

[CAPÍTULO TRES]

Un lamento por la experiencia: crisis de sentido

~ HELEN YULIETH HERNÁNDEZ PÁEZ ~

DE LA CRISIS A LA POBREZA DE EXPERIENCIA

¡Ay, las cosas marchan mal!

¡Ruina! ¡Ruina! ¡Nunca cayó tan bajo el mundo!

Nietzsche, “Coloquio de los reyes”.

Una década antes de su muerte, Walter Benjamin escribió —como pocos— con una nostalgia profunda sobre la crisis de *experiencia* por la cual se encaminaba sin remedio y a pasos agigantados la sociedad. En 1933, cuando anunció sus reflexiones en su ensayo titulado “Experiencia y pobreza”, poco o nada consiguieron tener eco. Benjamin no solo nos estaba advirtiéndole sobre el desastre que causaba la crisis de *experiencia*, sino que, al tiempo mismo, estaba viviendo ese estado precario. El hecho de que la sociedad de su época no hubiese escuchado sus palabras, puede considerarse como un acto que evidencia esa *pobreza*, que de por sí había escrito y vivido. Si recordamos que la obra de Benjamin no fue reconocida por ningún círculo académico y social mientras estuvo vivo, muestra la incapacidad que se tuvo para experimentar otros modos de lectura. Es más, el empobrecimiento también lo pudiésemos encontrar en la dificultad que se tuvo para darles nombre a las acciones que hacía; no se le consideró ni crítico, ni ensayista, ni escritor. Benjamin escribió crítica literaria gran parte de su vida, pero nunca se le llamó crítico; tradujo a Proust y a Baudelaire, pero no se le consideró traductor; perteneció a la Escuela de Fráncfort, pero

no se le nombró filósofo. Nuestra *pobreza* nos imposibilitó para traducir el misterio que representó Benjamin con su escritura y su forma; parece que nos hicimos *pobres* en el momento en que vimos un solo camino; solo escribe el que es escritor, solamente traduce el que es traductor, únicamente es filósofo aquel que se tituló como filósofo.

La vida de Benjamin puede ser tomada como testimonio de que, efectivamente, estamos en una decadencia experiencial que bien podría ser la ruina de nuestro tiempo. Esta crisis de *experiencia* «no hay que entenderla como si los hombres añorasen una experiencia nueva» (Benjamin, 1933, p. 3), no; se trata de algo aún más complejo. El lamento de Benjamin ocurre no porque fuese posible afirmar que en el mundo ya no hay *experiencia*; por supuesto, hay *experiencia*. Lo lamentable es darse cuenta de que la *experiencia* que queda es una, en la cual buscamos expulsarnos de la *experiencia* misma. Dicho mejor, «añoran(mos) liberarse(nos) de las experiencias, añoran(mos) un mundo en torno en el que puedan hacer que su pobreza, la externa y, por último, también la interna cobren vigencia tan clara, tan limpiamente, que salga de ella algo decoroso» (p. 3). Ni siquiera nos hemos lamentado por la pérdida de nuestra *experiencia*; no hemos siquiera anhelado otras o reclamado aquellas que se nos perdieron; no hemos deseado un cambio de *experiencias* a otras. Es claro: queremos liberarnos de la *experiencia*. Queremos que nada nos pase, que todo sea liso, sin manchas, sin sombras, sin arrugas y sin cuerpo; queremos una experiencia en la que nadie se escuche más que a sí mismo.

Los signos de esa *pobreza* los halló Benjamin en todas partes: en la filosofía de Descartes, en la física de Einstein, en la arquitectura de Adolf Loos y Le Corbusier, incluso en la figura del ratón Mickey. Pueden parecer irónicas aquellas aseveraciones, puesto que, con frecuencia, para muchos puede significar todo lo contrario. Sin embargo, para Benjamin, Descartes, el fundador de la filosofía moderna, se encontraba empobrecido porque en él no se puede leer nada más que una única certeza. *Cogito ergo sum* es la idea de una crisis de *experiencia* que desarrolla un único

método, una única manera de filosofar y una única forma de entender el mundo. De igual manera, sucede con Albert Einstein, a quien «de todo el ancho mundo de la física solo le interesó una mínima discrepancia entre las ecuaciones de Newton y las experiencias de la astronomía» (Benjamin, 1933, p. 2). La *pobreza de experiencia* acontece cuando la *experiencia* queda reducida a una *experiencia*. No obstante, lo que para el mundo es un monumento que representa el avance de la humanidad, en todas sus manifestaciones: artísticas, científicas, arquitectónicas, filosóficas, para Benjamin parece ser «una catástrofe única que acumula sin cesar ruina sobre ruina» (p. 46), porque, mientras el mundo ve progreso, «su cara está vuelta hacia el pasado» (p. 46). Benjamin, en este sentido, retoma lo que alguna vez escribió Nietzsche: «La grandeza de un ‘progreso’ se mide por la cantidad que se le sacrifica; sería un progreso sacrificar la humanidad en masa por la prosperidad de una única raza más fuerte de hombre» (2002 p. 55).

