

ALGUNAS CLAVES DE LA HERMENEUTICA DE GADAMER

URBANO FERRER SANTOS

I. COMPRESIÓN HISTÓRICA Y CÍRCULO HERMENÉUTICO

El nacimiento de la hermenéutica, así como los diversos desarrollos que le han seguido, van ligados a la búsqueda de un modo propio e irreductible de acercamiento a los hechos humanos históricos. Una interpretación de éstos calcada de las ciencias de la naturaleza, o incluso de las explicaciones psicogenéticas, no podría hacerse cargo de cuanto de singular y de expresivo de su sujeto creador tiene el hecho histórico, como quiera que en unas y otras prevalece la atención a lo conceptualizable en términos de leyes generales, así como el modelo de objetividad mostrenca e impersonal, válida para un sujeto cualquiera. Es en contraste con tales caracteres como empiezan a delinearse los rasgos hermenéuticos, en tanto que referidos al texto lingüístico, la obra de arte, la sentencia jurídica y, en general, todo cuanto se acredita como vestigio y documento histórico.

La explicación naturalista reduce las creaciones y productos de la actividad humana a determinaciones materiales o técnicas, renunciando a entender desde sí mismas las manifestaciones del espíritu¹. Ello representa una extensión de la actitud positivista, basada en el descollo de las ciencias de la naturaleza durante la Edad Moderna y en el a priori del progreso ilustrado bajo el que se contempla la historia. Pervive una explicación semejante en Marx, al hacer depender sin más el progreso y la propia aparición de la conciencia del desarrollo de las fuerzas de producción ordenadas al sostenimiento material del hombre². Por el contrario, en las expresiones histórico-culturales se

1. Ver a este respecto el libro de J. FREUND, *La teoría de las ciencias humanas*, Ed. Península, Barcelona 1975, trad. de J. Fuster, pp. 95 ss.

2. R. J. HOWARD, *Three faces of hermeneutics*. Univ. of California Press, 1982, pp. 98 ss. El autor indica a renglón seguido la crítica de Habermas, dentro del materialismo dialéctico, a la reducción instrumentalista de la razón que se sigue

encuentra un sentido objetivo, susceptible de ser comprendido por adentramiento en él (objeto de un «*verstehen*», en la precisa acepción que se da al término desde Dilthey).

Más sutil resulta el desenmascaramiento del psicologismo. ¿Acaso entender a un autor no significa reproducir sus vivencias originarias? ¿No es la génesis psíquica, como una fuerza en desarrollo, lo que al cabo hace comprensibles sus resultados? Frente a ello aduce Gadamer que es posible descifrar un texto mejor que como su propio autor lo entendió al asistir a su alumbramiento, siempre que con tal aserto no nos refiramos exclusivamente a los elementos psíquicos preconscientes operantes en aquél. Hacer frente al psicologismo traería consigo, en última instancia, poner de manifiesto el comportamiento receptivo del creador ante su obra, de tal suerte que el sentido del texto, o bien del producto artístico, exceda la intención primigenia del autor; de modo complementario, el intérprete no se limita a reflejar lo ya dado, sino que entra en diálogo con ello valiéndose de sus peculiares medios expresivos. Ni el creador es simple improvisador ni el intérprete un mero receptor. Tanto uno como otro se dirigen a una obra autónoma, a la que parcialmente —desde la perspectiva respectiva— descubren. La apertura común en creador e intérprete a un sentido trascendente actúa como presupuesto de la comprensión. «Comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal»³, en palabras de Gadamer. El ponernos en lugar del otro para una mejor comprensión no es tampoco un desplazarnos «hacia la constitución psíquica del autor, sino que, ya que hablamos de desplazarse, lo hacemos hacia la perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su propia opinión»⁴.

¿Desde dónde explicar, pues, lo histórico? Sólo queda como punto de partida la propia *historicidad*. Es lo que particularmente distingue a la hermenéutica. Su antecedente está en la fenomenología husserliana. Pues si bien ésta en un primer momento aisló la intemporalidad del noema frente al carácter general de los actos correlativos, más tarde el propio Husserl caracterizaría tal intemporalidad sólo como *relativa a los actos*: es propiamente omnitemporalidad res-

del planteamiento de Marx: «...ideologies are not automatically caused by or matched with methods of production; neither are they in-born. They must be taught» (p. 102).

3. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Ed. Guadarrama, Salamanca 1977, trad. de A. Aparicio y R. Agapito, p. 364.

4. *Ibid.*, p. 361.

pecto de un número indefinido de actos, compatible con una historia sedimentada en las formaciones objetivas. La tarea de la hermenéutica estribará en la reconstrucción de aquella historia noemática, convergente en algún objeto unitario. De aquí la necesidad de una concepción adecuada del acontecer histórico, no deformada por los diversos apriorismos.

