounter with another who behaves like oneself, that is to say, who challenges and questions. This will expose an essential aspect of all linguistic experience. In the second part, we will inquiry if this model of the other being "you" can be extended to the aesthetic experience. On this basis we see the so-called three moments of the experience

* Universidad Central de Venezuela
Recibido 20 de enero de 2012 arbitrado marzo 2012

according to Gadamer, in the way they are displayed both for the encounter with *another* who behaves as a “*you*”, and in the case of the aesthetic experience. For both cases, we will tangentially highlight the Kantian aspects of Gadamer’s explanation.

Keywords: Comprehension, Beauty, Hermeneutical Experience.

I.

La estructura dialógica de la experiencia hermenéutica, según Gadamer, es el resultado de la conjunción del carácter histórico (tradicción, prejuicios, autoridad y distancia temporal), con los tres momentos de la experiencia que él señala (correctivo, autoconsciente y apertura a nuevas experiencias), y la dimensión lingüística del fenómeno de la comprensión. El lenguaje resulta entonces un aspecto esencial del comprender porque es mediante él que se nos da el mundo. La realidad, lo que se nos manifiesta de tal modo que es susceptible de articulación, como mundo, se nos ofrece siempre a través del lenguaje.

Esto es uno de los sentidos a los que apunta la célebre sentencia de nuestro autor, con la que se revela la problemática tesis que postula la identidad entre mundo, pensamiento y lenguaje, y que sostiene que: “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje.*”¹

El equívoco más común de esta tesis es que Gadamer querría validar, literalmente, la popular sentencia nietzscheana que postula que no hay hechos sino interpretaciones. Es desde aquí donde las corrientes postmodernas del así llamado ‘pensamiento débil’ se vinculan con Gadamer²; separándose de la corriente hermenéutico-fenomenológica más clásica –vinculada en un principio a Habermas y Ricoeur y, más recientemente, a Grondin y Makkrell y Alejandro Vigo–, que buscan resaltar principalmente la relación de la hermenéutica y la fenomenología.³

¹Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 567. Las cursivas pertenecen al original.

²Me refiero, por supuesto, a Gianni Vattimo, discípulo y traductor de Gadamer al italiano y fundador del llamado ‘pensamiento débil’ y a su discípula, la especialista madrileña en Aristóteles, Teresa Oñate, que es quien recientemente ha ofrecido esta interpretación de Gadamer en base a esta sentencia de Nietzsche. Esta interpretación fue presentada por ella en el marco de las “I Jornadas internacionales de hermenéutica” celebradas en Buenos Aires en mayo de 2009. Su trabajo titulado: “El mapa de la postmodernidad y la ontología estética del Espacio-Tiempo”. Disponible electrónicamente en: http://www.proyectohermeneutica.org/I%20jornadas%20int%20de%20hermeneutica/pdf/conferencias/t_oniat.pdf

³ Entre ellos las diferencias interpretativas se acentúan, principalmente en dar cuenta de qué tan original es la propuesta de Gadamer frente a la de su maestro Heidegger; pues para algunos de ellos su contribución no es una simple urbanización de la provincia heideggeriana, como ha señalado Habermas, en forma de halago pero, según algunos intérpretes, sin reconocimiento de gran originalidad.

Esto nos pone en la tarea de dar cuenta del sentido de esta sentencia y para ello debemos partir intentando aclarar en qué consiste el referido carácter lingüístico de la comprensión. Lo primero es resaltar que para Gadamer todo comprender tiene como modelo la conversación, el diálogo, en el que los interlocutores se abocan a atender el tema que les sirve de lazo. La articulación de esta constelación de partes –experiencia, carácter histórico y lingüístico– conforma la médula de lo que nuestro autor denomina experiencia hermenéutica:

La experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú.⁴

Gadamer parte de la copertenencia existente entre comprensión y tradición. Toda experiencia hermenéutica implica que la materia de nuestro entender se nos da enmarcada en una historia que la constituye, en una tradición, desde la que se nos hace posible apreciar los sentidos que confluyen en ella. Ahora bien, debe advertirse que la tradición de la que emerge el objeto de nuestra comprensión no puede tomarse tan sólo como un ‘objeto’, es decir, no se le puede pensar como aquello que reposa pasivamente ante nuestra capacidad de configuración. Esto es lo que se constata en la experiencia que hace cualquier intérprete cada vez que emprende un estudio en el que debe dar cuenta de las fuentes históricas que dan vida al asunto que trata. El intérprete nota de inmediato que no puede pretender comprender dicho asunto de cualquier manera, que no es posible que eso que llamamos ‘entenderse con la cosa’ sea únicamente atender a las disposiciones ideales de nuestro aparato conceptual con las que intentamos atrapar lo que tenemos en mira. Esto es así porque lo que intentamos comprender ofrece su propia resistencia a nuestros modos de aproximarnos, exige ser atendido en su particularidad. Por lo tanto, todo buen intérprete sabe que debe dejar ‘hablar a la cosa’. Y esto lo sabe aunque no sepa cómo debe hacerlo y aunque no exista una respuesta metodológica para resolver el ‘enigma’ que la cosa nos plantea. Se trata de mantener un trato continuo con aquello que se busca comprender, esto es, asumir la posición de dialogante frente a lo otro. La experiencia hermenéutica es, de esta forma, un atender, un escuchar a la tradición como si fuese un tú que nos hablase. Gadamer

⁴ Gadamer, *Verdad y método*, cit..., p. 434.

postula que los tres momentos de la experiencia,⁵ válidos en general para toda experiencia, se piensan orientados por la idea de que si la relación con la tradición se asume como el diálogo abierto con un tú, estamos hablando de un trato análogo al que podemos tener con una persona; por lo que el modelo para la experiencia hermenéutica aquí implicado es el del trato moral.⁶

Varias precisiones de sentido señala Gadamer al formular esta atractiva idea. Un primer tipo de relación con el tú es aquél en el que se le toma como ‘objeto’. Esto es así cuando del ‘tú’ se pretende extraer relaciones de conocimiento más o menos estables. Una forma común de esta relación es la que se pone de manifiesto en las generalizaciones que conforman nuestro ‘conocimiento de las gentes’. En este caso, si el tú del que se habla es el hombre no se le está considerando ni en su libertad, ni en la determinación moral de su propia voluntad como sujeto.⁷ Por otro lado, si el tú del que se habla es la tradición, considerarla como objeto es creer que se es completamente libre frente a ella. El investigador que así procede no se comprende dentro de la tradición, ni en diálogo con ella, sino que “se absuelve a sí mismo de la pervivencia de la tradición dentro de la cual posee él mismo su realidad histórica”.⁸ No obstante, como hemos dicho, esta forma de asumir al tú no hace justicia a la experiencia hermenéutica, pues “*La experiencia del tú* tiene que ser algo específico por el hecho de que el tú no es un objeto sino que él mismo se comporta respecto a uno.”⁹

Este ‘comportarse respecto a uno’ del tú implica que estamos frente a algo que busca ser reconocido como persona. Esto se mantiene en analogía con el segundo momento de la experiencia que hemos descrito antes. Desde aquí, explica Gadamer, atendemos cierto tipo de relaciones con el otro, donde ya no le veo como simple objeto sobre el que puedo

⁵ El primero de ellos correctivo, es decir, cuando compruebo que el saber que tenía era insuficiente o errado; el segundo autoconsciente, cuando dicho saber se articula en mis conocimientos disponibles y el tercero, de apertura, cuando nuevamente doy paso a la posibilidad de que el conocimiento adquirido sea modificado. Esto es trabajado con más detalle en *Verdad y método...* cit., pp. 421-439.

⁶ Gadamer, *Verdad y método...*, cit., p. 434.

⁷ Algo muy interesante es que a partir de esto Gadamer consigue ocasión para mostrar los vínculos de su pensamiento con la tradición kantiana. Concretamente, comenta que ésta es precisamente la forma de considerar al tú frente a la que Kant protesta en una de las formas del imperativo categórico. Pues plantear al otro como objeto de conocimiento no implica una verdadera relación con el otro sino sólo una mirada hacia sí mismo, por lo que el otro se vuelve fácilmente medio y no fin (en sí mismo). Sin duda, un aspecto llamativo que valdría la pena desarrollar con más detenimiento, ya que el mismo Gadamer, hasta donde yo conozco, no lo hace en otros momentos de su obra. *Ibid.*, p. 435.

