



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 10

CTX 101 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Marrades, Julián. “Experiencia y verdad en la hermenéutica de Gadamer. Algunos problemas”. En *Caminos de la hermenéutica*, editado por Jacobo Muñoz y Ángel Manuel Faerna, 71-95. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

CAPÍTULO II

Experiencia y verdad en la hermenéutica de Gadamer. Algunos problemas

JULIÁN MARRADES

El hecho de que la hermenéutica de Gadamer se determine en su origen por referencia a los planteamientos que arrancan de Schleiermacher y Dilthey no puede ocultar su ulterior alejamiento de esa tradición. La divergencia se pone de manifiesto, no sólo en la crítica gadameriana del historicismo, sino también en su ampliación de la problemática de la comprensión para dar cabida en ella a la experiencia del arte. En esta doble inflexión se hace notar el influjo decisivo que sobre Gadamer ejerció el nuevo enfoque dado por Heidegger en *Ser y tiempo* a la historicidad de la existencia, que liberó el problema de la historia de los presupuestos ontológicos que Dilthey había aceptado. A la luz de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger, el arte y el saber histórico no aparecen ya como objetos de la conciencia reflexiva, sino como formas originarias de experiencia en las que interpretamos nuestro estar en el mundo. En su modo de entender la tradición, Gadamer ha acentuado la historicidad del *Da-sein* heideggeriano, mientras que su noción de la historia efectual le ha permitido plantear la interpretación —y, en general, la comprensión de cualquier fenómeno de sentido— en la forma de una *experiencia*. Con ello, ha dejado establecido que la comprensión es resul-

tado de una mediación entre tradición e intérprete —entre pasado y presente—, y no un comportamiento subjetivo del intérprete en relación con un sentido concluso y objetivo.

Sin embargo, Gadamer vincula su propia concepción de la experiencia hermenéutica a una interpretación especulativa de la verdad que no se justifica simplemente por la exigencia de superar el enfoque metódico. Según tal interpretación, las diferentes posiciones en que se encuentran el intérprete y aquello que trata de comprender remiten a una unidad última de sentido que los incluye. La idea del lenguaje como el *ser* que puede ser comprendido y la tesis de la lingüística esencial de toda comprensión, soportan una idea del entendimiento interhumano como acceso a un sentido total que se hace presente en los actos lingüísticos particulares que acontecen entre el intérprete y la tradición.

Este ensayo responde al propósito de indagar hasta qué punto esta interpretación especulativa de la comprensión sólo supera la escisión fenomenológica entre conciencia y objeto en tanto que remite a un fundamento ontológico de su unidad, que pasa a ocupar la posición de sujeto. Nuestra hipótesis es que el concepto gadameriano de la verdad como una «infinitud de sentido»¹ genera tensiones con su concepción de la experiencia hermenéutica, que permanecen irresueltas. También intentaremos mostrar que una de las consecuencias que se siguen de la fundamentalidad del sentido respecto a toda interpretación consiste en rebajar lo *otro* del sentido —el malentendido, la incompreensión— a un fenómeno contingente, es decir, a un accidente siempre superable en el proceso de entendimiento.

I

En la crítica emprendida en *Verdad y método* contra la conciencia estética y la conciencia histórica, late un motivo constante: denunciar la incapacidad de la relación sujeto-objeto para dar cuenta de la comprensión de algo que tenga un sentido. La estética kantiana, la hermenéutica romántica, la escuela histórica y la epistemología de las ciencias del espíritu importaron a sus respectivos ámbitos de conocimiento ese esquema de relación, que se había impuesto con anterioridad en la ciencia moderna de la naturaleza. Tanto la conciencia es-

¹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, traducción de A. Agud y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, pág. 557. (Se cita por las siglas *VM*.)

tética como la conciencia histórica pensaron el concepto de *sentido* según el modelo de algo que tiene un ser independiente y anterior a su encarnación material —como obra, como suceso, como escritura— y que, en consecuencia, puede ser abstraído de esas plasmaciones y objetivado. Asimismo, entendieron la *comprensión* como un método, esto es, como un comportamiento subjetivo en relación con el sentido, orientado a cerciorarse de él y a organizar su conocimiento.

La crítica de Gadamer a la estética ilustrada se dirige a mostrar que «el ser de la obra de arte no es un ser en sí del que se distinguiese su reproducción o la contingencia de su manifestación»². En su empeño por liberarla de la condición de objeto, Gadamer recurre al concepto de juego como modelo para determinar el modo de ser característico de la obra de arte. Como es obvio, el juego no le interesa en cuanto comportamiento del jugador, sino como modo de ser del hombre en el mundo. Esta aproximación heideggeriana le distancia de la tematización subjetivista del juego en la estética filosófica de Kant y de Schiller.

Desde una perspectiva ontológica, la esencia del juego se muestra en el hecho de dejar en suspenso las referencias a la existencia activa y preocupada, no para lograr mediante él algún objetivo prefijado, sino para constituirse a sí mismo en una esfera autónoma. El verdadero nexo del juego con la objetividad consiste en la autorreferencia, en representarse a sí mismo. Por ello sólo cumple su sentido cuando los jugadores renuncian a disponer de él como de un objeto y se abandonan del todo a la acción. Entonces el juego acontece como un movimiento ordenado que marcha por sí solo, carente de sustrato y de objetivo, que envuelve en su discurrir a los propios participantes, hasta el punto de poder decirse que es el juego el que se juega a sí mismo y el que juega con los jugadores.

Esta inversión funda, precisamente, la analogía del juego con la experiencia estética. Tampoco la obra de arte es un objeto frente al cual se sitúa una conciencia reflexionante, sino que «la obra de arte tiene su verdadero ser en el hecho de que se convierte en una experiencia que modifica al que la experimenta»³. En esta descripción se apunta, no sólo una semejanza, sino también una diferencia. Lo que hay de similar entre arte y juego estriba en que ambos son, no actividades, sino modos de experiencia, lo cual designa un tipo de relación cognitiva con el mundo por cuya mediación el yo queda modifica-

² VM, pág. 568.

³ VM, pág. 145.

do⁴. Por tanto, si en ellos hay algo que es constituyente, no es el yo, sino la experiencia misma mediante la cual el yo se constituye⁵. Pero, así como el ser del juego se agota en el hecho de autorrepresentarse, el arte es un representarse que remite a otro —el espectador— que ocupa en la experiencia artística el lugar del jugador⁶. Esta primacía del espectador determina que el contenido de sentido que posee el arte, en cuanto juego, pueda desligarse del movimiento mismo y transformarse en obra [*Gebilde*], es decir, en un contenido capaz de ser comprendido, en un constructo que se realiza esencialmente para otro.

Sería un error, sin embargo, considerar el arte como una especie de *medium* a través del cual se comunican el artista, en cuanto sujeto que transfiere a la obra un sentido objetivo, y el espectador, en cuanto conciencia que aprehende ese sentido reflexivamente. El ser de la obra artística no puede ser entendido a partir de la subjetividad del artista, pues no es posible identificar el contenido de sentido que hay en la obra por referencia a la conciencia del autor y con independencia de la obra, ya que la obra transforma la intención comunicativa del autor. Esa transformación implica que aquella intención ya *no es*, sino que se ha convertido en otra cosa, y esta otra cosa —el constructo, la obra— es el verdadero *ser*. En la realización artística no se opera el desplazamiento de un contenido de sentido desde un modo de existencia a otro. La obra de arte no tiene el estatuto ontológico de un reflejo, sino que es una realidad superior que descansa en sí misma, una realidad verdadera depurada de lo que en la realidad ordinaria hay de inesencial.

