

Los límites de la textualidad. Escritura y diálogo en la hermenéutica gadameriana

CARMEN REVILLA GUZMÁN

EL PROBLEMA DEL TEXTO EN LA FILOSOFÍA DE GADAMER

Las páginas que siguen pretenden una aproximación a la aportación gadameriana atendiendo, básicamente, a la noción del texto. En el pensamiento de este autor, es ésta una noción central, y lugar de referencia inexcusable, en función de su mismo planteamiento, aunque sólo en ocasiones aparece desarrollada y, en estos casos, en contextos diferenciados y bastante particulares. En torno al tema, en consecuencia, cabe plantearse, en primer lugar, si la elaboración del mismo incorpora lo que podría considerarse una teoría del texto, y, con independencia de la respuesta a este primer interrogante, qué problemas deja abiertos, tanto de forma explícita como, indirectamente, en cuanto orientaciones implicadas en una perspectiva que, por su mismo carácter, parece incentivar un debate que, progresivamente, desplaza sus referencias.

El mero intento de articular estas cuestiones parece exigir una orientación precisa en la atención previa a lo que podrían ser líneas generales de una propuesta teórica, que es, ante todo, una opción y un proyecto¹, aún a riesgo de que, como toda perspectiva, ésta resulte también, inevitablemente, selectiva y parcial. Con todo, de aquí se verá surgir una nueva filosofía que responde a nuestra experiencia y a nuestras expectativas, abriéndose paso en un territorio

¹ El mismo autor califica así, como esbozo, las investigaciones recogidas en *Wahrheit und Methode*, cuando, 25 años después de su publicación, lleva a cabo un balance de lo que ha sido de su proyecto originario. Vid. «Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik», *Gesammelte Werke*, 2, Tübingen, Mohr, 1986 («Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica», tr. en *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992).

sinuoso, excluyendo las sistematizaciones rígidas y, por supuesta, sometida permanentemente a su misma reelaboración: «los textos de filosofía no son propiamente textos u obras, sino aportaciones a una conversación a través de los tiempos»²; con esta afirmación polémica, con la que Gadamer alude a la «verdad hermenéutica elemental» que no debe olvidarse, según la cual los temas incorporan su propia «historia efectual», apunta también al ambivalente sentido de este tema concreto, en torno al cual gira buena parte de la discusión filosófica actual, invitando a su cuestionario.

Naturalmente, en la concepción gadameriana de lo que es el texto es de esperar, de antemano, la incidencia de los aspectos problemáticos que afectan a su planteamiento; ello colabora aún más a hacer patente el interés de una cuestión, cuya elaboración justifica la hermenéutica como *koiné* de nuestra cultura, en función de las esferas de problemas y los escenarios de debate a los que de hecho proyecta, así como por la sintonía con las necesidades teóricas, preguntas e insatisfacciones, de la dinámica intelectual de las últimas décadas.

La más superficial consideración de la perspectiva teórica del autor pone de manifiesto, en primer lugar, cómo es éste uno de los núcleos teóricos, quizá privilegiado, para pensar el sentido y, en cierto modo, los límites de su efectiva aportación, dando así, como se verá, la medida de la particularidad de la misma³.

En segundo lugar, el alcance teórico del tema y su interés vendría también sugerido por su misma ambivalencia interna, no exenta de una cierta ambigüedad: en la reflexión gadameriana la cuestión del texto adquiere un rango «metafórico» que, prescindiendo de consideraciones precisas en torno al problema de la metáfora y de las implicaciones propias, en este sentido, del concepto de «texto», el empeño por establecer delimitaciones, por decir qué es «texto en sentido propio», no hace sino confirmar, destacando, especialmente en los escritos posteriores a la publicación de *Verdad y Método*, de manera progresiva la peculiar posición de una propuesta que, obviamente, polemiza y entra en discusión, con voz propia, en otras intervenciones.

Desde esta perspectiva, la tematización del problema del texto parece ubicar la ruptura gadameriana con la orientación del pensamiento moderno frente a la defensa de un acontecer textual universal, situándose entre la actitud «ilustrada» que confía la configuración del mundo humano a la racionalidad sin res-

² *Ibid.*: «Die Texte der Philosophie sind aus diesem Grund nicht eigentlich Texte oder Werke, sondern Beiträge zu einem durch die Zeiten gehenden Gespräch», p. 13 (tr. cast., p. 20).

³ En este sentido, cabe destacar la sintonía de intereses con la perspectiva adoptada por P. Fruchon que, en su último y riguroso trabajo, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, París, Du Cerf, 1994, ha optado por atender en su lectura a la interpretación gadameriana de la tradición (del kantismo y neokantismo a Platón y Aristóteles, pasando por Hegel) como tarea que define propiamente su aportación, y en la que «se opone resueltamente a la interpretación heideggeriana del pensamiento occidental»: con este trabajo Fruchon recoge, entre otras cosas, sugerencias del mismo Gadamer que aparecen explícitas en sus últimos escritos: con todo, abordar la especificidad del pensamiento del autor desde una cuestión teórica puede proporcionar referencias de interés que complementen, o revisen, otras perspectivas.

tricciones y la abdicación de la razón en una dejación de derechos o disolución de sus funciones. Esta posición media, difícilmente calificable de ecléctica ya que es, precisamente, la elaboración en la que los desarrollos posteriores arraigan, apela a una forma de racionalidad que, lejos de destacar su novedad, se pretende una mera descripción de lo que, de hecho, acontece.

Ahora bien, ¿en qué consiste este problema del texto?, ¿cómo se formula una cuestión que, en principio, podría ofrecer tales posibilidades?

En una formulación, con toda probabilidad exageradamente simplificadora, podría decirse que la tesis básica de la hermenéutica se concreta en la defensa de que la comprensión, articulada en una interpretación que entraña un momento también de aplicación, modifica nuestra precomprensión, nos modifica, y configura a su vez el objeto, de modo que la comprensión, nuestro modo de estar en el mundo, es una acción conformadora del mismo. Esta tesis, al aparecer dotada de carácter universal y, por tanto, no sólo aplicable a los textos, sugiere la posibilidad de concebir el mundo como texto, como algo respecto a lo que nuestro comportamiento adopta este modelo. Esta posible consecuencia, sin embargo, no deja de ser discutible, entre otras cosas, por el sentido metafórico de esta expresión, apuntado antes, y que, de no ser asumido explícitamente, entraría en contradicción con las más claras manifestaciones del autor en torno a lo que es el texto «en sentido propio», haría, incluso, recaer en el tópico según el cual la hermenéutica filosófica defiende un acontecer de lenguaje universal, un mundo como acontecer de sentido en manifiesta oposición con las afirmaciones de un autor que defiende la fragmentación esencial de la realidad en la que vivimos.

