

Verdad y Método, revisión desde la semiótica

El ya clásico libro de H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*¹ contiene uno de los pensamientos más potentes sobre la hermenéutica, uno de los puntales que nutren desde hace treinta años la reflexión sobre el tema. Hay posiciones que se han hecho tópicas: así, la fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*) o la conciencia de la historia efectual (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). ¿Tiene sentido volver a leer el libro? Sin duda demorarse en sus rincones menos transitados depara una innumerable cantidad de hallazgos brillantes. Sin embargo, propongo una atención a la lectura directa del conjunto del libro, prescindiendo aquí de sus múltiples intérpretes y siguiendo los vaivenes y sinuosidades de su hilo argumental. Esta relectura, desde la actual polarización semiótica de los problemas hermenéuticos, si la seguimos pacientemente, revela mucho mejor que ningún

1 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr 1960; trad. cast. de A. Agudo Aparicio y R. de Agapito, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977. Es el 1.º vol. de la obra completa: *Gesammelte Werke*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 10 vols.; vol 1. *Hermeneutik I (Wahrheit und Methode)*; 2. *Hermeneutik II*; 3. *Neuere Philosophie I*; 4. *Neuere Philosophie II*; 5. *Griechische Philosophie I*; 6. *Griechische Philosophie II*; 7. *Griechische Philosophie III*; 8. *Ästhetik und Poetik I*; 9. *Ästhetik und Poetik II*; 10. *Nachträge und Verzeichnisse*. Citaremos la ed. castellana.

topos gadameriano la posición de aquel discurso pionero, su grandeza y sus límites. Tras ella estaremos en condición de realizar una nueva valoración.

Verdad y Método arranca con un lamento por las ciencias del espíritu. Éstas han perdido lo que mejor tenían en el pasado: los conceptos que hubieran podido fundarlas y en los que reconocían su identidad. Las *Geisteswissenschaften* se han entregado a la metodología científicista de las ciencias naturales. La tarea del libro no es tanto recuperar el uso de los viejos términos, sino de volver al uso de conceptos similares a los que habitaban en aquellos términos, y hacerlo desde una rigurosa autoconciencia que establezca qué es lo específico de las ciencias del espíritu.

El libro, por tanto, trenza dos tipos de líneas: 1) una inquisición historiográfica que explora las líneas de desviación, sus motivos y avatares; y 2) una propuesta positiva basada en la anterior investigación historiográfica y en la aportación personal del autor, que propone tomar de aquí y allí conceptos encaminados a restituir la dignidad perdida a las ciencias del espíritu. Las tres partes en que se divide la obra mezclan ambas líneas, pero en general los capítulos suelen ser homogéneos en una de ellas.

La primera parte es la que tiene la estrategia más complicada: se trata de explorar desde la experiencia del arte y obtener un tipo de experiencia humana que dé la pista de qué significa vivir la verdad para el hombre. Aunque cada figura de las propuestas es clara, el argumento está lleno de vericuetos.

El primer capítulo enuncia ese extravío de las ciencias del espíritu. El extravío se plantea, en primer lugar, para unos conceptos sueltos que giran en torno a la noción de *Bildung* o *formatio*, «el más grande pensamiento del siglo XVIII»², y en ulteriores capítulos se sigue la pista propiamente a los discursos que sostienen a las ciencias del espíritu. *Bildung* es un concepto que significa la cultura que

se conserva históricamente, que enriquece el espíritu del hombre en la medida que lo eleva a la generalidad y aquél se reconoce en ella. Además, la evolución de la filosofía alemana en general es la más relevante, porque es la que ha pesado más en la autorreflexión de las ciencias del espíritu. Advirtamos que, desde el primer momento, Gadamer conecta explícitamente con el ideal integrador de la tradición que hay en Hegel, aunque rechazando la filosofía del espíritu absoluto. Al respecto, es recomendable un paseo por el índice onomástico para ver con quién se debate realmente: no hay lugar a dudas, Hegel es el filósofo más citado y el examinado con más cuidado. Lo mismo sucede en la antología titulada *Verdad y Método II*³.

¿Cuáles son esos conceptos y quién es el culpable de su extravío? Se trata primero del *sensus communis*, término cognitivo pero cargado de sentido cívico y moral. En Alemania su evolución lo homologa a un *Urteilkraft* (juicio o facultad de juzgar) intelectualizado y despolitizado (capacidad de subsumir bajo reglas, cuya aplicación no es demostrable). Kant lo vincula al gusto y, a su vez, decapita el sentido moral y cognitivo que había en el gusto y lo reduce al campo estético. Todos aquellos estudios que vivían al calor de esos conceptos deben acudir a los métodos de la ciencia natural y complementarse, en todo caso, con el concepto de genio, último bastión vinculado a la *Bildung*, situado en el ámbito del arte.

La maniobra kantiana es estudiada en profundidad en el segundo capítulo. Interesa destacar que Kant tiene que suplementar la doctrina del gusto con la del genio, es decir, el momento de creación de reglas que intensifica el sentimiento vital. Con ello consigue dar beligerancia al arte que, de otro modo, quedaba arrinconado frente al interés de la filosofía trascendental de una belleza libre de la naturaleza para el gusto. Después de Kant, tanto el neokantismo como el

3 *Wahrheit und Methode. Ergänzungen - Register*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986; trad. cast. de M. Olasagasti, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992.

idealismo alemán dirigirán su interés al genio y a la estética del arte y del creador.

En este momento, Gadamer realiza una nueva filigrana: se trata de vincular el genio a la noción de *Erlebnis* (vivencia). Tras una evolución a finales del XIX, para Dilthey la vivencia será el hecho de conciencia básico del sujeto trascendental: es la comprensión inmediata de algo por ser vivido por el sujeto, que queda como un contenido permanente, y que, en una consideración superior, es expresión de la infinitud de la vida. El concepto de vivencia debería fundar las ciencias históricas, y por esto Gadamer adelanta aquí temas de la segunda parte. La clave que permite seguir el hilo es ésta: la vivencia estética, «genial» es la forma esencial de la vivencia en general, porque es la experiencia de un todo infinito, y porque la obra de arte es la mejor representación simbólica de la vida. Pero en esa vía de la estética del genio se descubre otro extravío, porque sólo valora el símbolo, cuya riqueza no se agota, en detrimento de la alegoría, cuya interpretación es más precisa y más ligada a la dogmática. En el pasado, símbolo y alegoría eran ambas manifestaciones de lo divino en lo sensible, y era precisamente cuando el arte tenía más auge.