Entre éstos destacan los *determinismos* y *relativismos*. Que los determinismos son apriorismos introducidos subrepticamente se evidencia por el hecho de que no es viable remontarse empíricamente a una primera causa histórica determinante, viniendo dada tan sólo una serie más o menos larga, pero en todo caso siempre proseguible en ambos sentidos; pretender detenerla en un punto cualquiera, adoptado como principio de explicación, equivale a salirse de la historia, postulando una explicación imposible de verificar. Por otro lado, ningún hecho humano se comprende como tal a partir de sus antecedentes y consecuencias, ya que están por medio la libertad y finalidad de su agente. Fue Dilthey, y con él la escuela histórica, quien subrayó la contraposición del «*verstehen*», como penetración del entendimiento en el sentido de lo singular, al «*erklären*», o explicación de un elemento a partir de otro hipotéticamente fingido: sólo el primero es procedimiento válido en las ciencias del espíritu. Por su parte, los relativismos historicistas que Gadamer excluye son los que hacen reaparecer el psicologismo, al disolver en las vivencias su correlato objetivo: así ocurriría en Dilthey, en la medida en que transita desde el sentido histórico, constitutivamente mudable, a las vivencias, entendidas como principios apriorísticos últimamente explicativos, objetivados en los nexos que la historia ofrece⁵. Frente al intento trascendental, Dilthey se ciñe, en efecto, a los datos psíquico-fácticos —no fingidos ni establecidos deductivamente— para fundar desde ahí las ciencias del espíritu⁶.

Otra ficción que rechaza la conciencia histórica del hermeneuta es la que entendiera la historia noemática o de los sentidos objetivos como siguiendo un curso lineal a través de términos excluyentes y

5. Es conocida la crítica de Husserl a Dilthey sobre este particular, así como la respuesta del segundo, en la obra husserliana *La filosofía como ciencia estricta*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1969, Trad. de E. Tabernig.

6. Sobre esta contraposición entre Dilthey y Kant, así como sobre el carácter circular de la vida psíquica en Dilthey, la obra de J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe-Dilthey*, Alianza Ed., Madrid 1983; ver también el estudio de J. CHOZA, *Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey*, Anuario Filosófico, Pamplona 1976.

bien delimitados. En cambio, cada concepto se imbrica con otros, resultando su conexión recíproca en el seno de unos todos estructurados, a modo de círculos. Dicho de otro modo y aplicándolo al ámbito de la lengua, las palabras desenvuelven sus significados y los modifican dentro de un contexto en mayor o menor grado abarcante. Para entender un texto cualquiera partimos de un saber inicial de conjunto —sobre el autor, la época que vive, la situación descrita, etc.—, que nos permite integrar los datos aislados.

Por otro lado, la comprensión interna a la historia tiene por presupuesto la distancia temporal⁷. ¿Cómo es ello posible? Reparemos en que la historia no se teje como acumulación discontinua de hechos, sino que se prolonga sucesivamente en los efectos. Decir acontecer histórico es decir acontecer productivo o efectual. Y es tal efectualidad la que ha de afectar también, bien que en sentido inverso, al proceso hermenéutico de la comprensión, cuya distensión se logra desde la situación presente, que va dilatando progresivamente su horizonte. La situación, desde la que transcurre la historicidad, es anterior al saberse: será preciso, por consiguiente, salir históricamente de ella en alguna medida para conocerla como situación *propia*. «El concepto de la situación se caracteriza por el hecho de que uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no se puede tener un saber objetivo de ella... Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse»⁸.

En el marco de la percepción Merleau-Ponty había creído hallar, paralelamente, la opacidad y densidad de la coexistencia entre sujeto y mundo, como índice de la situación originaria que es anterior al ver. Se basa para ello en que lo percibido no es para la percepción el correlato constituido, sino lo que coexiste alóxicamente —ambiguamente— con el sujeto. Así lo indica la circunstancia de que si bien los perfiles objetivos se continúan y motivan entre sí, su agrupación en torno al objeto que los antecede y reúne brota inmotivadamente: no sólo el yo no se agota en la conciencia, tampoco el objeto se identifica con su objetivación por perfiles. De este modo, la situación inicial no es simplemente algo objetivable para la conciencia, sino el *donde* estructural que es punto de partida del acto objetivador⁹. Así como el lenguaje, al ser desvelación de lo oculto, sólo es

7. GADAMER, *o.c.*, pp. 366 ss.

8. *Ibid.*, p. 372.

9. «Such a situation can never be completely illuminated; not because of imperfections in our methods but because of the finiteness of our being» (HOWARD, *o.c.*, p. 131).

posible desde el silencio (a la vez que lo oculto se oculta en el lenguaje mismo), análogamente la conciencia se hace explícita desde la situación vivida en la percepción¹⁰.

Si volvemos al terreno de la historia, en que se mueve la hermenéutica, advertimos que la situación viene enmarcada por su respectivo horizonte histórico, en desplazamiento continuo. La presentación de un objeto o estado de cosas se hace por el intermedio de los horizontes. Y como éstos se funden y ensanchan, es posible ir adoptando perspectivas más amplias en las que emplazar relacionalmente cada uno de los hechos anteriormente vividos como componentes de la situación. Encontramos, así, que el esclarecimiento típicamente histórico va de unos hechos a otros según el orden que procede del lugar que tienen asignado en la secuencia temporal. Los todos —trátese de un período, una generación u otro intervalo cualquiera— sólo se explican desde sus partes singulares, en cuya serie introducen un corte en mayor o menor grado convencional, pero asimismo las partes arrastran consigo los todos que las han precedido en forma de horizonte que las encuadra. Aquí nos aparece una de las versiones del llamado «círculo hermenéutico». Tal círculo ha de irse cerrando de continuo y en diversas formas, dado que el descubrimiento de hechos no previstos obliga a la reinterpretación del conjunto, acomodando cada vez de nuevo las generalizaciones, paralelismos, analogías, etc., a los nuevos hechos singulares; por el lado de éstos, a su vez, ha de contarse con que no vienen dados directamente, sino a través de fuentes y contextos (incluso la cronología depende de modos de contar que han experimentado variación). En último término, la hermenéutica parte de que los hechos singulares no son enteramente subsumibles bajo las leyes generales: su comprensión sólo se gana, por tanto, desde aproximaciones no exhaustivas a partir de ciertos todos sujetos a su vez a reelaboración.