El problema, en consecuencia, quedaría enunciado en los siguientes términos: dada la universalización de la propuesta hermenéutica, dado el alcance universal de la comprensión, ¿qué lugar ocupa el texto?, ¿es el mundo como espacio de interpelación y de recepción de la acción conformadora de los hombres?, ¿es uno de los fragmentos de lo real, privilegiado como modelo o paradigma?: en otras palabras, ¿qué es el texto en sentido propio?

SOBRE EL PLANTEAMIENTO TEÓRICO DE LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA

Cuando Vattimo caracterizó la hermenéutica como «discurso rigurosamente teórico que concierne al modo de darse el ser en nuestra experiencia»⁴, puso de relieve que se trata de una reflexión de carácter ontológico y de raíz e inspiración, sin duda, heideggeriana. Ahora bien, este discurso se nos presenta, en Gadamer y, por supuesto, en otros desarrollos, adoptando múltiples referencias

⁴ Vattimo, G., *Más allá del sujeto*, Paidós, p. 22, y añade que este discurso perfila «una concepción del ser que se modela no sobre la objetividad inmóvil de los objetos de la ciencia, sino sobre la vida que es juego de interpretaciones, crecimiento y mortalidad, historia».

en su elaboración: coherente con el convencimiento de que hay una verdad a la que sólo se accede en contacto con los textos, recurre a la tradición filosófica; por otra parte, este convencimiento encuentra su marco en la consideración previa, a cuya defensa dedicará *Verdad y Método*, de que hay una verdad que franquea los límites establecidos por la metodología científica y asumidos por la reflexión moderna: el testimonio privilegiado de esta experiencia de verdad lo proporciona, precisamente, la experiencia de la obra de arte que, en consecuencia, le ofrece también un ángulo relativamente concreto de elaboración; esta experiencia de la obra de arte es, sin embargo, paralela a la que proporciona la historia, y, en último término, la experiencia cotidiana, depositada en el lenguaje que, como lengua, nos da una acepción del mundo, esto es, posibilita, en definitiva, el dárseos del ser en la medida en que articula nuestra experiencia, por lo que constituye un tercer ámbito de reflexión que proporciona referencias teóricas fundamentales en el autor, que, sin duda, podrían concretarse y multiplicarse de manera prácticamente indefinida.

Con independencia de las filiaciones reconocidas y de los interlocutores que el autor incorpora a su texto-conversación, en *Verdad y Método* su pretensión explícita fue desarrollar, bajo un nuevo aspecto, la hermenéutica a partir de la teoría heideggeriana de la comprensión:

«Comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la *forma originaria de realización del estar ahí*, del ser-en-el mundo...

Sobre el trasfondo de este análisis existencial del estar ahí, con todas sus amplias y apenas explotadas consecuencias para las instancias de la metafísica en general, el ámbito de problemas de la hermenéutica espiritual-científica se presenta de pronto con tonos muy distintos. Nuestro trabajo tiene por objeto desarrollar este nuevo aspecto del problema hermenéutico.»⁵

Entre estos dos polos, Heidegger y la tradición hermenéutica, se despliega el trabajo llevado a cabo por Gadamer, incorporando en su desarrollo las múltiples referencias a las que aludía. Así pues, esta doble presencia asume en su pensamiento un valor singular en cuanto que no le proporciona sólo influencias teóricas de mayor o menor relieve; los relatos autobiográficos del autor son un testimonio incuestionable de hasta qué punto ambas orientaciones están, de hecho, imbricadas en su concepción de la filosofía e impregnan incluso su puesta en práctica:

«El comienzo de mi investigación tuvo como ocasión el hecho de que yo era por profesión un intérprete; mis alumnos me preguntaban siempre si podía dar cuenta de este método de enseñanza filosófica. ¿Por qué este método de interpretación de textos es una tarea verdaderamente filosófica y no un refugio

⁵ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, ed. cit., p. 245 (tr. cit., pp. 324-325).

en la historia, como a menudo se dice y como a menudo es el caso? Para responder a esta cuestión he comenzado por reflexionar sobre algunas presuposiciones de nuestra experiencia del arte y de nuestra experiencia histórica», iniciando así una trayectoria que le conduce a plantearse «¿qué pasa cuando se interpreta un texto de filosofía?» y a responder que se da una experiencia de verdad cuya estructura es la de «una mediación entre nuestra visión lingüística del mundo y la lengua del texto», si bien, «ésta es la situación fundamental del hombre en toda experiencia», porque ¿cómo se hace la experiencia del mundo?... el aproximarse del mundo por el lenguaje no es un asunto de las ciencias humanas, es la situación humana en general»⁶.

El acento en la dimensión hermenéutica, en el sentido del arte tradicional de la interpretación, de este planteamiento tendería a situar su aportación en ámbitos relativamente delimitados, aunque restringiendo también su pretensión de cuestionar «la situación humana en general», «la totalidad de la experiencia humana del mundo», eliminando así el explícito carácter universal del mismo. Paralelamente, la insistencia en este aspecto que, al atender a la ontología subyacente, obviase el esencial anclaje de su desarrollo en la problemática de la comprensión y de la «correcta interpretación de los textos», diluiría el pensamiento gadameriano en la propuesta de Heidegger, respecto a la que, por motivos que no es el momento de explicitar, podría aparecer, sin duda, como una pérdida, como un empobrecimiento.

De Heidegger la hermenéutica gadameriana asume, entre otras cosas pero como inspiración orientadora, la ruptura con la escisión entre sujeto y objeto, propia de la «era de la teoría del conocimiento», esto es, de la modernidad, y propiciada por la confianza metodológica característica de la ciencia moderna⁷; esta ruptura se inicia, como es sabido, ya con *Ser y tiempo*, de cuya tematización del círculo como descripción de la estructura del comprender obtendrá *Verdad y Método* un punto de referencia básico, si bien culmina en la recuperación de la noción de «verdad» como *aletheia*, como un darse de lo real, cuyo lugar propio es el lenguaje; sin embargo, a este último momento corresponde en Heidegger el abandono de su primera perspectiva, así como una creciente «penuria lingüística», en expresión de Gadamer, que da lugar a que éste aborde como una de sus tareas «la búsqueda de vías para explicitar el lenguaje de Heidegger sobre el ser»⁸.

⁶ Gadamer, «A propósito de la hermenéutica», texto revisado de un debate celebrado en Chantilly en abril de 1968, en *L'Art de comprendre*, París, Aubier, 1982, pp. 40-47.

