

verso de palabras...» que el narrador se repite y traduce. No sólo hay que saber el idioma del país, entenderse en un inglés menesteroso o suficiente. Hay que emprender un ejercicio translaticio de cultura a cultura. No se trata de buscar equivalencias lingüísticas, sino de recrear ese mismo mundo en una lengua histórica que acarrea un patrimonio de imágenes culturales que no coinciden necesariamente con el idioma original. Por eso, el narrador, a pesar de tener ya un reconocimiento literario, tiene la sensación de no haber «escrito nada todavía», de tener aún la vida por delante, un motivo habitual en Muñoz Molina. Tener la vida por delante es entregarse a una especulación tras otra acerca del porvenir, tan largo, pero también acerca de los porvenires pretéritos, extinguidos, que no se consumaron, una posteridad conjetural. ¿Por qué razón? Porque, como leo en *La vida por delante*, en la existencia «de cada uno cuentan tanto las cosas que ha hecho como las que dejó de hacer y las que ya no hará nunca». Por eso, en el narrador, el cuaderno de que se vale para anotar, es una metáfora de la existencia neoyorquina y española: un cuaderno en blanco es una promesa de la vida que aún queda por vivir y registrar, como esa foto, esa instantánea que capta un momento justo antes del futuro que le espera, como ese tiempo venidero en el que nada está garantizado, como una enciclopedia que es compendio. Nada estaba garantizado para aquellos dos amantes de *El jinete*, pero tampoco había nada preservado para aquellos dos semidesconocidos que se encontraron milagrosamente en Manhattan, según se nos dice en *Ventanas*. Creemos posible trazarnos un destino, pero, a poco lúcido que se sea, cada uno descubre pronto o tarde que todo lo que poseemos es privilegio o azar, puesto que lo que verdaderamente importa cuesta y puede perderse.

Justo Serna es profesor de Historia Contemporánea de la Universitat de València.

Rara avis in terris

Vicente Sanfelix

Estamos ante un libro peculiar y por más de una razón. Como muchos de los que hoy se imprimen también éste recoge, en su mayor parte, una serie de artículos previamente publicados; pero a diferencia de lo que suele ocurrir con la mayoría de este tipo de libros, éste no se resiente en absoluto en su unidad interna. Más bien, dada la continuidad y el entrelazamiento que se da entre los diferentes capítulos, parece como si hubiera sido, todo él, redactado *ex novo* y *ex profeso*.



Ramón Rodríguez
Del sujeto y la verdad
Madrid, Editorial Síntesis, 2004
239 págs.

Las razones profundas de esta interna unidad hay que buscarlas, a mi entender, en varios factores. Para empezar, en su fidelidad a una muy concreta perspectiva filosófica, a saber: la de la tradición hermenéutica. Pero de nuevo aquí nos encontramos con una peculiaridad por parte del autor, pues contra lo que suele ser habitual con los fanáticos adeptos a esta (o a cualquier otra) doctrina filosófica Ramón Rodríguez se instala en ella con una gran libertad de espíritu, sin pretender convertirla en norma obligada del pensamiento.

Este desapego crítico tiene, para empezar, una implicación estilística importante. La mayor parte de las posiciones filosóficas suelen inocular en sus adeptos, por lo general de manera inconsciente para ellos mismos, una determinada forma de escribir y argumentar. Los racionalistas tienden a la densidad conceptual; los empiristas intentan ser menos prolijos y más directos; los escépticos más irónicos; los analíticos, rigurosos; los hermeneutas... bueno, si su ins-

talación en la hermenéutica viene de la mano de Martín Heidegger lo que uno puede esperar oscila entre el arrebatado poético y el hermetismo de una terminología refractaria a la comprensión del lector que no esté muy puesto en el asunto pues, digámoslo sin ambages, hay una propensión entre algunos heideggerianos a hacer todavía más oscuro lo que en el maestro no está muy claro. Y aquí, de nuevo, Ramón Rodríguez vuelve a ser idiosincrásico. Pues aunque su principal héroe filosófico es el recién aludido pensador alemán (lo cual no quiere decir que en su punto de vista no cuenten de manera decisiva otros filósofos hermenéuticos como Dilthey y Gadamer), su estilo sin embargo obedece a aquellos valores de la claridad y la distinción que Descartes dejó en herencia a la mejor tradición ilustrada.