Otro de los aspectos del círculo hermenéutico es el de las relaciones entre pasado y presente. No cabe la distancia frente al pasado como frente a un objeto idéntico, siempre reiterable, ya que, en la misma medida en que sobre el presente gravita el pasado en forma de tradición, cada presente, asimismo, hace operativa una perspectiva inédita respecto del pasado. El pasado influye en el presente, y el presente, por su parte, refracta de diversas formas el pasado. Dicho

10. En este sentido es instructiva y penetrante la primera parte del libro de M. J. CANTISTA, *Sentido y ser en Merleau-Ponty*, EUNSA, Pamplona 1982, titulada «Sentido de la existencia: ¿idealización o existencialización?».

en otros términos: al tiempo que se transforma el presente, se va transformando la propia tradición. Gadamer hace la salvedad de que lo clásico, por su carácter imperecedero, es un modo peculiar de pervivencia del pasado en el presente; propiamente lo clásico no es pasado, porque no envejece.

En este sentido, la *aplicación*, como adecuación del texto al momento presente, no representa sino uno de los aspectos inseparables de la hermenéutica, y no un proceso posterior de comparación entre pasado y presente, cual si se tratara de dos unidades ya dadas. Sólo se interpreta una ley, o bien el justo medio prudencial que determina la actuación moral, desde el saberse connotativo del propio ser en la situación a la que aquellos *se aplican*, o desde la que se patentiza su sentido —si se trata, ya del texto, ya del dato perteneciente a la tradición. «Nuestra tesis es, pues, que también la hermenéutica histórica tiene que llevar a cabo una cierta aplicación, pues también ella sirve a la validez de un sentido en la medida en que supera expresa y conscientemente la distancia en el tiempo que separa al intérprete del texto, superando así la enajenación de sentido que el texto ha experimentado»¹¹. También se infiere que el entendimiento —ya sea del texto, del dato histórico o de una norma cualquiera— incluye la aplicación, si partimos de que es un entendimiento particularizado en una situación no enteramente iluminada, en contraste con la pretendida transparencia del cogito cartesiano.

Lo anterior nos remite al *círculo existencial* básico, que Heidegger destacara. Es el propio intérprete el que está implicado en la interpretación. El concepto positivista de objetividad, si se lo traslada a las unidades históricas, impediría advertir que la historicidad es *constitutiva del hombre*, antes que propiedad de unos objetos que le hicieran frente¹². Gadamer nos muestra el desarrollo de esta implicación existencial en la comprensión de un texto, como aproximación mutua entre texto e intérprete. Una tal comprensión apunta a explicitar la pregunta que el texto contiene. De este modo, lo fijado literariamente se transforma en el presente vivo de un diálogo, integrado por preguntas y respuestas. Análogamente, la comprensión de la actuación histórica comporta la actualización de ciertas preguntas.

11. GADAMER, *o.c.*, p. 383.

12. Cfr. J. M. G. GÓMEZ-HERAS, *La polémica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una crítica de la razón histórica*, Rev. Thémata, Madrid 1984, pp. 57-73. Tras ofrecer un resumen de los antecedentes de la hermenéutica, sitúa la aportación decisiva de Heidegger en introducir al propio sujeto en el círculo de la comprensión.

Ahora bien, así como el curso de la historia no se pliega dócilmente a los planes de sus protagonistas, tampoco el sentido de un texto se queda en un fiel reflejo de lo que su autor tuvo presente, habiendo de contar en ambos casos con aquellas circunstancias en medio de las cuales hubo de abrirse camino el proyecto inicial. «La reducción hermenéutica a la opinión del autor es tan inadecuada como la reducción de los acontecimientos históricos a la intención de los que actúan en ellos»¹³. La pregunta a la que responde el texto —o el acontecer histórico— no es meramente restablecida, como valiéndose de un artificio objetivo, sino que a través del horizonte desde el que asoma abarca nuestro propio preguntar, anclado en la estructura existencial del hombre. No es posible comprender un preguntar si no es preguntando, «como, en cambio, sí es posible comprender una opinión al margen del propio opinar»¹⁴. Pero ello hace manifiestas la *historicidad* y *finitud* humanas.

A) Por una parte, aparece el lado subjetivo del círculo hermenéutico en el carácter de *acontecimiento* que presenta lo expresado para quien se hace cargo de su significado. Si la palabra expresada puede hablar al intérprete y hacerse escuchar por él, es debido a la condición temporal del existir humano, tal que está vuelto hacia el futuro. De aquí que asimilar la conciencia estética a la mera distinción sujeto-objeto no haga justicia a la verdadera situación¹⁵. De un modo negativo, historicidad significa ausencia de necesidad en el curso de la interpretación¹⁶.

B) Por otra parte, lo anterior implica finitud. Equivale a la no-poseción de una conciencia comprensiva, por cuanto lo interpretado no se sabe de antemano, no está virtualmente contenido en las claves de su interpretación. Cualquier punto de partida para ésta es ya respuesta, y, como toda respuesta, es posible desde la pregunta,

13. GADAMER, *o.c.*, p. 452.

14. *Ibid.*, p. 453.