⁷ Vid. «Texte und Interpretation», *Gesammelte Werke*, 2, pp. 330-331 («Texto e interpretación» tr. en *Verdad y Método* II, ed. cit., p. 320).

⁸ *Ibid.*, p. 332: «... so war es eines eigenen Motive, Wege zu suchen auf denen Heideggers Reden vom Sein, das nicht das Sein des Seiendes ist, ausweisbar gemacht werden kann» (tr. cit., p. 321). En sintonía con el testimonio del autor cabe leer la interpretación que Habermas, con posterioridad a la famosa polémica recogida en *La lógica de las ciencias sociales*, presenta en su «Urbanización de la provincia heideggeriana» en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1971; para Habermas la viabilidad del empeño de Gadamer viene posibilitada porque, por influencia de Hegel, interpreta el ser como «tradicción», esto es, palabra hecha objetiva, concreta, vinculada al lugar y la época en que se dijo, lo que, a su juicio, no deja de ser una «equivocación», aunque «productiva» (vid. p. 352).

En realidad, este adoptar como tarea la explicitación, o mejor traducción, del pensamiento de Heidegger, y a pesar del empeño gadameriano por presentarse, también en ello, como «intérprete», introduce modificaciones muy sustantivas y genera otro tipo de problemas. La pretensión gadameriana de traducir el lenguaje de Heidegger, si bien no supone una distancia respecto a la perspectiva del *Ereignis* y el *Andenken*, en la medida en que se busca un lugar de arraigo en la tradición, implica, sin embargo y entre otras cosas, una confianza en el «continuo devenir lenguaje de nuestra existencia» como forma específica de «realización de la familiaridad con el mundo» a través del diálogo que proyecta el ámbito de la hermenéutica tradicional como espacio desde el que fluidificar el uso del lenguaje de la filosofía*.

En primer lugar, ciertamente, y como el mismo autor reconoce, se ve conducido a una relectura de la hermenéutica clásica: ésta en sus orígenes, antes de la irrupción de la consciencia histórica propia de la modernidad, por debajo de su carácter parcial, subsidiario y normativo, pone de manifiesto en su reconocimiento de la autoridad de los textos que ve en ellos el lugar de emergencia de la verdad, de modo que la función de la interpretación no es sino la función de transmisión y revitalización de la misma en cada presente.

Este aspecto básico de la hermenéutica clásica corresponde al reconocimiento de que el darse de lo real, la verdad, sólo puede tener lugar en la comprensión, que atraviesa todas nuestras referencias al mundo porque nos es constitutiva y, por ello mismo, porque «no es un comportamiento subjetivo, sino que forma parte del ser que se comprende», es también conformadora del mundo, es decir, de tradición (*Überlieferung*) que, en este sentido, no sería sino el devenir y acontecer, articulado en sus configuraciones, del mundo.

Queda así replanteada la relación entre la «correcta interpretación de textos», como modo específico de experiencia del mundo a través de éstos, y la reflexión hermenéutica, en cuanto reflexión sobre aquello que acontece en esta experiencia; son éstas las dos caras de una actividad eminentemente teórica y reflexiva que descansa, sin embargo, en la práctica y deviene, en su realización, «filosofía práctica».

En este sentido, la hermenéutica se perfila, de acuerdo con la reiterada afirmación de Gadamer, como «filosofía práctica», puesto que es una reflexión que, por una parte, se sustenta en una concepción de lo real como proceso de configuración progresiva a instancias de un movimiento de autorrevisión, de carácter dialógico y cuya referencia elemental es el texto, y, por otra, recae, simultáneamente, sobre «las fuerzas conformadoras de la vida humana», sobre

* Respecto a este tema, entre las múltiples referencias que pueden encontrarse en los escritos de Gadamer, resulta especialmente pertinente el artículo sobre «Heidegger y el lenguaje de la metafísica» en *Kleine Schriften* III, que puede, a su vez, completarse con las indicaciones que sobre la indefinida posibilidad de la traducción proporciona *Verdad y Método* en el capítulo sobre «El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica» y, en relación a Heidegger, en «Entre fenomenología y dialéctica».

aquello que «debe ser su configuración»¹⁰ y que adquiere también la impronta del texto, si por éste se entiende esa huella de la presencia humana que es comprensible y comunicable, es decir, si se toma como la materialización lingüística refractaria a ser tratada sólo como objeto, ya que, en cuanto que es lenguaje, sus códigos acogen la historia, la memoria articulada, que quiebra la perfilada figura de lo objetivo, de modo que ni está, pues, concluido, ni genera distancia alguna respecto al sujeto, sino que es el lugar de emergencia de interpelaciones sucesivas.

Encontramos aquí la ambivalencia implicada en la noción de texto a la que se ha aludido anteriormente; una ambivalencia que, sin embargo, sólo adquiere sentido en el marco de un planteamiento propiamente hermenéutico, puesto que sólo desde él cabe dotar al texto del rango de interlocutor que parece asumir en la caracterización apuntada.

EL LUGAR DEL TEXTO EN LA REFLEXIÓN HERMENÉUTICA

Esta última consideración sugiere tal vez una concepción del mundo como texto que parece implicar connotaciones idealistas, contra las que Gadamer, sin embargo, alerta; así como lo hace también contra la consecuencia «metafísicamente insostenible», dice, de que «todo no es más que lenguaje y acontecer lingüístico», una consecuencia que algunos han derivado de su afirmación nuclear: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»¹¹. Estos rechazos explícitos por parte del autor nos remiten nuevamente a su consideración de la tarea de la hermenéutica filosófica como filosofía, esto es, como reflexión que supone una determinada forma de conciencia reflexiva, concretamente la conciencia hermenéutica.

En realidad, la conciencia hermenéutica no es sino la conciencia de la situación hermenéutica que, a su vez, no es sino la situación en la que de hecho estamos respecto a aquello que ha de ser comprendido; en otras palabras, es la actitud que corresponde a nuestro habitual vivir cuando se reflexiona sobre

¹⁰ Vid. «Entre fenomenología y dialéctica» en *Verdad y Método* II, p. 29: «Quien crea que la ciencia puede sustituir con su innegable competencia a la razón práctica y a la racionalidad política desconoce la fuerza conformadora de la vida humana, que es la única capaz de utilizar con sentido e inteligencia la ciencia, como cualquier otra facultad humana y de garantizar esa utilización.

Ahora bien, la filosofía práctica no equivale a esa racionalidad. Es filosofía, es decir, una reflexión precisamente sobre aquello que debe ser la configuración de la vida humana. En ese mismo sentido la hermenéutica filosófica no es el arte de la comprensión, sino la teoría de la misma. Pero una y otra forma de concienciación surgen de la praxis y sin ella discurren en el vacío. Tal es el sentido especial del saber y de la ciencia que era preciso legitimar de nuevo partiendo de la problemática de la hermenéutica. Este es el objetivo al que he dedicado mi labor incluso después de la terminación de *Verdad y Método*» (ed. alemana, pp. 22-23).