⁴ El referente más conspicuo de esta noción de experiencia se halla en la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel la articula como una mediación de conciencia y objeto que tiene como resultado, no sólo una modificación del saber y del objeto, sino también «una inversión de la conciencia misma» (G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, traducción de W. Roces, México, FCE, 1966, pág. 59). Sobre la recuperación del concepto hegeliano de la experiencia por Gadamer, cfr. *VM*, páginas 429 y sigs.

⁵ Gadamer lo expresa así: «Lingüísticamente el verdadero sujeto del juego no es con toda evidencia la subjetividad del que, entre otras actividades, desempeña también la de jugar; el sujeto es más bien el juego mismo» (*VM*, pág. 147). Llama la atención que el vacío dejado por el desplazamiento del sujeto reflexivo venga a ocuparlo una noción metafísica del sujeto que designa al propio juego, entendido como una totalidad de la que el jugador y su actividad forman parte, no como realidades particulares que subsisten en sí mismas, sino como momentos de una unidad originaria que los incluye.

⁶ Los ejemplos aducidos aquí son el drama teatral y la ejecución musical, cuyos términos alemanes (*Schauspiel*, *spielen*) tienen una comunidad etimológica con el juego [*Spiel*].

De modo similar a como la intención comunicativa del artista se transforma en obra, así también su comprensión por parte del espectador sólo se alcanza cuando éste se reconoce a sí mismo en ella, es decir, cuando el sentido de la obra se le muestra de tal modo enlazado con la conciencia de sí mismo, que comprenderlo deviene parte de su propia autocomprensión. La experiencia artística adquiere, de este modo, una dimensión cognitiva en la que se funden autoconocimiento y verdad. Esa fusión se produce en el marco de una unidad de sentido en la cual la verdad deja de ser objetiva y el autoconocimiento deja de ser subjetivo, pues «lo que realmente se experimenta en una obra de arte [...] es en qué medida es verdadera, esto es, hasta qué punto uno conoce y reconoce en ella algo, y en este algo a sí mismo»⁷. Más adelante examinaremos las consecuencias que tiene la elección de este modelo de la experiencia artística en relación con el problema hermenéutico de la comprensión del sentido.

La crítica de Gadamer a la conciencia histórica se orienta en una dirección similar. Aquello que sale al encuentro de nuestro conocimiento histórico desde la tradición o como tradición —el significado de los hechos históricos o el sentido de los textos— no es un ser en sí fijo que haya que rescatar mediante una hermenéutica entendida como metodología de las ciencias históricas, al modo como la entendieron Schleiermacher, primero, y luego Dilthey. Pues, desde el momento en que la reflexión histórica toma conciencia de su propia historicidad, reconoce que pertenece a la misma tradición de la que forma parte el sentido de los sucesos y textos que trata de comprender.

Aquí importa destacar el nuevo sentido que Gadamer confiere al concepto de tradición. Mientras la comprensión se entendió, como en Schleiermacher y en el historicismo, como un procedimiento para eliminar cualquier influencia del presente sobre el intérprete en su intento de captar el sentido de un texto de acuerdo con los conceptos de su autor, la tradición sólo podía ser vista como un obstáculo interpuesto entre el sentido originario del texto y el lector actual, que había que remover para alcanzar aquel sentido como una cosa en sí. Para Gadamer, por el contrario, la comprensión no es un procedimiento para orillar la historia, sino un fenómeno histórico que ocurre dentro de un continuo del que forman parte tanto el intérprete como aquello que trata de comprender. Bajo esta perspectiva, la tradición deja de ser contemplada como algo que está *entre* el texto y el

⁷ *VM*, pág. 158.

lector, para considerarse como algo que se hace presente *en* el texto y *en* el lector, que los une tanto como los separa, y que, lejos de ser un obstáculo para la comprensión, es su condición fundamental de posibilidad. De nuevo llama la atención que, en su intento por alejarse de toda concepción positivista del pasado histórico, Gadamer tienda a concebir la tradición como una realidad coherente y única —*la* tradición— que ocupa la posición de verdadero sujeto de la comprensión, pasando así por alto el carácter plural y la función potencialmente enajenadora que también desempeña en los procesos de entendimiento⁸.

El concepto gadameriano de *situación hermenéutica* apunta al modo como la tradición condiciona al intérprete en su intento de comprender el pasado. Dicha noción no se limita a designar el hecho de que el intérprete ocupa una posición particular dentro de la tradición, sino que pretende destacar que el intérprete pertenece a la tradición, en el sentido de que no puede elegir arbitrariamente su punto de vista, sino que éste le viene impuesto de manera vinculante en la forma de una autocomprensión no reflexiva —previa a todo juicio— que le proporciona su pertenencia a las realidades históricas y sociales en que vive. En la toma de conciencia de la trama de prejuicios que en cada caso caracteriza la situación hermenéutica del intérprete, le viene dada «la preestructura de la comprensión»⁹ de los problemas que puede y debe plantearse con respecto a la tradición. De esa estructura forman parte las anticipaciones de sentido que el intérprete avanza en sus hipótesis interpretativas, que requieren ser elevadas en la tarea hermenéutica al nivel de una comprensión reflexiva.

Gadamer caracteriza el modo como la tradición se halla presente en el texto a través de la noción de *historia efectual*. Comprender un texto no es captar un sentido fijado unívocamente de una vez por todas, sino que es comprender un sentido que ha ido incorporando sentidos ulteriores, que ha ido incrementándose mediante sus sucesivas interpretaciones, de modo que la tradición de esas interpretaciones —su historia— tiene una eficacia con respecto al sentido actual del texto. Gadamer destaca la estructura circular de esta relación en-

⁸ Merece recordarse, a este respecto, que en un temprano texto fechado en 1930, Adorno había apuntado que las palabras objetivamente disponibles, en tanto que transmitidas por la tradición, no son experimentadas por quien accede a ellas como algo identificable, sino más bien como algo *extraño* en su contenido e intención (Th. W. Adorno, «Thesen über die Sprache der Philosophen», *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*, vol. I, Fráncfort del Meno, 1977, pág. 369).

⁹ *VM*, pág. 336.

tre comprensión y tradición¹⁰. Por un lado, la tradición es un presupuesto de la comprensión, y como tal desempeña una función normativa como fundamento de su validez. Pero, como la tradición es histórica —lo cual implica que su realidad necesita ser afirmada, asumida y cultivada—, es fundamento no como lo es una razón apriorística, sino en tanto que vinculada a aquello que fundamenta. En este sentido, la tradición debe considerarse también como constituida por la comprensión, en la medida en que ésta forma la tradición y determina su acontecer. Tal circularidad caracteriza la conciencia de la historia efectual, pues ésta es conciencia de la mediación del propio intérprete por una tradición de la que forman parte tanto aquello que él trata de comprender como aquello que le posibilita la comprensión.