15. *Ibid.*, p. 144-5.

16. Ya en Dilthey no hay reducción mutua entre razón y vida, al aparecer aquella sólo como razón histórica, reveladora de lo frágil y finito de la segunda (CHOZA, *art. cit.*). Sobre la palabra como acontecimiento en la consideración hermenéutica: «not as a static, conceptual thing, not an atemporal «essence» that has become a thing as word-expressed concept, but rather as a being that realizes its power of being as oral happening in time» (R. E. PALMER, *Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston 1969, p. 18). En este sentido el lenguaje original es oral, del cual decae la escritura, habiendo de suplir su lectura los rasgos orales para aprehender el entero significado.

exponente de la finitud del existir. «El comienzo aparentemente tético de la interpretación es en realidad respuesta, y como en toda respuesta también el sentido de la interpretación se determina desde la pregunta que se ha planteado. A la dialéctica de la interpretación le ha precedido ya siempre la dialéctica de pregunta y respuesta. Ella es la que determina la comprensión como un acontecer»¹⁷.

La comprensión resulta ser, así, propiedad del existente en tanto que poder-ser, no ya operación a indagar a partir de cierto tipo de objetos. La comprensión —de un texto o de una actuación— es proyecto, comprensión de sí mismo en tanto que desplegándose en un haz de posibilidades. Tradición y proyección hacia el futuro —componentes existenciales ambos— se revelan en la comprensión de textos. «La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica en cuanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro»¹⁸.

Gadamer advierte que una finitud semejante sólo es posible desde alguna conciencia de infinitud. Pues no se trata tanto de una carencia dada de una vez por todas cuanto de una conciencia de la misma que connota negatividad y, por tanto, contrastada con lo infinito. Así lo muestra el lenguaje: la palabra, acotada en sus límites, dice relación a la infinitud del ser, está envuelta, en la conciencia de quien la emplea, por una infinidad de cosas no dichas que la circunscriben. Tal es el *sentido especulativo del lenguaje*, sobre el que habremos de volver. Se buscan las palabras para dar expresión a lo que es pensado desde la totalidad del ser. «El decir lo que uno quiere decir, el entenderse, mantiene lo dicho en una unidad de sentido con una infinitud de cosas no dichas, y es de este modo como lo da a entender»¹⁹. En relación con ello está el que el aprendizaje de una nueva lengua se logra desde otra, tornándose aquélla familiar por la mediación de la lengua propia, análogamente a como la comprensión de una tradición viene mediada por el propio presente. Pero, asimismo, esta posibilidad de tender un puente entre unas y otras lenguas se legitima desde la unidad del mundo, correlativa a la unidad del lenguaje. Cada lengua hace presente el todo del mundo e, inversamente, el mundo se revela en su conjunto en el lenguaje. «El lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él.

17. GADAMER, *o.c.*, p. 565.

18. *Ibid.*, p. 330.

19. *Ibid.*, p. 561.

No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo»²⁰. Por esta apertura al mundo como totalidad cada perspectiva lingüística es apta para acoger todas las otras, para integrarlas en ella, frente a las perspectivas excluyentes que componen la percepción.

Vamos a dedicar el segundo apartado de este artículo a exponer las características que convierten al lenguaje en motivo privilegiado para el análisis hermenéutico, hasta el punto de valer de «medio universal de la experiencia hermenéutica». Pero antes nos detendremos en algunas observaciones críticas.

* * *

Empecemos por advertir cómo en el concepto de objetividad científica que tiene en cuenta Gadamer se produce un deslizamiento desde la objetividad propia de la física moderna, nacida con Galileo, a la verdad ontológica objetiva, no distinguiendo ambos planos cuando se pone en tela de juicio la validez de la primera para hacerse cargo de las realidades históricas *sensu stricto*. Pues en ningún caso es referida por Gadamer la comprensión histórica a un nivel ontológico de máxima generalidad y del que constituyera una modalización, sino que queda sumida en la efectualidad de los acontecimientos, en variación constante.

Ya en el Husserl tardío la objetividad aparece como un concepto no originario, construido ex profeso por la ciencia natural. Y el objeto al que se refiere como sujeto todo enunciado no interviene tampoco para Husserl como medida de la evidencia, al no adscribirle un en-sí propio allende su correlación a la conciencia y valer sólo como x o lugar de entrecruzamiento de los diversos predicados, de cuyo indeterminado. Pero es Heidegger quien relativiza expresamente los sentidos o predicados al proyecto existencial: en vez de haber en la comprensión un captar, queda sólo la versión hacia el futuro propia del *Dasein*, que como ser-en-el-mundo elabora sus posibilidades existenciales. Poner como eje de sustentación de los significados una realidad objetiva equivaldría a enajenarlos de la *Sorge* característica del existente.

20. *Ibid.*, p. 531.

La negación de una realidad objetiva determinada e identificable como sujeto al que adhirieran los significados es lo que viene implicado en la confusión del mundo y de la historia con un texto, faltando, de este modo, el punto de referencia con el que contrastar y legitimar las opiniones divergentes y que salvara definitivamente el escollo del relativismo²¹. Nótese que la crítica de Gadamer al relativismo historicista es sólo desde el punto de vista de su reducción psicologista en Dilthey. De aquí que el sentido trascendente que Gadamer encuentra en la comprensión de la obra de arte queda luego anegado en el curso del acaecer histórico y relativizado a él.