Resulta incomprensible considerar *pobres* a figuras que han representado riquezas en cuanto a pensamiento, desarrollos, evoluciones. La idea de una *experiencia* que libere la *experiencia* misma es el reverso de una *pobreza* cuyo sentido es paradójico. Benjamin no quiso organizar su pensamiento bajo una sola categoría o especialidad que le hubiese dado reputación. Él quiso saber tantas cosas, experimentar todo en cuanto le fuese posible, como si su época social funcionara sin ninguna clasificación y sin una disposición correcta de las cosas; actuó como si pudiese ser un hombre del Renacimiento. Querer ser renacentista en la época del iluminismo fue su gran fracaso. Es más, aún nos resulta descabellado que quien se dedique a escribir crítica literaria, además, sea filósofo. Benjamin fue una persona bastante peculiar; era alguien que, según Hannah Arendt, «sin ser poeta pensaba *poéticamente*» (1990, p. 152). Y así pudiésemos decir tantas cosas. Era alguien que sin ser literato pensaba *literariamente* el mundo; alguien que sin ser filósofo pensaba filosóficamente. Lo paradójico de la crisis de *experiencia* es que la riqueza aquí se traduce como una gran *pobreza*.

La decadencia de la *experiencia*, para Benjamin, llegó al tiempo de los horrores padecidos en la Primera Guerra Mundial, cuando «las gentes volvían mudas del campo de batalla; no enriquecidas, sino más pobres en cuanto a experiencia comunicable» (Benjamin, 2008, p. 60). Benjamin *experiencia* aquella situación, porque era consciente de que antes de ese suceso histórico socialmente «sabíamos muy bien lo que era la experiencia: los mayores se la habían pasado siempre a los más jóvenes, en términos breves, con autoridad de la edad, en proverbios; con locuacidad, en historias» (Benjamin, 1933, p. 1). Sin embargo, ¿a dónde ha quedado todo ello? ¿A dónde se ha dirigido la experiencia? ¿Qué hizo la guerra para dejarnos enmudecidos? ¿Dónde están las historias que nos narran las situaciones vividas y nos muestran testimonio de lo sucedido?

Después de la guerra no acontecieron narraciones. Hubo un silencio bajo el terror de una frialdad social y un aislamiento indiferente frente al destino de los demás. No obstante, cuando unos años después se da una avalancha de libros, anotaciones, registros, cuyo tema se encontraba atravesado por la guerra, se hubiese podido pensar que con este acto se retornaría a esa experiencia perdida. Sin embargo, el pensamiento de Benjamin supo que ese cambio que se encubre bajo el nombre de progreso «no significa creer que haya tenido lugar ningún progreso. Eso, precisamente, no sería creer» (Benjamin, 1999, p. 18). Aquella avalancha no fue más que la *ruina* que llevó a la humanidad al fin del arte de narrar y de conservar experiencias. Benjamin llegó a esta reflexión un tanto pesimista, porque nos advirtió que aquello que documentó la guerra no fue la experiencia, sino la fotografía y el periódico. Esto se debe, según Adorno¹, a que «los hombres tendieron a tomar los medios por la cosa misma a considerarlos con un fin autónomo,

1 Si bien en esta conferencia Adorno problematiza los medios de comunicación en la Segunda Guerra Mundial, a diferencia de Benjamín, quien lo hace en la Primera, de igual manera coinciden en los alcances de la información, lo cual provocó un giro social, experiencial y educativo.

una fuerza con ser propio y, por eso, a olvidar que ellos son la prolongación del brazo humano» (1967, p. 8). Es decir, la guerra y el progreso nos empujaron al mostrar que todo debe darse fuera de la experiencia y de la historia.

Al igual que Montaigne, cuatro siglos antes, Benjamin comprendió la importancia de la transmisión de *experiencia*. La *experiencia* que reclama Benjamín es aquella que no se da fuera de la persona que la *experiencia*, y que, al tiempo, no ocurre fuera de la historia. El hecho de considerar que sin historia no puede haber experiencia, muestra, a la vez, que cuando hablamos de experiencia la historia no es concebible desde la extensión del dominio de los hechos temporales dados en el desarrollo de un período social. En lugar de ello, la historia se encuentra relacionada con las narraciones de nuestros abuelos, los proverbios que han sobrevivido al tiempo, los cuentos narrados. Cuando nos referimos a la trascendencia de tener presente la historia en la experiencia, no es pensar que la experiencia deba ser histórica, es saber que «donde hay experiencia en el sentido propio del término, ciertos contenidos del pasado individual entran en conjunción en la memoria con elementos del pasado colectivo» (Benjamin, 1999, p. 10). Tal vez, por ello, Benjamin comenzó su ensayo “Experiencia y pobreza” justamente con la narración, una en la cual toma lo que narra de la experiencia porque es narrada dentro de la historia:

En nuestros libros de cuentos está la fábula del anciano que en su lecho de muerte hace saber a sus hijos que en su viña hay un tesoro escondido. Solo tienen que cavar. Cavaron, pero ni rastro del tesoro. Sin embargo, cuando llega el otoño, la viña aporta como ninguna otra en toda la región. Entonces, se dan cuenta de que el padre les legó una experiencia: la bendición no está en el oro, sino en la laboriosidad (Benjamin, 1933, p. 1).