Esta pretensión del intérprete de mediar la realidad de la tradición con su propia conciencia, lleva a Gadamer a caracterizar la comprensión como una *experiencia*. Es obvio que él no entiende este concepto en el sentido de la moderna ciencia natural, es decir, como una relación con hechos objetivos que el sujeto de conocimiento puede repetir y controlar, a fin de contrastar la validez de sus hipótesis. El intérprete no puede acceder a la tradición como a un objeto, desde el momento que forma parte de ella. Por tanto, la propia tradición *media* la experiencia que el intérprete hace de ella. Gadamer retiene, así, el momento del autoconocimiento que Hegel había atribuido a la experiencia, en virtud del cual la conciencia se reconoce en lo otro de sí. Pero la conciencia hermenéutica, a diferencia de la hegeliana, no se propone reconducir la diferencia del contenido a la identidad del concepto, sino que se entiende como esencialmente expuesta a la alteridad y abierta a ella. En virtud de esa apertura, la experiencia hermenéutica es finita, no sólo por ser histórica, sino por ser experiencia de su propia historicidad. La dialecticidad de la experiencia, que Hegel descubrió, exige que el momento de la referencia a lo otro no se clausure, que la alteridad no se resuelva en la unidad del concepto. Sin embargo, el hecho de que Hegel vinculara la superación de la oposición sujeto-objeto a la superación de la experiencia, muestra hasta qué punto su propia noción de experiencia permanecía anclada en las filosofías de la conciencia que él pretendía trascender.

A diferencia de la experiencia científica moderna, e incluso de la experiencia dialéctica hegeliana, que de una manera u otra preservan la forma de la relación sujeto-objeto, Gadamer afirma que la expe-

¹⁰ Cfr. *VM*, págs. 360 y sigs.

riencia que hace el intérprete de la tradición supera ese esquema, en la medida en que reconoce en ella un interlocutor que le habla y le interpela: «La experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto, sino que se comporta respecto a objetos»¹¹. El hecho de que la tradición hable al intérprete como lo hace un tú, implica que ella misma es sujeto, no en la forma de alguien que tiene opiniones, sino en la forma de un contenido de sentido. Ese contenido es el que determina la experiencia de la tradición que hace el intérprete.

La tradición deja de ser objeto, especialmente cuando la experiencia que hace de ella el intérprete adquiere el carácter de un «fenómeno moral»¹². Esto implica, en primer lugar, que la experiencia hermenéutica no es equiparable a un conocimiento de lo típico y regular del otro que se orienta a hacer previsiones y cálculos sobre él en cuanto medio para nuestros fines, sino que reconoce al otro en su unicidad, alteridad y reciprocidad, es decir, como un fin en sí. Gadamer se enfrenta, con ello, a la objetivación de la tradición llevada a cabo en la metodología de la ciencia social ilustrada, conforme a la cual el sujeto de la comprensión se libera —se absuelve a sí mismo— de la tradición, de verse afectado por ella, adopta la posición del observador externo y hace abstracción de que él mismo participa en aquello que trata de entender.

El carácter moral de la experiencia hermenéutica implica, además, que es un conocimiento personal del otro irreductible a la forma de la relación reflexiva. En ésta, el otro no es un tú a quien yo reconozco como alguien que tiene pretensiones hacia mí, sino alguien construido por mí en el proceso de constitución de mi propia subjetividad. Por consiguiente, es un tú comprendido por mí sólo autorreferencialmente. En esa medida, hay en la relación reflexiva un impulso a la dominación del otro, aun cuando ésta no adopte la forma naturalizada que tenía en el conocimiento metódico —el otro como medio, como evento, como caso de una ley general—, sino la forma personalizada del señorío y la servidumbre: el yo domina al tú en tanto que lo *pone*; pero esa posición del otro tiene, al mismo tiempo, la forma de un *reconocimiento*. «Yo reconozco al otro» significa «yo pongo al otro en tanto que reconecedor de mí». Hay, pues, en esta rela-

¹¹ VM, pág. 434.

¹² *Ibíd.*

ción reflexiva un reconocimiento del otro como autoconciencia, y, en cuanto tal, la relación encierra una dialéctica de reciprocidad. Pero, en la medida en que el reconocimiento del otro es sólo reflexivo —es un mero momento de la referencia del yo a sí mismo—, no salvaguarda la alteridad del otro en su inmediatez, ni se expone a ella. En consecuencia, la relación reflexiva con el tú frustra la reciprocidad en que se basa, pues mantiene la estructura asimétrica de la dominación. En esa forma de relación, el tú es despojado de un momento esencial de la subjetividad —aquél en virtud del cual él mismo es para sí—, al mantener a distancia al otro y hacerse inasequible a él.

Gadamer entiende que esta experiencia reflexiva del tú es la que ha prevalecido en la conciencia histórica del pasado: desde luego, en Hegel y su filosofía de la historia, pero también en la metodología de las ciencias del espíritu que arranca de Dilthey. En esa conciencia histórica se echa de menos el vínculo moral con el otro, el reconocimiento del tú como un fin en sí mismo. Por el contrario, cuando Gadamer caracteriza la interpretación de un texto o la comprensión del pasado histórico como una *experiencia*, lo que quiere destacar es que el intérprete se relaciona con la tradición como con alguien que tiene pretensiones propias con respecto a él. Experimentar la tradición como un tú es no pasar por alto su pretensión de decirnos algo. De ahí la importancia que cobra el *diálogo* con la tradición como modelo de la experiencia hermenéutica. Si, como habíamos apuntado, la comprensión del sentido de un texto o de un acontecimiento del pasado se logra a través de la conciencia de su historia efectual, podemos añadir ahora que esa conciencia exige trascender la forma de la subjetividad y superar la relación reflexiva con la tradición, a fin de acceder a una relación de reciprocidad semejante a la de una conversación. Es cierto que un texto o un suceso no nos hablan como lo haría un tú, y que somos nosotros, los que lo comprendemos, quienes tenemos que hacerlo hablar. Sin embargo, este hacer hablar propio de la comprensión «se refiere, en calidad de pregunta, a la respuesta latente en el texto. La latencia de una respuesta implica a su vez que el que pregunta es alcanzado e interpelado por la misma tradición»¹³. La comprensión adquiere así una estructura dialógica, en virtud de la cual el intérprete resulta modificado por la tradición que accede a él como hablante, no como objeto. El recurso al diálogo como modelo de la comprensión implica la superación del esquema sustancialista, según el cual el intérprete *es* sujeto y el texto *es* objeto, y el paso a una

¹³ VM, pág. 456.

concepción dialéctica, según la cual intérprete y texto ocupan posiciones cambiantes y alternativas que acontecen en el proceso hermenéutico.

II

Hasta aquí hemos tratado de reunir algunos de los elementos que permiten a Gadamer deconstruir la concepción metódica de la comprensión, basada en el esquema sujeto-objeto heredado de las filosofías de la conciencia, y articular una concepción alternativa de la comprensión como una experiencia no reducible a la unidad del concepto. En el carácter lingüístico de esa experiencia se inscribe su dimensión histórica y finita, su condición de acontecer. Sin embargo, en el modo como Gadamer entiende el acontecer lingüístico de la comprensión permanece latente la referencia al concepto. En lo que sigue intentaremos examinar cómo describe la dialéctica de experiencia y concepto que se produce en el fenómeno de la comprensión. Y, puesto que el lenguaje adquiere también la significación del concepto —de lo universal—, nuestro hilo conductor será ver qué implicaciones se siguen de la tesis de que la comprensión lingüística es la forma de la comprensión *en general*.