En su aplicación a las expresiones históricas, hay que objetar al relativismo que las congela, haciendo de ellas textos a interpretar y escamoteando la pretensión de verdad que subtiende al proceso *histórico* de la comprensión, en la medida en que lo histórico sea entendido no sólo como reconstrucción de algo otro en continuidad con el presente, sino también como el avance hacia lo verdadero, cuya unidad de sentido supratemporal es anticipada en la pregunta. La historia no es sólo producción o efectuación, sino avance o retroceso en relación con unos fines naturales, cuya validez en sí mismos no está pendiente del curso histórico contingente.

En segundo lugar, Gadamer y Merleau-Ponty señalan con acierto que la situación y la historicidad atestiguan la condición de no absolutamente translúcida que es propio de la conciencia humana. Plessner lo ha expresado con la ley de la excentricidad de la conciencia o falta de coincidencia entre ella y su sujeto. Pero hay que añadir que si los actos de conciencia están esencialmente ordenados a sus correlatos objetivos, como consta a la reflexión, es porque también en éstos hay inteligibilidad —sin la que los propios actos, por depender en su naturaleza de los términos intencionales, tampoco la tendrían—, aunque no llegue a ser del todo patente para el hombre. La opacidad de la situación se presenta, entonces, no como un carácter suyo positivo, sino que ha de ser atribuida a una limitación en el conocimiento; la conciencia humana es imperfecta no por ser conciencia, sino por serlo de un sujeto finito.

En cuanto a la correlación entre lenguaje y mundaneidad, deja en la penumbra la diferencia de origen que los separa, patente tanto en el hecho de que como seres corpóreos vivimos en el mundo ya

21. Con referencia a Heidegger y a la hermenéutica contemporánea en general es resaltada esta confusión en el artículo de F. INCIARTE, *Verdad y objetividad histórica*, Anuario Filosófico, Pamplona 1982, 2, pp. 89-102.

antes de la expresión lingüística como también, visto desde el lenguaje, en la circunstancia de que lo expresado —aun siendo mundano— no se resuelve en la mundaneidad, al ser concebido *sub ratione entis*. Pues el paso de la totalidad del ser a la unidad del mundo como si el entendimiento puede hacer objeto de consideración el mundo y la historia en que vive, emitiendo por ejemplo algún juicio sobre ellos, es porque la luz bajo la cual los convierte en objeto es de mayor amplitud que mundo e historia, y en tal caso sólo se halla el horizonte irrestricto del ser.

La comprensión que la hermenéutica busca de las realizaciones humanas se desentiende de las verdades de alcance suprahistórico (sean lógicas, estéticas, éticas u ontológicas), sobre las cuales no actúa la visualización perspectivística. Sólo en relación con la efectualidad histórica que se siga de ellas procederá hablar de perspectiva mudable. Por ejemplo, ante un texto no sólo cabe el interés histórico, atento a la documentación precisa de su sentido, sino también el enjuiciamiento de la verdad a que por su contenido apunte; análogamente, no coinciden ordenación cronológica o biográfica del pensamiento de un autor con la ordenación sistemática de sus textos²².

II. EL LENGUAJE COMO MEDIO UNIVERSAL DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

Ante todo, el lenguaje para el intérprete no se agota en lo que es hecho expreso de modo literal, sino que comprende también todo aquello que involuntariamente —como herencia lingüística incorporada— queda sobreentendido en él. Se advierte así el parangón con el hecho histórico, punto nodal de confluencia e irradiaciones, no siempre manifiestas. «Para el historiador es un supuesto fundamental que la tradición debe ser interpretada en un sentido distinto del que los textos pretenden por sí mismos. Por detrás de ellos y por detrás de

22. En la intención sistemática el texto no es fin en sí, como objeto a comprender, sino medio para comprender el problema H. SEIFFERT, *Introducción a la teoría de la ciencia*, Herder, Barcelona 1977, trad. de R. Gabás, pp. 359 ss.). Howard llega a afirmar refiriéndose a Gadamer que «he does not suppose that truth is timeless» (*o.c.*, p. 150). A mi modo de ver, es la intrusión del prejuicio como modelador de la perspectiva lo que oscurece en Gadamer la visión sistemática de la verdad.

la referencia de sentido a la que dan expresión el historiador buscará la realidad de la que son expresión involuntaria»²³. Una gran parte de los vestigios históricos lo son inintencionadamente por parte de quienes los han legado.

En segundo término, el lenguaje se asemeja al carácter efectual de la historia en tanto que ambos incluyen permanentemente la ampliación de perspectivas. El pasado, como vimos, no es dominado desde las expectativas presentes, ya que efectualidad histórica equivale a que el suceso histórico se confirma como suceso en las nuevas influencias que, en forma de tradición siempre operante, derivan de él; y en cuanto a las expectativas de futuro, colocan a lo que ha de venir bajo un determinado horizonte dialéctico —susceptible de afirmaciones y negaciones posibles—, que se va estrechando conforme avanza la experiencia (a la vez que crea nuevos horizontes). También el crecimiento de la lengua se efectúa desde unas estructuras fonéticas, sintácticas y semánticas que el hablante recibe; pero su paralelo con la apertura al futuro del acontecer histórico reside en que no se consolida el lenguaje en producto ya hecho, del todo adquirido y disponible, sino que es producción (*Erzeugung*), en creación constante. La ley de la nominalización —como sustantivación siempre posible de las oraciones gramaticales y de sus elementos— es uno de los síntomas, a nivel sintáctico, de este crecimiento del habla.

