

01058



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

EL CONJURO HERMENEUTICO ANTE EL CONJURO DE LO
LINGÜÍSTICO: EL PROBLEMA DE LO NO DICHO Y LO
INEFABLE EN GADAMER.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRIA EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

ERNESTO DE ICAZA VILLALPANDO

ASESOR: DRA. MARIFLOR AGUILAR RIVERO

A caricature of a philosopher with a long beard and a turban, looking thoughtful.

Facultad de
Filosofía y Letras

JUNIO DE 2004.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

*A todos aquellos que están presentes,
aunque no se nombren.*

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el
contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: El conjuero hermenéutico
ante el conjuero de lo lingüístico

FECHA: 11/06/2004

FIRMA: 

*A Lorena, por llena mi vida y por su
apoyo.*

*A Mariflor Aguilar, por su apoyo y su
paciencia.*

El filósofo prisionero de las redes del lenguaje.
Friedrich Nietzsche, *El libro del filósofo*.

La pregunta por la esencia del lenguaje no es filología ni filosofía del lenguaje, sino una urgencia humana en la medida en que el hombre toma en serio al hombre.

Martin Heidegger, *Lógica, lecciones; anotaciones hechas en el curso de verano de 1934, por Helene Weiss*.

Nada se pierde por no esforzarse en expresar lo inexpressable.
¡Lo inexpressable, más bien, está contenido –inexpressablemente–
en lo expresado!

Ludwig Wittgenstein, *Carta a Engelmann*.

No posee las cosas, solo posee las palabras. Pero tampoco, porque si las tuviera de verdad, también tendría las cosas. Son las palabras las que lo poseen a él. Las palabras juegan con su mente, no su mente con las palabras. A veces hasta puede suceder que las palabras expresen verdades, incluso verdades profundas, por su boca.

Arthur Schnitzler, *Relaciones y soledades*.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
I. LO INEFABLE COMO PROBLEMA PARA LA COMUNICACIÓN, DESDE LA PERSPECTIVA QUE SOSTIENE LA UNIVERSALIDAD DEL LENGUAJE.....	13
1. La posibilidad de la universalidad del diálogo.....	13
2. La universalidad del lenguaje.....	17
3. ¿Es lo inefable un límite para la universalidad del lenguaje?.....	20
II. UBICACIÓN DEL PROBLEMA DE LO NO DICHO Y LO INEFABLE EN LA RE- FLEXIÓN SOBRE EL LENGUAJE DE LA HERMENÉUTICA DE GADAMER.....	23
1. Sobre las lecturas de la hermenéutica filosófica de Gadamer.....	23
1.1) La lectura de Gianni Vattimo.....	25
1.2) La lectura de Jean Grondin.....	32
1.3) El problema de lo no dicho desde la lectura de Jean Grondin.....	38
2. El problema de lo no dicho y de lo inefable en otras fuentes.....	45
2.1) La edad media y el neoplatonismo.....	47
2.2) El Romanticismo.....	52
2.3) El problema de lo inefable en el tiempo de Gadamer.....	56
3. Aproximación al lenguaje en la hermenéutica de Gadamer.....	61
3.1) La posibilidad de la comunicación en la hermenéutica de Gadamer.....	63
3.2) El lenguaje como tradición.....	70
3.3) El lenguaje como experiencia en la experiencia del preguntar.....	74
3.4) Comprensión y lenguaje.....	81
III. EL CONJURO HERMENÉUTICO ANTE EL CONJURO DE LO LINGÜÍSTICO...	92
1. El conjuro lingüístico: el problema de lo inefable y de la palabra justa en Gadamer.....	92
2. El conjuro hermenéutico: reflexión sobre el encubrimiento del lenguaje.....	101
3. El conjuro hermenéutico ante el conjuro de lo lingüístico: el rescate hermenéutico del olvido del lenguaje.....	111

CONCLUSIONES.....	123
BIBLIGRAFÍA.....	127

INTRODUCCIÓN

Es una verdad evidente que para hablar de filosofía es preciso usar el lenguaje. De esta manera el lenguaje se convierte en aquello que permite establecer vínculos entre los hombres que gustan de hablar de la filosofía. Así el lenguaje se presenta como un presupuesto de todo diálogo filosófico.

Si nos preguntamos ¿qué es el lenguaje?, nos introducimos en una de las cuestiones que ha ocupado al pensamiento del hombre desde la antigüedad. Es una pregunta perenne, quizá por el cúmulo tan elevado de respuestas que podemos encontrar y que se presentan desde disciplinas diferentes, como la antropología, la sociología, la lingüística, la psicología, la filosofía, etc. Tal diversidad contribuye, en todo caso, al incremento de la complejidad del tratamiento del tema. Por otro lado, la cuestión de abordar como al lenguaje como asunto de investigación constituye en sí mismo un problema complicado por el hecho de ser circular, en el sentido de que se requiere del lenguaje para plantear la pregunta que inquiere por su naturaleza. Así, el hombre que investiga y habla del lenguaje requiere de este mismo para hablar. Pero ¿qué se entiende cuando se habla de él? Porque aquí se produce un fenómeno extraño en el que se habla de aquello con lo que se habla. Esta tesis trata de apuntar hacia este problema, de ahí que en el título de la misma se intenta reflejar la circularidad: el conjuro hermenéutico ante el conjuro de lo lingüístico.

Este trabajo es una reflexión sobre la naturaleza del lenguaje, y del diálogo que se establece con el lenguaje cuando se habla de él. La elección de emprender una serie de reflexiones sobre la cuestión del lenguaje desde esta perspectiva tiene como consecuencia que la misma resulta circular y, por ello, puede tener como secuela una oscuridad casi impenetrable para el lector. Sin embargo, con el afán de conservar la enorme riqueza que creo haber encontrado al plantearme de esta manera los problemas relativos al lenguaje, me veo precisado a afrontar todas las críticas que se me presenten con relación a la oscuridad del trabajo. No intento ser original en cuanto a la manera de abordar estos pensamientos sobre el lenguaje, por el contrario, no pretendo otra cosa que ser un seguidor, porque uno de los objetivos de esta tesis es

mostrar que otros ya lo han hecho, aunque aquí sólo desarrollaré con propiedad el modo en que Gadamer lo ha realizado a través de su hermenéutica filosófica.

La circularidad que se trasluce cuando se trata de hablar del lenguaje como algo que se interpreta a sí mismo tiene su historia. No hay necesidad de remontarse mucho. En el propio Heidegger podemos encontrar, con sus análisis realizados en *Ser y Tiempo*, un antecedente inmediato sobre este tipo de proceder que encontramos en Gadamer. En el filósofo de Selva Negra se desenvuelve la manera en que se comprende a sí mismo el ser que comprende, esto es, que la manera de vivir su comprensión resulta correlativa a la forma en que ha llegado a entender su comprender. De manera análoga, el genero (por llamarlo así) de vida del ser que habla se relaciona, y quizá se subordina, al modo en que éste ha comprendido y hablado sobre el significado de su hablar. Esta cuestión es una de las que tengo en mente cuando hablo en mi tesis del *conjuro*; y es también, sucintamente, la manera en la que entiendo que Gadamer habla, en la tercera parte de *Verdad y método*, del conjuro de lo lingüístico.