¹¹ En torno a esto, vid. el Prólogo a la 2.^a ed. de *Verdad y Método* y su rechazo a concebir la historia, y, en consecuencia, la realidad, como totalidad dotada de sentido, puesto que la reflexión hermenéutica destaca la finitud esencial que hace de toda totalidad una totalidad relativa.

ello, en una reflexión que sacará a la luz «cuanto acontecer opera en la comprensión», es decir, cómo la realidad de aquello que se nos presenta entre la familiaridad de lo irreflexivamente vivido y la distancia de lo objetivado científicamente interviene de hecho en el proceso de comprensión que, puesto que define nuestro estar en el mundo, al ser reflexionado adquiere la forma de una conciencia de finitud, la «conciencia de la historia efectual» (*Wirkungsgeschichtsbewusstsein*), que es, dirá, «más ser que conciencia»¹².

Esta forma de conciencia, que puede calificar de «ingenua» a la considerada conciencia crítica por antonomasia, la conciencia trascendental que remite a un sujeto fundante, excluye también, y con mayor motivo, toda posibilidad de incorporar sujetos u objetos absolutos: es, por su misma efectuación, conciencia del límite y de la mutua copertenencia entre el sujeto humano y un mundo que, en la medida en que es el suyo, exhibe su misma condición.

En consecuencia, puede pensarse que el mundo que se nos aparece con la impronta del texto, o bien respecto al que nos comportamos como si tuviese este carácter, hace necesaria la consideración de qué cabe entender con estas expresiones, partiendo de que, en ningún caso, por texto se alude a una totalidad de sentido articulado de forma definitiva: la noción de totalidad ha, en primer lugar, de relativizarse; por otra parte, su articulación se torna fluida, vinculada a un proceso de progresiva configuración y, por lo tanto, el sentido del mismo nos aparece fragmentado, emergiendo, de hecho, en la multiplicidad de fragmentos que remiten a los indefinidos procesos de interpretación en los que el sentido se cumple como algo producido y no dado de antemano.

La reflexión hermenéutica, pues, en la medida en que asume el límite, la finitud, y lo hace incorporando a la realización de la comprensión la potencialidad de su objeto para su efectuación, recae sobre la tradición y ésta es lenguaje:

«La experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición (*Überlieferung*). 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. Pero esto no debe malinterpretarse como si en la tradición lo que en ella accede a la experiencia se comprendiese como la opinión de otro que es a su vez un tú. Por el contrario, estamos convencidos de que la comprensión de la tradición no entiende el texto transmitido como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú.»¹³.

Aunque la alusión al tema resulte aquí aparentemente incidental, es éste uno de los momentos decisivos para la consideración del mismo en el plantea-

¹² Aspecto elemental del planteamiento heideggeriano-gadameriano, explícito desde la Introducción a *Verdad y Método*, y comentado con matizaciones decisivas en «Entre fenomenología y Dialéctica».

¹³ «Die hermeneutische Erfahrung hat es mit der *Überlieferung* zu tun...». *W. M.*, p. 340 (tr. cit., p. 434).

miento gadameriano: destaca, por una parte, el espacio teórico desde el que hablar del texto, vinculando el problema de la tradición al del lenguaje, define, por otra, lo que es el texto y, en tercer lugar, esboza el modo de acceso al mismo. Si bien los tres aspectos abren amplias perspectivas de discusión, es, sin duda, el primero el más determinante y conflictivo, por lo que reaparecerá con mayor precisión, tratado específicamente en el capítulo sobre «La lingüística como determinación del objeto hermenéutico», donde queda perfilada la posición del autor respecto al tema en esta obra.

La reflexión sobre nuestro estar en el mundo, sobre las fuerzas que «conforman la vida humana», sobre la comprensión en definitiva, encara la presencia de la tradición como temporalidad configurada, como lugar de sedimentación del hacer humano, cuya resistencia a la objetivación parece derivar tanto del carácter inconcluso de éstas, ahora no explicitado, como de su mismo acontecer que nos vincula, incorporándose a la comprensión en la forma de los prejuicios, y, simultáneamente, nos distancia de sus mismas configuraciones, permitiendo así que éstas nos interpreten, como un tú, sin necesidad de ser tomadas como expresiones de una subjetividad, sino por su mera distancia respecto a cada presente.

Ahora bien, que «la esencia de la tradición se caracteriza por la lingüística tiene sus consecuencias hermenéuticas»¹⁴. Esta afirmación, cuya raíz se encuentra en la esencial relación, en definitiva, entre lenguaje y mundo¹⁵, aparece al inicio de la III parte de *Verdad y Método*, introduciendo el capítulo sobre «El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica» en el que intentará defender cómo nuestro estar en el mundo requiere la mediación lingüística, no sólo como instrumento, sino, sobre todo, como ámbito¹⁶, y ello porque el lenguaje, que «sólo tiene su verdadero ser en la conversación», deviene, en cuanto tal, el «proceso vital en el que vive su representación una comunidad»¹⁷.

De no seguir, sin embargo, la argumentación que culmina en la formulación precedente, puede bastar una breve consideración a la idea esbozada de tradición para reconocer en ella la inevitable huella del lenguaje, como estructura que permite la integración de lo distanciado por su apertura desde la familiaridad de sus códigos, aunque éste no sea, ahora, el trayecto seguido por el autor.

Partiendo del esencial carácter lingüístico de la tradición, Gadamer pasa a tratar alguna de las consecuencias que de ello se derivan y que, incluso, podrá-

¹⁴ *Ibid.*, p. 367 (tr. cit., p. 468).

¹⁵ *Vid.* «El lenguaje como experiencia del mundo» en *ibid.*, pp. 415 ss. (tr. cit., pp. 526 ss.). Del lenguaje depende el que tengamos mundo y la característica lingüística de nuestra experiencia es, en realidad, el «tomar la palabra» (darse o abrirse) del mundo a través del diálogo (*vid.* especialmente pp. 421-422; tr. en pp. 534-535).

¹⁶ Al respecto pueden ser esclarecedoras las observaciones en torno al «mundo intermedio del lenguaje» que aparecen, por ejemplo, en «Texto e interpretación».