La pretensión de universalidad de la hermenéutica filosófica de Gadamer se basa en la estricta coextensividad entre comprensión y lenguaje: «No sólo el objeto preferente de la comprensión, la tradición, es de naturaleza lingüística; la comprensión misma posee una relación fundamental con la lingüisticidad»¹⁴. Al determinar la tradición como lenguaje, Gadamer da por supuesto que el sentido al que se trata de acceder en la experiencia hermenéutica es un sentido lingüístico, a saber: *lo dicho* en y por la tradición. Ciertamente, cuando Gadamer considera la experiencia hermenéutica desde el modelo de la pregunta y la respuesta —esto es, como una relación abierta y de reconocimiento recíproco entre el intérprete y la tradición—, lo que pretende destacar es que lo dicho ostenta la primacía en cuanto queda depurado de todos los momentos emocionales de la expresión y la comunicación —de cuanto hay en el diálogo de manifestación vital de los hablantes— y retiene sólo «la idealidad pura del sentido»¹⁵, aquello que permanece en él de identificable y repetible. Pero ese sentido sólo puede acceder a la comprensión en cuanto es el sentido de

¹⁴ VM, pág. 475.

¹⁵ VM, pág. 471.

un *texto*, hablado o escrito. Así se entiende que Gadamer establezca «una relación esencial entre comprensión y lingüisticidad»¹⁶, y explícite el fenómeno general de la comprensión desde el concepto de interpretación. Ciertamente, él es consciente de que hay interpretaciones no lingüísticas, como la interpretación de una obra musical o la puesta en escena de un drama teatral. Pero también estas interpretaciones «presuponen realmente la lingüisticidad»¹⁷. Incluso cuando interpretamos un objeto mediante la mostración de otro objeto —por ejemplo, poniendo un cuadro al lado de otro—, suponemos la interpretación lingüística. Ésta tiene el carácter de fundamento, pues la interpretación no inmediatamente lingüística se basa en última instancia en ella.

Importa anotar aquí que la pretensión de universalidad de la hermenéutica se justifica porque el momento de la lingüisticidad se halla implicado, no sólo en la interpretación de textos, sino en todo fenómeno de comprensión y, en general, en el conocimiento del mundo¹⁸. Ciertamente, el propio Gadamer señala que la experiencia del mundo no se realiza primariamente como lenguaje y en el lenguaje. «Son de sobra conocidos todos esos recogimientos, enmudecimientos y silencios pre- y supralingüísticos en que se expresa el impacto directo del mundo, ¿y quién negará que hay unas condiciones reales de la vida humana, que se da el hambre y el amor, el trabajo y el poder, que no son discurso ni lenguaje, sino que miden a su vez el espacio dentro del cual puede producirse el coloquio y la escucha mutua? Esto es tan evidente que son justamente esas formas previas de pensamiento y de lenguaje humano las que reclaman la reflexión hermenéutica»¹⁹. Gadamer reconoce, pues, que nuestra experiencia del

¹⁶ *VM*, pág. 482.

¹⁷ *VM*, pág. 479.

¹⁸ «La relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio» (*VM*, pág. 568). Después de *Verdad y método*, en su ensayo «Lenguaje y comprensión» (1970), Gadamer llega a enfatizar la idea de la pertenencia de comprensión y lingüisticidad en estos términos: «No necesita demostración la tesis de que todo entendimiento es un problema lingüístico y que su éxito o fracaso se produce a través de la lingüisticidad. Todos los fenómenos de entendimiento, de comprensión e incomprensión que forman el objeto de la denominada hermenéutica constituyen un fenómeno de lenguaje. Pero la tesis que intentaré desarrollar aquí es aún un punto más radical. Enuncia que no sólo el proceso interhumano de entendimiento, sino el proceso mismo de comprensión es un hecho lingüístico incluso cuando se dirige a algo extralingüístico...», *Verdad y método II*, traducción de M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1992, pág. 181. (Se cita *VM*, II.)

¹⁹ *VM*, II, pág. 392. Esta cita y las siguientes pertenecen al ensayo de 1977 titulado «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer».

mundo no se efectúa sólo en el lenguaje, sino que remite a condiciones de vida que no son primariamente discursivas y que delimitan el espacio en que puede producirse el entendimiento con el otro. Esas realidades vitales, en tanto que surgen como experiencias prelingüísticas, pueden generar ofuscación y desentendimiento. Ahora bien, la remoción de esos obstáculos sólo se logra cuando ese mundo de la vida se constituye lingüísticamente en el diálogo. Lo que Gadamer llama «la lingüisticidad fundamental de la comprensión»²⁰ implica, no sólo que la comprensión de nuestra experiencia del mundo se obtiene únicamente en el elemento del lenguaje, sino también que, incluso allí donde el diálogo parece abocado al fracaso porque se hablan lenguajes diferentes, siempre es posible «encontrar el lenguaje común... que debe permitir el inicio de un entendimiento, aunque las diversas “opiniones” se opongan frontalmente»²¹. La alusión a un *lenguaje común* que posibilite el entendimiento entre quienes hablan lenguajes radicalmente diferentes no está exenta de problemas. Como, de acuerdo con el modelo dialógico de la comprensión, son los propios interlocutores quienes han de construir o encontrar ese lenguaje común a partir de sus alejadas posiciones de partida, de ahí parece seguirse que es un hecho contingente que lleguen a encontrarlo y se llegue a producir el entendimiento. Pero como, por otro lado, Gadamer afirma que toda relación humana es «comprensible en general y por principio»²², ello sugiere que toda falta de entendimiento es accidental y provisional, y que la posibilidad de su superación está garantizada de antemano por un lenguaje común —trasunto lingüístico de la antigua razón común— que actúa como fundamento de la comprensión.

En la mención que hace Gadamer al mundo de la vida se halla implícita la referencia a Husserl. Sin embargo, tanto esa alusión como el problema que acabamos de apuntar son tan próximos a Wittgenstein que no resulta arbitrario trazar una comparación entre ambos. Lo que está en discusión es la conexión del lenguaje con formas de vida que originariamente no son lingüísticas, y el modo como esa conexión incide en el entendimiento interhumano. Es evidente que tanto Wittgenstein como Gadamer asientan el lenguaje en experiencias vitales que son, ellas mismas, condiciones de la comprensión. La noción wittgensteiniana de forma de vida designa modos prelingüísticos de comportamiento que son «el prototipo de un modo de

²⁰ VM, II, pág. 391.

²¹ VM, II, pág. 392.

²² VM, pág. 568.

pensar y no el resultado de pensar»²³, pudiéndose considerar los juegos de lenguaje como una extensión y refinamiento de esa conducta primitiva. Gadamer, por su parte, alude a condiciones reales de la vida humana —y menciona el hambre, el amor, el trabajo y el poder— que «no son discurso ni lenguaje»²⁴ y que delimitan el espacio en el que puede producirse la comprensión. Las diferencias entre ambos comienzan a hacerse patentes al explicar, en relación con ese mundo de la vida, la falta de entendimiento que puede darse entre los seres humanos. Gadamer sostiene que los malentendidos que se producen en ese ámbito de experiencias pueden ser superados por referencia a la lingüística fundamental del mundo de la vida. La tarea hermenéutica que se plantea, cuando el entendimiento parece imposible, consiste precisamente en buscar un lenguaje común que haga posible la superación del desacuerdo. Ciertamente, ese lenguaje no es algo dado de una vez por todas, sino que se constituye de hecho en el proceso de comunicación que él mismo posibilita. Pero su función posibilitante del mutuo entendimiento no es un hecho contingente, sino algo que viene exigido por nuestra constitución en cuanto seres esencialmente lingüísticos. El postulado de *la razón*, en cuanto «palabra común a todos», es el fundamento sobre el que se asienta la posibilidad de acuerdo, la seguridad «del posible consenso incluso en el fracaso del entendimiento»²⁵.