La idea del conjuro está conectada con la forma en que el hombre entiende su relación con el lenguaje, y con la manera en la que se le comprende a éste. Aquí se explora el asunto desde la perspectiva que sostiene su universalidad. Lo que, a mi manera de ver, implica necesariamente una mínima reflexión sobre lo inefable, como aquello que parece estar más allá de los límites del lenguaje. Pero hablar del lenguaje, de la universalidad del lenguaje y de sus límites, es un asunto complicado. Esto es así, en gran medida, por todo lo que ya se ha dicho sobre ello y por la oscuridad y ambigüedad en la que parece estar envuelto el asunto. Por ejemplo, qué se entiende cuando se habla de la “universalidad de lenguaje”, depende de cómo se concibe el lenguaje. Si se entiende como lengua, esto es, como hablar chino, inglés o francés entonces, lo que quede mas allá de la lengua será lo que no puede ser dicho con ella. Pero si se concibe al lenguaje en un sentido más amplio, que comprenda la lengua más el conjunto de signos que aparecen en el contexto en el que se habla (como los gestos, el tono, etc.) entonces, lo que se plantea como inefable resulta modificado. Lo mismo ocurre si se presenta de otra manera, si se piensa que el lenguaje es algo así como un instrumento demostrativo, porque todo aquello que no se pueda demostrar quedará en el misterio al quedar fuera de los límites de la demostración (y entonces se hablará de la diferencia entre lo que se demuestra y lo que se muestra con él).

Por mi parte soy de la convicción de que en la obra de Gadamer se puede ver una modificación en su concepción del lenguaje. En *Verdad y método* está más próximo a la idea del lenguaje como lengua, mientras que en obras como *Mito y razón* se mostrará más cercano al concepto más amplio. En el desarrollo de este trabajo se muestra dicha modificación.

Hasta ahora he hablado de manera un tanto superficial de los conceptos más relevantes dentro de esta tesis: lenguaje, diálogo, conjuro, inefable. Cabe señalar que la ambigüedad que está presente en el modo en que me he referido a ellos es en gran medida intencional, porque he tomado en cuenta la naturaleza misma de lo que aquí se está tratando (lo que se verá conforme se avance en la lectura de lo escrito), aunque no siempre ha sido así, sino que se debe también a mis propias limitaciones que me han impedido exponer la cuestión de una manera más clara. Sin embargo intentaré precisar un poco más estos conceptos por ser los que presentan más problemas a lo largo del trabajo. Los conceptos señalados se entenderán de diversa manera según el contexto y el nivel (óntico u ontológico) de lo que se esté tratando. Por eso el lenguaje se entenderá a veces como lengua, y otras del modo amplio que he señalado. Por diálogo entenderé a veces la interpretación que se hace en el lenguaje sobre el lenguaje mismo, y en otras ocasiones como la conversación que se realiza con otro mediante el lenguaje. La cuestión del conjuro presenta más problemas. Entiendo el conjuro como el caer en el hechizo del lenguaje, pero también como la sustracción del mismo, es decir, como romper con el hechizo. Por otro lado, el hechizo del lenguaje lo entiendo como la manera en que se ven las cosas bajo ciertas interpretaciones de lo que es el lenguaje, y de la relación que éste tiene con las cosas, y con nuestra experiencia en general. Cuando se habla de lo inefable se estará entendiendo, la mayoría de las veces, lo que no se puede expresar con palabras, aunque en el desarrollo del trabajo adquiera otros significados. De lo dicho hasta aquí sobre los conceptos se desprende que una de las problemáticas que se abordan en este escrito es la cuestión de la univocidad y la equívocidad significativa de las palabras relacionados con ellos. Ahora hay que decir algo sobre la hermenéutica de Gadamer, pues en ella se desarrollaran los puntos que hasta aquí se han indicado.

Es un hecho que la hermenéutica ha ganado gran interés para los diferentes estudiosos de las distintas “áreas” de la cultura, y que le resulta familiar, al menos de “oídas”, a cualquier

persona de mediana cultura. Sin embargo, las razones por las que la difusión de la hermenéutica ha llegado a ser tan amplia se escapan aún de la comprensión de la mayor parte de las personas que suelen hablar de ella, de manera que la hermenéutica carece, todavía, de la comprensión adecuada sobre su naturaleza. Esto no quiere apuntar a otra cosa más que al hecho de que la hermenéutica requiere de un esfuerzo hermenéutico, por presentar ella misma un problema para la comprensión. El presente trabajo de tesis tiene, entre sus aspiraciones, el objetivo de allanar el camino hacia una comprensión de la hermenéutica que tome en cuenta la idea que ésta tiene del lenguaje y que tenga presente también el problema de los límites del mismo (para decirlo de otra manera: lo inefable) al que permanece ligado. De ahí que este escrito intenta comprender el pensamiento de Gadamer tomando como hilo conductor un punto de su pensamiento que considero central, a saber: el problema de la universalidad del lenguaje en su relación con lo no dicho y lo inefable.

Por otra parte, me parece que es necesario decir algunas cosas para justificar el hecho de tomar el problema de lo inefable como hilo conductor en un trabajo que pretende explorar la obra de Gadamer. La impresión que yo recibí cuando tuve mi primer acercamiento a la obra del filósofo alemán, con la lectura de *Verdad y método* durante los cursos que tomé en el primer semestre de la maestría, fue totalmente contraria. En aquel tiempo pensé que Gadamer sostenía que al hombre le era posible hablar de todo con cualquier persona, y me parecía que el filósofo que había hecho grandes esfuerzos para revalorar a la tradición y al diálogo ignoraba la existencia de toda una tradición que sostenía la existencia de lo inefable. Sin embargo, al seguir cuidadosamente el estudio de *Verdad y método*, tanto en los cursos de la maestría como en forma personal, me di cuenta de que mi opinión era equivocada. Esto se confirmó cuando tuve la oportunidad de leer trabajos posteriores a *Verdad y método*. De ahí surgió la inquietud inicial para realizar este escrito. Pese a mi propia rectificación, siempre consideré que resultaba problemático realizar una tesis que se dejara guiar por el problema de lo inefable en Gadamer, porque las referencias explícitas que sobre ello hace el filósofo alemán eran pocas, breves y casi siempre aparecían en un contexto en el que él criticaba a otros pensadores de la tradición. No obstante, yo consideré que el problema de lo inefable era central aunque aparecía y permanecía de manera implícita en su obra. Esta cuestión determinó toda la estructura de la tesis,

porque fue pensada para guiar hacia dicho problema al lector que, como a mí me ocurrió en un principio, no lo ve. Tal vez esta preocupación pedagógica provoca que los lectores que de antemano ven el problema puedan hallar fastidioso, superficial y quizá hasta obvio lo que se explora en la primera parte del trabajo. Así pues, esta parte no está escrita para los que ven, sino para los que no alcanzan a vislumbrarlo.