¹⁷ *W. M.*, p. 422 (tr. cit., p. 535).

tomarse como objeciones: en primer lugar el que queden privilegiadas, por planteamiento, las tradiciones lingüísticamente constituidas de hecho, es decir, las tradiciones textuales. El peso de su argumentación en favor de que esto no sólo no significa una deficiencia, esto es, una limitación en la pretensión de universalidad de su propuesta, sino, por el contrario, la confirmación de la misma, descansa en el alcance atribuido, precisamente, a la noción de texto, pero siempre que ésta no se haga extensiva, sin matizaciones, a la noción del mundo.

El texto permite muy prioritariamente pensar qué es la tradición porque en su estructura misma constituye tradición, y lo hace «en el sentido auténtico de la palabra»; en su misma entidad, porque no es un «residuo» en la medida que, abierto a la comprensión, nos interpela, pone de relieve que la tradición no es el lugar de conservación de «lo que ha quedado», sino un proceso de transmisión al cual pertenecemos¹⁸. Por ello, el pleno significado de la lingüísticidad se da en la tradición escrita.

ESCRITURA Y TEXTUALIDAD

Si recordamos que Gadamer ha arraigado su reflexión en la recuperación de una tradición (*Tradition*) ocupada en la «correcta interpretación de los textos» como perspectiva desde la que hacer ver el diálogo como «fenómeno originario del lenguaje»¹⁹ y, a la vez, atendemos a la noción de texto como unidad básica del proceso de transmisión definido como tradición (*Überlieferung*), se impone la conveniencia de reparar, de nuevo y bajo este ángulo, en el posible carácter metafórico de este concepto clave que, en cualquier caso, ha de abordarse como «concepto hermenéutico»²⁰, esto es, como concepto referido a la experiencia reflexiva de nuestro estar en el mundo, manifiesta, sin embargo, cuando en este algo nos interpela exigiendo una respuesta.

La relación entre texto y diálogo, como dos formas de dársenos la realidad que accede así a la comprensión y cuya íntima proximidad no oculta la tensión entre ambas, resulta tanto más problemática cuando el autor reflexiona sobre lo que juzga el prototipo de texto, el poema (*Gedicht*)²¹, considerado la forma más distanciada del diálogo. Esta problemática relación suscita también el tema de la escritura como mediación, en los términos en los que desde *Verdad y Método* quedaba planteado.

¹⁸ En torno a este punto sería de interés cuestionar la relación con Heidegger, cuya posición en «El origen de la obra de arte» aparece particularmente distante al hablar de la «pérdida de mundo» por parte de la obra como esencial deficiencia en su ser «puesta en obra de la verdad».

¹⁹ *Vid.* I.a Introducción a *V. M.* y afirmaciones como la de p. 422, completando esta postura con las observaciones muy posteriores, como, por ejemplo, la alusión muy explícita que aparece en «Text und Interpretation» a «die Kunst des lebendigen Dialogs...», p. 332 (tr. cit., p. 321).

²⁰ *Ibid.*, p. 341 (tr. cit., p. 329).

²¹ *Vid.*, por ejemplo, «Gedicht und Gespräch», traducido en *Poema y diálogo*, Barcelona, Gedisa, 1993.

Un primer rasgo del texto que puede tomarse como punto de partida en su condición de hecho sería que «lo que caracteriza al texto es que sólo se presenta a la comprensión en el contexto (*Zusammenhang*) de la interpretación y aparece a su luz como una realidad dada»²²; en otras palabras, la estructura del texto, en cuanto espacio de interpelación que requiere una intervención efectiva, implica al lector, cuya función, la tarea de interpretación y aplicación, son momentos de la comprensión misma.

A juicio del autor, este primer rasgo queda confirmado en la misma «historia de la palabra» que muestra cómo «se echa mano de este término cuando algo no encaja bien en la experiencia y siempre que el recurso a la presunta realidad dada puede orientar para la comprensión»²³. El texto deviene así elemento dinamizador del proceso de comprensión y éste se nos ofrece, ciertamente, en su aspecto hermenéutico, aunque no bajo la forma de la que se ocuparía un procedimiento metodológico, sino en cuanto noción ontológica, como estructura de la conformación dinámica del mundo humano.

Ahora bien, en esta perspectiva no puede ya obviarse un segundo rasgo, que no es sino la explicitación del primero: el texto, en el aspecto señalado, no puede sino presentarse en su condición de portador de sentido, entendiendo por sentido, naturalmente, no una determinación sustantiva sino la cualidad por la que apunta a algo que permite su interpretación. «Desde la perspectiva hermenéutica –que es la perspectiva de cada lector– el texto es un mero producto intermedio, una fase en el proceso de comprensión», en expresión de Gadamer²⁴, precisamente por esto, porque en su estructura se destaca un rasgo relacional –respecto a los elementos vinculantes que permiten la proyección del sentido y respecto a aquello que se nos aparece como novedad, como factor de interpelación o de distorsión en el ámbito de nuestro habitual comportamiento en el mundo–, cuyas referencias hacen posible la realización efectiva de la comprensión.

Bajo este ángulo, en los textos el sentido es algo, en principio, presupuesto, si bien se trata de una presuposición confirmada en el hecho mismo de la comprensión. Por ello, «siempre que nos acercamos con una presunción primera de sentido a una realidad dada que se resiste a entrar en una expectativa de sentido, encontramos la referencia al concepto de texto»²⁵. El sentido, en cuanto carácter del texto, es, en último término, el elemento posibilitante de que nuestra existencia se lleve a cabo en la forma de la comprensión.

²² «Text und Interpretation», ed. cit., p. 340 (tr. cit., p. 328).

²³ *Ibid.*, Obsérvese que el recurso (que remite a la aparición del término en el ámbito de la interpretación de textos sagrados y musicales) presenta un rango estrictamente hermenéutico, en cuanto presupone que el lenguaje acoge y conserva una experiencia de verdad que, a su vez, emerge también en el uso común del término.

²⁴ *Ibid.*, p. 341 (tr. cit., p. 329).

²⁵ *Ibid.*, la reflexión del autor continúa poniendo de relieve que así «La estrecha correlación entre texto e interpretación resulta evidente teniendo en cuenta que ni siquiera un texto tradicional es siempre una realidad dada previamente a la interpretación. Es frecuente que sea la interpretación la que conduzca a la creación crítica del texto. El esclarecimiento de esta relación interna entre texto e interpretación constituye un avance metodológico»: la función, pues, de la reflexión hermenéutica es sacar a la luz «lo que de hecho sucede».