En Benjamin, la experiencia está ligada con la historia, porque si hay historia hay memoria, hay enseñanza, hay afirmación. La experiencia del

anciano en su lecho de muerte con sus hijos nos hace voltear la mirada hacia el pasado, hacia eso que fue, pero que sigue siendo; nos une con tradiciones que se dieron y con una sabiduría «entretejida en los materiales de la vida vivida» (Benjamin, 2008, p. 64). Si bien la Primera Guerra Mundial fue un hecho que hizo parte de la historia, la forma en que nos fue transmitida hizo que se perdiese esa experiencia, porque la historia se redujo a ser informada mediante el curso sucesivo de los hechos y no narrada a *contrapelo*. En este sentido, la pobreza de experiencia se dio porque cambiaron la forma de nuestra experiencia, aceptamos una que aconteciera así, mediante sucesos; aceptamos que llegara a nosotros alejada de la experiencia.

El *contrapelo* de la experiencia, dentro de la historia, no es contar algún evento, es la capacidad de que «la experiencia se transforme en experiencia vivida en donde es posible “atesorar improntas perdurables como fundamento de la memoria”» (Benjamin, 1999, p. 11). Sin embargo, las dinámicas de reproducción técnica han intensificado la pérdida de la experiencia, que —en el pensamiento de Benjamin— también se encuentra aunada a una crisis de la narración. Un tiempo de pobreza experiencial es también aquel tiempo caracterizado por la pérdida de las narraciones y la ausencia de la figura del narrador. La pregunta por la experiencia, desde esta mirada, se encuentra atravesada por un conjunto de interrogantes, los cuales nos permiten vincular la nostalgia del arte de narrar y la necesidad de pensarlo desde nuestro tiempo, un tiempo en crisis, carente de experiencias propias capaces de narrar acontecimientos vitales.

EN BUSCA DE SENTIDOS

La hermenéutica propuesta por Gadamer, quien —según Catoggio— aceptó que el hecho de haber sido discípulo de Heidegger lo llevó a reemplazar «somos ser para la muerte» (Sein und Zeit) por «somos ser para el texto» (2009, p. 114), no solo comprende el acceso de un texto, o lo que se pueda decir a través de él, o la constitución de lo que la misma lectura evidencia, sino la posibilidad de comprendernos como seres en el mundo. La

hermenéutica con Gadamer adquiere una dimensión *ontológica*, donde leer y escribir no son sistemas o facultades para la representación de un texto o la expresión de la comunicación de un contenido, sino que constituyen modos de ser, de actuar, de escribir, de leer, de sentir. «La hermenéutica del lenguaje significa, al mismo tiempo, la lingüisticidad originaria de estar en el mundo del hombre» (1960, p. 531). No obstante, Gadamer no se ocupa solo de desvelar, sino que comprende la hermenéutica como interpretación de un texto en relación con la interpretación de nosotros mismos frente al texto.

En “Verdad y método”, Gadamer desarrolla la hermenéutica con un carácter filosófico que vincula la *experiencia* al fenómeno por interpretar. No hay, pues, interpretación que no se haga desde nuestros horizontes experienciales. Desde esta mirada, Gadamer caracteriza la hermenéutica con el comprender:

Comprender lo que alguien dice es, como ya hemos visto, ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias. Ya hemos destacado también cómo la experiencia de sentido que tiene lugar en la comprensión encierra siempre un momento de aplicación en el que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un «objeto» dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende (1993, pp. 461-462).

La palabra “comprensión” adquiere otros sentidos. Se ha creído, entonces, que la interpretación de una lectura marca unas características cuya comprensión es un primer momento de la interpretación. Se comprende primero para luego interpretar lo leído. No obstante, Gadamer (1993) vincula la comprensión con un más allá del lenguaje. Las fronteras impuestas por el método lógico muestran el comprender como una serie de pasos que devienen de secuencias donde el segundo es el resultado del primero.

Así no fuese posible leer y escribir desde nuestras formas experienciales, debemos primero hacer lo uno para, en continuidad, hacer lo dos:

Comprender no quiere decir seguramente tan solo apropiarse una opinión transmitida o reconocer lo consagrado por la tradición. Heidegger, que es el primero que cualificó el concepto de la comprensión como determinación universal de estar ahí, se refiere con él precisamente al carácter de proyecto de la comprensión, esto es, a la futuridad del estar ahí (p. 6).

La necesidad de volver al “fenómeno de la comprensión”, para Gadamer, más allá de ser una instancia científica, atañe, en primer lugar, a toda nuestra experiencia humana del mundo y a toda experiencia en diálogo con el mundo, una renovación de carácter ontológico de la comprensión y del alejamiento de la historicidad radical. El carácter de la comprensión, retomado de Heidegger, sobre la cual reposa el ejercicio de la hermenéutica, deja de lado las arbitrariedades de la significación. El hecho de poder interpretarnos posee una reformulación de lo que somos y el hecho de poder existir en cada momento. Quizá bajo esta línea de pensamiento no sea posible afirmar de manera directa que un texto sea susceptible a interpretación, porque implícitamente afirmamos que ese texto está fuera de nosotros, ni tampoco puede ser posible manifestar del todo que el mundo se pueda interpretar, porque damos a pensar en algún sentido que el mundo está fuera. En lugar de ello, la reformulación considera que el ser que está capacitado para la interpretación lo está, dado que necesita de ella, no bajo la afirmación lógica de que el hombre interpreta al comprender, sino que, de algún modo, el hombre comprende que está arrojado a un mundo como ser infinito y que, por tanto, necesita de interpretar porque algo de él es interpretación.