Tal paralelo no es fortuito. Gadamer pone su explicación en que la estructura lógica de la experiencia histórica tiene carácter de pregunta: a partir de la pregunta lo preguntado es situado en un determinado horizonte y empezado a despejar desde un haz de relaciones. Al poner un sí a un no, la pregunta confirma el rasgo dialéctico de la historicidad de la experiencia. No se trata, sin embargo, de una dialéctica que pudiera ser clausurada al modo hegeliano, sino permanentemente abierta, que va ampliando expectativas conforme revisa el proyecto primero. «La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias... La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esta apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma»²⁴. La comprensión de la actuación histórica implicaría, por tanto, al igual que cuando se trata de un texto, la formulación de ciertas preguntas contenidas en hechos pretéritos, en la medida en que el

23. GADAMER, *o.c.*, p. 409.

24. *Ibid.*, p. 431-2.

evento histórico ejerce su virtualidad sobre los hechos subsecuentes, cuya posibilidad y perfil configura.

Lo anterior explica, como tercer punto de enlace entre historicidad y lenguaje, el hecho de que éste sea el encargado de realizar la fusión de horizontes y el carácter abierto de la experiencia, recién consignado. Pues «en la estructura de la constelación objetiva que se destaca (por medio del lenguaje) está dado el que siempre haya en ella algún componente negativo»²⁵. Este componente negativo que se incluye en la predicación lingüística está en correspondencia con cualesquiera rectificaciones que traiga consigo la experiencia. Lo peculiar del lenguaje reside, en efecto, en que no se trata de un mero resto de la tradición, recomponible con la ayuda de otros restos, sino en que por medio de la escritura rebasa las particularidades de su ejecución, participando de la idealidad del sentido y pudiendo así acoplarse a toda experiencia. «La tradición escrita no es sólo una porción del mundo pasado, sino que está siempre por encima de éste en la medida en que se ha elevado a la esfera del sentido que ella misma enuncia»²⁶. Tanto el sentido idéntico objeto de la comprensión como la aproximación del sujeto a él se plasman inseparablemente en el lenguaje. La universalidad máxima del mismo hace que no sea rebatible desde otra instancia más universal que le marcara sus fronteras.

Asimismo, la lingüisticidad, igual que la historicidad, es determinación existencial no objetivable. Se trata del género de representación más extraña y convencional, al no imponer restricción alguna a lo que con ella se designa. La lectura se convierte, así, en la operación de descifrar, como traslación a sentido viviente de lo que es texto muerto, sin huella de lo que actualiza al relatarlo. A diferencia de la copia, no es necesaria a la palabra una semejanza con lo expresado por ella.

Terminamos este paralelismo entre historia y lenguaje haciendo notar con Gadamer la primacía en ambos del sentido del oído sobre la vista, por ser en aquél donde se revela originariamente la dimensión de profundidad. En el fenómeno temporal la profundidad es su distanciamiento respecto del presente, el relieve que el propio presente le confiere, captado y encuadrado desde una perspectiva que no es la visual. También se advierte la profundidad en tanto que el lenguaje no realiza una mera reproducción figurativa, sino que más

25. *Ibid.*, p. 534.

26. *Ibid.*, p. 469.

bien hace presente lo que se dice sobre el fondo del ser. He aquí lo que Gadamer denomina, según se vio, carácter especulativo del lenguaje. «El que habla se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser»²⁷. Es por lo que no se escatima al que habla el esfuerzo por hacerse entender. Fácilmente se advierte un perspectivismo análogo en la tradición, convertida, así, en especulativa. El sentido de la tradición se transmite en escorzo con arreglo a la perspectiva que cada presente adopta. Como el espejo (origen del término «especulativo»), que refleja una segunda existencia inasible, incapaz de aparecer sin la original, de igual modo se puede hablar de diversas visualizaciones del mismo texto o del mismo suceso.

En lo anterior subyace una concepción del lenguaje como discursividad existencial anterior a la dicción enunciativa. Es en el lenguaje donde se cumple el conjunto de la experiencia y su mundaneidad. En este nivel la relación entre el nombre y lo designado no puede ser extrínseca, como si supusiera la previa presencia de ambos. «La palabra pertenece a la cosa por lo menos hasta el extremo de que no se le asigna a posteriori como un signo»²⁸. Si se la llama signo, es un signo peculiar que desvía de sí la atención hacia lo significado. Por el contrario, ver en la palabra un signo puro de lo inteligible es desvirtuar su componente especulativo o de imagen: tal concepción sólo encuentra aplicación en los lenguajes artificiales o simbólicos. «Cada vez que la palabra asume la mera función de signo, el nexa originario de lenguaje y pensamiento hacia el que se orienta nuestro interés se transforma en una relación instrumental»²⁹. Por su parte, el lenguaje artificial presupone el lenguaje natural, en el que se expresa el consenso por el que se introduce la convención.