Se impone una crítica a la conciencia estética del genio y a la formación estética del romanticismo (cap. 3). Tal conciencia ha inventado la dualidad entre realidad y belleza y produce una distinción entre lo que vale como obra de arte y lo que no. Para ello abstrae los contenidos y funciones religiosas y profanas para quedarse con formas valorables, perfectamente simultáneas. Gadamer opone primero a la «pureza estética» la crítica epistemológica de que toda percepción implica un reconocimiento de significación; hace relucir el momento técnico frente al genial; critica la «momentaneidad» de la obra que reposa en la subjetividad de la vivencia. Propone finalmente, amparándose en Hegel, la experiencia estética como una forma de autocomprensión que eleva la existencia humana. Hay que preguntar de nuevo qué es el arte, y con ello se iluminará el comprender de las ciencias del espíritu.

Los capítulos 4 y 5 responden precisamente a esto. Son el primer golpe de timón propio a la cuestión. Gadamer sigue sugerencias

de Heidegger, y responde que el arte es representación-actualización de la obra, para todos los géneros artísticos. La teoría se sustenta en el drama teatral, cultural o profano, como paradigma del modo de ser del arte. El concepto clave es el *Spiel* (juego en general, pero va coagulando más tarde, en su sentido de representación teatral, lo que hacen los actores). El juego tiene una seriedad propia que arrastra al jugador: yo no juego, sino que soy jugado, y siempre para espectadores, aunque sean potenciales. El *Spiel* se hace obra de arte cuando además de *enérgeia* se transforma en *Gebilde* (construcción): es *ergon* o un asentamiento permanente. En mi hacer aparecer la obra desaparezco como jugador-actor: el arte selecciona alguna de las líneas de sentido de la vida y presenta la verdad de lo real. El espectador se forma al reconocer lo esencial en la representación, pero la obra sólo existe en su mediación. El concepto de «mediación total» es clave para la hermenéutica: la hay cuando el medio desaparece al hacer aparecer la representación. El arte es, por tanto, un ser temporal, una función que se da en un presente: la repetición del estreno no es menos original. El modelo de esa presencia es la celebración de la fiesta que retorna y hace participar a todos. Otro modelo es también la tragedia griega, en la que el espectador revive comunitariamente el éxtasis que le purifica.

Todas las demás formas de arte son trabajadas con cuidado para que encajen en ese modelo, y aparezca este momento de la actualización en el tiempo. El orden de tratamiento de la cuestión está en función de la dificultad de homologarla a una representación teatral. Así, para encajar las artes plásticas y el caso del cuadro, Gadamer explica que la imagen-originaria (p. ej., la gesta del héroe real) que representa el cuadro sólo es tal desde el cuadro, que produce la «idealidad» requerida porque tiene su propio poder óptico. La literatura, que parece más ligada a la subjetividad lectora que ninguna otra cosa, sufre una operación radical: el contenido accede a la representación en la lectura, aunque sea en silencio. Gadamer no tiene más remedio que acudir a la noción laxa de literatura, todo lo escrito. Entonces, pasa a hablar de texto en general y esto le sirve como anuncio de la hermenéutica: la disciplina de la

comprensión de textos. El modelo del arte servirá también ahí: ahora el texto se cumple en su comprensión o acontecer de sentido. La alternativa se presentará entre Schleiermacher —que propone reconstruir el sentido perdido del texto— y Hegel —que propone integrarlo en su propia visión del mundo—. La apuesta de Gadamer es por Hegel.

La segunda parte ataca la cuestión de la comprensión en las ciencias del espíritu. Se abre con una pequeña historia de la hermenéutica en varias etapas progresivas (cap. 6). El viaje se inicia en el siglo XVI, cuando el simple leer topa con un sentido extrañado: sucede en el frente teológico, con Lutero y Melancthon, cuyo problema es la lectura de la Biblia frente a las interpretaciones tridentinas; pero sucede también en el frente filológico, preocupado por recuperar los clásicos: Friedrich Ast, ahí, reconoce el primer círculo hermenéutico que quedará «consagrado» como *leit motiv* de la hermenéutica: los detalles dependen del todo y viceversa. La unificación de escritos sagrados y profanos en el XVIII posibilita una hermenéutica universal, es decir, un procedimiento formal independiente del contenido de que se trate, o método que permita la comprensión siempre que haya posibilidad de malentendido: la hermenéutica romántica es anunciada por Chladenius, pero alcanza su apogeo con Schleiermacher, uno de los autores más citados por Gadamer. Schleiermacher dice que la determinación del sentido pasa por establecer las intenciones del autor. Además, universaliza la posibilidad de malentendido en la interpretación del habla de cualquier hablante, porque —en conexión con su filosofía— cualquier hablante es una individualidad similar a la del artista «genial». Universaliza, por tanto, la necesidad de un proceder divinadorio para llegar al tú original oscuro que se expresa en ese mensaje; psicologiza el círculo de las «partes/todo», que queda ahora como círculo «pensamiento/todo vital de un hombre» y propone el sentimiento como medio de acceso. Su fórmula está destinada a resonar en el futuro: se trata de «comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido», es decir, iluminando el fondo inconsciente y genial desde el que habla el artista. Schleiermacher se contiene de universalizar el «método» a la

Biblia, y por ello —señala Gadamer— aún no puede servir como órgano para las ciencias del espíritu.

El siguiente paso es la Escuela histórica. La hermenéutica, con su reivindicación de lo individual y sus expresiones, permite un soporte a la historiografía, que reacciona al apriorismo hegeliano. El problema de la historiografía, sin embargo, no es el texto, al menos en principio, sino la historia universal: el «todo» a comprender ahí es inacabado; para remate, el historiador está incluido en su objeto.

Herder reivindica la perfección de cada época, tanto frente a la teleología hegeliana del «final», como frente a los paradigmas clasicistas del «principio»: nadie puede salir de la historia para medirla o juzgarla. Herder reconoce, sin embargo, una evolución hacia realidades mayores. El problema es pensar la unidad de la historia.

Ranke sale al paso reconociendo que la vida humana tiene una estructura teleológica, pero no un telos, en la medida en que lo que sigue decide sobre el significado de lo que precede, decide qué es significativo en el propio plano ontológico: una acción (histórica) es aquello que tiene efecto duradero. Pero no hay «plan» histórico: la realidad histórica está hecha de exteriorizaciones de libertad y fuerza individuales. La historia, en su conjunto, es una «suma en curso», pero que no acaba de restaurar la unidad perdida del espíritu hegeliano, ni de explicar la continuidad y el triunfo de la «cultura occidental» en el mundo. Ranke apela a Dios, que ve la totalidad de la historia, omnipresente a su mirada, mientras que el historiador conoce de manera finita y limitada siempre. Pero aquél es un Dios que acaba siendo un todo-vital-divino que se hace autoconsciente, ya no en la filosofía como en Hegel, sino en la historiografía, cuya comprensión es participación inmediata de esa vida.