Por todo lo anterior, el primer capítulo de la tesis cumple varias funciones. En primer lugar tiene la intención de hacer explícitos los motivos por los cuales se considera central el problema que lo inefable representa para la hermenéutica de Gadamer, porque usualmente se le considera como un límite para todo planteamiento que pretende sostener la universalidad del lenguaje y de la posibilidad del diálogo. En segundo lugar, en conformidad con las ideas del filósofo alemán, se busca presentar los prejuicios que me llevaron a indagar el problema de lo inefable en Gadamer, esto es, se trata de exponer la propia situación hermenéutica previa al desarrollo de la investigación. El capítulo se deja guiar por una preocupación pedagógica, y por ello desiste, en general, de cualquier intento de profundización. Por el contrario, en él únicamente se pretende trazar un mapa para focalización del problema y, como todo plano, renuncia a tratar con mayor profundidad muchos de sus planteamientos. En esta parte de la tesis no se pretende penetrar a fondo en los conceptos. A lo que apunta, lo que se trata de ganar con ello, es a que al lector le quede claro que toda perspectiva que pretenda sostener la universalidad del diálogo y del lenguaje requiere de una reflexión sobre lo inefable, si no quiere que su afán resulte superfluo y se pierda como una falsa ilusión.

El capítulo está dividido en tres secciones, en la primera se presenta la idea que se tiene sobre la posibilidad de la universalidad del diálogo (que podamos, al menos como posibilidad, comunicarnos con todos), cosa que nos lleva, en la segunda sección, a cuestionarnos sobre la universalidad del lenguaje (que podamos, al menos como posibilidad, comunicarlo todo) en el que discurre el diálogo. Esta discusión nos lleva a plantearnos, en la tercera sección de este capítulo, si lo inefable sería realmente un obstáculo para la universalidad del diálogo y para la universalidad del lenguaje. El capítulo termina planteando si en la obra de Gadamer hay alguna reflexión que pretenda aclarar el problema que representa la cuestión de lo inefable para la posibilidad de la universalidad del diálogo, del lenguaje y de la hermenéutica. De ahí que una de

las primeras hipótesis del trabajo es que dicho asunto no sólo aparece en su obra, sino que además ocupa un lugar central en la misma.

El segundo capítulo, que también está dividido en tres secciones, pretende ubicar el problema de lo no dicho y lo inefable en la obra de Gadamer, e intenta responder a los cuestionamientos planteados en la sección anterior. El desarrollo de esta parte de la tesis, en sus dos primeras secciones, mantiene la inquietud pedagógica. Esta preocupación se mantiene porque considero que para los lectores de Gadamer no resulta evidente que en él se trate la cuestión de lo inefable, porque no hay una referencia explícita sobre ello; de manera que la selección de los autores que se revisan, así como el orden de su exposición, se presenta como un punto de apoyo tanto para la localización del problema de lo inefable como para la ubicación de las cuestiones de la universalidad del diálogo y del lenguaje. En la primera sección se realiza una breve presentación de las lecturas que, sobre la obra de Gadamer, realizan Gianni Vattimo y Jean Grondin. La elección de dichos pensadores obedece, entre otras razones, a lo siguiente: presento a Vattimo porque considero que su caracterización de la hermenéutica gadameriana como “nueva *koiné*” resulta representativa de la idea de la universalidad del diálogo, pues es considerada como una nueva lengua común que permite el diálogo entre los hombres. Su exposición me sirve para plantear el problema de la relación entre el ser y el lenguaje. La presentación de Grondin es resultado de una razón similar, pues juzgo que su interpretación discute de manera ejemplar la cuestión de la universalidad del lenguaje. Hay dos apartados dedicados a la presentación de Grondin porque en él se encuentra de manera explícita el planteamiento de la problemática que ofrecen, en la obra de Gadamer, el *verbum interius* y lo no dicho. Me apoyo en su exposición para presentar el problema de lo no dicho. Quiero aclarar que mi intención no es tanto discutir lo que ellos ya discutieron, por lo que tampoco pretendo profundizar demasiado en sus interpretaciones. La exposición de sus lecturas puede parecer por ello cáustica y superficial al lector, porque no pretendo ganar claridad sobre el significado de sus explicaciones, sino que busco iluminar la presencia del problema de lo inefable en la obra de Gadamer.

En la segunda sección de este capítulo se mantiene la inquietud por argumentar que en el trasfondo (y de manera oculta) de la obra de Gadamer existe la presencia latente de una pre-

ocupación implícita sobre la problemática de lo inefable. Por ello nos cuestionamos sobre la existencia de otras fuentes, relacionadas con las investigaciones del filósofo alemán, en las que se destaca el hecho de que aparece la reflexión sobre el problema de lo no dicho y de lo inefable. La relevancia que tiene esta sección para el tema que se está trabajando en la tesis consiste en que con ella me permito insinuar que existe una tradición que discute y sostiene la existencia de lo inefable a la que debe responder todo aquel que pretenda sostener la universalidad del lenguaje y de la hermenéutica. Busco que el lector se de cuenta de que Gadamer no puede permanecer totalmente ajeno a ello. En esta sección, que consta aproximadamente de quince páginas, no puedo pretender demostrar ni profundizar gran cosa. Sé que tan pocas palabras no bastan para demostrar la existencia de una tradición, pero lo que busco es mostrarlo, por lo que me contento con lograr que el lector aprecie que la presencia de la discusión sobre lo inefable, que no pasó desapercibida para mí, no pudo ser ignorada por Gadamer. De manera que *reconozco* que esta presentación resulta muy limitada y de un carácter muy general, sin embargo espero que no le resulte excesivamente superficial al lector. En esta sección se abordan brevemente tres momentos que están presentes en el pensamiento de Gadamer, a saber: la Edad Media y el neoplatonismo, el Renacimiento y lo que sucede en Europa central durante la época de juventud del filósofo alemán. Este apartado pretende sugerir que el problema de lo inefable puede ser un prejuicio implícito, o tal vez no conciente, que guía parte de las reflexiones hermenéuticas de Gadamer.

Es hasta la tercera sección donde nos aproximamos directamente a la idea del lenguaje que se presenta en la hermenéutica de Gadamer. En ella me limité a exponer sólo aquellos puntos cuya exposición considero necesaria para la mejor comprensión de nuestro problema. En ella se comienza presentando la manera en que se abre la posibilidad de la comunicación en su hermenéutica, a través de la idea de que la hermenéutica se desarrolla entre la familiaridad y la extrañeza; esto nos lleva a desarrollar su visión del lenguaje como aquel lenguaje en el que habla la tradición. Para aclarar y ejemplificar lo anterior vemos cómo es que el lenguaje transforma la experiencia en la experiencia del preguntar, terminando este capítulo con la exposición de sus ideas sobre la comprensión y el lenguaje como fundamento de la transformación de la experiencia en experiencia hermenéutica. A lo largo de este capítulo se presenta y cuestiona

la importancia y la relación que se expone entre lo dicho y lo no dicho en la obra de Gadamer, lo que nos lleva a plantear finalmente el problema del conjuro de lo lingüístico, en el que ubicamos el problema de lo inefable en su relación con lo no dicho.