Pero volvamos a los factores que unifican la obra que estamos comentando. Otro, importantísimo, es el tema mismo: el sujeto y la verdad. Lo que el lector del libro comprenderá pronto es que desde una perspectiva hermenéutica no podemos entender esta conjunción como una mera agregación; la cuestión del sujeto y la cuestión de la verdad están íntimamente ligadas, en el fondo casi podría decirse que son dos caras de la misma moneda: la de la crítica a la filosofía de la conciencia, a la tradición epistemológica.

En efecto, desde el principio Heidegger tuvo la intención de llevar a cabo lo que él denominó una «destrucción» (destrucción que en su deriva derridiana terminaría por transformarse en «deconstrucción») de la tradición filosófica occidental, en general, y del pensamiento moderno, más en particular. Pues bien, el gesto, cartesiano por más señas, que inaugura éste último es, como es bien sabido, la concepción del sujeto como auto-consciente y la radicación en él del criterio (la certeza) de una verdad que sigue pensándose, no obstante, en términos de adecuación del pensar, o el decir, a la realidad. Justamente lo propio de la hermenéutica es criticar esta concepción de la verdad y, por ende, aquella comprensión del sujeto.

Hasta dónde está dispuesto a llegar Ramón Rodríguez por esta senda, o dicho en otros términos, las concesiones –a mi entender importantes– que está dispuesto a hacer a la tradición epistemológica, hablan de nuevo de su peculiar instalación crítica, nada dogmática, en la tradición hermenéutica de la que no obstante, y con justicia, sigue reclamándose. Pero antes de abordar esta cuestión, que en el fondo constituye el meollo del libro que estamos comentando, otra advertencia, la última, de lo peculiar del mismo.

Espero que a estas alturas de nuestra recensión el lector ya se habrá percatado de que el libro que estamos comentando es un libro de metafísica. Lo que quiere decir que en él se abordan temas bastante abstractos. Si es así, ha acertado. Pero no del todo. Porque, contra lo que suele ser usual, el autor del mismo, sirviéndose de la mediación, nada forzada, de los planteamientos de ciertos sociólogos como Sennet, no duda en extraer las ricas consecuencias que los planteamientos metafísicos, los suyos en concreto, tienen para cuestiones bien concretas como, por ejemplo, el tema de las identidades nacionales y colectivas.

Justificaré pues nuestra primera afirmación, recuérdese, la de hallarnos ante un libro peculiar por más de una razón y en más de un sentido, entremos a explicar al lector, apretadamente, como no puede ser de otra manera, las tesis que en el mismo se defienden.

Haciéndose cargo de la crítica que el pensamiento de la segunda mitad del siglo XX ha llevado a cabo de la idea de sujeto, y advirtiendo el objetivo diferente que las mismas pueden perseguir (en un caso, las de inspiración más ortodoxamente heideggeriana, la preparación de un pensamiento otro que el de la subjetividad; en otros, el alumbramiento de una nueva subjetividad), el capítulo primero del libro, que funciona a forma de introducción del mismo, precisa el elenco de cuestiones que se van a abordar. Se trata en suma de recorrer de nuevo el camino constituyente de la subjetividad en la filosofía moderna, sí, pe-

ro con el ojo puesto en intentar contestar la pregunta acerca de lo que hay en el individuo humano que hace inevitable, aunque ya no se lo conciba desde los parámetros del sujeto metafísico, hablar de la subjetividad.