El contraste entre el punto de vista de Gadamer y el de Wittgenstein salta a la vista en el siguiente pasaje de las *Investigaciones filosóficas*: «Es importante que una persona pueda ser un completo enigma para otra. Eso es lo que se experimenta cuando uno llega a un país extraño con unas tradiciones completamente extrañas; e incluso cuando se domina la lengua del país. No se comprende a la gente. (Y no porque uno no sepa lo que se dicen a sí mismos.) No podemos reencontrarnos en ellos»²⁶. Aquí apunta Wittgenstein a un tipo de incompreensión del otro que no consiste en no entender *lo que dice*, sino que puede subsistir aunque se entiendan sus palabras. Esto revela, ya de entrada, que aquello que es susceptible de comprensión o incompreensión, aquello que puede poseer un sentido o carecer de él, no es sólo el lenguaje. Si, a pesar de entender lo que dice, el otro puede se-

²³ L. Wittgenstein, *Zettel*, traducción de O. Castro y U. Moulines, México, UNAM, 1979, § 540.

²⁴ *VM*, II, pág. 392.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, II, traducción de A. García y U. Moulines, Barcelona, Crítica, 1988, pág. 511. (Se cita por las siglas *IF*.)

guir siendo un enigma para mí, es porque la comprensión del otro requiere que lo que dice aparezca en una conexión inteligible para mí con otros aspectos de su conducta y de su vida. Por tanto, la comprensión del otro exige situar lo que dice en contextos amplios de vida y de experiencia en los cuales los actos de habla están internamente conectados con otros elementos no lingüísticos (acciones, imágenes, sentimientos, expectativas, etc.). Sin embargo, el verdadero alcance de la divergencia no estriba sólo en ampliar el objeto de la comprensión más allá de los actos lingüísticos, pues, como hemos visto, también Gadamer ha incluido en el ámbito de lo comprensible formas de vida que originariamente no son lingüísticas ni discursivas. Estriba, más bien, en no fundamentar en la comprensión de las preferencias la comprensión de los restantes aspectos de la vida. Aquí es donde Wittgenstein se aleja de todo enfoque logocéntrico del problema de la comprensión, y el de Gadamer sin duda lo es. Mientras que Gadamer afirma que la comprensión del mundo de la vida sólo se alcanza a través de su constitución lingüística, Wittgenstein apunta en otra dirección cuando sostiene que el acuerdo en lo que los hablantes dicen descansa en un acuerdo en formas de vida²⁷.

Pudiera parecer que esta divergencia se reduce a reemplazar la primacía del *lógos* por la de la *práxis*, y a poner el mundo de la vida, y no el lenguaje, como *fundamento* de la comprensión. Sin duda, Wittgenstein atribuye a las formas de vida un carácter de ultimidad. Pero son últimas, no en el sentido del fundamento, sino precisamente en el sentido de que ni son fundamento ni lo tienen²⁸. De ahí su carácter contingente y plural. Cuando Gadamer hace depender el posible entendimiento con respecto al mundo de la vida de un acuerdo en el lenguaje —el consenso dialógico—, tal acuerdo sólo puede ser, para decirlo en términos de Wittgenstein, un acuerdo en los juicios, es decir, en lo que puede ser verdadero o falso²⁹. Wittgenstein coincidiría con Gadamer en considerar este acuerdo *en lo que dicen* como racional, pues es justificable por referencia a conceptos y reglas que pueden explicitarse en el marco del diálogo. Pero, así como para Gadamer la comprensión del otro sólo puede darse en el modo del

²⁷ *IF*, § 241.

²⁸ «Me gustaría considerar esta seguridad, no como una cosa semejante a la precipitación o a la superficialidad, sino como una forma de vida [...] Eso quiere decir que quiero considerarla como algo que yace más allá de lo justificado y lo injustificado; como algo animal, por así decir». L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, traducción de J. L. Prades y V. Raga, Barcelona, Crítica, 1986, §§ 358-359.

²⁹ *Cfr. IF*, §§ 241-242.

acuerdo racional, según Wittgenstein la comprensión del otro —incluida la comprensión de lo que dice— se asienta, en última instancia, en una concordancia en formas de vida que no es racional ni irracional; simplemente, se da o no se da. Al situar en la base de la comprensión esta concordancia, Wittgenstein se despide de la idea de *fundamento* que se halla esencialmente implícita en la noción gadameriana del lenguaje como razón común.

Lo anterior tiene evidentes implicaciones en el modo de abordar el fenómeno de la incompreensión radical. Si el optimismo de Gadamer respecto a la posibilidad de superar el desacuerdo se basa en su racionalismo, no puede sorprender que el escepticismo de fundamentación wittgensteiniano tenga consecuencias menos optimistas respecto a aquella posibilidad. Wittgenstein, desde luego, no la excluye, e incluso sugiere una estrategia para tratar de hacerla viable: «Imagínate que llegas como explorador a un país desconocido con un lenguaje que te es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, obedece, se rebela contra órdenes, etc.? El modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño»³⁰. Aquí se hace de nuevo patente la inversión antes aludida: en una situación de incompreensión radical como la imaginada en el ejemplo, son las formas de vida aquello que puede arrojar luz sobre el sentido de lo que se dice, y no al revés. Pero la inversión es tanto más profunda por cuanto implica, no la sustitución de un elemento por otro dentro del esquema fundamentalista de explicación, sino el abandono del esquema mismo.

El punto que importa destacar, a este respecto, es el concepto de «lo común». Cuando Gadamer hablaba de un lenguaje común en el que podían superarse los desacuerdos, aludía al tipo de comunidad que caracteriza a la razón, a saber: la universalidad. Si toda incompreensión y todo malentendido es por principio superable en el lenguaje, es porque en él anida «la razón, cuya palabra es común a todos»³¹. Por el contrario, la comunidad del «modo de actuar humano» a la que alude Wittgenstein no es una comunidad racional. Es decir, no tiene el rango de universalidad que caracteriza al concepto, sino que permanece en el plano de la particularidad propio de la experiencia. Es, pues, una comunidad contingente, fáctica, que no garantiza *a priori* el logro del entendimiento. Así las cosas, la comprensión del

³⁰ *IF*, § 206.

³¹ *VM*, II, pág. 392.

otro se producirá si de hecho llegamos a descubrir que lo que dice se halla internamente conectado con lo que hace de manera análoga a como en nuestro sistema de vida ciertos modos de actuar se hallan internamente conectados con determinadas expresiones lingüísticas. Pero es contingente que se dé o no dicha analogía. Allí donde Gadamer remite a la unidad fundamental de la tradición compartida la posibilidad del encuentro entre dos posiciones particulares como «un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro»³², Wittgenstein se atiene a la pluralidad de las tradiciones —que pueden ser «completamente extrañas»³³—, y reconoce que la posibilidad de fracasar completamente en la tentativa de comprender al otro es insoslayable.