En el tercer capítulo se despliega el problema del conjuro de lo lingüístico, así como su solución o, si se prefiere, su disolución a través de la hermenéutica de Gadamer. Este capítulo cuenta también con tres secciones. En la primera se desarrolla propiamente la idea del conjuro de lo lingüístico que se presenta cuando se considera que el problema de lo inefable y de la palabra justa, que se ve como una variante de lo inefable, nos conduce hacia el silencio. También se explora cómo es que esta problemática aparece como una objeción para su idea de la universalidad del lenguaje. En la segunda sección se trata la idea con que Gadamer intenta oponerse al problema mediante la presentación de sus ideas sobre el encubrimiento y el olvido del lenguaje. También se da un primer acercamiento a la manera en que la hermenéutica intenta conjurar el problema del encubrimiento y responder a la problemática de lo inefable. En la última sección de la tesis se continúa la exposición de la respuesta que se da en la hermenéutica de Gadamer sobre el problema del olvido del lenguaje mostrando, desde este horizonte, cómo se presenta el conjuro hermenéutico ante el conjuro de lo lingüístico en el intento que se realiza por rescatar al lenguaje de su olvido. En el trabajo se equipara el problema de lo inefable al problema del conjuro lingüístico, pues se piensa que ambos versan sobre el mismo asunto: los problemas del límite del lenguaje y de la posibilidad del diálogo.

La idea básica que guía el desarrollo del trabajo es la de que el filósofo alemán tiene únicamente dos posibilidades para tratar el problema de lo inefable y, pese a ello, proponer la universalidad de una hermenéutica basada en la universalidad del lenguaje. Las dos posibilidades son, a saber: o se niega absolutamente la existencia de lo inefable por considerársele un límite del lenguaje y del diálogo, o se aclara su naturaleza, su función y sus límites dentro del diálogo. La hipótesis que se intenta sostener como tesis es la de que Gadamer pretende aclarar el problema de lo inefable encontrando que el problema radica en la manera en que se le ha comprendido, señalando que se comprende mejor cuando en vez de pensar que existen cosas inefables se considera que son más bien cosas que se mantienen dentro de lo no dicho. Pero que la

confusión está justificada, en último caso, por el propio encubrimiento del lenguaje, y por el olvido del mismo que ello produce.

En el desarrollo de la tesis se presenta una inquietud constante que emerge de su propia temática: la idea de si en ella se está llevando al *ser* algo que aún no se ha dicho, porque diciendo lo no dicho se van unificando o separando las concepciones. Porque, hasta donde entiendo a Gadamer, lo no dicho hace posible el diálogo, no como una condición que debe pre-existir como referente previo de lo dicho, sino como algo que deviene de lo no dicho al *ser*, al ser llevado a la palabra durante el transcurso del diálogo.

Me parece que lo que se ha dicho hasta aquí es suficiente para darle al lector una idea básica sobre la naturaleza del presente escrito. Ya he mencionado que este trabajo pretende ser una reflexión sobre la naturaleza del lenguaje y del diálogo. Pero habría que advertir que la comprensión del contenido del mismo también está involucrada, es decir, una de las consecuencias de la presente reflexión es la de que en ella, como en Gadamer, no se ha dicho la última palabra. Y esta es, por muchas razones, una de las consecuencias más importantes *de* la hermenéutica *para* la hermenéutica, es decir, de la hermenéutica comprendida como la reflexión sobre las condiciones del diálogo. Así pues, esta reflexión sobre el diálogo también pretende ser un diálogo que se presenta como una meditación sobre la hermenéutica, y sobre lo *no dicho* como aquello que la hace posible.

Quiero reiterar que la ambigüedad presente en el trabajo, si bien reconozco que en algunas ocasiones es intencional (tratando de suscitar o evocar con ello la experiencia en el lector), la mayor parte de los casos es resultado de mis limitaciones ante la propia naturaleza del tema. También quiero añadir unas palabras sobre la circularidad presente en el trabajo: el caminante sabe que su andar depende del vaivén de sus piernas: que para avanzar debe dejar atrás la pierna que adelantó previamente, al tiempo en que adelanta la pierna que anteriormente dejó atrás. Comencemos, pues, el diálogo.

I. LO INEFABLE COMO PROBLEMA PARA LA COMUNICACIÓN, DESDE LA PERSPECTIVA QUE SOSTIENE LA UNIVERSALIDAD DEL LENGUAJE

1. La posibilidad de la universalidad del diálogo

La realización de esta investigación me brinda la oportunidad para intentar sostener, como una de las tesis del trabajo, la hipótesis de que la reflexión sobre la posibilidad de la universalidad del diálogo (que podamos comunicarnos con todos), en la que se concentra una gran parte del pensamiento filosófico contemporáneo, a través de su preocupación hermenéutica, no es una empresa nueva. Esto significa que es uno de los problemas que nos unen con la antigüedad, con el nacimiento mismo de la filosofía. El valor que tiene, para los que están interesados en el estudio de Gadamer, la constatación de esta continuidad con el pasado no radica solamente en los elementos que nos pueda dar para la toma de una postura favorable o desfavorable respecto a sus propuestas sobre la tradición y sobre la universalidad hermenéutica; tampoco consiste, para usar las palabras de Vattimo, en el develamiento de “un momento epocal” en la historia del ser¹; su importancia reside, para nosotros, en que nos permite revisar la obra del filósofo alemán desde una perspectiva que es poco explorada, y que en lo personal me resulta muy interesante. Es por esta razón por lo que comenzaré con un breve esbozo del problema de la universalidad del diálogo, para caracterizar desde qué perspectiva nos resuelve o nos crea problemas la hermenéutica filosófica de Gadamer.

Desde los tiempos de la filosofía griega se conoce que el *saber* al que se aspira y al que se llega filosofando (al igual que todo saber y todo conocimiento) conlleva el problema de su transmisión y comunicación. Entre las diversas reflexiones sobre la transmisión del saber se destaca la que propone la idea de que es el diálogo el ámbito fundamental en el que esto ocurre. Esta perspectiva requiere que se examine la manera en que se transmite o se comunica el saber. Resulta indiferente, por el momento, si el saber que quiere ser transmitido es fruto de la vivencia, de la reflexión, o del mismo modo de vida, ya que incluso cuando se reconoce que el

¹ Cfr. Vattimo, Gianni. Ética de la interpretación. Ed. Paidós, Col. Studio # 85, Barcelona, España, 1991.

saber es nulo se requiere de un medio que de cuenta al otro de dicha nulidad. Es decir, el anhelo de conocimiento, el *quid* tradicional de la filosofía, al menos desde la modernidad, no se cumple si no se tiene la preocupación por conocer la manera en que ha de ser comunicado. La visión tradicional de la filosofía como una disciplina, actividad o forma de vida que pretende alcanzar cierto conocimiento implica siempre el saber de la forma misma de su transmisión, pues una vez que se considera que se ha encontrado lo buscado se impone la necesidad de no carecer de la sapiencia necesaria para hacer que otros sean partícipes de dicho *saber*. Entonces surge la pregunta: ¿cómo hablar con otro, cómo dialogar con él para decirle y comunicarle aquello que según yo sé?² Con ello se revela el hecho, que ha quedado en el *olvido* por muchos colegas, de que el filosofar es una actividad predominantemente retórica, en tanto que su saber está unido al problema de su manifestación. Porque desde la época antigua el saber exclusivo y solitario resulta sospechoso, ya que el saber que permanece en el silencio no se distingue de la ignorancia o, por lo menos, no es distinguible para aquellos que desconocen el contenido de un saber que ha de permanecer en el silencio³. Sin embargo, me parece que también existen por lo menos otras dos posibilidades: primero, está la posibilidad de que el saber al que se llega filosofando no requiera ser transmitido porque es un saber que ya está en el otro y nos es común; sea porque lo compartimos de antemano por razones misteriosas, o porque alguien se nos adelantó en la transmisión, o simplemente porque el otro ya ha llegado por su cuenta a él; y, segundo, que dicho saber no pueda ser transmitido, sea porque no es enseñable aunque sí se pueda aprender, o porque el contenido del saber sea inexpresable.