En el diagnóstico nietzscheano y heideggeriano, en cuya discriminación se centra el segundo capítulo del libro, esa filosofía moderna a la que recién aludíamos desemboca en el nihilismo; nihilismo que en el caso nietzscheano significa la desvalorización de los supremos y antiguos valores que, bajo el ropaje de la unidad, la verdad, etc., siguen vigentes en la moderna metafísica de la subjetividad; en tanto que para Heidegger el nihilismo del subjetivismo moderno se sigue de su incapacidad, al convertir en absoluta la relación entre sujeto y objeto, para pensar justamente lo que es nada para él: el ámbito no objetivable del ser en el que ambos, sujeto y objeto, se sitúan lo quieran o no; consumación del olvido del ser que no tiene su sintomatología más propia tanto en la pérdida de sentido que Nietzsche había anunciado cuanto en la repetición infinita de uno y el mismo sentido, en el *taedium vitae* del imperio de la técnica consustancial a la sociedad en la que vivimos.

Pero Ramón Rodríguez no se limita a exponer claramente –lo que no sería pocas diferencias entre las posiciones de Nietzsche y Heidegger, también las evalúa críticamente, alzando una voz en defensa de esa filosofía de la subjetividad propia de la modernidad. Conviene cederle la palabra:

«...no deja de ser una extraña paradoja que los críticos de las categorías de unidad y totalidad de la metafísica occidental fueren al pensamiento a una consideración de su historia tan extremadamente unitaria y le sitúen, como única alternativa, ante esa forma de enmienda a la totalidad que es la opción por el “Otro pensar”, por “el nuevo comienzo”.

La hermenéutica heideggeriana de la historia del ser no deja lugar a un pensamiento selectivo, crítico, o discriminador, que crea encontrar *parcelas* de verdad, elementos, valio-

sos o negativos, desgajables del resto de la filosofía de la que forman parte... El abandono de este ámbito crítico y veritativo, al que la obra de Heidegger tiende, no supera la subjetividad moderna, sino que paradójicamente abre el camino a la arbitrariedad, es decir, a la mera subjetividad. Las filosofías de la subjetividad, que se mueven en el campo crítico de la experiencia y de la búsqueda del fundamento, pueden aún enseñarnos... que este terreno del lenguaje veritativo y del poder dar razón, no puede ser abandonado, porque ha sido y es... la única *alma mater* del pensamiento.»

Hablaba antes de las concesiones –importantes– que Ramón Rodríguez hace, a pesar de su militancia hermenéutica, a los valores que alientan a la tradición epistemológica, el texto recién citado creo que es un testimonio elocuente de las mismas. Impecable (e implacable).

Otro ejemplo de su instalación nada dogmática en una hermenéutica de raigambre heideggeriana es la sobresaliente exégesis del *cogito* cartesiano, momento decisivo de la historia de la moderna metafísica de la subjetividad, llevada a cabo en el capítulo tercero. Contra lo que suele interpretarse, Ramón Rodríguez argumenta muy persuasivamente cómo la provisionalidad de la moral cartesiana significa la admisión, por parte del padre de la filosofía moderna, de los límites de la reflexión; de su inevitable situación en una vida que la precede y desborda. E igualmente, frente a la interpretación estrictamente reflexiva del *cogito* cartesiano, y su consecuente crítica heideggeriana, se hace eco de la verosimilitud de la interpretación no reflexiva, experiencial, que del mismo ha dado Michel Henry. Aunque al final, con buen criterio, apunta como la demanda cartesiana de evidencia lo alejaría de una fenomenología de la inmanencia y la inmediatez.

Desde mi punto de vista, en este capítulo hay en juego algo bastante más importante que cuál sea la correcta interpretación del pensamiento cartesiano. Lo que en él está en juego, bajo el pretexto de la filo-

sofía del francés, es la posibilidad de una asunción nada ingenua, crítica, de los valores propios de la tradición epistemológica e ilustrada. En este aspecto, creo que nuestro autor apunta en un sentido, afirmativo, que goza de todas mis simpatías.