Al igual que Gadamer, también Wittgenstein considera que, si se llega a entender al otro, ya no se sigue siendo el que se era. Gadamer caracteriza ese cambio como «una transformación hacia lo común»³⁴. Wittgenstein, por su parte, habla de un reencontrarse a sí mismo en el otro. La diferencia no deja de ser significativa. Según Gadamer, el diálogo puede culminar en el mutuo entendimiento por cuanto presupone una lingüisticidad que el propio diálogo lleva a su culminación. El reconocimiento previo de la comunidad de lenguaje —o razón común— hace posible el establecimiento de un vínculo moral con el otro como condición necesaria de la comprensión. Sólo podemos llegar a entender al otro en su alteridad personal, si lo consideramos como miembro del mismo reino de los fines del que nos consideramos partícipes. En cambio, cuando Wittgenstein caracteriza la comprensión del otro como un reencuentro de nosotros mismos en él, no abandona el plano de la particularidad. Lo que viene a decir es: llego a comprender al otro cuando reconozco mi particularidad en la particularidad ajena. Ese reconocimiento no reabsorbe la diferencia en una comunidad superior. La comprensión del otro reaccúa sobre mi autocomprensión en tanto que, al entender al otro a partir de mí mismo, paso también a entenderme a mí mismo a través de mi entendimiento del otro. Pero este juego de reflejos no trasciende mi particularidad y la del otro, ni autoriza a postular una unidad especulativa que las abarque. En esa medida, cabe conjeturar que en Wittgenstein la comprensión del otro no presupone la existencia de un vínculo moral con él. Las concepciones que el otro tiene de lo bueno y lo malo en relación con el sentido de su vida, son parte de lo que

³² *VM*, pág. 375.

³³ *IF*, II, pág. 511.

³⁴ *VM*, pág. 458.

me propongo entender cuando el otro es todavía un enigma para mí. Por consiguiente, sólo puedo reconocer al otro si de hecho me unen con él determinados vínculos morales sobre la base de la comprensión, y no al revés.

Que la comprensión se produzca constituye para Wittgenstein una eventualidad que depende más de la capacidad de percibir analogías relevantes entre el sistema de vida del otro y el propio, que de la existencia de elementos idénticos en ambos. Conviene destacar, a este respecto, que el tipo de comprensión que él busca resulta de ubicar aquello que intentamos comprender —el uso de una expresión, un determinado modo de actuar— en un marco más amplio, en el que situamos también otros modos de hablar o de actuar que ya entendemos, a fin de lograr una visión de conjunto en la que lo no comprendido aparezca en conexión con lo comprendido. Este modo de proceder, que Wittgenstein llama representación sinóptica [*übersichtliche Darstellung*], es lo que «produce la comprensión que consiste en ver conexiones»³⁵. Lo que ahora interesa destacar es que tal comprensión resulta de coordinar dos objetos de tal modo que veamos uno de ellos a través del otro. Aquí tenemos un nuevo motivo de comparación entre Gadamer y Wittgenstein. Según Gadamer, cuando el objeto de interpretación no es de naturaleza discursiva —por ejemplo, cuando se trata de un cuadro, de una obra musical o incluso de un poema—, la interpretación puede llevarse a cabo «por medio del contraste, verbigracia comparando dos cuadros o leyendo sucesivamente dos poemas de manera que el uno interprete al otro»³⁶. En casos así, la comprensión de un objeto se lleva a cabo mostrando otro objeto con el que guarda conexiones significativas, y no mediante una interpretación verbal. Lo relevante, en relación con el enfoque de Wittgenstein, es el reconocimiento, por parte de Gadamer, de la posibilidad de comprender algo particular a través de algo particular. Sin embargo, persiste una diferencia importante. Wittgenstein dice que, al comprender una cosa a través de su conexión con otra que se usa como modelo, éste determina su comprensión, «no porque todo lo que sea válido de él pueda atribuirse a todos los objetos de la observación»³⁷. Así pues, lo decisivo para la comprensión no es que haya en el modelo algo generalizable, sino la posibilidad de conectar, en modos y grados diversos de semejanzas y diferencias, elementos

³⁵ *IF*, § 122.

³⁶ *VM*, pág. 479.

³⁷ L. Wittgenstein, *Observaciones*, traducción de E. C. Frost, México, Siglo XXI, 1981, pág. 35.

particulares del modelo con elementos particulares del objeto de aplicación. Esa conexión se establece mediante el tipo de experiencia que Wittgenstein llama percepción de aspectos³⁸. Concretamente, la comprensión se produce cuando, al ver el objeto a través del modelo, fulgura en aquél un aspecto nuevo que no había sido percibido. Esa comprensión no es un acto del entendimiento a través del cual subsumimos algo particular bajo un concepto, sino una percepción que se mantiene siempre en el plano de la experiencia. Gadamer, en cambio, considera que la interpretación de un objeto por otro «es una modificación de la interpretación lingüística»³⁹. Lo cual quiere decir que la interpretación particular se basa en el lenguaje y, en esa medida, remite al concepto.

III

Es precisamente la conexión entre lenguaje y concepto lo que reclama ahora nuestra atención. Si la hermenéutica de Gadamer se halla concernida por ámbitos de conocimiento tan diversos por su contenido como puedan serlo la experiencia del arte, el saber histórico y la interpretación de textos, es porque en todos ellos se plantea la problemática del sentido. Gadamer considera secundarias las diferencias que puedan darse entre el significado de una obra artística, el sentido de un hecho histórico y el de un texto literario, pues todos los fenómenos susceptibles de comprensión responden a una única estructura. Todos ellos son *lenguaje*. Con ello no quiere decirse que se expresan verbalmente, si por tal se entiende el trasvase del sentido a una existencia vicaria. El estatuto del lenguaje no es el propio de una copia, sino el de una realidad original en la cual se conjugan sentido y comprensión. Experiencia artística, conocimiento histórico e interpretación textual tienen un carácter esencialmente lingüístico, por cuanto en ellos se hace presente un sentido. En la medida en que la actividad hermenéutica remite a la lingüisticidad de todo sentido posible, rebasa el horizonte de la moderna epistemología y de la filosofía de las ciencias del espíritu, y adquiere el rango de una tarea filosófica de dimensión universal⁴⁰.

¿Y cuál es esa estructura ontológica del ser que puede ser comprendido, o sea, del lenguaje? No es la propia de un ser en sí, sino

³⁸ Cf. *IF*, II, XI.

³⁹ *VM*, pág. 479.