El que la consideración sobre la posibilidad del diálogo implique la comunicación *a* otros, o *con* otros, de *algo* que se pretende *saber*, nos obliga a intentar ver (tarea tradicional de la

² La pregunta es, en el contexto gadameriano, ¿es este el problema de la aplicación del comprender que tanto le inquieta a Gadamer?

³ Parece que en la antigüedad el problema de la transmisión no aparece exclusivamente en los filósofos. La tradición judía de la Cábala (que parece ser anterior al libro del *Zohar*), el propio cristianismo con sus enfrentamientos con el gnosticismo; así como la aparición posterior del *Corpus Hermeticum*, nos sugieren el hecho de que este era un problema que se había extendido por el mundo conocido, por lo que no sería exclusivo del filósofo. Al respecto se puede consultar, por ejemplo, Scholem, Gerson *La Cábala y su simbolismo*. Ed. Siglo XXI, undécima edición, México, 1998. La introducción de José Montserrat Torrens al libro *Los Gnósticos I*. Editorial Gredos, Col. Biblioteca básica #59, 1ª reimpresión, Madrid, España, 1990. También el famoso texto de Hans Jonas al respecto, *La religión gnóstica*. Editorial Siruela, España, 2000. Por último, la edición del *Corpus Hermeticum y Asclepio*. Editorial Siruela, España, 2000.

comprensión hermenéutica) o hacer ver (tarea de la retórica) el *algo* que se *ve*. Con la referencia a la hermenéutica y a la retórica se hace más comprensible la idea de que el diálogo requiere tanto del *intentar ver* como del *hacer ver*. Esto nos permite observar algunas características del diálogo:

a) que el mismo transcurre a través de la manifestación de dos facetas que se presentan cuando se intenta comprender; se pretende intentar y hacer ver por qué hay algo que no se ve en lo que se ve; es decir, se pretende desocultar algo que se mira como oculto. Así lo oculto y lo desoculto se presentan a la vez.

b) que en ambos casos se presupone a un otro, a un tú.

Si la retórica se entiende como la construcción de un discurso que está dirigido a otro, debemos aceptar que ello presupone la existencia de ese otro. En el mismo sentido la hermenéutica viene a ser la reconstrucción o recuperación de un discurso, lo que también presupone a un otro cuyo discurso se quiere comprender. Detrás de la hermenéutica y de la retórica está presupuesta la existencia del otro. Pero ¿qué clase de relación se establece con el otro al que se presupone? Para dar los primeros pasos por este camino se me ocurre que puede ser provechoso revisar brevemente la diferencia que se establece al hacer la distinción entre el comunicar *a* y el comunicarse *con*, pues la misma implica una manera divergente de relacionarse con el otro. Comunicar *a* es un camino que denota una sola dirección, en el sentido de que no parecería necesario que el otro conociera o participara con nosotros, de antemano, en aquello que se pretende comunicar. En cambio, al hablar de comunicarse *con* se indica la necesidad de una cierta comunidad, ya que parece que el otro sabe de que se le habla. En el primer caso no se trata, por decirlo así, de comprender un pensamiento común, sino de participar un problema individual, pero se trata de un participar entendido como una donación, se le da al otro una parte de lo que ya está en mí; por el contrario, el uso de la preposición *con* establece una relación diferente con el otro, señala que se intenta comprender un pensamiento común, pues previamente se participa de él, con el otro, se camina con él. Desde esta perspectiva la comunicación mediante el diálogo es la actualización o realización de una cierta comunidad fundada en

aquello que se comparte y que, por el momento, puede ser considerada como anterior al diálogo o como resultado de él.⁴

De esta manera se descubre que todo aquel que piense proponer la universalidad del diálogo debe partir de una reflexión previa, encaminada a cuestionar la universalidad del lenguaje, pues es el lenguaje el que nos permite “transmitir” ideas al otro, o dialogar con él. Por eso presentaré a continuación unas breves reflexiones sobre la universalidad del lenguaje.

⁴ Como veremos más tarde, cuando llegue su momento en esta tesis, Gadamer insiste constantemente, por ejemplo, en aclarar que la tarea de la hermenéutica consiste en “elucidar el milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas, sino una participación en el significado común” Ver Verdad y Método II. Ed. Sigueme, Col. Hermeneia # 34, Salamanca, España, 1992. P. 64.

2. La universalidad del lenguaje

Dentro de la problemática descrita se hace notar que las consideraciones sobre el origen y la naturaleza del lenguaje son de suma importancia, porque tanto la retórica como la hermenéutica se sirven de él como vehículo de realización. Lo anterior se corrobora con percatarse del simple indicador de que el lenguaje es el que nos permite realizar tanto las consideraciones sobre la hermenéutica y la retórica, como las que versan sobre el lenguaje mismo. Una reflexión cuidadosa sobre las consideraciones que en el lenguaje se llevan a cabo sobre el lenguaje (lo que se dice con el lenguaje sobre el tema del lenguaje) puede conducirnos a exhibir el grado en que algunas de esas concepciones se ven involucradas con el surgimiento del problema de la posibilidad e imposibilidad del diálogo, y con ello en la cuestión no menos importante del solipsismo comunicativo (que no se puede comunicar nada a nadie, porque se considera que no es posible que alguien entienda lo que se dice; como el lenguaje privado en Wittgenstein: aquel que sólo entiende quien lo habla) y de la soledad humana que se deriva de las mismas.

La afirmación de que la soledad humana puede ser “producida” por determinadas concepciones del lenguaje requiere una mínima explicación. Desde hace mucho tiempo los hombres interesados por el lenguaje pueden percatarse de la existencia de determinadas concepciones que contribuyen a crear lo que algunos han llamado el *hechizo del lenguaje*⁵. Una manera de caracterizar lo anterior, y que podría representar claramente esta situación, es el de la lingüística de Saussure, misma que parece arrojarnos inevitablemente en el abismo de la soledad. En su concepción se efectúa una reducción *teórica* del lenguaje, lo que se produce al buscar un “orden natural” que le permita su clasificación y su estudio dentro de los hechos humanos. Esto sucede cuando se constituye el campo de estudio de la lingüística reduciendo el lenguaje a la