Saber que “somos interpretación” abre en Gadamer la noción de una experiencia estética, histórica y lingüística. Gadamer no intenta fundar

una serie de pasos de cómo se debe interpretar un texto, sino, más bien, describir elementos necesarios de la acción de interpretar, lo que el intérprete realiza frente a un texto. Se hace necesario, entonces, destacar el diálogo como característica fundamental. La hermenéutica cobra interés en la medida en que necesita de un “tú”. No obstante, no hay que entender en este punto el “tú” como una proyección o una referencia de sí mismo. El “yo” no debiese quedarse en el “yo pienso” y “yo soy”. Fundamentar la acción hermenéutica desde en “tú” sostiene que el escenario hermenéutico no es para formar un conjunto de normas lingüísticas bien constituidas, las cuales componen un sistema concreto y alguien las entiende. El diálogo muestra una acción colectiva donde un “tú” —otro— se hace presente. Sin embargo, el diálogo «no quiere decir que el uno “comprenda” al otro, esto es, que lo abarque. E igualmente “escuchar al otro” no significa simplemente realizar a ciegas lo que quiera el otro» (1993, p. 223). El diálogo contempla una idea compartida de comprender que el mundo tiene voces que vienen de atrás a lo largo del tiempo. Un diálogo en la interpretación tiene el carácter de ofrecer una dirección ética —pregunta por el otro—, permitiendo, al tiempo, comprender qué es aquello que el mundo se ha venido preguntando.

Lo interesante de pensar el diálogo en teoría de Gadamer es la relación que se teje con el lenguaje. El ser humano establece vínculos con otros seres humanos por el lenguaje. El ser que está “arrojado” al mundo lleva de manera inherente una configuración lingüística, que a su vez es histórica. La experiencia de la lectura es una experiencia de la conversación² (Gadamer, 1991). Para Gadamer no existe ninguna experiencia humana extralingüística, es decir, una experiencia que se genere fuera del diálogo y fuera de la experiencia del lenguaje. El texto no es solo texto en cuanto

2 Gadamer (1991) señala lo siguiente: «Creo que este es el punto de partida sólido del planteamiento hermenéutico: el lenguaje encuentra su ser verdadero en la conversación» (p. 203).

permite un acceso al lenguaje; el lenguaje significa, pues, una lingüística para ser y estar en el mundo. Considerar la experiencia dialógica más allá implica que «todo pensar es un diálogo consigo mismo y con el otro» (1994, p. 96).

La noción del otro en el ejercicio hermenéutico abre el ámbito de la experiencia humana con el lenguaje. El ser que interpreta “el ser ahí” es inherentemente lingüístico. Gadamer señala que el diálogo no es solamente logos, sino que tiene que ver con esa experiencia del estar ahí, de habitar un mundo; un texto que no puede existir o estar ahí sin otros. El otro en Gadamer, además de ser un acontecimiento, es la posibilidad ante la cual se abre la experiencia del lenguaje y la capacidad de pregunta. Por ello, cuando se conversa, es decir, cuando se lee un texto, se abre la experiencia de “tú”, donde no es posible ser los mismos o continuar siendo iguales. En palabras de Gadamer (1971):

La conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo (p 206).

Esta revelación en cuanto a la interpretación como experiencia hace acontecer unas formas de conocer y de razonar que no razona desde las formalidades científicas, sino con una razón poética que deviene de «una razón que no es diosa, ni es tampoco invulnerable, ni insensible a lo humano» (Zambrano, 1986, p. 13). Desde la *razón poética* no es posible afirmar que un texto sea susceptible a interpretación, porque implícitamente afirmamos que ese texto está fuera de nosotros; ni tampoco nos es posible manifestar que el mundo se pueda interpretar, porque damos a pensar que vivimos fuera del mundo. La *experiencia* frente a esas consideraciones queda separada de la comprensión, como si fuese posible una *experiencia* que aconteciera solo en la mente de quien quisiese comprender, sin que

necesite comprenderse, o como si el mundo mismo y nuestro lenguaje no fuese una interpretación de nuestra *experiencia*. De suceder así, la lectura y la escritura son instrumentos y facultades para adquirir algo que no podría ser ya lectura y escritura.

Esta manera de pensar, de interpretar la lectura y la escritura, da bases a este trabajo, puesto que se basa en la *razón poética*, la cual tiene su saber fundamentado en la *experiencia*. Lo poético va más allá de ser una expresión, o un formato de escritura, o la reducción de la lectura de un poema, o el uso de un lenguaje poético entendido desde un estilo formal. María Zambrano, quien rescata este método de conocimiento, reconoce igual que Gadamer es la influencia de Heidegger en su pensamiento. El tomar al hombre como un ser de lenguaje, afirma la hermenéutica como algo inseparable a nosotros; leer y escribir desde nuestra experiencia es lo que somos, y, sin embargo, lo que aún no somos (lo incomprensible). Esta aparente contradicción deviene del carácter *poético* porque, cuando leemos y escribimos fuera de unidades totales y formas completas de decirse, abrimos un espacio que reclama sentidos, pues todo aquello que requiera de interpretación desde nuestros horizontes experienciales es algo poético.