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibid.*, p. 434.

calcular acciones pero, aunque le reconozca en cierto sentido, puede ocurrir que, finalmente, sólo atienda a las meras consideraciones de mi saber sobre el otro y no verdaderamente al otro.¹⁰ Y si el ‘tú’ del que se habla es la tradición se corre el peligro de pretender la obtención de un ‘saber absoluto’ soportado en la conciencia histórica con la que se aborda la comprensión. El intérprete que procede de esta forma al creer que está en un punto privilegiado del saber, ignora el lazo que lo vincula con la tradición, incluso aunque reflexione desde el marco histórico. Hace como aquél que en una relación con otro no mantiene la horizontalidad de la reciprocidad, colocándose a sí mismo en una posición en la que se considera superior, con lo que “trastorna y destruye su vinculatividad moral”¹¹ con el otro. Rompe con lo que se entiende como principio de la racionalidad.

El tercer momento de la experiencia hermenéutica, bajo la idea de que ésta se brinca como la relación con un ‘tú’, es aquél en el que se aborda la comprensión de la tradición no sólo desde la conciencia histórica sino desde ‘la conciencia de la historia efectual’. Aquí llegamos al centro de lo que Gadamer quiere caracterizar como experiencia hermenéutica.

El verdadero hombre experimentado es aquél que consciente de su finitud se mantiene en una posición de apertura a nuevas experiencias y, por tanto, es capaz de integrar estas nuevas experiencias en el compendio total de su conocimiento, de su vida.

Ahora bien, en analogía con la relación entre el yo y el tú, Gadamer dirá que quien verdaderamente asume la experiencia hermenéutica está abierto al diálogo con el otro, y esto quiere decir que puede integrar y hacer valer en él lo que el otro tiene que decir.

Entiende como un privilegio el ‘no tener la última palabra’. En esto se soporta el lazo moral de la relación entre las personas y, puede bien decirse que, en caso de no haberlo “tampoco hay verdadero vínculo humano”.¹² Una relación recíproca moralmente con otro implica que puedo asentir a lo que el otro tiene que decir, sin que esto implique que le obedezco, sino que he hecho parte de mi experiencia lo que el ‘tú’ del otro ofrece como si fuese parte de mi propio yo.

Lo mismo vale para el vínculo con la tradición. Al decir que la comprensión en la experiencia hermenéutica se realiza siempre dentro del marco de la ‘historia efectual’ se

¹⁰ Gadamer caracteriza bajo esta forma, por ejemplo, las relaciones autoritarias en la relación educativa, comprendiéndola como una forma de la dialéctica del amo y el esclavo descrita por Hegel. Cf. *Ibid.*, p. 436-437.

¹¹ *Ibid.*, p. 437.

¹² *Ibid.*, p. 438.

quiere resaltar la apertura del intérprete frente a lo que la tradición tenga que hacer valer en él, incluso frente a sus propias expectativas e intereses. Se realza, de este modo, que el momento de la comprensión es aquel en el que somos libres incluso de nuestras máspreciadas consideraciones. Comprender es, desde este punto de vista, hacer la experiencia de un conocimiento cuyo eco resuena con fuerza en nosotros; que consigue su lugar las diversas formas que tenemos de atender, ser y entender el mundo. Representa, sin duda, ese instante en el que, al ganar un nuevo espacio de conocimiento, toda la arquitectónica del dogmatismo en nosotros se derrumba.

II.

Todo esto resulta fundamental si queremos comprender el peso que tiene la experiencia estética, y en particular la experiencia del arte, en la arquitectura del pensamiento de Gadamer. La obra de arte tiene también para él una posición análoga a la de un tú que nos interpela con pretensión de verdad.

El estudio de la experiencia estética ocupa un lugar muy importante en la formulación de la hermenéutica gadameriana. Es conocido que los esfuerzos que emprende Gadamer en la primera parte de *Verdad y método* –para reivindicar la idea de que en nuestra experiencia del arte se pone de manifiesto cierto tipo de verdad– se dirigen, por sobre todo, a explicar el fenómeno estético como un tipo de experiencia hermenéutica. En esta dirección es, por ejemplo, muy notoria la pretensión del hermeneuta de cuestionar el presupuesto que aboga por una aproximación al arte que sea eróticamente pura y libre de todo presupuesto, prejuicio y tradición.