Es la situación la que se hace explícita por medio del lenguaje, que de este modo no se deja reducir a un conjunto de términos manipulables como si fuesen objetos. La corporeidad pertenece ya al lenguaje con anterioridad a las tomas de posición predicativas. En el mismo sentido, la apertura originaria al mundo por medio del cuerpo es anterior a todas las percepciones, englobadas por ella. Según los análisis fenomenológicos de Merleau-Ponty, el cuerpo es el punto focal inobjetable, análogamente al mundo en su totalidad, como

27. *Ibid.*, p. 561.

28. *Ibid.*, p. 501.

29. *Ibid.*, pp. 519-520.

horizonte de todos los horizontes. Y así como el cuerpo es el tercer término desde cuyo esbozo unitario se delinearán las relaciones espaciales (encima-debajo, derecha-izquierda, etc.), del mismo modo, anterior a la «parole parlée» es la «parole parlante». Pero la distancia de las cosas al sujeto es también temporal, en la medida en que la unidad del objeto es lo que todavía no está dado del todo. Así aparece en la expresión lingüística, al mantenerse siempre la distancia temporal entre lo expresado y su expresión. Tal temporalidad traduce la temporalidad constitutiva del hombre. Mientras la percepción alberga simultáneamente lo inobjetivo, la expresión es el movimiento que convierte *sucesivamente* en explícito lo implícito o tácito.

* * *

Según la exposición anterior, Gadamer engloba la historia en el lenguaje a costa de hacer valer para aquélla el método dialéctico, con su andadura de afirmaciones y negaciones, y, por otra parte, al no coronarlo con una síntesis última, sino conceder la palabra final a la experiencia, piensa haber dejado expedito el camino al futuro, característico tanto del lenguaje como de la historia. Ahora bien, justamente la novedad que representa el futuro impide entender a éste como una simple negación de lo ya dado, ya sea mediando la pregunta³⁰. La determinación de «futuro» excluye su coincidencia con lo pensado en presente; por definición, no es todavía, no pudiendo, por tanto, venir abarcado por una pregunta efectuada desde el presente. Si no, se confunde la apertura al futuro con la relativa indeterminación en que la interrogación deja a sus respuestas. La experiencia histórica no se resuelve en su estructura lógico-lingüística, so pena de renunciar al futuro.

Asimismo, la falta de diferenciación nítida —señalada en el anterior epígrafe— entre la realidad expresada y los medios de expresión lleva ahora a Gadamer a no dejar cabida a la prioridad del concepto sobre el término lingüístico dentro de su planteamiento. De acuerdo en que no hay univocalidad más amplia que la de lo lingüístico. Pero ello podría explicarse no por la antecendencia absoluta del lenguaje sobre todo otro ser, sino en la medida en que, dada su pe-

30. L. POLO, *El hombre en nuestra situación*, en «Nuestro tiempo», Pamplona, Enero 1979, pp. 32 ss.

culiar maleabilidad, consiente en adaptarse a todo ser pensable, siendo menester un nuevo acto —metalingüístico— para que el lenguaje se destaque en su condición de tal. Con todo, la hermenéutica ha sido certera al mostrar que la expresión lingüística no desaparece en lo que expresa, al ir siempre a la zaga de su objeto, teniendo que articular por partes lo que es una unidad. Sí le ha faltado destacar el origen no lingüístico de esta unidad.

La unidad expresada excede a la propia lengua³¹. Cada morfema, como unidad mínima de significado, lejos de venir determinado por el resto de la cadena hablada —frente a lo que ocurre en otros complejos fónicos, como las audiciones musicales, cuyas partes no observan entre sí solución de continuidad—, depende de una elección: si la corriente del lenguaje fuese sólo lenguaje, sería continua, estaría falta de criterio para interrumpir el curso del habla. Sólo desde su procedencia conceptual —que no implica siempre reflexividad— se torna comprensible la elevación a universalidad de la tradición en la palabra escrita, reconocible en cualquier momento y situación, tal como Gadamer lo enuncia; o, como dice en otro lugar, el hecho de que «lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje»³².

Bajo otro punto de vista puede también detectarse esta omisión de la prioridad del concepto. Se trata de que la dialéctica de la experiencia no tiene por sujeto a la propia experiencia, como si creciera y se desplegara espontáneamente, ni tampoco al hecho lingüístico, ni siquiera entendido como determinación existencial, sino que es el sujeto provisto de razón el que se va internando progresivamente en el objeto reconocido desde el inicio como uno. Nada cambia a este respecto si el objeto es un hecho humano, que irrumpe en la historia. Para ello hay que advertir que la comprensión de éste no depende en primer término de sus condiciones de verificación —a diferencia de lo que sucede en los enunciados empíricos de las ciencias inductivas—, sino que siempre las rebasa en tanto que propósito e intención previos a sus realizaciones imperfectas. No contar con este ori-

31. La cuestión está planteada en la obra de E. GILSON, *Lingüística y filosofía*, Gredos, BHF, Madrid 1974, cap. 4. Gadamer expone agudamente la doctrina clásica del verbo mental, pero creo que deja escapar los logros que le reconoce al adscribir más tarde incondicionalmente y con anterioridad a todo concepto el lenguaje al mundo (así, entre otros textos cuando dice: «la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente» p. 539).

32. GADAMER, *o.c.*, p. 539.

gen trae consigo la recaída en el positivismo, es decir, la asimilación de los enunciados históricos a los físicos.