Zambrano mostró que con Platón encontramos el triunfo del logos racional que antepuso —de cierta manera— con desprecio ante un logos *poético*³, el cual heredó el pensamiento occidental, en donde la hermenéutica hace alusión constantemente a esas formas instauradas como unidad fija e inmutable, y, desde allí, todo lo que nos suene poético pareciese estar condenado a estar entre las sombras. Sin embargo, al igual que Hannah Arendt, «yo no creo posible ningún curso de pensamiento —o de hermenéutica o de lectura y escritura— sin *experiencias*» (2005, p. 35) y sin *poéticas*. «Todo pensamiento —toda hermenéutica— es un repensar, un

3 En unos de sus diálogos, Platón dice lo siguiente: «Alguien quien va a hacerse en un verdadero pensamiento del poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea incapaz de crear y quedará eclipsada por los posesos» (Platón, 1997, p. 245)

repensar de las cosas» (2005, p. 35), donde no es posible afirmar que haya maneras de interpretar, de conocer, de leer y escribir que sean siempre algo independiente y se aparte de la *experiencia* para solidificarse como un todo y se rompa en dicotomías. Sin embargo, cuando la hermenéutica, desde la racionalidad, se había ubicado como la única manera válida de escritura; quizá cuando se podría pensar que no habrían otros caminos investigativos para leer y escribir, María Zambrano rescata la razón poética como un método de conocimiento que no se antepone a otros métodos, y por eso no busca deslegitimar otros caminos; no obstante, es una manera de conocer.

La hermenéutica propuesta por Gadamer exige en este sentido un modo de conocimiento basado en un razonar poético, porque la interpretación acontece dentro de las formas de la experiencia. No hay interpretaciones independientes del texto ni de los horizontes experienciales de quien las interpreta. Esa reciprocidad exige razón poética. Esto hace que la hermenéutica, como experiencia de la comprensión, necesite de un espacio dialogado-poético que no acontezca dentro de «una unidad que jamás sea completa, porque ha de ser referida continuamente a “lo otro”... La unidad, compañera inseparable del ser, no reside en ningún ser, sino únicamente en el todo» (Zambrano, 1993, p. 28). Razonar poéticamente permite que nuestra comprensión sea, a su vez, algo incomprendible al reconocer que no es posible comprender el todo de una lectura ni poder escribir el todo de un texto. El conocimiento no acontece en espacios totales, porque, si razonamos poéticamente, abrimos un lugar para reconocer nuestra incapacidad de ser unidades fijas. ¿Sería posible una interpretación que abarque todo lo que una lectura dice? De ser así, ¿tendría algún sentido interpretarla? La hermenéutica cobra interés en la medida en que necesita de un “tú” para realizarse. No obstante, no hay que entender desde un sentido moral hacia lo cual un “tú” significa, de igual manera, una referencia de sí mismo. Si interpretamos desde nuestro yo, nuestra interpretación será el reflejo de nuestro pensamiento, que no es

otra cosa que el “yo pienso” y “yo soy”. La razón poética, por el contrario, se funda con un “tú”; se fundamenta en el “nosotros” y no en el “yo agotable”, es decir, en un diálogo en el cual se presenta tanto al “yo” como al “tú” como otros, pues «todo es otro; lo otro viene a romper el sueño sin dar compañías verdaderas» (p. 63), que muestra otro modo de conocimiento y de experimentar la lectura y la escritura.

En este sentido, la lectura y la escritura se nos presentan como otro, como algo distinto de lo que somos. Cada libro se encuentra habitado por palabras que son de alguien, y cuando el trabajo hermenéutico de la lectura y la escritura se concibe como entrar en diálogo, esto es algo más que alguien y un texto se expliquen mutuamente. La lectura muestra experiencias que hacen que alguien sea también otro:

La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido, la persona a la que llamamos experimentada no es solo alguien que se ha hecho el que es a través de experiencias, sino también alguien que está abierto a nuevas experiencias (Gadamer, 1993, p. 220).

Si la hermenéutica propone una interpretación de una lectura desde las formas de la *experiencia*, poco importa, como lo ha dicho Larrosa (2005), lo que un texto dice. Leer y escribir desde la experiencia no es decir lo que un escritor ha dicho, porque no tendría sentido decir lo dicho; importa decir lo que yo pudiese decir a través de aquella lectura; dicho mejor, interesa a la experiencia, mi experiencia. El diálogo que se establece tanto con lo que está dicho como con lo que yo puedo experimentar de él; ese diálogo que surge, según Gadamer, es una experiencia que permite acercarnos poéticamente a un otro; sin embargo, «no quiere decir que el uno “comprenda” al otro, esto es, que lo abarque. E igualmente “escuchar al otro” no significa simplemente realizar a ciegas lo que quiera el otro» (1993, p. 223). La razón poética brinda una apertura que implica también

reconocernos como otros. Si dialogamos con una lectura para comprender o argumentar lo que el texto dice, se sigue experimentando al “tú” como un “yo”. El diálogo es dejarse hablar por un “tú” que no soy “yo”; es dejarnos decir; es permitir ser otro en la medida en que no solo dialogamos con otros, sino que somos diálogo. Heidegger⁴ tomó el diálogo en este sentido, en una mirada más radical que solo un intercambio comunicativo «es algo coesencial con el lenguaje; es la forma originaria como acontece el lenguaje» (1974, p. 57). Desde que somos diálogos, nos afirmamos en un espacio abierto.