Sin embargo, la importancia de la experiencia estética en el planteamiento de Gadamer no está, digámoslo así, meramente enmarcada en la discusión estética. Se trata, en realidad, de mostrar que la estructura dialógica de la experiencia hermenéutica tiene su modo análogo más representativo en la experiencia estética, sobre todo en el caso de la experiencia de lo bello. Esto se hace evidente en varios lugares de la obra de nuestro autor, tanto cuando se ocupa de interpretar poesía o pintura contemporánea como cuando escribe ensayos sobre la relación entre estética y hermenéutica. La primera edición de *¿Quién soy yo y quien eres tú?*, publicada en 1973, culmina explicando que su intento por comprender los poemas de Celan –específicamente el ciclo *Cristal de aliento*, donde explora poema por

poema y, a su vez, ofrece un modo de aproximarnos al conjunto como totalidad— debe entenderse en correspondencia con la explicación que ofrece Kant de la experiencia estética en *La crítica de la facultad de juzgar*:

El presente intento (la interpretación de *Cristal de aliento*) prosigue un poco el juego de imaginación y entendimiento, que es como Kant describió la experiencia estética (el juicio de gusto), intentando decir lo que entiende y mostrar, sobre la base del propio texto, que la interpretación no enlaza con cualquier cosa, sino que trata de decir con la máxima precisión posible lo que, a su modo de ver, está allí.¹³

Recordemos que el juicio de gusto para Kant es siempre *reflexionante*, es decir, apunta a mostrarnos los posibles sentidos desde los cuales podemos atender el objeto de nuestra experiencia estética.¹⁴ El juego de la imaginación y el entendimiento genera un placer en nosotros, un arco de tensión entre las formas sensibles que configuramos y los conceptos que son convocados, que no llega a una resolución definitiva, a un juicio determinante. Esto concuerda con la idea de Gadamer de que la comprensión hermenéutica nunca se cierra completamente en función de un único sentido sino que, al estar contenida en un horizonte comprensivo que posee expectativas (opiniones previas, prejuicios), nuestra interpretación es sólo una de las posibles respuestas a la pregunta con la que nos interpela el objeto de nuestra comprensión.¹⁵ La ‘máxima precisión posible’ en nuestra interpretación, de la que nos habla Gadamer, no es nunca ni única, ni absoluta. Es siempre una contribución desde el horizonte del que comprende, de ‘su modo de ver’, desde la particularidad de nuestro juicio, desde lo que Kant llama nuestra subjetividad.¹⁶ El epílogo

¹³ Gadamer, *¿Quién soy yo y quién eres tú?*, Barcelona, Herder, 1999, p. 134.

¹⁴ Las distinciones entre los diferentes tipos de juicios relacionados con la sensibilidad y su constitutivo carácter reflexionante son expuestas por Kant en el “Comentario general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes” en Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monteávila, 2006, pp. 202-216 (A113/B114 – A129-B131)

¹⁵ Gadamer da una explicación muy interesante, que no podemos atender aquí sin desviarnos demasiado, en torno a la estructura de pregunta y respuesta que implica toda comprensión y que tiene como modelo el proceder socrático. Cf., “La primacía hermenéutica de la pregunta” en Gadamer, *Verdad y método...* cit., pp. 439-458.

¹⁶ Recientemente Luz Marina Barreto ha expuesto en su texto “La idea de una voluntad legisladora universal como constitución de la objetividad” que el enriquecimiento de nuestros modos de comprender el mundo, en todos los ámbitos, implica siempre la contribución de un punto de vista primariamente subjetivo que es luego, mediante nuestros esfuerzos comunicativos, llevado al terreno de común entendimiento con los otros. “Ninguna teoría de la verdad está completa si no aceptamos que toda experiencia individual, aunque está embebida de las experiencias de los demás y de las teorías que colectivamente manejamos, *tiene un fondo incommunicable*. Lo interesante es que ese fondo incommunicable *también forma parte de nuestras teorías científicas y constituye el aporte que cada persona humana, cada individuo, hace a su comunidad*.” Esto me parece, sin duda, congruente con el espíritu de las ideas de Kant y Gadamer que intentamos destacar. Publicado en *Episteme NS*, Número 28-2, Caracas, FHE-UCV, 2008, pp. 132-3.

que añade Gadamer en la edición revisada de este texto, 23 años después de la primera edición, nos confirma que este es el sentido desde el que entiende, no sólo la comprensión de la poesía de Celan, sino el esfuerzo hermenéutico en general.