⁵ Esto se puede ver, por ejemplo, en Wittgenstein, y en el propio Gadamer. Este problema será tratado a lo largo del presente trabajo. Wittgenstein habla del “embujo” (*Verhexung*) del entendimiento por medio de nuestro lenguaje, en el párrafo 109 de las *Investigaciones filosóficas*. Ed. Critica-UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Serie Clásicos, Barcelona, España, 1988. P. 123. Por su parte Gadamer habla del “conjuro” (*Bann*) de lo lingüístico en *Verdad y Método I*. Ed. Sígueme, Col. Hermeneia #7. Salamanca, España, 1993. P. 483. Del “hechizo” de los nombres al comentar el problema de la rectitud de los nombres en el pensamiento griego, y del “hechizo” del lenguaje, al comentar y criticar las relaciones de la hermenéutica con la filosofía analítica, en *Verdad y Método II*. P. 77 y 111 respectivamente.

lengua. El problema aparece al intentar concebir cómo es posible que con la lengua nos refiramos, por ejemplo, a nuestras sensaciones. Con lo que la delimitación del campo de estudio de la lingüística arrastra siempre el problema de la *expresión*⁶. Tal parece que una reducción semejante se presenta tras una primera lectura de *Verdad y Método*. El movimiento que realiza Gadamer, en los trabajos posteriores a la obra que lo hizo famoso, parecen hablar en favor de esta idea. Estoy pensando en trabajos como “Hombre y lenguaje”, o “Semántica y hermenéutica” que aparecen recopilados en *Verdad y Método II* en los que habla, entre otras cosas, de la “vida del lenguaje”; así como en sus trabajos reunidos tanto en *Mito y razón* como en *Arte y verdad de la palabra*. Pero ¿es así o es sólo una impresión de una lectura poco cuidadosa de la obra del filósofo alemán? Aunque no pretendo resolver este problema, el mismo será tratado a lo largo del presente trabajo.⁷

La reducción que se llevó a cabo en el momento fundacional de la lingüística contemporánea origina que el estudio de aquello que acompaña al uso concreto del lenguaje se conserve fuera del límite que se impuso al instaurar a la lengua como “objeto” de investigación. Desde la fundación de la “ciencia de la lengua” se evade la cuestión de comprender cómo es posible la comunicación entre los hombres, porque la lingüística presupone el uso comunicativo de los signos, y por ello no es capaz de explicar el fenómeno de la comunicación desde un marco teórico que la presupone.

Ahora cabe preguntar ¿cómo se relaciona la reflexión sobre la posibilidad del diálogo con la sugerencia de que las concepciones sobre la naturaleza del lenguaje son producidas por el ser mismo del lenguaje? La respuesta es que las consideraciones hechas al principio sobre la retórica y la hermenéutica han dejado de lado el hecho de que se comunica *algo* con *algo*. Ambas se desarrollan en el medio del lenguaje, lo que supone una reflexión sobre la naturaleza del mismo. A la hermenéutica y a la retórica, vistas como disciplinas filosóficas, habría que sumarles, por ejemplo, las consideraciones contemporáneas de la semiótica relativas a la constitución de un signo como signo, suponiendo, claro está, que aquello con lo que nos comuni-

⁶ Véase, por ejemplo, Coseriu, Eugenio, *Introducción a la Lingüística*, Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1990.

⁷ Doy las referencias bibliográficas de los textos no citados anteriormente: *Arte y verdad de la palabra*, Ed. Paidós, Col. Paidós Studio # 127, Barcelona, España, 1998; *Mito y razón*, Ed. Paidós, Col. Paidós Studio # 126, Barcelona, España, 1997.

camos sean únicamente signos⁸. El problema que nos presenta a nosotros la semiótica se encuentra en que es claro que los signos no tienen un significado unívoco, con excepción de aquel que suponemos por el hábito lingüístico⁹. Y junto a esto se puede señalar una de las características que comparte el estudio del signo con la retórica y la hermenéutica. Me refiero a que la retórica no sólo ayuda y se emplea para comunicar lo que uno piensa conocer tal como uno piensa que es, sino que también se emplea para ocultar lo que uno piensa al decir algo que uno no piensa, como sucede en el caso de la mentira. Algo similar ocurre con la hermenéutica: no permite ver únicamente lo que es, también puede llevarnos a ver lo que no es. Hay, pues, desde esta perspectiva, una ambigüedad originaria y constitutiva en el lenguaje. Con ello tenemos que cuando se concibe al lenguaje como algo que funciona solamente a través de signos (entendidos como aquello que apunta a otro que sí mismo, y como la unidad mínima en la que se puede descomponer el lenguaje), la retórica y la hermenéutica resultan ser “medios” para desocultar lo pensado, pero que también funcionan para ocultarlo. Esto sucede cuando se presupone que el lenguaje funciona únicamente con signos, y que del otro lado de los signos hay *algo* a lo que éstos apuntan, si es que apuntan a algo. Pero debemos preguntarnos si sólo hablamos mediante signos, y si estos tienen la capacidad de apuntar a cualquier cosa, pues ¿no habrá algo que se les escape?, es decir, ¿es posible que algo quede fuera del lenguaje porque está más allá de los límites del mismo? Por ello me detendré en el siguiente apartado para preguntar si la existencia de algo que sea inefable representa un límite para la universalidad del lenguaje.

⁸ El escepticismo que el lector puede encontrar aquí se debe a la idea de que las palabras del lenguaje pueden ser también símbolos, y de que la comunicación puede pasar por caminos diferentes al empleo de signos. Gadamer desarrolla, por ejemplo, el concepto de símbolo y de su función dentro del juego y la fiesta en La actualidad de lo bello. Ed. Paidós, Col. Pensamiento Contemporáneo # 15, Barcelona, España, 1991. P. p. 83-99.

⁹ Gadamer hablará, por ejemplo, en Verdad y Método II de “la fuerza comunicativa del lenguaje vago e impreciso” P. 173.

3. ¿Es lo inefable un límite para la universalidad del lenguaje?

He señalado que la reflexión sobre la posibilidad de la universalidad del diálogo no es una actividad nueva, sino que es uno de los problemas que nos unen con el pasado de la filosofía, porque el *saber* al que se llega filosofando nos lleva a plantearnos el problema de la transmisión, es decir, de la manera adecuada para que se consiga comunicarlo (o, en su caso, ocultarlo). El problema parece conducirnos a presuponer siempre una unidad originaria -una comunidad o precomprensión- o un acuerdo previo sobre el contenido significativo del lenguaje “lingüístico” (lo que entiendo como el que las palabras empleadas signifiquen lo mismo para todos, o para una determinada comunidad de hablantes). La unidad previa a la que me refiero, a diferencia de la lingüística que la coloca en la lengua, debe ser prelingüística, alingüística (debe ser anterior a la lengua o debe estar fuera de ella), si no se quiere recaer en el mismo inconveniente al que nos llevó la ciencia de la lengua. La comunidad de la que hablo no es la de la unidad de los signos que empleamos para comunicarnos (la lengua), esto es importante pero no fundamental, porque entonces no sería posible explicar la traducción de una lengua a otra (suponiendo que sea posible), sino de la comunidad de ese *algo* al que se apunta con los signos, la comunidad de *la cosa misma* (aquello de lo que hablamos cuando hablamos a través de los signos, sea la comunidad de un sentido, o de una referencia material), por decirlo así. Inclusive se podría pensar en la comunidad de aquellos que usan signos, como lo sería, por ejemplo, la existencia de una naturaleza humana. En otras palabras: o compartimos con anterioridad a la actividad discursiva una misma naturaleza (como Aristóteles, sin perder de vista la distinción que establece entre amos y esclavos o, más recientemente, Wittgenstein, sin perder de vista sus formas de vida); o compartimos los contenidos de nuestro perorar con signos (como la oscura interpretación tradicional de Platón y “su mundo de las ideas”), o ambos, o ninguno (como las monadas o el solipsismo)¹⁰.