HACIA UNA FUSIÓN DE HORIZONTES COMO EXPERIENCIA POÉTICA

La noción de *horizonte* hermenéutico podríamos comprenderla como el espacio *poético* de la *experiencia*, que se despliega, según Gadamer, en dos sentidos: el *horizonte* del texto y el *horizonte* de quien dialoga con el texto. En la interpretación, la lectura y escritura no parten de lectores o escritores neutrales porque ningún lector es una especie de tabula rasa; todos traemos consigo experiencias, prejuicios, una historia, un pasado que, por supuesto, entra en juego en una lectura. El conocimiento surge con las interpretaciones que acontecen cuando la experiencia sucede en un evento dialógico, que no es únicamente el *horizonte* del texto ni tampoco el *horizonte* de quien interpreta, sino un *horizonte poético* que pudiese ubicarlo como un tercer *horizonte* que es, a su vez, la fusión de los mismos *horizontes*. Si bien un texto dice algo, una lectura narra algún suceso, pero si leemos o escribimos bajo un solo horizonte, la carencia de experiencia se hace presente al solo tomar la lectura como una mismidad en la cual se «está embebido, cerrado por la totalidad, lo que presenta al sujeto-lectura en una situación de fijeza dentro de un absoluto que es impenetrable»

4 Esta afirmación Heidegger la retoma de un poema de Hölderlin: «El hombre ha experimentado mucho / Nombrado a muchos celestes, / desde que somos un diálogo podemos oír unos de otros» (1974, p. 56).

(Zambrano, 1993, p. 67). Con solo este horizonte, quien lee o escribe siempre es el mismo; siempre siente que así mismo no le hace falta nada, porque en absoluto nada cambia en él.

La fusión de estos dos *horizontes* funda un espacio *poético* basado en un conocimiento que se caracteriza por una distancia temporal existente entre los dos horizontes. La relación temporal de quien lee y del texto muestra una distancia de tiempo que permite la fusión de horizontes entre el presente y el pasado. Esto hace que suceda un nuevo acontecimiento, un tercer *horizonte poético* para la comprensión de interpretaciones infinitas. La hermenéutica muestra que de una lectura se pueden crear infinitas interpretaciones, así se afirme desde el horizonte texto que es preferible no hacer interpretaciones de obras que han sido ya abordadas, porque, al parecer, hay un desgaste de la interpretación misma. No obstante, podemos haber escrito ya de Homero y de los clásicos, de Shakespeare y de Cervantes, pero olvidamos que nadie ha escrito de nuestra experiencia de haber leído a Homero y a los clásicos, a Shakespeare y a Cervantes, porque de nuestra experiencia solo podemos escribir nosotros. El tercer horizonte poético comprende un conocimiento con una instancia de alteridad interpretativa al no interpretar desde una arbitrariedad absoluta del sentido ni desde una mismidad, sino desde una conciencia histórica:

El tiempo ya no es primariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente. La distancia en el tiempo no es, en consecuencia, algo que tenga que ser superado [...]; por el contrario, de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender (Gadamer, 1993, p. 367).

La fusión poética hace que el tiempo, en el sentido efectual de la historia, sufra transformaciones. Hemos creído que el tiempo, por ejemplo de

una lectura, se derive solo del tiempo en el que fue escrito un texto sin que sufra ninguna modificación. Si leemos una obra como *Hamlet*, lo que importa saber es la época en la que fue escrita y sobre los acontecimientos que sucedieron en ese periodo histórico, para mostrarnos la historia como proyección de sí misma. Ahora bien, no se trata de negar estos aspectos que son inherentes a una lectura, sino de mirar en relación con el tiempo de quien las lee y de la fusión poética en la que «el pasado verdadero pasa y vuelve a pasar y, al pasar, ya no es pasado, sino una resurrección y un revivir» (Zambrano, 2011, p. 70). Luego de leer a *Hamlet*, nuestra experiencia hace que ese pasado que pasó en 1600 vuelva a suceder en épocas distintas; nuestra experiencia hermenéutica hace que el tiempo pase, pero que al tiempo nos pase para vivir lo que se creía pasado.