No obstante, esta relación entre experiencia estética y hermenéutica es una idea que ya había sido abordada, con bastante firmeza, en el cierre de *Verdad y método*. En el último apartado de esta obra, en el que se explica en qué consiste la universalidad de la experiencia hermenéutica, el eje argumentativo se concentra en dar cuenta de las similitudes que hay entre el comprender algo y la experiencia frente a lo bello. Gadamer decide indagar en ciertas ideas clásicas en torno a la noción de lo bello –principalmente ‘la metafísica de lo bello’ platónica y, en menor grado, el carácter desinteresado de la belleza kantiana–, para rescatar los sentidos en los que ésta coincide con su planteamiento hermenéutico. A partir de ello, podemos resaltar tres paralelismos importantes:

- 1) Al igual que la comprensión “la ‘patencia’ de lo bello parece reservada a la experiencia humana finita”;¹⁷
- 2) “La experiencia hermenéutica, como experiencia de un sentido transmitido, participa de la *inmediatez* que siempre ha caracterizado a la experiencia de lo bello y en general a toda experiencia *de la verdad*.”¹⁸
- 3) Tanto en la experiencia de lo bello como en la comprensión se realiza una ‘plenitud de sentido’ que nos permite decir que como intérpretes “estamos incluidos en un acontecer de la verdad”.¹⁹

Abordemos el primer punto. La exposición de Gadamer a este respecto se sirve de la idea de que la posibilidad de que comprendamos algo en el mundo descansa, precisamente, en nuestra no-omnisciencia. Además, la limitación constitutiva de nuestras facultades sólo hace posible que nuestro entendimiento se aboque únicamente a casos particulares; y esto es así aunque para ello presupongamos un trasfondo general en el cual enmarcar el caso particular que es objeto de nuestra atención. De la misma forma lo bello es, necesariamente, un sentimiento que se suscita ante casos y situaciones particulares. Kant ha destacado este aspecto en su explicación del carácter desinteresado del placer generado por el sentimiento de belleza. A diferencia de la experiencia de lo agradable y lo bueno (en los que el placer sí está ligado a interés), el placer en la belleza está completamente libre de nuestros

¹⁷ Gadamer, *Verdad y método...*, cit., p. 580.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 579.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 585.

propósitos, de nuestras intenciones, de nuestros deseos.²⁰ Por ello decimos que la belleza tiene más la forma de ‘evento’, o ‘acontecimiento’ o que simplemente nos sucede. Para el profesor de Königsberg esto radica en nuestra naturaleza mixta: en ser seres, al mismo tiempo, racionales y sensibles. Si fuéramos seres únicamente sensibles, como los animales, lo único válido en nuestra experiencia de placer sería aquello vinculado con la mera satisfacción de nuestros sentidos: el agrado o desagrado, lo que deleita o no. Si fuéramos seres meramente racionales, como pensamos a los ‘espíritus’ (para usar el ejemplo de Kant), sólo podríamos obtener placer cuando lo que estimamos se realiza, cuando se cumpliesen los objetivos y las expectativas que nos trazamos.²¹ Gadamer –en completa consonancia con estas palabras de Kant–, recuerda a la gran tradición que ya ha resaltado que tanto la belleza como la comprensión y, por ende, la filosofía son actividades propias de nuestra finitud, de la sensibilidad del hombre, e impropias de un ser infinito: “El Dios aristotélico (y también el espíritu hegeliano) ha dejado tras de sí la ‘filosofía’, este movimiento de la existencia finita. Ninguno de los dioses filosofa, como decía Platón.”²²

A favor del segundo paralelismo, Gadamer destaca la forma en la que calificamos la experiencia, tanto en el caso del que comprende como el del que se encuentra con la belleza, como transmisora de un sentido que se nos brinda de forma inmediata. En el caso de lo bello sabemos que es esencial de su ‘manifestación’, de su aparecer, este carácter inmediato. Se trata de un rasgo en el que nos atrevemos a decir, de forma muy general, que la reflexión estética que va desde Platón a Kant no muestra mayores desacuerdos.²³ Ahora bien, lo que se destaca al decir que se da una inmediatez en la experiencia estética, no es que de hecho sea una experiencia en la que sea imposible pensar la intervención de algún tipo de medio, pues podríamos postular y descomponer posibles estados o fases de este tipo de experiencia. De lo que se trata es de señalar que lo bello se da con tal fuerza ante nosotros que no parece –en el momento en el que hacemos la experiencia–, que podamos atender a otra cosa que no sea ella: la padecemos en toda la magnitud de su manifestación.