Droysen pule las posiciones de Ranke. Lo propio de la historia es la autosuperación basada en que su ser está determinado en el saberse, y es su continuidad basada en la conciencia de continuidad, todo ello además con voluntad de no seguir el idealismo alemán y expulsar al Espíritu. Además, frente a la inmediatez de la participación del historiador en la vida, esclarece las mediaciones de la com-

prensión: la comprensión histórica se realiza sobre las «expresiones» de los hombres (algo parecido a la comprensión lingüística de un texto); pero en el ser y conocer de la historia hay que tomar en cuenta el trabajo colectivo de los hombres y los poderes morales producidos con él, basados en última instancia que no sólo hay espíritu puro, sino cuerpos (con su conjunto de necesidades y resistencias al querer del espíritu). Droysen conjuga la mediación de la tradición con la inmediatez de la unión del historiador a su objeto y propone la congenialidad de la «expresión» y del investigador. Hace suya la fórmula hermenéutica: la totalidad es el yo y lo parcial son las exteriorizaciones o «acciones de la libertad» que constituyen la historia. En ese momento la hermenéutica se hace método historiográfico que trata de reconstruir el gran «texto» de la historia.

Un nuevo jalón es Dilthey (cap. 7). Su problema es, primero, la fundamentación de la historiografía, y con ella la de las ciencias del espíritu a partir de la hermenéutica romántica. Es lo que llama crítica de la razón histórica. Gadamer ve aquí un claro «culpable» de extravío: el saber es siempre expresión de la vida. Pero su «filosofía de la vida» incurre en dos grandes aporías:

1.ª) Dilthey pone la «vivencia» y el «nexo psicológico» entre vivencias como conceptos clave básicos. Pero los nexos históricos no-psicológicos exigen un «sujeto lógico», no-personal. Dilthey llama ahora «significado» al nexo y lo aproxima a la unidad ideal de Husserl, algo no dado ni construido, sino encontrado por la conciencia. Pero Dilthey va más allá del plano lógico en el que se mueve Husserl, y afirma que el significado es expresión de la vida misma. La aporía es ésta: por más que la vida misma consista en pequeñas fuerzas individuales y los significados «dados» hayan sido «producidos» antes, Dilthey, que quiere escapar del intelectualismo hegeliano, está concibiendo la vida como espíritu, a lo Hegel. Técnicamente, la diferencia está en que Hegel pone el arte, religión y filosofía en el espíritu absoluto, señalando que esas producciones del espíritu retornan a él como autoconciencia, mientras que Dilthey lo pone en el espíritu objetivo, como objetivaciones de la vida. Ahora bien, la conciencia histórica, en la medida en que

pretende ver el conjunto de la historia, se asemeja mucho al espíritu absoluto.

2.^a) Dilthey se defiende, diciendo que su propia filosofía es otra expresión de la vida y negando la pretensión de tener toda la historia. Pero la nueva objeción de relativismo —es decir, de ver desde una perspectiva determinada— que se le puede hacer, por ejemplo, desde las filas idealistas, le ocupa incansablemente en vez de despacharla como «intelectualista». Esto es, se ocupa en vez de verla como típica objeción que sólo se le puede ocurrir a quien busca el ascenso de la reflexión hasta el saber absoluto. ¿Por qué Dilthey le da tantas vueltas? Porque su epistemología queda seducida por la razón metódica cartesiana y el ideal ilustrado de la ciencia libre de duda. En vez de hacer valer otra objetividad distinta de la ciencia natural, o reivindicar una experiencia histórica distinta a la generalización como «resultado» de un método seguro, plantea la hermenéutica como ese método: es el desciframiento del sentido de la historia concebida como un texto. Dilthey deja pasar una oportunidad magnífica a partir de sus propias premisas.

Entonces, ¿cuál sería la objetividad propia de las ciencias del espíritu dejada escapar por Dilthey? El capítulo 8 busca ahora la línea constructiva. Va a tomar pie en Hegel y en Heidegger. «El idealismo especulativo ofrece mejores posibilidades»⁴ porque ha criticado mejor lo «dado» y porque ha elaborado el concepto de espíritu como actividad. Se examinan primero los aportes de la fenomenología. Husserl ve, al incluir conciencia del tiempo en la vivencia, un horizonte de referencia y un mundo implicado en cada ente; empieza a hablar de «vida de la conciencia» y se propone buscar las intencionalidades anónimas del mundo vital histórico. Pero su «vida» sigue pareciendo la subjetividad constructora de mundo, desde la cual, por ejemplo, el «tú» debe derivarse para obtenerlo. Ni la vida de Dilthey ni la de Husserl están bien trabajadas.

4 P. 305; cf. p. 225.

Gadamer propone una curiosa operación con un fragmento editado de un autor poco conocido: el conde York es quien permite el puente entre la fenomenología de Hegel y la de Husserl. El puente consiste en la vinculación entre «vida» (Dilthey, Husserl) y «autoconciencia» (Hegel). York, entre Hegel y Darwin, formulando todo de modo «objetivista», dice que vida es *Urteilung* (literalmente, *enjuiciamiento*, a partir de *ur*, originario, y *teilung*, partición; el traductor nos da sus motivos para vertir el término por *analizar*). Es un autoafirmarse como unidad en la partición y articulación de sí mismo, sea somática o psíquica. Entonces, la conciencia es un comportamiento también vital que proyecta y abstrae, consiguiendo resultados, pero que sólo se queda con los resultados, olvidando el comportamiento. La filosofía ha de tratar de recuperar esa conexión con la vitalidad originaria.

Sobre Hegel, Gadamer viene a decir aquí dos cosas: 1.^a) que vida y autoconciencia son conceptos con cierta afinidad —la vida se auto-distingue en vivientes dentro de la unidad; lo vivo asimila y hace propio lo extraño. Por su parte, la autoconciencia asimila todo como saber, pero se autodistingue de lo que sabe—; 2.^a) que la vida es el concepto que permite en Hegel el paso de conciencia a autoconciencia —la vida no es para el entendimiento que lo viera desde fuera, sino un hacerse cargo en forma de deseo, primera verdad de la autoconciencia—.

El «concebir desde la vida» se determina ahora como un concebir desde algo que tiene a ver con la autoconciencia. El apartado termina abruptamente, diciendo que no sabemos cómo York evitaría la metafísica hegeliana. Gadamer, en su línea constructiva, deja a York y persigue la conexión ahora por su fuente más querida; Heidegger también parte de la vida al partir de la facticidad del Dasein. El Dasein permite superar el concepto de espíritu, tanto en su versión Hegel, como en la versión conciencia-trascendental de Husserl. Con ello se permite desempantanar las ciencias del espíritu de las aporías de Dilthey. La revolución de Heidegger al respecto consiste en trastocar el «comprender»: ya no consiste en los resultados reales o ideales de un método, como es el caso de Droysen, Dilthey o Hus-

serl, sino un carácter óntico original del *Dasein*. Con la noción de proyección del *Dasein*, Heidegger inaugura un nuevo círculo hermenéutico: toda comprensión es un comprenderse, porque al proyectarme en el texto descubro mis propias posibilidades. Aplicado al caso del conocimiento histórico resulta que éste es más posible que nunca, porque el investigador pertenece al propio objeto que interpreta, porque estoy en una tradición y me proyecto al futuro.