Más crítico sería con el capítulo siguiente en el que Ramón Rodríguez, exponiendo con gran claridad las implicaciones que para la comprensión del sí mismo tienen las tesis de Heidegger en *Ser y tiempo*, se muestra para mi gusto excesivamente condescendiente con las tesis que éste establece a propósito de la existencia auténtica.

En efecto, a mi entender resulta perfectamente aceptable —y admirable— la destrucción de la concepción sustancialista del yo que Heidegger lleva a cabo; destrucción que en su aspecto positivo significa que nuestra identidad no es la de un sustrato que permaneciera incólume a través de la homogénea sucesión de los instantes indiscernibles de un tiempo objetivo, sino el resultado del cuidarnos en el tiempo de nuestra existencia de las posibilidades que, en virtud de lo que hemos sido, se nos presentan ahora de cara al futuro. Lo que ya no me resulta tan igualmente atractivo es la tesis heideggeriana de que la autenticidad adopte la forma de una resolución, de una llamada de la conciencia, ante la que no cabe sino el callar. Y no me resulta atractiva porque, a mi entender, este análisis de la existencia auténtica no sólo reintroduce lo peor del más tópico cartesianismo, una captación irrevocable (el adjetivo lo emplea el mismo Ramón Rodríguez), en este caso del sentido de la existencia, sino que además, en un lenguaje apenas disimuladamente teológico, se viene a parar en algo que al menos a mí (aunque no creo que sólo a mí, pues quizás pudiera en este punto ampararme en la autoridad de Tugendhat) me suena como muy parecido a una peligrosa apología de una decisión, en tanto que no necesitada de justificación, irracional. Es justo en este punto, y paradójicamente por asumir la crítica heideggeriana a la reflexión, su carácter objetivante y distanciador, donde

pienso que cabe la vindicación de la misma, pues la objetivación y el distanciamiento respecto a nosotros mismos es el único antídoto razonable que se me ocurre frente a la irracionalidad a la que propendemos.

Expuestas las repercusiones que la ontología existencial heideggeriana tiene para la comprensión del sí mismo se lanza Ramón Rodríguez al ejercicio, tan apasionante como arriesgado, de intentar sacar a la luz las consecuencias que de la misma se siguen para la comprensión de la identidad social. Y digo arriesgado porque en este tema no puede dejar de pender, como espada de Damocles, el recuerdo del uso que el propio Heidegger hizo de algunos elementos de su pensamiento en su apología del nazismo. Persuasivamente se argumenta cómo las políticas de la identidad cultural o nacional reiteradamente cometen la falacia de naturalizar la historia, comprometiéndose con una concepción esencialista e inercial de la identidad y la tradición que, y esta es la tesis filosóficamente fuerte del autor, se compadece mal con la problematización de las mismas que la existencia auténtica exige. La única duda, no desapercibida para el propio Ramón Rodríguez, que queda es si el análisis heideggeriano no deja lugar para una libre identificación con lo que ya se es. Una especie de nacionalismo auténtico, por así decirlo. Aunque el autor esgrime, con razón, que esta forma de justificación está muy alejada de las que suelen presentar las políticas de la identidad, sospecho que el «decisionismo» heideggeriano al que recién hacía alusión deja abierta esta puerta.

Los dos últimos capítulos que cierran la primera parte del libro profundizan en cuestiones ya planteadas en el capítulo en el que se expuso la hermenéutica del sí mismo en *Ser y Tiempo*.