²⁰ Cf., Kant, *Crítica de la facultad...*, cit., § 5, pp. 134-136 (A14/B14 – A16/B16)

²¹ *Ibid.*, §5, p. 135 (A15/B15)

²² Gadamer, *Verdad y método...*, p. 580.

²³ Por ejemplo, Kant dirá que los juicios de gusto “piden que la complacencia esté ligada *inmediatamente* con una representación” en *Crítica de la...* cit., §5, p. 216 (A129/B130). Nótese que nos referimos exclusivamente a lo bello y no a la experiencia estética en un sentido amplio porque, por ejemplo en el caso de Kant, esta inmediatez será un rasgo con el que no es posible pensar el sentimiento de lo sublime, pues en este se distinguen, al menos, dos fases: 1. El sentimiento de irrupción de nuestro ánimo vital, 2. Una elevación del ánimo por auxilio de una idea de carácter moral.

Tal padecimiento demanda nuestra completa atención, por lo que los otros nexos con la realidad se sienten, de alguna forma, interrumpidos. Y esta sensación de interrupción suele describirse, por sobre todo, temporalmente: nos sentimos momentáneamente fuera de la sucesión temporal que nos permite reconstruir los nexos del fenómeno que atendemos. Es lo que Gadamer llamará en *La actualidad de lo bello* el tiempo propio que se experimenta – en oposición al tiempo para algo o el tiempo vacío que tiene que pasarse– como aquel en el que se “nos invita a demorarnos”.²⁴ Es el caso de la fiesta, de la celebración, del juego; de los períodos de la vida, de la niñez, de la adultez, de la madurez. Es la alteración del *continuum* de nuestra vida por medio de un evento particular que remite al todo de nuestra experiencia. Se trata de una interrupción propia de la vivencia estética que tiene como consecuencia el reordenamiento del conjunto de nuestras demás vivencias.²⁵

Por esta razón, el lenguaje con el que tradicionalmente reconstruimos la experiencia de lo bello adjetiva de tal forma que se destaque la interrupción e inmediatez de la experiencia temporal y espacial; al decir, por ejemplo, que se trata de un evento revelador, encantador, hechizante, evidente, y demás expresiones afines. Gadamer se concentra en este último término, en lo ‘evidente’, del que dice: “lo evidente no está demostrado ni es absolutamente cierto, sino que se hace valer a sí mismo como algo preferente en el marco de lo posible y de lo probable”.²⁶ De esta forma, enlaza la experiencia estética con la hermenéutica. En su definición de lo evidente, el ‘algo preferente’ es una especie de ‘convencimiento’ o, si se quiere, de concordancia y asentimiento con lo que se nos muestra bello. Gadamer nos recuerda que cuando calificamos con el término de ‘evidente’ a algo que se nos ofrece, ponemos de relieve que, al igual que en el caso de lo bello, hemos entrado en una atmósfera en la que lo que se nos presenta parece compatibilizar por sí mismo con una serie de presupuestos y valoraciones que habitan en nosotros. Claro está que la comprensión no se agota en esta sensación de “evidencia”, en este sentimiento de ‘familiaridad’; esto no es siquiera un requisito necesario para la comprensión –pues muchas veces ésta llega sin haber dado signo alguno de evidencia. Sin embargo, lo que hace notar

²⁴ Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Paidós, Buenos Aires, pp. 105 y ss.

²⁵ Antes de formular su teoría sobre la experiencia Gadamer ha expuesto, bajo esta misma caracterización, la idea de “vivencia estética”. Esencialmente, nos parece, se describen los mismos tres momentos que cuando se habla de experiencia de modo general, simplemente no se recurre a este término porque aún no se habían formulado los fundamentos de la teoría hermenéutica. Para ver la descripción de la noción de vivencia estética, Cf., Gadamer, *Verdad y método...*, cit., pp. 105-107.

²⁶ *Ibíd.*, p. 579.