Sobre esta base ganada en Heidegger para las ciencias del espíritu, se trata en el capítulo 9 de atacar el prejuicio ilustrado de que todos los prejuicios son perniciosos para el conocer. Hay que ver, en primer lugar, que el círculo de la comprensión no exige de corregir la interpretación, basándome en la cosa misma: está la exigencia de hacer consciente la precomprensión, que va a funcionar como anticipación del sentido, a fin de ser receptivos para la alteridad del texto, es decir, detectar los propios prejuicios. Pero esto no es lo mismo que el ideal de su total eliminación. La Ilustración, en su defensa de la «razón», carga contra la tradición; el romanticismo, buscando el brillo del pasado, la exalta: ambos —dice Gadamer— han roto la continuidad con ella. La ciencia histórica del XIX establece que la razón sólo existe en sus producciones históricas. Gadamer concluye el apartado con esta sentencia: «los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser»⁵. Los prejuicios son, más que obstáculos para la comprensión, su condición de posibilidad. Sin duda lo que sigue le ha valido a Gadamer la confusa etiqueta de «tradicionalista»: la Ilustración y el romanticismo han visto, cada uno a su manera, a la tradición como algo que se opone a la libre emancipación. Todo el esfuerzo se dedica ahora a esclarecer lo racional de nuestra pertenencia a la tradición, más que tomarla como objeto ajeno. Investigar en las ciencias históricas no es producir resultados, sino instalarse históricamente. No hay identidad del objeto estudiado, susceptible de penetrarlo progresivamente, sino constitución del objeto en función del investigador (en función del

«preguntar», dirá más tarde). Desde este punto de vista, lo «clásico» representa una conservación excepcional que acentúa su aspecto normativo-ideal. Gadamer adelanta que acaso la mediación del pasado clásico con el presente sea lo típico de toda comprensión histórica.

Se infiere de Heidegger que el círculo hermenéutico de la parte/todo es también el movimiento del intérprete respecto a su tradición: mi comunidad de prejuicios anticipa el sentido cuando interpreto; al comprender varío el acontecer de mi comunidad. Pero no puedo ver qué prejuicios obstaculizan y cuáles fructifican antes de ponerme a comprender. Lo notable es ver que comprender no es reproducir un sentido, sino producirlo, algo que está a medio camino entre la distancia histórica (que exige crearlo) y la pertenencia absoluta a la tradición (que exige repetirlo): el sentido depende de las condiciones en las que está el intérprete, no es mejor ni peor que el del autor, sino diferente. Es tan infinito como las relaciones que puedan darse con el pasado. Desde mis prejuicios descubro las pretensiones del otro y cabe que rechace aquéllos finalmente. Y es que el objeto histórico es una peculiar relación entre la historia y su comprender, que es en realidad la misma cosa, es la historia «metida» en su comprensión, aparece en nuestras preguntas «prejuiciosas». La historia así concebida, Gadamer la llama «historia efectual», es decir surgida como «efecto de la comprensión». Nunca será el saber absoluto hegeliano, porque el ser histórico no se agota en los saberes parciales. No se trata de privar de la pretensión de decir la verdad a los textos del pasado, sino darse cuenta que no hay más pasado que el que me aparece en un solo horizonte que incluye pasado y presente: al destacar algo del pasado se destaca el fondo de mi presente. El resultado es que el pasado no resulta enajenado más que en un primer momento, porque después se funde con o en mi presente (la famosa «fusión de horizontes» de Gadamer), apareciendo algo superior, en el momento de la comprensión, que no es lo tuyo ni lo mío.

El problema hermenéutico está ahora correctamente enfocado. Lo que sigue inmediatamente son precisiones. Gadamer va a buscarlas en el hilo de la hermenéutica jurídica y teológica (cap. 10). En ambas, el momento fundamental es el de la aplicación *ad casum*, sea

de la ley positiva, sea de la Revelación para la predicación; es el momento de compaginar la identidad del texto con la situación cambiante. He ahí un modelo de la comprensión como acontecer. En este sentido se relaciona con la *frónesis* aristotélica: éste es un saber moral vinculado en cada caso a una situación, fruto de una decisión y no de una «derivación». A diferencia del saber de la *tecné*, nos encontramos en él, las situaciones nos lo generan; no es enseñable. Las ciencias del espíritu se parecen más a la *frónesis* que a la matemática, porque tratan del hombre como ser que actúa. En definitiva, se retiene que la aplicación a una situación es el momento original y no final de la hermenéutica.

Así las cosas, Gadamer demuestra que la actitud hermenéutica del jurista y de un historiador ante un texto legal vigente es, en el fondo, la misma. Para aplicarla, el jurista tiene que pensar en términos históricos y contextualizar su origen; el historiador debe distinguir el sentido originario del actual: ambos entienden la tradición en la mediación con el presente, y de hecho es la mediación. Más aún, sólo hay interpretación-comprensión donde hay «ley», es decir, donde hay algo vinculante para todos. Los últimos párrafos del capítulo contienen dos afirmaciones sorprendentes, pero plenamente deducidas de lo anterior: 1.^a) el lector pertenece al texto que lee —porque el sentido es su sentido de aplicación, y así esta aplicación es una de las contenidas en el texto; por así decir, el lector está bajo la ley del texto—; 2.^a) la comprensión es un efecto del texto.

El ahondamiento en la «conciencia de la historia efectual» que propone Gadamer se continúa ahora en confrontación con el idealismo hegeliano, porque también Hegel pretende una mediación total de historia y presente (cap. 11). Se concede que la conciencia está por encima de sus productos. Lo que pone sobre la mesa ahora es el tema de «la cosa en sí», más acá de la conciencia reflexiva. El espíritu reconoce lo otro-positivo como sí mismo y obtiene la reconciliación con su «dureza» o resistencia. Gadamer plantea también una reconciliación en el acto de hacer la «experiencia». El análisis dedicado a la experiencia es de las partes más gozosas. Permítasenos sugerir que cabe usarlo como antídoto de empiristas contumaces. Se recuerda

primero el análisis de Husserl sobre la idealidad de la experiencia en las ciencias naturales, y después la no menor idealidad del propio Husserl presente en su «experiencia original del mundo del ego trascendental». Frente a ellos, lo fundamental de la experiencia es el momento negativo o refutativo de un proceso, y no —como quiso Bacon— la orientación positiva: se va sabiendo que esto no es tal como parecía ser. La experiencia está en una generalidad imperfecta, todavía no universal-conceptual. La propia dialéctica hegeliana está basada en la noción de experiencia como inversión de verdades, y no al revés. Lo que sucede es que Hegel la piensa desde el final del camino y por ello la experiencia misma no es ciencia. Corona la reflexión sobre la experiencia la idea de que el hombre experimentado es «abierto», no dogmático o absoluto, y con conciencia de la finitud humana.