El tercer *horizonte* poético de la hermenéutica funda un espacio basado en la experiencia del presente. El presente en este sentido es el lugar de la experiencia que no desconoce el pasado, sino que deja que ese pasado nos pase. Esto acontece porque nos afirmamos como diálogo, en la medida en que (nos) comprendemos en el mundo, en la historia y en el lenguaje. Según Vattimo, «la hermenéutica no puede concebirse como una teoría descriptivo-metafísica. Ha de ser legitimada, por así decirlo, por una historia; una historia que, a su vez, consiste en la interpretación de un proceso dialógico» (1995, p. 456). El diálogo es lo que permite que acontezca la fusión de nuestros horizontes como conocimiento, pues el tercer horizonte poético es el diálogo que se forma como un “tú”, porque cabe aclarar que nadie dialoga solo. La mismidad de un solo horizonte es la abstracción de lo que deberíamos ser. Sin embargo, cuando nos afirmamos como diálogo es «cuando [hemos] se ha salido de esa situación, cuando [somos] se es diferente del que [éramos] se era, es [somos] en cierto sentido “otro”. Otro que es, sin embargo, más “sí mismo”, más verdaderamente “sí mismo” del que era [éramos]» (Zambrano, 2011, p. 108). La realización del diálogo no soporta solo la comunicación cuyo propósito es convencer a un otro de la posición de nuestro horizonte, sino que

implica un acto de transformación de las formas del diálogo y de la forma de lo que somos. Con el diálogo nos transformamos y, al ya no ser lo que somos, «la forma del diálogo devuelve lenguaje y concepto al movimiento originario de la conversación. Con ello, la palabra se protege de cualquier abuso dogmático» (Gadamer, 1993, p. 228).

En la lectura y la escritura se dialoga cuando se lee y se escribe desde la experiencia, porque existe una mutua referencia donde no hay relaciones dicotómicas. El conocimiento lógico desarrolla desde una totalidad la relación con el diálogo. Así, en una lectura siempre muestra al autor como una figura representativa de autoridad a la cual nosotros, como lectores, quedamos relegados a no tener la capacidad de entrar en diálogo, porque no representamos dicha autoridad. El conocimiento constituido desde una razón poética muestra que es posible dialogar con un otro que no es autor de la autoridad, sino un alguien que quiere exponerse ante nosotros. La razón poética no ubica al autor por encima del lector. Cuando leemos a Hamlet, Shakespeare no representa en la lectura la única voz y lo único que se pudiese decir de su obra. Aquello que nosotros podemos decir de Shakespeare es de una experiencia dialógica que nos hace salir transformados luego de una lectura, pues:

La interpretación no es ninguna descripción por parte de un observador “neutral”, sino un evento dialógico en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y del cual salen modificados; se comprenden en la medida en que son comprendidos dentro de un horizonte tercero, del cual no disponen sino en el cual y por el cual son dispuestos (Vattimo, 1991, pp. 61, 62).

Cuando la lectura y la escritura se lean desde espacios abiertos; cuando un escrito no tenga por qué estar terminado, ni definido, ni fijado, podemos entonces pensar poéticamente, porque la razón poética:

Es muy difícil, casi imposible de hablar. Es como si hiciera morir y nacer a un tiempo, ser y no ser, silencio y palabra.... Terror de perderse en la luz más aun que en la oscuridad, necesidad de la respiración acompañaba..., el sentir de la vida o lectura donde está y donde no está, es donde no está todavía (Zambrano, 2011, p. 130).

DEL LAMENTO AL CANTO: FORMAS DE LA EXPERIENCIA

La crisis de la *experiencia* acontece cuando la única *forma* de experiencia es la *experiencia* de la información; no obstante, es necesario reconocer que la información destruye las *formas* de la *experiencia*. La novedad y las dinámicas de reproducción técnica, por ejemplo, han hecho que tanto leer como escribir deriven de la forma de la información, mas no de las *formas* ligadas a la *experiencia*. Basta preguntarnos: ¿Quién desea escuchar una narración? ¿Quién anhela leerla? ¿Quién ha deseado aquello que nos fue arrebatado? ¿Quién se ha preguntado por nuestras *experiencias* perdidas? ¿Quién quisiese voltear la cara hacia el pasado para recomponer lo despedazado? Nada de lo que antes resultaba indispensable para la vida hoy se necesita. Han desaparecido las narraciones; ha caído en el olvido la poesía; la literatura hoy es algo inútil. ¿Y quién desearía, no obstante, que ello no fuese así? Hemos renunciado a la transmisión de *experiencias*. La supremacía de la información destruyó las *formas* de la *experiencia*, y quizá sea una de las afirmaciones ciertas de las que disponemos hoy. ¿Qué *experiencias* pudiésemos narrar de nosotros mismos, fuera de datos, títulos, propiedades? ¿Qué pudiésemos decir del Quijote fuera de hechos, datos, capítulos o citas?

El problema de la información radica en la reducción de las *formas* a una sola *forma*, y no desborda como la *experiencia*, formas. Cuando hablamos de experiencia comienzan a emerger diversas formas que devienen de la condición de su manifestación, pero la información ha modificado la experiencia cambiando la forma en la que experienciamos una lectura o

determinado acontecimiento. Si leyésemos *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* desde el punto de vista de la información, fuese posible aceptar afirmaciones en las que se nos diga que no es comprensible aquello que dice el libro. De este modo, olvidamos que las *formas* hacen que así no sepamos qué se dice. Por lo menos, en un sentido literal, comprendemos que hay algo que está más allá de ser explicado. La información nos ofrece un acceso total en donde, si no es posible responder a la pregunta sobre qué dijo o quiso decir Cervantes, no hay *experiencia*. La *forma* constituye un lenguaje que de igual manera nos trasmite elementos, que si bien no pueden decirse de la manera lineal en que se podría decir la información, nos enfrentan a comprender elementos tal vez poco explicables.