Gadamer acá es que al decir que algo es ‘evidente’, podemos ver una serie de resonancias comunes en nuestra experiencia tanto de lo bello como en la que algo se nos muestra, de algún modo, comprensible y verdadero, aunque al mismo tiempo sepamos que esto no está comprobado, corroborado ni sea producto de un juicio concluyente. Se trata para nuestro autor de resaltar los rasgos de una experiencia común, de algo que nos sucede con frecuencia, “cada vez que algo nos habla desde la tradición”.²⁷ Tanto la experiencia de lo bello como la experiencia de lo evidente invitan a que realicemos una “integración hermenéutica”, que intentemos comprender, atender lo que se nos muestra. Finalmente, para decirlo con las palabras del hermeneuta, lo que en ambos casos se realza es “la aparición de una nueva luz que hace más amplio el campo de lo que entra en consideración”.²⁸

En el tercer y último paralelismo se señala que el saber del mundo que se nos brinda, tanto la experiencia estética como la hermenéutica, ha de susceptible de ser tomado como verdadero. Lo más interesante de esta tesis es que cuando aquí hablamos de ‘verdad’, Gadamer quiere defender que se trata de una verdad que porta la misma pretensión de validez que aquella que se extrae por medio de pautas metodológicas; pues el arte, la historia y la filosofía no son ámbitos de comprensión menos científicos por no extraer sus verdades siguiendo algún método parecido al de las ciencias naturales. Es más, ni siquiera se puede decir que carece de verdad la relación con el mundo que se da en los distintos ámbitos de la praxis que no son susceptibles de ser articulados bajo alguna especie de disciplina comprensiva, pues sabemos perfectamente que el quehacer del día a día también es un ámbito en el que hablamos legítimamente de verdad. Para nuestro autor, la verdad en estos espacios puede lograrse gracias a una “disciplina del preguntar”.²⁹ Esta disciplina es, para Gadamer, la hermenéutica filosófica, sin que ello signifique que la misma es una preceptiva que indica cómo comprender.

Los dos primeros paralelismos nos habían descrito, por un lado, la forma en que la experiencia, tanto de lo bello como la hermenéutica, da cuenta de nuestra limitación y

²⁷ *Ibid.*, p. 580.

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibid.*, p. 585. Gadamer dedica toda una sección a demostrar la importancia de la pregunta en el planteamiento hermenéutico, partiendo de unas muy ilustrativas y provechosas reflexiones sobre el preguntar socrático. Cf., *Ibid.*, pp. 439-458.

posibilidad de conocimiento; y, por el otro, que a partir del análisis de lo que llamamos evidente, constatamos que estas experiencias nos brindan sentidos que nos invitan a explorar, a ‘integrar hermenéuticamente’, a comprender con éxito ciertos aspectos del mundo, que enriquecen y constituyen nuestros horizontes comprensivos. Este tercer paralelismo propone ir un poco más allá de la invitación a la constatación de que, tanto en la experiencia hermenéutica como estética, se da efectivamente la realización comprensiva que podemos, legítimamente, llamar verdadera. Participamos en ‘un acontecer de la verdad’. Una ‘verdad’ que se entiende como la resultante del juego que implica toda comprensión: ese atender lo que está frente a nosotros según lo que ello nos exige. Por lo que quien entra en el juego que se despierta en el encuentro con un objeto o con un otro, bien sea en la experiencia estética o en la hermenéutica, sabe que no se trata de algo que él dirige según su voluntad sino que es, más bien, algo a lo que él es ‘llevado’, ‘jugado’.

Gadamer insistirá, con mucha fuerza, en que el juego no es el resultado de un desempeño meramente subjetivo sino, en cualquier caso, la respuesta de nuestra subjetividad a las demandas de algún otro que reclama nuestra atención. Por lo que “el verdadero sujeto del juego no es el jugador sino el juego mismo”.³⁰ Al igual que en el caso de la estructura dialógica de la comprensión.

Podemos decir, entonces, que todas las reflexiones que tan detenidamente Gadamer elabora en torno al tú, a la tradición y al arte, quieren poner sobre la mesa la relevancia de lo otro, de la otredad, como aspecto fundamental en la constitución de la comprensión y de todo conocimiento. Pues la comprensión no puede pensarse como el resultado exclusivo de un proceder metodológico del sujeto que indaga, sino como lo que se nos da a través del juego en el que entramos al atender algo, es decir, lo que se nos da en el trato continuo que mantenemos con las cosas que queremos entender. La comprensión hermenéutica, la disciplina del preguntar, presupone siempre una orientación, una confluencia de tradiciones, un lenguaje que nos ha sido legado y desde el que emerge nuestra mirada al mundo. Es, finalmente, el esfuerzo por mostrar el eje del tipo de experiencia de la que aquí se trata: atender lo otro que nos viene al encuentro, que tiene siempre una pregunta abierta y que al interpelarnos nos invita al juego laborioso e inacabable del comprender.

³⁰ *Ibíd.*, p. 149-150.