Al hilo de la noción de «experiencia» sigue una brillante analogía entre tres posibles experiencias del «tú» y de la hermenéutica de la tradición. 1) El objetivismo. El tú es sólo un objeto para mis fines; de igual modo, la tradición es sólo un objeto para un método. 2) Dialéctica de la reciprocidad: el tú es visto como persona, pero sólo a través de mí; pretendo conocer su pretensión mejor que él. No tiene desperdicio aquí la crítica a la lógica de la asistencia social. Es también el caso del historicismo: se ve al otro como tal, pero desde una posición de señorío y de autoafirmada falta de prejuicios. 3) Finalmente, en la posición que nos propone Gadamer, el tú se ve como otro al que admito que puede cambiarme; es también la conciencia de la historia efectual: deja valer la tradición en sus pretensiones.

En la experiencia está metida siempre la pregunta. Uno experimenta realmente si se pregunta si las cosas son así o no, y si deja que el momento dramático le plantee preguntas. Aquí el vocabulario se hace heideggeriano: la verdadera pregunta —y no la pregunta pedagógica, etc.— abre la cosa desde cierto sentido nuevo o rupturista. Pero es difícil saber preguntar y no hay método que enseñe a hacerlo: es el arte de la dialéctica socrática el dejar en suspenso todas las posibilidades de la cosa y saber llevar una conversación. La her-

menéutica es también como una conversación con la tradición. Comprendemos un texto no reconstruyendo la pregunta para la que es respuesta, como decía Collingwood, sino cuando esa pregunta pasa a mi preguntar: la comprendo cuando la pregunto. Dicho desde otra perspectiva: no hay «historia de los problemas», como pretendía el neokantismo, porque el problema va ligado a una pregunta real y no en flotación extra-histórica. La conciencia de la historia efectual toma la comprensión como una especie de conversación con la tradición, en la que ésta me interpela: la fusión de horizontes es —dice Gadamer— el rendimiento genuino del lenguaje.

Después de esta historia de extravíos y aproximaciones a la buena hermenéutica que ha sido la segunda parte, cabe hablar ya de su medio, de su objeto y de su resultado que es siempre el lenguaje (3.^a parte, cap. 12). *a*) El lenguaje es el *medio* del fenómeno hermenéutico porque el acuerdo o desacuerdo se da en la conversación. Este medio se desvela particularmente bien cuando hay problemas de traducción de lenguas. La comprensión, que parecía algo del pensamiento, tiene carácter lingüístico y es sólo un caso de la relación enigmática entre hablar y pensar. *b*) La tradición escrita es el *objeto* de la hermenéutica, y es más lingüística que nunca, porque al estar liberada de su presente y expuesta al plano público nos habla a todos. La debilidad de lo escrito, como enseñara Platón, nos exige enfatizar el arte de escribir. *c*) Como *resultado*, ¿qué produce la conciencia de la historia efectual aplicada a la tradición?: una comprensión que es el sentido para mí, no en sí, ni tampoco ocasional, y que también es lenguaje. El problema de esta posición es la multiplicidad de lenguas que se reclaman expresión de la razón y adecuadas a las cosas siendo tan distintas entre sí: ¿cómo puede darse entonces la unidad de pensamiento y lenguaje, o dicho en términos hermenéuticos, la unidad de comprensión e interpretación, unidad que hace tiempo venimos afirmando? Es claro que la moderna filosofía del lenguaje no nos contesta porque toma el lenguaje como instrumental y, por tanto, objeto empírico, en vez de tomarlo como condición para tener objetos, es decir, en su plano «trascendental»; tampoco nos sirve en cuanto se limita a analizar sus formalismos sin el contenido.

Gadamer ensaya ahora (cap. 13) una aproximación: 1) a la inconsciencia de los griegos para la cuestión de lenguaje, y 2) a la teología cristiana, que piensa a su manera la unidad lenguaje-pensamiento.

A la filosofía griega el lenguaje se le va de las manos al iniciar una reflexión que se despega tanto de la relación inmediata palabra/cosa en la que vive el hablante como del extravío de la sofística. El *Cratilo* muestra que los dos interlocutores, el convencionalista Hermógenes y el naturalista Cratilo tienen como supuesto común que las cosas son conocidas de antemano, y por ello juzgan que se les pone cualquier *ónoma*, o bien el suyo adecuado. En la discusión, Sócrates hace pasar al primer plano el logos o enunciado, es decir la articulación de las cosas, en vez de las palabras solas, como lo único que puede ser verdadero o falso. Al apostar por el «articular» sucede, aunque no se diga claramente, que la palabra queda como mero signo indicador de algo conocido de antemano; la cosa-signo no tiene ninguna mimesis ya con la cosa indicada. Gadamer sugiere que esta crítica deriva en el moderno instrumentalismo del lenguaje y en la posibilidad de lenguajes artificiales. En resumen, triunfa en Grecia un ámbito de idealidad pre-lingüístico, pero inducido por el propio lenguaje.

La teología cristiana, al pensar la Encarnación en analogía con el lenguaje, en el hecho que «el verbo se haga carne», hace posible recuperar la identidad de lenguaje y pensamiento: que la palabra ya existente se hace sonido sensible, que las cosas son ya siempre palabra, que el pensamiento es lenguaje interior (aunque no *lingua*), que este lenguaje es procesual, un discurrir en el tiempo semejante a una emanación espiritual que no consume el espíritu. La escolástica repara además que la palabra interior se hace por referencia a la cosa, que la palabra es siempre acontecer y que hay una dialéctica de la multiplicidad de la palabra respecto a la unidad de referencia del discurso.