Para abordar el sentido como problema, es decir, para pensar esta esencial referencialidad interna del texto a la comprensión, Gadamer apela a la ayuda que propicia una experiencia elemental de verdad, que es la depositada en el uso común del lenguaje; éste testimonia en favor de una tercera característica del texto, su «legibilidad»: «El primer presupuesto es que una manifestación sea audible o que una fijación escrita se pueda descifrar para que sea posible la comprensión de lo dicho o de lo escrito. El texto debe ser legible»²⁶. Este presupuesto, primero en la argumentación del autor en este caso, supone, sencillamente, que el sentido es algo del texto que tiene en él su huella, es algo que, presupuesto subjetivamente en el proceso de comprensión, remite a una presencia real que presenta en el texto una configuración que, sin embargo, lo hace opaco: de no ser así, éste no generaría el proceso de comprensión como concreción desde una interpelación previa, porque no interpelaría.

Sin duda, también en nuestra lengua las habituales acepciones del término «texto» destacan que se trata de una configuración de sentido, oral o escrita, pero una configuración que, como tal, puede ser objetivada y convertida en objeto de análisis o estudio, aunque primariamente parece remitir a su función de mero intermediario entre el lector y un orden de realidad que, a través suyo, toma la palabra. De aquí el carácter prototípico asumido por algunos textos en función del tipo de realidad que en ellos accede a la palabra: sea una realidad que trasciende la particularidad del individuo y adquiere normatividad (como es el caso de los textos sagrados y jurídicos), textual (en cuanto cita, por ejemplo), subjetual (remitiendo al autor), práxica (apuntando a la realización de cualquier tipo de actividad, de la que los textos en los que se sustentan las artes interpretativas podrían ofrecer un ejemplo paradigmático), etc.

La apertura del texto a la interpretación y, en consecuencia, la implicación de la «lectura» en su misma estructura, así como su carácter de portador del sentido y la efectiva configuración del mismo, vienen a ser rasgos del texto, mutuamente implicados, que, tomados como presupuestos básicos, dan razón del privilegio que el tema de la escrituralidad adquiere en la tematización de *Verdad y Método*, y también de la ambigüedad que parece entrañar.

Como se ha señalado antes, Gadamer concede una manifiesta prioridad a la tradición textual, escrita, a la hora de abordar el tema de «La lingüística como determinación del objeto hermenéutico». Importa, ahora, insistir en el hecho de que el objeto de la reflexión hermenéutica no es el texto, como lo es para la tradición hermenéutica que atiende al cómo deben ser interpretados, sino la comprensión, esto es, la experiencia de verdad que se da en nuestro estar en el mundo; ésta es, pues, la que, a este nivel de reflexión, aparece como lingüísticamente determinada, siendo la escrituralidad una marca privilegiada de ello o, lo que es lo mismo, siendo el texto, en el sentido habitual de la palabra, una referencia privilegiada, no ya en cuanto objeto de investigación, sino en cuanto intermediario. Por ello, el pleno significado de la lingüística se da en la tradición escrita. ¿Por qué?

²⁶ *Ibid.*

La escritura supone, en primer lugar y en palabras de Gadamer, la «liberación del lenguaje respecto a su realización», porque, al fijarse, adquiere permanencia en el tiempo y, por tanto, la posibilidad de acceso a cualquier presente; permite, pues, la coexistencia de pasado y presente, en expresión gadameriana, esa fusión del movimiento del intérprete y de la tradición que caracteriza como «fusión de horizontes» (*Horizontverschmelzung*) y que es, en rigor, el lugar de la comprensión. De este modo, y aunque, obviamente, ello no sea exclusivo del texto escrito en el sentido propio de la palabra²⁷, éste posibilita desde sí un comportamiento libre, ya que por su fijación es algo respecto a lo que se puede ir y retornar, y, sin embargo, no necesariamente objetivador, sino al contrario, puesto que lo fijado en él es un sentido que «hace hablar a un todo» y así se libera de la objetividad de los objetos para devenir «continuidad de la memoria» en la medida en que siempre puede ser revivido.

Ahora bien, el lenguaje, que, como se ha visto, es aquel hablar del mundo a través del entendimiento común, al fijarse en la escritura adquiere una peculiar, y en cierto modo incómoda, ambigüedad. Su sentido remite al mundo que toma la palabra en la conversación (*Gespräch*) pero se libera en la escritura, de tal manera que, por una parte, en la escritura el lenguaje accede a «su plena espiritualidad» en la medida en que supone una ruptura con las determinaciones materiales que vinculan a un aquí y un ahora, pero, por otra, esta ruptura se efectúa en un fenómeno de total «autoextrañamiento»: la escritura es expresión del lenguaje en algo que le es ajeno, precisamente, la materialidad que limita su realización en la forma más natural y originaria, es decir, como conversación.

En virtud de esta esencial ambigüedad interna propia de la escritura, se organizan las observaciones gadamerianas; ciertamente, «todo lo escrito necesita ser reconducido al habla y al sentido» porque en la escritura están en situación de «extrañamiento», aunque sólo a través de esta situación, a través de su concreción material, el sentido entra en una esfera en la que cualquiera puede participar, disolviendo así las limitaciones de la materialidad. Por ello, «es propio de todo lo que está escrito elevar la pretensión de ser devuelto por sí mismo a lo lingüístico», a un diálogo en el que a través de los textos se incorporen las distintas intervenciones: «lo escrito es objeto preferente de la hermenéutica».

Por tanto, la respuesta a este requerimiento del texto, en otras palabras, la superación de la situación de extrañamiento del lenguaje en la escritura es «la lectura de textos, la más alta tarea de la comprensión».

Tal vez pueda llamarse, ahora, la atención sobre el modo en el que la propuesta teórica gadameriana al hacer de la lectura, de la interpretación, un

²⁷ Poniendo entre paréntesis este sentido cotidiano y admitiendo que todo lo que puede ser comprendido es lenguaje, cabría admitir que todo objeto de comprensión tiene la impronta del texto; hay objetos, sin embargo, respecto a los que, siendo así, la dinámica que la reflexión hermenéutica saca a la luz aparece oscurecida: si se piensa, por ejemplo, en las obras de arte plásticas, qué duda cabe que factores, como puede ser el mero «placer estético», detienen, por decirlo metafóricamente, el proceso de interpelación que culmina en la comprensión de sentido, necesaria incluso para su misma conservación.

«hacer del texto lenguaje» recoge el sentido originario de la hermenéutica clásica, perdido, en parte, con la actitud objetivadora de la modernidad que perdía la pretensión de verdad de los textos remitiéndolos a su horizonte histórico distanciado del presente, y, simultáneamente, al recoger este sentido sugiere desde aquí un «modelo» de comportamiento, que explicita lo que de hecho sucede, referido, pues, a nuestro habitual obrar respecto a todo aquello que nos sale al encuentro como desafío, problema, o, sencillamente, requerimiento de una respuesta.