Pero ¿qué significa que la comunidad que se debe presuponer sea una comunidad prelingüística o alingüística? Con ello se está afirmando que detrás de todo aquello que pasa por el

¹⁰ Gadamer dice, por ejemplo, en su autocrítica de 1985 publicada en las primeras páginas de *Verdad y Método II*, que “...cuando alguien comprende lo que otro dice, no se trata simplemente de algo mentado, sino de algo compartido, de algo común.” P. 26.

tamiz del lenguaje hay un sustrato anterior o fuera de él que no se deja aprehender o, si se quiere, un sustrato que resulta *inexpresable* (en Gadamer será, en un principio, lo no dicho, después hablará también de lo nunca expresado¹¹), mismo que funda o cancela la posibilidad de la comunicación mediante el lenguaje.

La idea es la siguiente: ciertas teorías lingüísticas y filosóficas nos reducen al silencio debido a su visión sobre el lenguaje, porque al momento de fundar dichas teorías se evade la cuestión del silencio de lo inexpresable. El *silencio* del “mundo”, que soporta y posibilita toda la estructura comunicativa del hombre, es encubierto por el silencio que el ser humano ha producido con el *ruido* de la actividad teórica en la que se empeña en sus múltiples especulaciones. De aquí se desprende que la reflexión sobre el silencio de lo inexpresable es indispensable en toda reflexión sobre el lenguaje, sea o no que se le reduzca al concepto de lengua. Lo que resulta *inexpresable*, para los recursos lingüísticos, interviene de tal forma en el andar diciendo el mundo que lo dicho sólo es posible porque en ello va aquello que no puede ser dicho. El problema comunicativo que emerge al tratar de lo inefable se pierde, porque lo que no se dice *con* el lenguaje está implícito *en* el lenguaje. En otras palabras: la lengua conjura al hombre con la idea de que aquello que no pasa por la lengua permanece incomunicado, pero el asunto también se resuelve a la inversa: es la existencia de lo inefable la que posibilita la comunicación. Así el silencio resulta ser la otra cara del lenguaje.¹²

Hasta aquí he presentado un esbozo de los supuestos o, si se prefiere, de la situación hermenéutica de la que se parte para la presentación de las ideas de esta tesis. En síntesis, los presupuestos del trabajo son:

a) Que sostener la universalidad del diálogo implica la temporalidad, porque para que podamos entrar en diálogo con el pasado –y el futuro–, se requiere de la continuidad de aquello (el asunto, el tema, la cosa) que se resguarda en la comunidad y que es sobre lo que versa el

¹¹ Cfr. “Los límites del lenguaje”, un escrito de 1985, en *Arte y verdad de la palabra*. P. 144.

¹² Gadamer distinguirá entre lo callado en el lenguaje y lo encubierto por el lenguaje como formas de retracción del lenguaje detrás de sí mismo (*Verdad y Método II* P. 175.). Pienso que se basa en “lo callado en el lenguaje” para distinguir entre lenguaje y lingüística, y sostener con ello, ante los argumentos contrarios a su tesis de que la comprensión tiene un carácter lingüístico, que los ejemplos del comprender mudo, silente, responden al fenómeno de la lingüística (Ibid. P. 181.).

diálogo; o que se trate de un diálogo que se realiza siempre en un presente simultáneo, por lo que el problema no debe ser nuevo.

b) Que la universalidad del diálogo implica la universalidad del lenguaje, cuando se piensa que el diálogo se realiza a través del lenguaje.

c) Que la universalidad del lenguaje implica el esclarecimiento de la cuestión de lo inefable, porque se le suele concebir como su límite.

Ahora estamos en mejores condiciones para mirar que el camino de las reflexiones sobre la posibilidad de la universalidad del diálogo y del lenguaje, requiere una mínima indagación sobre la existencia o no de lo inexpresable. Por ello las preguntas que guiarán nuestro trabajo sobre el pensamiento de Gadamer son ¿lo inefable es un límite para la universalidad del lenguaje?, ¿lo inefable es un límite para el diálogo? Y, en última instancia ¿hay lugar para lo inefable dentro de la hermenéutica filosófica gadameriana? ¿El famoso diálogo hermenéutico está impedido o está fundamentado por lo inexpresable? Pero antes de buscar responder estas preguntas, abordemos brevemente qué se ha dicho con relación a lo que aquí se pretende en torno a la obra de Gadamer.

II. UBICACIÓN DEL PROBLEMA DE LO NO DICHO Y LO INEFABLE EN LA REFLEXIÓN SOBRE EL LENGUAJE DE LA HERMENÉUTICA DE GADAMER.

1. Sobre las lecturas de la hermenéutica

Es mucho lo que se ha dicho hasta ahora sobre la hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer. La temática tan diversa que se da en la obra del filósofo alemán, así como la longevidad de su trabajo intelectual, hacen casi imposible la revisión de las lecturas realizadas a su obra. Por supuesto que no conozco todos los trabajos dedicados a explorar y exponer su obra, pero conozco algunos que he podido consultar, en los que no he podido encontrar ninguno que ver-se sobre este tema en específico. Lo anterior no significa necesariamente que dichas interpretaciones no existan, sino que apunta a dejar claro que su existencia me es desconocida. Por ello me he limitado a elegir, para esta revisión sobre las lecturas de la hermenéutica gadameriana, las que nos presentan el filósofo canadiense Jean Grondin, y las del italiano Gianni Vattimo.

Las reflexiones que más se aproximan a nuestro tema son, sin duda, las del filósofo canadiense, en ellas encuentro muchas referencias importantes sobre el tema que nos ocupa, aunque el tratamiento del mismo me parece confuso y ambiguo. A Grondin se le puede considerar, no sé si como una autoridad, pero sí como un estudioso del pensamiento gadameriano. El número de textos que tiene publicados sobre la obra de Gadamer, así como la meticulosidad con que va elaborando sus interpretaciones, nos hablan a favor de la profundidad y del interés que guía sus reflexiones.

Por otra parte, me interesa abordar brevemente la presentación que efectúa Gianni Vattimo, porque en ella se nos ofrece una lectura que nos brinda un panorama general sobre el significado y la importancia que tiene el pensamiento de Gadamer para la filosofía occidental. Además de que en ella presenta el filósofo italiano, desde su interpretación de Nietzsche y de Heidegger, una crítica hecha al pensamiento de Gadamer. Sé que existen otras críticas importantes a la obra del filósofo alemán. Están, por ejemplo, las que realizan tanto el alemán Jürgen Habermas como el francés Jacques Derrida, pero he descartado la idea de abordar estas críticas

tan conocidas porque he considerado que ya es abundante el número de los trabajos que abordan la cuestión, y sin duda la revisión de las críticas que en ellas se realizan no sólo puede ser tan fructífera como la mía, sino que probablemente son más ricas por el conocimiento que sus autores tienen sobre dichos filósofos¹³.