Por un lado, la naturaleza del tiempo vital. Tiempo cuyas dimensiones, pasado, presente y futuro, se interrelacionan internamente y revierten mutuamente y de este modo se diferencia del tiempo cósmico que discurre homogénea y linealmente. Y es que si bien las

posibilidades que se abren ahora ante nosotros están condicionadas por lo que nos ha pasado, no es menos cierto que el proyecto vital por el que nos decantemos nos permitirá retomar el pasado para conferirle un nuevo sentido. Tiempo vital que se diferencia igualmente, aunque en este caso inevitablemente lo implique, del tiempo del mundo, del tiempo objetivo que las cosas nos imponen como condición de su trato con sentido.

Por el otro lado, el tema de la apropiación. Que el yo está siempre situado en un mundo, en un horizonte de sentido, en un contexto cultural, público, social que le precede, es un tema sobre el que la tradición hermenéutica ha insistido constantemente. Lo que no ha atendido ya tanto, y esto es lo que Ramón Rodríguez resalta, es el papel irreductible que el individuo juega en el proceso de la interpretación de ese mundo. Porque si comprender es inevitablemente comprenderse, si comprender algo es comprender igualmente a qué atenerse con respecto a ello, entonces la conclusión obligada es que el proceso de la comprensión nos retrotrae a un sí mismo individual, idiosincrásico, que es él mismo un principio hermenéutico que garantiza que todo acto de comprensión no es una mera repetición sino la *recreación* de lo comprendido. Hasta aquí, completamente de acuerdo. Sólo una sospecha. El título de este séptimo capítulo tiene la forma de una interrogación: «¿Una concepción hermenéutica de la subjetividad? Tras su lectura difícilmente podrá evitarse la conclusión de que la respuesta ha de ser positiva. Sin embargo, el epígrafe final del cuarto capítulo, en el que se expone, recordamos una vez más, las tesis heideggerianas acerca del sí mismo, se titula «¿Hermenéutica del sí mismo?» y aquí el lector difícilmente podrá soslayar la sospecha de que la respuesta ha de ser negativa. ¿Contradicción? No, simplemente una muestra más de que el autor no se mueve en la pura dogmática del pensamiento heideggeriano. A partir de Heidegger, va más allá de él, probablemente incluso contra él.

La segunda parte del libro es menos extensa y, probablemente, más fácil de sintetizar. Como ya dejamos dicho se aborda en ella el tema de la verdad, piedra de toque de la hermenéutica. Como es bien sabido del desplazamiento del enfoque de esta cuestión ha hecho esta tradición filosófica uno de sus caballos de batalla. En efecto, si la filosofía moderna asumió sin mayor problema lo que muchas veces se toma por el punto de vista aristotélico sobre el asunto, a saber: que la verdad es una especie de correspondencia, de adecuación, entre el lenguaje (o el pensamiento del que aquel es expresión) y las cosas, la hermenéutica retrocede, por así decirlo, un paso y considera que hay una instancia previa, un ámbito de sentido, que permite que comparezcan las cosas a las que nuestros enunciados procuran ajustarse. Esta es la idea básica sobre la que pivota la concepción de la verdad como *aletheia*, como desvelamiento o des-cubrimiento. Una consecuencia importante de este desplazamiento es que el problema del criterio y del método, esto es el problema de la búsqueda de un rasgo distintivo que sistemáticamente nos permita separar lo verdadero de lo falso, pierde su urgencia —es usual el comentario de que la obra fundamental de Gadamer, *Verdad y método*, bien podría haberse llamado *La verdad contra el método*—.

Ahora bien, Ramón Rodríguez vuelve a sorprender por su instalación nada ingenua en este marco general que la hermenéutica abre. La insistencia de la misma en ese ámbito de sentido previo a la teorización la aboca a convertirse en una filosofía mundana, esto es en una filosofía que no sólo reconozca sus raíces en el mundo de la vida —lo cual podría y debería ser reconocido por cualquier filosofía— sino que hace de la explicitación de éste su objetivo y tarea fundamental. Pero, ¿cómo lograr esta explicitación? Si la reflexión está descartada por su carácter objetivante y distanciador al que ya previamente hemos aludido, lo que significa que cuando se vuelve sobre el mundo vital le hace perder

su inmediatez, su originariedad, ¿qué otra vía queda? Perplejidad que se agudiza todavía más si tenemos en cuenta que la filosofía prácticamente nunca –quizás el segundo Wittgenstein y sus seguidores podrían contarse como una excepción, aunque estoy convencido de que más aparente que real, a este principio– ha aspirado a ser sólo una mera descripción de nuestra visión común de las cosas y siempre se ha presentado como una instancia crítica con respecto a la misma.