⁴⁰ Cf. *VM*, págs. 567 y sigs.; II, pág. 319.

más bien la de un ser reflejado en sí. Ya se ha señalado que la comprensión acontece en la mediación entre texto e intérprete que se realiza en la tradición. El acceder a la comprensión es un movimiento en el que se reúnen un ser que no es objeto y un yo que no actúa en relación con el sentido desde una posición de distanciamiento y dominación. Pero es importante notar que, según Gadamer, la estructura ontológica de la comprensión no se agota en la relación horizontal entre dos momentos particulares de una tradición, sino que contiene también una dialéctica vertical entre particularidad y universalidad. El fenómeno de la comprensión no se limita a ser un desplazamiento desde una posición a otra en un mismo plano, sino que es un movimiento desde un fondo de sentido a la superficie de los actos de habla. La relación entre ser y aparecer es válidamente aplicable aquí, en la medida en que se la entiende como una *especulación*⁴¹, es decir, como un reflejarse a sí mismo del sentido en los actos de enunciarlo y entenderlo. Ese movimiento tiene la estructura ontológica de una unidad especulativa, porque el sentido que accede al lenguaje es distinto de la palabra misma. De ahí no cabe concluir, sin embargo, que el modo como se presenta en el lenguaje sea mera apariencia, pues el sentido no preexiste como cosa en sí a su acontecer lingüístico, sino que se constituye en él.

Gadamer insiste reiteradamente en esta coincidencia que se produce en el lenguaje entre ser y representación, desmarcando así de Hegel su propio modo de entender la estructura especulativa del lenguaje. El núcleo de la divergencia estriba en que Hegel entendía el fenómeno como mediación dialéctica de la esencia, y la experiencia como mediación dialéctica del concepto, por lo que el aparecer del concepto en la esfera de la autoconciencia —su comprensión y exposición lingüística— constituía la plena realización de su sentido⁴², mientras que Gadamer salvaguarda la finitud del acontecer lingüístico del sentido, que no obtiene su realización en el autoconocimiento de una razón absoluta, como en Hegel, sino que accede en cada caso a la comprensión en situaciones históricas concretas. En Gadamer se ha quebrado la confianza en la identidad entre el que comprende y lo comprensible, y se impone la convicción de que el acontecer histórico «presenta un extrañamiento y una heterogeneidad demasiado profundos para que se pueda considerar tan confiadamente desde la perspectiva de su comprensibi-

⁴¹ Cfr. *VM*, págs. 547 y sigs.

⁴² Cfr. *VM*, págs. 560 y sigs.

lidad»⁴³. Frente a la identidad absoluta de concepto y existencia, Gadamer señala, bajo el influjo de Heidegger, los límites que impone a la comprensión la realidad fáctica en que acontece.

Una dimensión cardinal de esta finitud es la dialéctica en virtud de la cual cada acto lingüístico particular, cada pregunta y respuesta, irrumpe desde una relación con el conjunto de la lengua a la que pertenece y de la experiencia del mundo que le subyace. Por ello, cada acto lingüístico, como acontecer momentáneo, sólo expresa un contenido determinado que no realiza la plenitud del sentido. Si la experiencia hermenéutica es finita, no es sólo porque cada palabra se halla ligada a las condiciones externas que le impone su acontecer particular, sino, sobre todo, por referencia a la inagotabilidad del sentido que aflora en ella. «Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar»⁴⁴. A Gadamer no le supone problema alguno reivindicar la «mala infinitud» para hacer valer que ninguna interpretación puede agotar definitivamente el sentido. La comprensión es un proceso *ad infinitum*, no porque siempre cabe depurar errores y distorsiones que impiden progresar hacia una verdad definitiva, sino porque el constante cambio histórico hace patentes nuevas relaciones de sentido que eran insospechadas. La infinitud del sentido designa una totalidad que no es un objeto, sino un horizonte. Gadamer sostiene, contra Hegel, que este aspecto de la crítica de Kant contra las antinomias de la razón permanece válido⁴⁵.

Pero la dialéctica entre el sentido y la particularidad de los actos lingüísticos en que acontece no tiene para Gadamer sólo la significación kantiana de una tarea subjetiva siempre abierta, sino que, como hemos apuntado, posee una estructura especulativa. De acuerdo con ello, la diferencia entre los particulares —entre texto e intérprete y, en general, entre los interlocutores del diálogo— es interna a un universal que los abarca, de tal manera que la comprensión se representa adecuadamente, no como el *pasar* de un particular a otro, sino como una unión de ambos en el todo de sentido que *se refleja* en ese paso. Esa presencia de la totalidad de sentido en los acontecimientos lingüísticos particulares es el fundamento ontológico de la comprensión. «El movimiento de la interpretación no es dialéctico tanto porque la parcialidad de cada enunciado pueda complementarse desde otro punto de vista [...], como sobre todo porque la palabra que al-

⁴³ VM, II, pág. 312.

⁴⁴ VM, pág. 549.

⁴⁵ VM, II, pág. 400.

canza el sentido del texto en la interpretación no hace sino traer al lenguaje el conjunto de ese sentido, esto es, poner en una representación finita una infinitud de sentido»⁴⁶. Aquí la noción de infinitud no se limita a designar la imposibilidad de cualquier acto lingüístico de agotar el sentido que expresa, ni apunta sólo a la trascendencia del sentido respecto a cada una de sus expresiones, sino que destaca que esa trascendencia se hace presente en toda enunciación, adquiriendo la connotación de una totalidad que se manifiesta en sus actualizaciones lingüísticas.

A esta *presencia* del todo en sus instancias particulares de expresión responde, precisamente, la interpretación que hace Gadamer del sentido como *verdad*. En este punto, su hermenéutica filosófica reencontra a Platón. Pero no al Platón de la dialéctica de pregunta y respuesta, sino al de la dialéctica de idea y apariencia. Resulta significativo, a este respecto, que las páginas finales de *Verdad y método* estén dedicadas a extraer de la concepción platónica de la idea de belleza determinados elementos supuestamente válidos para una noción de verdad aplicable a la experiencia hermenéutica. Lo que Gadamer encuentra de característico en lo bello platónico es que «con toda seguridad es «idea», esto es, pertenece a una ordenación del ser que se destaca sobre la corriente de los fenómenos como algo consistente por sí mismo. Pero igualmente cierto es que aparece por sí mismo»⁴⁷. Aquí se halla insinuada, a un tiempo, la problematización de la teoría de las ideas —el hiato entre apariencia e idea— y su solución, pues lo bello mismo resulta tan *otro* con respecto a cualquier imagen suya, como *idéntico* a su aparecer en instancias particulares.

Esta dialéctica es aplicada por Gadamer a la relación entre sentido y expresión lingüística. También en esta aplicación Platón sirve de guía, y en concreto su actitud ambigua con respecto a los discursos: contemplar el ser en los *lógoi* no deja de ser una suplantación de la verdadera realidad por sus reflejos, con toda la problematización que ello acarrea; sin embargo, en este recurso a lo lingüístico se encuentra el máximo de verdad que el hombre puede alcanzar, por lo que su debilidad es inseparable de su poder⁴⁸. Esta ambigüedad caracteriza también, según Gadamer, a la experiencia hermenéutica. En cada fenómeno de comprensión se produce el encuentro con algo que pertenece a un orden consistente, esencial, pero que sólo *es* verdadero en tanto que *aparece* por sí mismo y se hace asequible en

⁴⁶ *VM*, pág. 557.

⁴⁷ *VM*, pág. 582.

⁴⁸ Cfr. *VM*, II, pág. 77.

y como lenguaje. Ese «encuentro con algo que vale como verdad» es, precisamente, lo que constituye la comprensión en «una experiencia auténtica»⁴⁹.