En este sentido, las *formas* de la experiencia plantean una relación con la interpretación. La crítica realizada por Susan Sontag a los sistemas hermenéuticos se basa en «...la singular concepción según la cual algo que hemos aprendido a denominar “forma” está separado de algo que hemos aprendido a denominar “contenido”, y la bienintencionada tendencia que considera esencial el contenido y accesoria la forma» (1984, p. 16). Esto ha provocado que el abuso de la idea de contenido sea «un proyecto, perenne, nunca consumado, de interpretación» (1984, p. 17). Lo importante en los sistemas constituidos con perspectiva hermenéutica es interpretar el contenido de una obra, porque es posible sobreponer lo que se dice ante cualquier otro elemento constitutivo. El contenido, al evidenciar a diferencia de las *formas* la información, ha creado una preminencia, la cual ha generado un obstáculo al mostrarnos que las *formas* no tienen por qué interpretarse ni significar nada dentro de nosotros; al parecer, lo único que nos dice algo es el contenido vuelto información.

No se trata de que la *forma* ciertamente sea lo contrario del contenido⁵, ni la condición que las separe en partes, ni las divida por sus partes y las enfrente entre las partes. Las interpretaciones, al estar sujetas a

5 Discusión dicotómica llevada a cabo desde finales del siglo XIX.

la información, dejan la *experiencia* sin contenido y sin *formas*. Por ello, frecuentemente se pueden encontrar escrituras interpretativas que, al estar desligadas de la *experiencia*, presentan una inmovilidad para poder experimentar algo más allá de lo que evidencia la información, de lo que se encuentra ahí a la vista de todos. La constitución de la información deriva de una *forma* lineal asignada a cualquier elemento, a cualquier lectura y escritura. Esto ha llevado a que:

Si la excesiva atención al contenido provoca una arrogancia de la interpretación, la descripción más extensa y concienzuda de la forma la silenciará. Lo que se necesita es un vocabulario —un vocabulario más que prescriptivo, descriptivo— de las formas. La mejor crítica, y no es frecuente, procede a disolver las consideraciones sobre el contenido en consideraciones sobre la forma (Sontag, 1984, p. 25).

El hecho de que los sistemas hermenéuticos consideren el contenido como lo *esencial* hace que las interpretaciones se transformen en un ejercicio de empobrecimiento y de reducción de las formas de la experiencia. Cuando leemos para decir lo que la misma lectura dice, o lo que otros dicen de la lectura, o para decir lo que un sistema de pensamiento ha dicho, muestra que la *forma* se reduce a aproximarnos solo a lo que se puede entender, a la información que se extrae de una lectura para explicar de una misma manera lo que está expuesto, mas no con las *formas* infinitas de singularidades intrínsecas de fuerzas interminables que nos atraviesan. Necesitar otro vocabulario descentraliza la *forma* de la información porque las formas no son marcos; lo problemático no es decir el qué se dice, sino también las distintas *formas* de decir y experimentar algo que lo desborda todo. A nuestra arrogancia interpretativa, Larrosa (2005) la llamó «la forma de la verdad» (p. 61), porque en ella ya todo se conoce o se pretende conocer y no funciona más que como un instrumento de comunicación.

¿Leemos acaso para conocer lo conocido? La *forma* lineal de la información ha contado con un instrumento preciso y una finalidad en sí misma: la objetividad. Nietzsche, quien creía, por el contrario, que la *experiencia* —lectura y la escritura— debía acontecer en dirección a lo desconocido, afirmaba que dentro de la voluntad de vida:

El hombre objetivo es, de hecho, un espejo: habituado a someterse a todo lo que quiere ser conocido, sin ningún otro placer que el que le proporciona el “conocer”, el “reflejar”. Ese hombre aguarda hasta que algo llega, y entonces se extiende con delicadeza para que sobre su superficie y piel no se pierdan tampoco las huellas ligeras y el fugaz deslizarse de seres fantasmales (Nietzsche, 2009, pp. 155-156).

No obstante, la lectura vista como representación prescrita a una articulación que organiza su propia *forma* permite, por tanto, esquematizaciones que muestran el reflejo de “algo que solo es”, y no en términos nietzscheanos de “algo que puede llegar a ser”. La multiplicidad experiencial poco tiene que ver con la relación reflejo-copia; es una voluntad afirmativa que atraviesa en todo momento “todo lo que es”.

Lo problemático de la objetividad de la información en una lectura radica en que las *formas* se disponen a sustentarse en ese “es” como totalización de la misma *forma*. De esta manera, quien lee:

Ha aprendido a sentirse seguro cuando (en una lectura) le resulta evidente el “yo” y el camino que de él deriva: el camino recto que es el recorrido paso a paso sin que el yo, el sujeto del conocimiento sufra modificación alguna ni tenga que sufrir cambio alguno; es decir, sin que tenga que realizar más movimientos que el de traslación con esa su mente que se limita así: a discernir, a separar, a unir, proyectándose ella misma (Zambrano, 1989, p. 27).