El capítulo nueve nos presenta estas paradojas de esa filosofía mundana que aspira a ser la hermenéutica y, a mi entender con acierto, saca a la luz dos presupuestos que inevitablemente ésta ha de asumir si quiere hacerles frente: el primero, que el propio mundo de la vida lleva estructuralmente un auto-enmascaramiento que, aunque él mismo no resuelve, sin embargo indica. O dicho de otra forma, más en nuestros propios términos que en los del autor, que de nuestra vida forma parte esencial la experiencia de la decepción, y que ésta es, en última instancia, el origen de la experiencia filosófica. El segundo presupuesto, perdida la ingenuidad teórica, es que la explicitación del mundo de la vida que la hermenéutica procura no es un reflejo inmaculado sino una inevitable interpretación del mismo, lo que vuelve a reintroducir si no el problema del criterio sí algo parecido al mismo, pues evidentemente la interpretación no puede ser libre, alguna constricción debe operar sobre la misma si es que no queremos renunciar a que la verdad siga siendo piedra de toque del discurso filosófico.

Enfrentado a este dilema, Ramón Rodríguez apela, de manera muy coherente con su previa reivindicación del papel ineludible que el individuo juega en la interpretación, a la noción de reconocimiento; de alguna manera los sujetos deben poder reconocer(*se*) en la explicitación del mundo de la vida que una filosofía proporcione el (su) mundo en el que viven. Lo cual, admite Ramón Rodríguez para satisfacción de una sensibilidad más epistemológica como la mía propia, probable-

mente signifique la necesidad de volver a reconocer un papel ineludible, incluso para la propia experiencia hermenéutica, para la idea de la verdad como *adequatio*.

Aristóteles es un buen guía para pensar más a fondo este tema de la verdad, y por ello el capítulo siguiente, dedicado a la verdad ante-predicativa en el pensamiento del filósofo griego, no es un estrambote erudito sino que se inserta con plena coherencia en el discurso del libro. Como es bien sabido, y esta es la fuente de la comprensión «epistemológica» de la verdad a la que antes hicimos referencia, para el pensador de Estagira la verdad pertenece propiamente al pensamiento; sin embargo algunos textos obligan a pensar que esto no es todo lo que pensaba a propósito de la misma. Por una parte, parece comprometido con la idea de una verdad ontológica, de una (patencia de la) verdad de las cosas que, en realidad, es la que hace verdaderos a los enunciados: uno no es blanco porque sea verdad que juzgamos que es blanco, sino al revés, nuestro juicio de que es blanco es verdadero porque es verdad que es blanco. Y más allá de ello, parece también comprometido con una verdad ante-predicativa, con la verdad de lo que captamos, ya sea sensorial o intelectualmente, que constituye la materia simple a partir de la cual, y por lo tanto previamente a ella, puede construirse la síntesis, verdadera o falsa, del juicio.