DESDE EL TEXTO DE GADAMER

Sin abandonar aún estas páginas, enormemente ricas en sugerencias, y una vez suscitada la conveniencia de un cambio de perspectiva en nuestra pregunta por el texto, que de un cuestionamiento del mismo conduce a una intervención desde él, es el mismo texto gadameriano el que, desde esta nueva óptica, ha abierto y mantiene una discusión, al menos y primariamente, en torno a tres importantes problemas.

El primero, introducido a partir del texto de Platón como interlocutor, es, naturalmente, el de la relación entre oralidad y escrituralidad. En segundo lugar, y una vez reconducido el problema hermenéutico al plano de la conversación, se destaca el interés de «liberar lo dicho respecto a quien lo dijo», es decir, aparece bajo cuestionamiento la figura del autor²⁸. Por último, queda esbozado también como referencia abierta a la discusión el tema de los límites de la contemporaneidad, dada la ampliación del horizonte de recepción que la escritura origina y la conversación despliega.

No es éste, por supuesto, el momento ni siquiera de una elemental atención a estas cuestiones que, por otra parte, han sido, y siguen siendo, objeto de tematizaciones diversas y desde diversas líneas²⁹, de las que, por otra parte, Gadamer se hace eco en trabajos posteriores a la elaboración de *Verdad y Método*; entre los que «Texto e interpretación» constituye una referencia particularmente pertinente, también bajo este aspecto: recogiendo aquí el «peculiar desa-

²⁸ «Escribir es romper el vínculo que une la palabra a mí mismo», ha escrito M. Blanchot, *El espacio literario*, Paidós, p. 20.

²⁹ Como referencias, absolutamente selectivas, parciales y elementales, cabría citar, por ejemplo, a Derrida, particularmente desde que, en el 72, aborda el primer tema apuntado en «La pharmacie de Platon» en *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, desarrollando un motivo sólo esbozado en *Verdad y Método*, desde una perspectiva diferente; la perspectiva, propiamente hermenéutica, aparece recuperada, desde una sugerente y rica lectura, nuevamente, de Platón por parte de E. Lledó en *El silencio de la escritura*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, y en *El surco del tiempo*, Barcelona, Crítica, 1992. El debate, por otra parte, en torno a las subjetualidades del autor y lector ha sido recogido por la llamada «estética de la recepción» y sus implicaciones teóricas, relativas a la disolución de límites entre el texto de ficción y el científico, han sido ampliamente cuestionadas: desde el desarrollo de P. Ricoeur, en el último estudio de *La metáfora viva* a la intervención habermasiana en el debate con «¿Filosofía y ciencia como literatura?» recogido en su *Pensamiento postmetafísico*.

fío» que supone el concepto de «texto» se plantea su relación con el lenguaje³⁰, refiriendo el acceso a la lingüisticidad de la letra a su interpretación, que viene a ser, en consecuencia, esencial mediación entre el hombre y el mundo, cuya «verdadera dimensión» queda abierta por el lenguaje: «Cuando el lenguaje se explicita como tal, aparece como la mediación primaria para el acceso al mundo», de modo que ni siquiera «la fundamentación del conocimiento puede evitar en el ámbito de las ciencias naturales la consecuencia hermenéutica de que la realidad “dada” es inseparable de la interpretación»³¹.

Desde esta perspectiva, el lenguaje abre la dimensión del mundo en un proceso de producción de sentido que es, en todo caso, dialógico, bien por medio de la conversación en el entendimiento mutuo, bien por medio de la interpretación que abre el sentido depositado en el texto a través del diálogo que éste mismo suscita.

Sin duda alguna, esta recuperación de la «verdadera dimensión de la realidad» en la interpretación como efectuación propia de la comprensión o, en otras palabras, en el entendimiento conversacional, tiende a diluir la función de subjetualidades, como puede serlo la del autor o el lector originario por ejemplo, en favor del acontecer de sentido que se libera en el diálogo: «A la tarea del escritor corresponde aquí la tarea del lector, destinatario o intérprete de lograr esa comprensión (identidad de su sentido), es decir, de hacer hablar de nuevo al texto fijado»³².

Si en la liberación de sentido del mundo, o en su experiencia de verdad, el texto interviene como interlocutor, ha de hacerlo aportando a este diálogo conformador del mundo humano su rango de texto, es decir, de escritura, de fijación de sentido o autoextrañamiento del lenguaje mismo. Por ello, hay de hecho formas de comunicación, incluso escritas, que no presentan el rasgo de la escrituralidad: porque domina sobre ellas la situación dialogal como entendimiento previo (calificadas por el autor como «antitextos»), porque, en cuanto elementos retóricos, y a pesar de lo discutible de esta observación, no intervienen en el proceso de transmisión de sentido (serían, pues, «pseudotextos»), o bien porque el horizonte de interpretación que abren no es el que corresponde a su propio sentido (son los llamados «pretextos»)³³. A estas formas de escritura, paradójicamente antitextual, habría que unir otras en las que el escrito tampoco interviene en el acuerdo liberador de sentido, sino que lo presupone: es el caso, citado por el autor, de la «notificación científica», por ejemplo.

Estas matizaciones en torno a la textualidad de la escritura no parecen encaminarse sólo a mostrar un empeño por no abandonar, en la reflexión, el espacio de referencias fácticas en el que se desarrolla de hecho la existencia, sino también a privilegiar una forma de experiencia del mundo: la que posibi-

³⁰ «Text und Interpretation», ed. cit., p. 337 (tr. cit., p. 325).

³¹ *Ibid.*, p. 339 (tr. cit., p. 327).

³² *Ibid.*, p. 345 (tr. cit., pp. 332-333).

³³ *Ibid.*, pp. 347-350 (tr. cit., pp. 334-337), donde el autor introduce ejemplos clarificadores, y también justificadores, del carácter antitextual de estos textos.

lita la literatura, de cuyo ser participa, sin embargo, toda tradición lingüística. «Todas las consideraciones anteriores –añade– van destinadas a mostrar que la relación entre texto e interpretación cambia radicalmente cuando se trata de los denominados “textos literarios”. En todos los casos precedentes, en los que eran patentes los motivos de la interpretación y algo se constituía como texto en el proceso comunicativo, la interpretación, como el texto mismo, se insertaba en la realidad del entendimiento»³⁴, y lo que apunta sólo al entendimiento común sobre algo no es un texto, es un acontecer de diálogo en el que éste se dirige sólo a producir sentido, no a conservarlo.

Frente al diálogo como forma más originaria y natural de lenguaje, de producción de sentido y apertura de mundo, el texto, paradigmáticamente el poema, tiene como función «recolectar» el sentido, que, a su vez, sólo se realiza si tomamos parte en él, y dotarlo de duración; esta función de «conservación» que la escritura posibilita, permite su intervención como interlocutor en la conversación en la que el mundo humano se despliega y se configura.