Precisamente esta dialéctica, que ya era la *diátesis* de Platón, es la que nos hace caer en la cuenta de una distinción entre un orden lógico de los conceptos del lenguaje (arborizados, definidos, etc.) y una formación natural. Abocados a la conceptualización de lo particular

por nuestras necesidades prácticas, los hombres hacemos uso de un metaforismo fundamental, percibimos semejanzas entre las cosas más o menos oscuramente, antes de elaborar clasificaciones de universales subordinados unos a otros. Cuando, por interés de una terminología científica, la filosofía se orienta a este momento lógico cabe pensar en significados en sí, pero en realidad no son ya verdaderas palabras. El pensamiento nominalista, en fin, plantea al hombre como creador de conceptos, semejante a Dios, y anda más cercano a la valorización de la formación natural de los conceptos: el hombre es capaz de organizar los conceptos en clasificaciones distintas, que agrupen diversamente lo real. El problema del relativismo de las lenguas sigue en pie y se solventa en el último capítulo (cap. 14)

Se trata de ver que el lenguaje, en su aparición más genuina que es la conversación, es la condición de que haya mundo humano (no entorno ambiental). Y al revés, sólo hay lenguaje si representa mundo. Se propone cierta relatividad de los mundos, pero sin llegar a hacerlos incomensurables: mi mundo es ampliable y contiene potencialmente los otros. Vivimos en un mundo antes de tener objetos, pero no hay un mundo en sí, ni siquiera para la ciencia natural, que pone el ser desde cierto planteamiento y que objetiva cosas con vistas a su dominación. Siguiendo a Heidegger, frente a la ontología de lo «dado» que hay que medir, se defiende el dejar hablar lo que es. De este modo es la propia tradición la que accede a nuestro lenguaje. Gadamer quiere remarcar, en este momento que parece que «el lenguaje se habla», que por ser depositario de la experiencia humana es «huella de la finitud humana». Entre el desvelamiento del ser mismo y el esfuerzo de los pequeños espíritus humanos presenta el lenguaje como centro en donde se unen yo y mundo: este centro opera la mediación entre cada yo y el todo, entre cada época y el todo, puesto que cada palabra guarda relación con el todo del lenguaje. Así el conjunto infinito del sentido se pone en juego en el hablar finito. La hermenéutica recupera una dimensión metafísica olvidada: la pertenencia del sujeto al objeto. El sujeto «oye» tradiciones y por ello «está en» ellas. Aquí el oír es mejor modelo de recepción que el ver. El lenguaje habla en él. En este sentido conecta con

la dialéctica en Hegel que es sólo el hacer de la cosa misma y del esfuerzo de sacar consecuencias que invierten las cosas. La dialéctica y la hermenéutica son ambas «especulación» porque reflejan el en-sí en el para-mí, aunque Hegel se interesa sólo por el plano más «formal» de la enunciación lógica, que conduce a la autoconciencia del concepto, mientras que Gadamer enfatiza el sentido como acontecer con orientación infinita: no se prevee un orden dado, un comienzo ni estación final.

El último apartado del libro realiza el ensamblaje final de las piezas desde una ontología hermenéutica cuya fórmula básica es «el ser que puede ser comprendido es lenguaje». Tal ontología se ha preludiado ya: en la conciencia estética (ser de la obra de arte = su representación), en la conciencia histórica (ser histórico = su ser comprendido presente), en su oposición al objetivismo de la ciencia natural, en su oposición a la infinitud hegeliana. Incansable, Gadamer aún rastrea un último hilo: lo bello se presenta como patencia del ser, experiencia de la finitud en la medida que lo bello nos presenta sólo aspectos parciales, es lo que nos «salta» del resto. Se ha prefigurado la ontología hermenéutica en el *Spiel* como acontecer, en la poesía como sentido encarnado completamente en su enunciación. El método de las ciencias del espíritu, que era el reconocido objeto del libro, no podrá ser un verdadero método, sino un ponerse a conversar con la tradición, que exige a lo más «una disciplina del preguntar que garantiza la verdad»⁶.

* * *

Tras seguir los meandros del propio desarrollo podemos ver que el hilo argumental nos plantea varios problemas interesantes:

1) DOS ACTITUDES. Contra todo equívoco, hemos citado la última frase del libro para ver claro que no propone una metodología hermenéutica, sino, en todo caso, una reflexión sobre la metodología y sobre las actitudes metódicas y una cierta exigencia de una «discipli-

6 P. 585.

na hermenéutica». Pero en su desarrollo vemos dibujarse dos actitudes: la del fin y la del procedimiento. *a)* La del fin es la del Gadamer que reflexiona sobre la hermenéutica, es decir, el filósofo que *menciona* la historia y la toma por objeto; y *b)* la del procedimiento es la del Gadamer hermeneuta de hecho, esto es, el filósofo que usa la historia. También podríamos decir que la duplicidad se da entre la actitud de quien tematiza la interpretación, y la actitud de quien simplemente interpreta. (O aún más simplificada, entre metalenguaje y lenguaje, pero veremos que esta simplificación no es pertinente del todo para Gadamer). El Gadamer de la primera actitud —llamémosle por comodidad «metodólogo»— propone positivamente la fusión de horizontes y la conciencia de la historia efectual; el Gadamer hermeneuta nos cuenta, en cambio, una historia tanto de errores y desviaciones como de aciertos y logros.

Sus propuestas «metodológicas» se apoyan en decenas de interpretaciones de autores. Veámoslo, por ejemplo, en el problema de la conciencia estética. El rechazo de la conciencia estética es una posición de hermeneuta. Es un rechazo razonable, posible, filosófico, pero problemático. Es una interpretación posible. Es el rechazo de un *factum*: hoy día el mundo contemporáneo no sería lo que es sin distinguir arte de no-arte. Si entendemos que Gadamer aquí, como en otros lugares, establece la esencia verdadera del arte, frente a visiones deformadas, parece que esa su posición como hermeneuta (*b*) —filósofo que usa la historia de hecho— se contradice con la propuesta hermenéutica/«metodológica» (*a*). El establecer un sentido válido siempre del acontecer de la representación artística (hermeneuta), se contradice con la posibilidad de que la experiencia del arte pueda tener múltiples sentidos que la historia despliega con sus preguntas o inquietudes (metodólogo). Así, por ejemplo, el arte religioso medieval tendría otro sentido que el arte contemporáneo, según se desprendería de una visión de la cosas acorde con la multiplicidad de sentidos propuesta por el teórico de la hermenéutica. Ahora bien, según el intérprete o hermeneuta fáctico (*b*), resulta que ambos sentidos del arte no son tan distintos y están contenidos en una «esencia del arte».

Generalicemos a partir del ejemplo. Observamos entonces que la reflexión hermenéutica se queda coja si no añade que cuando leo el sentido de un texto no me conformo con que sea el mío, sino que la pretensión es que el mío es el universal, que se sobrepone a lecturas erróneas anteriores y se sustenta en lecturas acertadas anteriores. Esto no es exactamente lo que dice Gadamer-metodólogo, pero es lo que hace Gadamer-hermeneuta. La aporía se adereza añadiendo que cualquier lectura de aplicación es siempre una propuesta que reformula la *totalidad* de la historia, y, por tanto, redistribuye en el pasado los aciertos y los errores. La cosa queda entonces entre o bien una especie de tolerancia infinita del que reflexiona sobre las interpretaciones, definitivamente alejado del bien y del mal, y que de tanto respetar la pretensión del otro acepta que no sabe nada de él, o bien una complacencia tozuda del hermeneuta en sostener que su verdad es definitiva y los otros se han equivocado (por ejemplo, en la cuestión del arte).