Al margen de esta aclaración de los niveles en que la verdad puede operar, la hermenéutica, y este es el tema del capítulo XI, debe afrontar el problema del escepticismo, ya que sobre ella ha gravitado la acusación de abrir las puertas del mismo o, al menos, de esa forma del mismo que es el relativismo. En efecto, implausible como es el intento de Dilthey de preservar a la conciencia histórica, esto es al conocimiento que la vida histórica tiene de sí misma, de las limitaciones, la dependencia contextual e histórica, que ella descubre para el resto de saberes, parece que a la hermenéutica no le queda abierto más camino que el de asumir la finitud de

toda comprensión, incluida la que ella misma propone, del mundo y la existencia. Ahora bien, ¿no es esto una concesión fundamental al escepticismo?, ¿no significa esto reconocer que es imposible obtener ningún saber de validez universal? Y si ello es así, ¿no incurriría la hermenéutica en la misma contradicción en la que, como tantas veces se ha insistido, incurre el escepticismo, al asumir que es universalmente válida la conclusión de que es imposible obtener ninguna conclusión universalmente válida?

La genealogía heideggeriana del escepticismo, que lo muestra como un fenómeno tan derivado con respecto a la experiencia vital como a la propia teoría lanzada a la búsqueda de una validez absoluta que no tiene otras raíces sino la angustia ante la existencia; la renuncia a esta certeza del discurso hermenéutico que, recuérdese, se pretende en continuidad con el mundo de la vida y que, por lo tanto, asume la cuestionabilidad (*Fraglichkeit*) constitutiva de ésta; o la renuncia igualmente, asumida en este caso por Gadamer, al ideal de la objetividad del conocimiento histórico, son estrategias tranquilizadoras sólo hasta cierto punto; porque lo que queda por mostrar es que con todas estas renunciaciones no se renuncia también a la posibilidad de un conocimiento objetivamente válido del que formaría parte esencial la propia conclusión hermenéutica del carácter situado, finito y limitado por tanto, de toda comprensión.

Y justamente este es el reto que afronta Ramón Rodríguez en el último capítulo, digno colofón de su magnífico libro. Contra el nihilismo hermenéutico, que él ve ejemplificado en los postulados de Vattimo y que ciertamente abriría las puertas al escepticismo y al relativismo, reivindica nuestro autor la posición de una hermenéutica fenomenológica, cuya idea directriz es que forma parte de nuestra experiencia originaria del mundo no sólo la aparición en éste de cosas diferentes sino también la diferencia en el modo en que las cosas aparecen, y más en concreto la diferencia entre la aparición de algo como

siendo ello mismo, frente al aparecer de ese mismo algo en el modo de la representación, o de la simple mención o, más drásticamente diferente, en el modo de la ilusión o la falsedad. Justamente con estas diferencias en las formas en que las cosas se nos aparecen tiene que ver la idea de la verdad como adecuación, pues ésta no es sino la idea de que las cosas comparezcan en el juicio adecuándose al modo en que aparecen como ellas mismas.

Una hermenéutica que no olvida sino que registra estas diferencias, y que sabe que la conciencia de una limitación no la anula aunque ayuda a hacerse cargo más críticamente de la misma, está en disposición de asumir la universalidad de la limitación a la que toda interpretación está condenada por mor de su inevitable situación histórica sin por ello renunciar al ideal de que las interpretaciones no sean la mera expresión de una mal disimulada voluntad de poder sino que se regulen por el afán de adecuarse a lo que las cosas son.

De la combinación de nuestra conciencia crítica con nuestra pretensión de verdad lo que nace no es ni el reflejo absoluto, perfecto y fijo del mundo, ni una pluralidad indiscriminada de interpretaciones incompatibles pero igualmente (in)válidas, sino, empleando los términos del mismo Ramón Rodríguez, un escorzo lingüístico del mundo que debe aceptarse como potencialmente abierto a otros escorzos que son presentaciones de un mismo mundo del que nuestra percepción, y nuestro conocimiento, se va ampliando progresivamente.

Termino. Popper defendió que el compromiso con el realismo era, a la postre, una opción ética. Cada vez estoy más convencido de que llevaba razón. Y por ello mismo quiero concluir esta reseña diciendo que *Del sujeto y la verdad* no es sólo un libro brillante, claro y agudo sino, sobre todo, extraordinariamente honesto. Ave rara en nuestra tierra.