¿Qué se modifica en el caso de los textos literarios que son, según la tesis del autor, «textos en el sentido original y propio del término»? Ciertamente, no su intervención en el proceso comunicativo, que es, en todo caso, la forma en la que accede el mundo en un proceso de producción de sentido, sino el modo de la misma: el texto literario habla por sí mismo, en la medida en que pide, como texto, ser llevado a la oralidad. La bellísima exposición de esta tesis por parte de Gadamer³⁵ no oscurece el sentido de la misma: el privilegio de la escritura literaria, con su indigencia respecto a la oralidad, radica en que, en ella y por su misma indigencia, el lenguaje asume propiamente la función de «verdadera dimensión de la realidad», de una realidad cuyo dinamismo emerge bajo distintos perfiles; el texto literario es, por decirlo de otro modo, la autopresentación de la palabra del mundo³⁶.

Reaparece así el sesgo heideggeriano del pensamiento de Gadamer, aunque en un registro apenas reconocible; de hecho, reaparece asumiendo modificaciones sustantivas que dan razón de ese «error productivo» en su interpretación al que Habermas se refirió, llamando la atención sobre la traducción gadameriana del ser de Heidegger en términos de tradición, con una observación particularmente afortunada.

La traducción del ser a la tradición operada por Gadamer, multiplica en una pluralidad indefinida de voces aquella palabra originaria para la que Heidegger

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.* En relación al carácter nuclear del tema es significativo el testimonio del autor en «Entre fenomenología y dialéctica», su interés por el mismo queda de manifiesto en sus escritos sobre teoría de la literatura, recogidos en *Ges. Werke VIII* y traducidos, por ejemplo, en Gedisa con el título *Poema y Diálogo*.

³⁶ En torno a las formas de palabra, puede verse, por ejemplo, «La cultura y la palabra» («Die Kultur und das Wort», conferencia pronunciada en Salzburgo en 1980), tr. en *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993, donde la palabra como pregunta, poema (Sage, en el original) y profecía corresponden al dárseos del mundo en tres formas elementales: como requerimiento, como mera presentación de su silueta, como esencial apertura.

reclamaba la obediencia del pensar: «El pensamiento, obediente a la voz del ser, busca la palabra a partir de la cual la verdad del ser viene al lenguaje»³⁷; mantiene, no obstante, una similar apelación a la experiencia del lenguaje que permite oír la «palabra»; pero ésta no puede quedar ya «desligada del hablar de los mortales», que es sólo respuesta al «hablar de la palabra»³⁸, porque sólo en estas mismas respuestas aquélla se deja oír. De este modo, el Logos que «funda la esencia del lenguaje»³⁹ es el diálogo de los hombres.

Igualmente, la tradición no es ya el lugar de las obras que han dejado de serlo para devenir objetos que aparece en *El origen de la obra de arte*, sino la articulación misma del mundo humano, es decir, del diálogo a través del cual acontece el sentido; ahora bien, como lo es en cuanto pasado de momentos de producción de sentido que nos alcanzan en su condición de configuraciones, en realidad, objetivadas, se replantea a esta luz el problema de la interpretación, reclamando la conveniencia de acogerse a la raíz heideggeriana del planteamiento; una raíz cuyo ocultamiento enreda en el debate con la hermenéutica literaria.

Como es sabido, la apelación de Gadamer al lector en la actualización del pasado, en la producción de sentido de los textos, porque «sólo en su comprensión se produce la reconversión de la huella de sentido muerta en un sentido vivo», de tal manera que «la obra literaria sólo se realiza del todo en su lectura», y de este modo de ser «participa toda tradición lingüística»⁴⁰, ha incentivado las investigaciones iniciadas en la Escuela de Constanza en la llamada «estética de la recepción»; desde esta línea se ha puesto en cuestión cómo la «identidad de sentido» del texto, defendida por Gadamer, puede ser compatible con el comportamiento productivo propio de la aplicación hermenéutica; en definitiva, con el cumplimiento de sentido que se opera en la interpretación.

En principio, la pretensión de abordar la lectura como proceso en el que «contemplar lo que los textos literarios son capaces de producir»⁴¹, puede considerarse suficientemente indicativa del cambio de perspectiva operado; un cambio de perspectiva, explícito también, y observable, en el reconocimiento, por parte de Jauss, de hasta qué punto el principio gadameriano de la «historia efectual» y su desarrollo del tema de la «fusión de horizontes» constituyen el «indiscutible presupuesto metodológico» sin el cual su empresa sería «impensable»⁴². Estas mismas formulaciones sugieren que, con independencia de las respuestas concretas proporcionadas por Gadamer en relación a estos proble-

³⁷ Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, Klostermann, 1955, p. 50.

³⁸ Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1974, pp. 30-32.

³⁹ «Der Logos begründet das Wesen der Sprache», *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950, p. 128.

⁴⁰ W. M., «Die Grenzstellung der Literatur», pp. 152 ss. (vid. tr. cit., pp. 214-217).

⁴¹ Son éstos los términos en los que W. Iser, por ejemplo, plantea la orientación de su trabajo; vid., en este sentido, *El acto de leer*, Madrid, Taurus, 1987 (tr. de *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München, W. Fink, 1976).

⁴² Vid. al respecto, el Prólogo a *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Taurus, 1986 (tr. del texto de 1977).

mas, en el planteamiento de la teoría literaria queda diluida la cuestión que suscitó la reflexión del autor: la experiencia hermenéutica, que subyace a todo comportamiento o actitud de objetivación, requiere esa «identidad de sentido», como «desafío» frente a la multiplicidad de interpretaciones, sin la cual, tal experiencia, no tendría lugar.

Cuando Gadamer alude al hecho de que la «experiencia estética» de Jaus, si disuelve la obra en facetas, no satisface la experiencia del arte, está recuperando el motivo que dinamizó sus investigaciones: la presencia de una alteridad que no puede ser ni asumida ni disuelta. La relación con esta presencia, al ser reflexionada, hace aparecer la «fusión de horizontes» como un espacio y la «conciencia de historia efectual» como realidad, cuya función metodológica sólo parece pensable desde su planteamiento recordando que «la capacidad de lectura, que es la de entenderse con lo escrito, es como un arte secreto, como un hechizo que nos ata y nos suelta»⁴³.

⁴³ «Daher ist die Fähigkeit des Lesens, sich auf Schriftliches zu verstehen, wie eine geheime Kunst, ja wie ein Zauber, der uns löst und bindet», *W. M.*, p. 156 (tr. cit., p. 216).