En el mismo sentido, hacer consistir el carácter especulativo del lenguaje ante todo en que refleje y difracte las distintas relaciones temporales es poner entre paréntesis la actividad de la razón. No es el original el que se esboza en sus imágenes, sino que es la razón quien lo examina y descompone en éstas; tampoco la sucesión histórica se entiende desde sí misma, al margen de los fines emprendidos por sus protagonistas. La posición de Gadamer en estos puntos básicos es inestable, distando de ser inequívoca la afirmación de que el sujeto del lenguaje y de la historia sea el sujeto personal y racional.

Si se pasa por alto la actividad de la razón que se expresa en el lenguaje, quedan dos posibilidades: a) entender como expresión del sujeto aquélla en que falta toda elección consciente; o b) renunciar al carácter subjetivo, destacando la elección sobre un fondo anónimo de motivaciones. La primera alternativa es la hermenéutica de la sospecha, que tiene por «sospechosa» la racionalidad de la conciencia, cargando la actividad en el haber de una dinámica inconsciente, de origen diverso según se tome la inspiración central de Marx, Nietzsche o Freud³³. Pero ver en la conciencia un mero receptáculo de impulsos provenientes de otras instancias se asemeja bastante a poner en un sujeto anónimo el origen de las actuaciones, incluida la lingüística. Y es esto lo que caracteriza a la segunda alternativa, representada por Merleau-Ponty. Según ella, lo que llamamos «decisión» queda envuelto en el halo de generalidad de los motivos, que desbordan al yo, de modo semejante a como la percepción del mundo en general en tanto que horizonte latente es lo que se sobreentiende en la percepción objetiva. La decisión excede la propia individualidad, una vez entendida ésta como nudo intersubjetivo de relaciones³⁴. Toda justificación es, entonces, pseudojustificación. El lenguaje deja de expresar verdad conceptual.

Para estos autores la conciencia aparece aquejada de impotencia, en el extremo opuesto a los racionalismos desmedidos. Tal tesis sólo

33. Ver a este respecto la obra de J. CHOZA, *Conciencia y afectividad*, EUNSA, Pamplona 1977, pp. 121, 126 y 280-294, con especial referencia a la versión de Paul Ricoeur.

34. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Ed. Gallimard, Marenne 1969. Ver el último capítulo.

puede sostenerse con base en el postulado por el que se suprime el acto originario de la intelección (lo que los griegos llamaban el *νοῦς*).

III. CONCLUSIONES

Es innegable el interés para el teólogo de los anteriores planteamientos, no ya sólo porque fueron motivos escriturísticos surgidos de la teología protestante los que con frecuencia les dieron pie, sino principalmente, y en un terreno sistemático, porque la comprensión de lo que Dios ha revelado, tal como lo proclama la Iglesia católica, sólo es posible desde una concepción acerca del significado lingüístico, tal que éste no quede absorbido por una total historicidad y mundaneidad. Ambas afectan constitutivamente a la existencia terrena del hombre, pero no al sentido intrínseco del dogma y de la moral; y como dogma y moral son propuestos al hombre para que los crea y realice respectivamente (sin que ello signifique una separación *a radice* entre ambos), también en la existencia humana ha de tener lugar el encuentro con lo que va más allá de sus condiciones históricas y mundanas. La apertura al ser por parte de la inteligencia y la inclinación natural hacia unos fines exigidos por esa naturaleza para su plena realización son pasos previos fundamentales en el pensamiento católico para que se dé la sobreelevación al orden de la gracia.

La hermenéutica atiende al lado subjetivo del significado cuando lo describe como acontecimiento que incide en la temporalidad del hombre. Pero por lo que hace al contenido que ese significado manifiesta, lo anterior no prejuzga que haya de ser también un acontecimiento temporal. Más bien, las exigencias morales fundadas en los fines del ser del hombre, así como el plan de salvación dispuesto por Dios desde la eternidad, se revelan en el tiempo sin estar sometidos a la temporalidad. La interpretación habrá de distinguir, por tanto, lo que depende de los modos variables de expresión de lo que pertenece a la cosa misma a la que se da expresión. El concepto gadameriano de aplicación tiene presentes los requerimientos irremplazables de la situación del intérprete, pero se malograría el sentido unitario del texto, o se llegaría a una ética de situación, si no se partiera para ello de una verdad idéntica testimoniada en el texto, o de unos valores morales capaces de medir por sí mismos y en todo tiempo la actuación humana.

Tampoco se puede decir de la realidad personal subsistente, sobre la que como tema eminente se pronuncia el Dios que revela, que esté inmersa en la mundaneidad, ni aún cuando esta persona es la humana: su ser a imagen y semejanza de Dios lo impiden, si Dios es Señor del universo. De aquí la inadecuación de los modos dialécticos para hacerse cargo de la singularidad de cada ser personal y de sus peculiares experiencias; así como lo insatisfactorio que resulta, desde la fe cristiana y desde la razón natural que se abre a realidades trascendentes, dar cuenta de sí mismo a partir de la versión excéntrica al mundo, vaciando de su intimidad sustancial al ser que así está vertido. El lenguaje apto —dentro de sus limitaciones— para dar a conocer la identidad de una persona no puede ser, en su simplicidad, el que involucra horizontes histórico-dialécticos indefinidamente ensanchables, correlativos a la amplitud mundana; y tampoco la persona de la que se habla se disuelve en los medios de expresión tomados de la experiencia del mundo con que se la caracteriza: son, por el contrario, los pronombres personales los que cobran su significado por referencia a una realidad anterior y de la que pretenden dar expresión.