Al plantear la comprensión como una experiencia esencialmente ambigua, en el sentido apuntado, Gadamer se desmarca del modo como Hegel resolvió la oposición entre la universalidad del concepto y la particularidad empírica. Hegel trató de mediar ambos aspectos introduciendo en el ámbito del acontecer la distinción entre el mero *Dasein* y la realidad efectiva [*Wirklichkeit*]: de cuanto acontece, sólo es objetivamente racional o realmente efectivo lo que es subjetivamente racional —pensable, reconducible al concepto—; y lo que no, queda relegado al plano de lo insignificante⁵⁰. Frente a Hegel, Gadamer rechaza que el acontecer del sentido sea en sí mismo autotransparente. La existencia está atravesada de extremo a extremo por la finitud, o sea, es facticidad. Pero como, por otro lado, siguiendo a Platón, no renuncia a tematizar el sentido como idealidad —como un universal que rebasa toda manifestación particular—, la dialéctica entre universalidad y particularidad que caracteriza la experiencia hermenéutica adquiere, más allá del significado que posee como estructura de un movimiento histórico, la connotación metafísica de una «mediación entre la idea y el fenómeno»⁵¹.

Cuando Gadamer destaca que la comprensión de un fenómeno histórico o de un texto por parte de un intérprete tiene una estructura circular, contempla la comprensión como un encuentro entre dos posiciones particulares en virtud de su participación en una comunidad de sentido (la tradición). Esa comunidad determina al intérprete en tanto que le permite anticipar un sentido que habrá de ser corregido o confirmado en el propio proceso de la interpretación. En esa medida, la comunidad con la tradición es condición de posibilidad de la comprensión. Y como esa comunidad no es una mera actitud metodológica del intérprete, sino una participación real, ella misma está sometida a un proceso de formación determinado por el acontecer de la comprensión. En este movimiento que va del todo a la parte y de ésta al todo, el todo —el sentido comunitario— es tanto un presupuesto como un resultado del encuentro entre quien comprende y aquello que trata de comprender.

⁴⁹ VM, pág. 583.

⁵⁰ Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 6.

⁵¹ VM, pág. 575.

Pero, como hemos apuntado, Gadamer no entiende la comprensión sólo como una dialéctica inmanente entre pasado y presente, en la cual el intérprete trata de reconstruir un sentido mediante un diálogo con la tradición. A su juicio, lo verdaderamente problemático de la comprensión es ser algo más que reconstrucción histórica, por cuanto consiste en aprehender un sentido que tiene con respecto a nosotros pretensiones de verdad. Aquí convergen simultáneamente dos planos diferentes: tenemos, por un lado, la actualización histórica del sentido en actos lingüísticos particulares, su atadura temporal al presente; pero, por otro lado, ese sentido se presenta, a la vez, con una dimensión de universalidad con respecto a todo aparecer particular, como algo que «rebasa todo lo enunciable»⁵² y que, lejos de ser abarcado por el individuo, lo abarca a él. Este segundo aspecto es precisamente el que Gadamer pretende destacar al vincular la comprensión a una determinada noción de verdad. En su tentativa de superar el paradigma del método, Gadamer no entiende la verdad como una adecuación de representaciones subjetivas a un sentido objetivo, sino que le confiere la significación de una totalidad de sentido que está por encima de los interlocutores del diálogo y ostenta la primacía en él⁵³. Por ello, la finitud de toda comprensión no radica solamente en su historicidad —en la conciencia del límite de su situación con respecto a la tradición y al pasado—, sino que se abre a una dimensión ontológica en tanto que limita con un sentido infinito, con un *ser* que aparece en el lenguaje, pero que aparece como un *universal* que rebasa toda enunciación particular. Pues «lo más asombroso de la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con otros sobre algo, que ninguno de nosotros abarca toda la verdad en su pensamiento y que, sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a unos y otros en nuestro pensamiento individual»⁵⁴. No deja de resultar sorprendente que la pretensión de eludir toda concepción subjetivista de la verdad acabe llevando a Gadamer a postular una verdad total como fundamento de toda comprensión particular y vinculada a condiciones históricas determinadas.

⁵² *VM*, II, pág. 358.

⁵³ «En todos los casos que hemos analizado, tanto en el lenguaje de la conversación como en el de la poesía y en el de la interpretación, se ha hecho patente la estructura especulativa del lenguaje, que consiste no en ser copia de algo que está dado con firmeza, sino en un acceder al lenguaje en el que se anuncia un todo de sentido» (*VM*, pág. 567).

⁵⁴ *VM*, II, pág. 62.

Al comienzo de este ensayo apuntamos que el motivo básico de la hermenéutica de Gadamer es construir una teoría filosófica de la comprensión capaz de superar el esquema sujeto-objeto. Vimos que el recurso al modelo del diálogo se mostraba adecuado a tal efecto, por cuanto caracteriza una forma de relación en la cual no es el individuo el que conoce y afirma, el que domina una realidad, sino que el conocimiento que se obtiene surge de una dialéctica que acaba modificando las posiciones de partida de quienes en él participan. Pero también hemos constatado que el diálogo no es para Gadamer un mero encuentro entre posiciones particulares, ni la comprensión resulta sólo del esfuerzo de cada una de ellas por ampliarse hasta incorporar de alguna manera a la otra. Si el diálogo logra el mutuo entendimiento, es porque sobrepasa la particularidad de los interlocutores y produce «la participación común en la verdad»⁵⁵, entendida como un universal trascendente a los particulares. En esta medida, la verdad tiende a desplazar a los interlocutores como sujetos del diálogo y a ocupar la posición del verdadero sujeto. Cuando Gadamer tematiza la comprensión como «un acontecer de la verdad en el cual estamos incluidos»⁵⁶, no se limita a proponer una idea de la comprensión diferente de la concepción metódica. Está sugiriendo, además, que el entendimiento surge entre los interlocutores en tanto que en ellos se revela un sentido único que guarda con sus expresiones lingüísticas una relación análoga a la que la teología cristiana establece entre la unidad de la palabra divina y la multiplicidad de su manifestación en la predicación de la iglesia⁵⁷.

El sentido no es, pues, algo que hay que construir en la interpretación y el diálogo, sino algo *dado*, que fundamenta la comprensión y garantiza la posibilidad del acuerdo incluso en el fracaso del entendimiento. Desde esta seguridad, no sorprende que Gadamer caracterice como «una especie de robinsonada de la Ilustración histórica»⁵⁸ la hipótesis de que la particularidad de las posiciones de los interlocutores pueda hacer insuperable la falta de entendimiento. Pero, si «cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros... y tampoco hay horizontes realmente cerrados»⁵⁹, entonces la alteridad pierde la seriedad de lo verdadera-

⁵⁵ *VM*, II, pág. 313.

⁵⁶ *VM*, pág. 585.

⁵⁷ Cfr. *VM*, pág. 512.

⁵⁸ *VM*, pág. 374.

⁵⁹ *Ibid.*

mente extraño, ya que siempre puede ser reconducida a la identidad. En esa medida, es dudoso que la hermenéutica de Gadamer sea capaz de dar cuenta de la importancia que tiene el hecho de que una persona pueda ser un completo enigma para otra*.

* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «Hermenéutica y epistemología» financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología. Las observaciones críticas de Josep Corbí me han ayudado a ver mejor algunos problemas. Quiero agradecer también a Jacobo Muñoz sus acertados comentarios a una primera versión del ensayo.