Gadamer nos diría que aún no hemos entendido qué es la comprensión, que hay una tercera posibilidad. Que asumo al otro, dejándole hablar etc., y haciendo un lugar a su horizonte dentro de mi horizonte. Pero con una notabilísima observación: le asumo a él, pero él jamás me podrá asumir a mí. Su alteridad es sólo alteridad para mí, pero yo no soy otro para él. Una línea de asunción progresiva, globalmente al menos, sin retorno ni vuelta atrás se parece extraordinariamente a Hegel. Cuando se desconsideran los avatares psicológicos o circunstanciales que rigen los textos, nos vemos atrapados irremisiblemente en la dimensión lógica de los mismos, que exige un articulado progresivo. Frente a Hegel, interlocutor omnipresente, Gadamer reivindica una y otra vez el carácter finito del hombre, y la imposibilidad de estación final de la humanidad. Pero entonces, ¿plantea acaso un espíritu de la tolerancia imperfecta? La tolerancia imperfecta sería la aceptación del otro para una aplicación distinta a la que el otro mismo hubiera podido imaginar; sería una aceptación del otro en la que el otro no puede protestar por el modo cómo se le toma o se le «acepta».

2. UNA DIALÉCTICA NO RESUELTA. A mi entender se trata de una dialéctica no resuelta:

1) El Gadamer-hermenéuta (b) procede, y para ello usa criterios absolutos en su valoración de las ideas dadas en la historia (ejemplos: el arte es esto, Dilthey no entiende la vida, Husserl se acercó pero Heidegger fue quien lo explicó claro, Kant extravió el sentido cívico-moral del gusto, etc.). Éste es el momento absoluto, o de interpretaciones verdaderas o interpretaciones no-relativas.

2) Pero esto se debe abandonar porque para el Gadamer-metodólogo (a) no hay «absoluto» en la comprensión sino sólo fusión de horizontes. Entonces mi horizonte asume el tuyo y así comprendo. Éste es el momento de la tolerancia propiamente dicho.

3) Ahora bien, como yo te puedo asumir a ti, pero tú a mí no, yo comprendo más cosas, o más profundamente, o con más determinaciones. Este momento Gadamer no lo formula jamás, pero le permite volver a su interpretación de los autores, a la par que verse a sí como un intérprete más. Se vuelve a primar el aspecto «intérprete» (b). Es el momento «hegeliano», o momento de la reflexividad del saber que avanza sobre la base del saber anterior, detectando los límites y corrigiendo.

4) Pero esto se debe abandonar porque no se trata de comprender más o menos que el otro, sino distinto al otro; sin progreso ninguno, sino sólo con una comprensión «aplicada» a mi situación. Volvemos sobre el aspecto «metodológico» (a). Es el momento de la tolerancia imperfecta, en el que todos valen porque yo hablo el último.

5) Ahora bien, esto se abandona de hecho cuando se aprende directamente de unos autores, incluso repitiendo sus palabras, etc., y de otros se afirma que yerran, y de otros que se aproximan. Se abandona de hecho cuando se pretende que mi lectura de aplicación coincide con la del autor, sin resignarse a una ignorancia completa sobre la lectura de aplicación del otro. Por tanto, hay ciertos criterios absolutos desde los que se juzga, etc.: vuelta al primer momento 1).

¿Dónde está definitivamente la hermenéutica gadameriana? Está en la circulación ininterrumpida de los cuatro momentos. Si el flujo se interrumpe en alguno de ellos, estamos en algo distinto a lo que

pretende Gadamer. Puesto que la hermenéutica pone el énfasis en la conversación y el diálogo, en la dialéctica de la pregunta más que en la resolución de unos problemas ya constituidos, es por lo que se enfatiza el movimiento del conocer, o, mejor, el conocimiento como movimiento. El conocimiento sigue el movimiento propio de cualquier acción humana. Pues bien, la propia estructura del libro refleja esa circulación o movimiento que va desde el partir de algo ya sabido, pasar por el asombro ante lo que irrumpe en mi saber y se me aparece como nuevo, colocar la novedad en un cuadro más general que desfigura su sentido original, admitir un remanente de sentido que se me escapa desde mi nueva ubicación de sentido y, finalmente, volver a encontrar mi nuevo saber como algo reconocible en saberes anteriores. Si el conocer es un moverse más que un tener, se comprende que el propio texto que tematiza ese moverse no pueda ser más que una circulación de momentos que no pueden exclusivizarse como definición de la hermenéutica. La dialéctica no resuelta es más bien una dialéctica no resoluble, asumida o querida en su irresolución.

3. ENTRE EL HUMANISMO Y LA SEMIÓTICA. La indecisión entre la reflexión sobre la interpretación y la interpretación de hecho —decimos— nos ha guiado hasta una dialéctica no resuelta. Pero esa indecisión no es ajena a otra única ambigüedad de fondo que traspasa el libro. Gadamer está entre el humanismo y la semiótica. El interés hermenéutico no es originariamente epistemológico, sino cívico-moral. De ahí que se destaque el momento de aplicación de la hermenéutica, el énfasis en el diálogo, la conversación y el oír la tradición dentro de ella. Gadamer parece decir que la tradición no sólo constituye la humanidad, sino que además la mejora en cuanto ésta asume libremente esa tradición constituyente. De ahí una nueva razón para que el interlocutor sea Hegel, porque el final hegeliano de la historia es cívico y moral, y a pesar de que Gadamer no entra explícitamente en esa discusión es presumiblemente lo que le fascina y, a la vez, lo que no puede aceptar de él. El libro, a propósito de la interpretación de textos, defiende la *frónesis* imbricada en la comprensión en orden a la defensa de los principios de la tolerancia

democrática. Sin duda aciertan los lectores que han puesto ahí su núcleo.

Entonces, ¿qué pasaría si sólo atendiéramos al plano epistemológico del libro? ¿Qué pasaría si lo desgajáramos de ese fondo digámosle humanista que es el interés por recuperar lo genuino de las ciencias del espíritu pasando por la reflexión sobre la verdad del arte? Sin duda sería una ablación violenta. Lo obtenido se acercaría extraordinariamente a la semiótica. En la década en que se escribe *Verdad y método* encontraremos otros autores que incluso ya empiezan a dejar el dominio de la semántica y apuntan a la semiótica. Gadamer, en sintonía con todo el siglo xx, afirma que no hay más mundo que el lenguaje que hablamos; lo remarca en su tercera parte y lo explicita en su fórmula «el ser que puede ser comprendido es lenguaje». Más allá, Gadamer está cerca de decir que los signos del lenguaje tan sólo remiten a otros signos: se aclara el significado de una secuencia de signos sólo mediante otra secuencia de signos. Tanto la circulación de la comprensión, la producción ilimitada de sentido del texto dejado al albur de la historia, como la propia estructura circulante de la propuesta hermenéutica reflejan el fenómeno de la «semiosis ilimitada». La remitencia a la inmediatez de la realidad misma fuera de la mediación semiótica es imposible. De ahí que, al leer un texto, no hagamos más que producir otro texto que no puede ser más que distinto, puesto que mi lenguaje global, siempre ya dado y siempre aún haciéndose, maneja otro organigrama de signos que deforman el organigrama original.

Pero sucede que Gadamer no está solo en ese plano. Su batalla perpetua con Hegel coexiste con una voluntad de respeto por su maestro Heidegger: así el comprender, en vez de presentarse como producción de texto, se aproxima a estructura del *Dasein* y ese sujeto vital se impone sobre las organizaciones sémicas. Cuando se aclara el significado de una secuencia de signos mediante otra secuencia de signos, hay alguien interesado en aclararlo porque está interesado en aclararse a sí mismo, o mejor diríamos, en orientarse en su vida, en «aplicarse» el texto. Entonces los tales «temas epistemológicos» están completamente marcados en esa baraja y con ella no se puede

jugar a semiótica. Así se entiende que la identificación explícita entre lenguaje y pensamiento no se dé en ninguna parte (aunque se hable de unidad). Se entiende que haya sujeto y no sólo lenguaje; se entiende sobre todo que el libro hable de comprensión y de sentido: algo para la experiencia vital del hombre. Para ello se ha transitado por Dilthey, por Husserl, por York. Pero todo en la obra apunta más allá, a clausurar la idea que haya de haber un sentido o una comprensión, apunta a quedarse en el lenguaje que se confronta con otro lenguaje. Todo se dirige a sostener que del hecho de la confrontación surge algo que está en el límite de ambos textos, pero que no se puede manifestar más que como *otro* texto.

Gadamer critica la sustancialidad de la cosa que se estudia, y viene a decir que no hay la sustancia histórica que se quiere estudiar: «en las ciencias del espíritu no puede hablarse de un "objeto idéntico" de la investigación, del mismo modo que en las ciencias de la naturaleza, donde la investigación va penetrando cada vez más profundamente en él»⁷. Pero tampoco se atreve a decir que sólo haya relación, es decir, que los textos sólo sean relación entre textos.

Mediante un forzamiento semiótico del pensamiento de Gadamer, éste quizá no mejorara un ápice, pero se simplificaría: la distinción entre la reflexión sobre la interpretación y las interpretaciones que usa sería la mera distinción entre metalenguaje y lenguaje —ahora sí—, porque una y otra cosa serían un lenguaje diferencial respecto a otros. La tensión aparente entre un nivel de verdad más verdadero que el otro, se disolvería. Su propuesta hermenéutica sería el sentido como texto diferencial respecto a otros textos; sus interpretaciones, con reparto de errores y aciertos en la historia, serían meros textos diferenciales. Ningún privilegio de verdad habría en un sitio o en otro: sólo cabría esperar otro texto sobre el texto. En consecuencia, se disolvería también la impresión de contradicción de su dialéctica irresuelta. No desaparecería, sin embargo, el movimiento que era el corazón de aquella dialéctica: como único movimiento

7 P. 353.

posible tendríamos la generación ininterrumpida de textos, tanto más vertiginosa cuanto más..., ¿qué? ¿Podríamos decir insatisfacción del hombre?

Pero la situación no es así. Al haber una *frónesis* hay un cierto absoluto donde anclar los textos, por bien que paradójico. Es absoluto porque no puede olvidar las permanentes cualificaciones existenciales del *Dasein*; es paradójico porque no se puede describir en fórmulas permanentes, libres de re-creación textual. El carácter de «pastoreo humanista» del libro, el Gadamer que recoge los conceptos de la *Bildung* extraviados en la historia, el Gadamer preocupado por recuperar la dimensión juiciosa que nuestro mundo parece haber abandonado, gana la partida aquí.

LOS LÍMITES DE LA INTERPRETACIÓN. Finalmente, si ensayáramos esta lectura meramente epistemológica que conduce a la semiótica, se plantearía la aporía en otro lugar. Se podría denominar el problema de los límites de la interpretación. Gadamer tiene el mismo problema que tienen aquellos que han «abierto» la posibilidad de la interpretación. El ejemplo honrado más flagrante me parece el de Umberto Eco⁸, que ha acabado escribiendo un libro titulado *Los límites de la interpretación*, saliendo al paso de los que identifican sus propuestas con los excesos de Derrida y acólitos. El problema es lo que llamaríamos la demarcación de interpretaciones.

No queda claro, en la puesta en ejercicio de los prejuicios de cara a una fusión de horizontes, cómo se destaca entre las lecturas prejuiciosas posibles «sincrónicas» cuáles son válidas y cuáles no. No parece que tenga mucho sentido preocuparse del engaño del texto o de la lectura engañosa si finalmente el único rendimiento no será una objetividad dada, sino mi autocomprensión, para la cual el texto me ha servido de campo de ejercicio donde me doy cuenta de lo que soy capaz de hacer o de ser. La lectura del loco o del alienado

8 Véanse los ya clásicos *Opera aperta* (1962) (trad. cast.: *Obra abierta*, 1965); *A theory of semiotics* (1976) (trad. cast.: *Tratado de semiótica general*, 1977), o *Lector in fabula* (1979) (trad. cast. 1981).

sería perfectamente válida: él pone lo que quiere y experimenta también con el texto un acontecer nuevo. ¿A qué viene presentar la lectura como ciencia si para obtener este resultado de la autocomprensión cualquier mentira serviría? En este sentido, dejarse engañar por Platón es tan revelador de mi lugar como poner todas las barreras y reconocerse en la distancia a ellas. En ningún caso hay verdad platónica, ni enseñanza platónica, ni cosmovisión platónica que no resulte de la confrontación de mi leer ante tu escritura. La precisión o adecuación de la lectura debería recalar en un aspecto de intersubjetividad que no está trabajado en el primer *Verdad y método*.

En definitiva, si la semiótica conduce a excesos, la hermenéutica de Gadamer nos mantiene en la humanidad a costa de admitir, frente a aquélla, que la circulación del texto es más bien una dialéctica de la pregunta humana, y frente a Hegel, que ésta es una dialéctica irresoluble.

CARLOS SARRATE GARCÍA