He creído necesario arriesgarme a dar únicamente un breve esbozo sobre las reflexiones de los filósofos elegidos para este trabajo, porque he pensado que la exposición clara y adecuada de las mismas podría desviarnos demasiado. Reconozco en ello mis limitaciones. Sin embargo, no he podido evitar extenderme un poco más en la consideración de la lectura de la obra de Grondin dado que tiene muchos nexos con el tema de esta tesis. Por eso expondré primero lo que encuentro en la lectura del filósofo italiano para pasar posteriormente a la presentación de la lectura del filósofo canadiense. En ambos intentaré exponer básicamente aquello que guarda mayor nexo con el tema de esta tesis.

¹³ Véanse, por ejemplo, Aguilar Rivero, Mariflor. Confrontación, crítica y hermenéutica. Ed. Fontamara-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Col. Fontamara # 213, México, 1998. Los últimos capítulos del texto de Grondin. Hans-Georg Gadamer. Una biografía. Ed. Herder, Col. Biblioteca de Filosofía, Barcelona, España, 1999. Y el capítulo II de Velasco Gómez, Ambrosio. Tradiciones Naturalistas y Hermenéuticas en la filosofía de las Ciencias Sociales. Ed. UNAM, ENEP Acatlán, México, 2000. Además se pueden ver las referencias a dichas críticas en la propia obra del filósofo alemán.

1.1) La lectura de Gianni Vattimo

Son conocidas las tesis de Vattimo sobre el papel de la hermenéutica en el pensamiento contemporáneo. Sus ideas sobre la necesidad de reflexionar sobre la difusión secularizante de la hermenéutica dentro de su papel como nueva *koiné* (lengua común) de la cultura, misma que se da al interior de la tendencia general de la secularización de la filosofía¹⁴. Así como la tesis que proclama la vocación nihilista de la hermenéutica¹⁵. En ambas ideas se visualiza a la hermenéutica filosófica gadameriana desde lo que considero que puede llamarse la perspectiva de la metafísica “del fin de la metafísica”. Desde esta posición la metafísica viene siendo algo así como la historia del ser en su acontecer, donde el reconocimiento de su historicidad, en tanto que es un acontecer del ser, cancela o debería cancelar la pretensión ahistórica tradicional de la misma. La hermenéutica gadameriana, piensa Vattimo, debe reconocer que es histórica.

La hermenéutica aparece como nueva *koiné* dentro de esta historia del ser. Como una nueva lengua que domina todo el campo de la discusión humanística, en sustitución del marxismo que predominó en los años cincuenta-sesenta, y del estructuralismo que lo hizo en los setentas¹⁶. Por otra parte, según Vattimo, si indagamos sobre el sentido originario de la hermenéutica nos encontraremos con que esta tiene una vocación nihilista. La hermenéutica como la está pensando el filósofo italiano tiene un trasfondo nihilista, porque debe admitir que “no hay hechos sino sólo interpretaciones”¹⁷, y que por lo mismo “no hay experiencia de verdad sino como acto interpretativo”¹⁸.

No siempre queda claro para el lector lo que está entendiendo Vattimo cuando habla de la hermenéutica. A veces parece que piensa que habla de ella en general, como *koiné*, en otras ocasiones habla de la hermenéutica gadameriana como la hermenéutica Standard (lo que hace suponer que hay otras que no lo son, el uso de dicho término deja el asunto en la ambigüedad);

¹⁴ Cfr. “Hermenéutica: nueva *koiné*”, “Hermenéutica y secularización” en *Ética de la interpretación*. P. p. 55-71. y 73-94. respectivamente.

¹⁵ Cfr. Vattimo, Gianni. *Más allá de la interpretación*. Ed. Paidós, Col. Pensamiento Contemporáneo # 39, Barcelona, España, 1995.

¹⁶ Naturalmente, como se imaginará, el texto original de Vattimo es de los ochentas.

¹⁷ Op. Cit. P. 38. De esta manera la entiende también Mauricio Ferraris, discípulo de Vattimo, quien pretende, en su discusión, demostrar que no es así, que también existen hechos. Véase el libro de Ferraris: *La hermenéutica*. Ed. Taurus, México, 2000.

¹⁸ *Ibid.* P.41.

y en otras la define como “la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer”, en el que Heidegger realiza, y por ello representa, la revisión del aspecto ontológico de la hermenéutica, mientras que su discípulo se enfrenta a la misma desde el punto de vista del lenguaje. De esta manera se revelan los dos aspectos que, según Vattimo, son constitutivos de la hermenéutica¹⁹. Sin embargo, se deja ver que el filósofo italiano se concibe a sí mismo como un seguidor “más fiel” de Heidegger. Esto es comprensible, porque Vattimo toma como base para sus reflexiones teóricas, y para su crítica sobre la hermenéutica, la crítica que realiza Heidegger a la metafísica “tradicional” como metafísica de la presencia (en general: hay un olvido del Ser porque el Ser ha sido reducido al ser de la presencia, al ser de lo que está “ante los ojos”). Considero que Vattimo tiene un gran acierto al percatarse de que la hermenéutica aparece como *koiné*. Pero me parece que al reasumir la postura radical de Heidegger sobre la crítica a la metafísica como metafísica de la presencia olvida, misteriosamente, profundizar en la relación del problema del lenguaje con el problema del ser. El hecho es sorprendente siendo que, como se ha visto, los considera a ambos como aspectos constitutivos de la hermenéutica. Ahora me detendré un poco para explicar esta doble afirmación, aunque las mismas serán aclaradas con mayor amplitud a lo largo del trabajo.

La hipótesis de Vattimo de que la hermenéutica se presenta como una nueva *koiné* no hace sino corroborar la idea de Gadamer de que en una conversación verdadera, lejos de prevalecer el lenguaje de alguno de los interlocutores, lo que realmente sucede es que se constituye un lenguaje común²⁰. En este sentido, Vattimo sólo está dando un testimonio de que la propuesta filosófica de Gadamer está posibilitando la realización de un diálogo verdadero. Es más, la coincidencia del pensamiento filosófico contemporáneo, en cuanto al carácter hermenéutico constitutivo del hombre y de su reflexión, es la manifestación del lenguaje común que se está constituyendo. Tengo claro que no es esto lo que Vattimo piensa que está haciendo. Lo que él está intentando hacer se aprecia cuando se pregunta ¿por qué se da, si realmente se da, esta tendencia hacia la unidad? Creo que Vattimo piensa que nos está llamando la atención para advertirnos que el éxito y la eventual popularización de la hermenéutica son una consecuencia

¹⁹ Ibid. P 39.

²⁰ Véase Gadamer. Verdad y Método I. P. 457.

más de la secularización de la filosofía. A nosotros, como lectores de Gadamer y de Vattimo, nos queda la opción de pensar y decidir si alguno de ellos nos da una respuesta convincente en torno a tal tendencia. A mi me parece que es un acierto de Vattimo la visualización de la hermenéutica como *koiné*, porque da cuenta de la importancia (¿o será necesidad?) que tiene para el hombre la búsqueda de un lenguaje común.

Con respecto a la postura de crítica a la metafísica que asume Vattimo, considero que olvida, como muchos otros, un aspecto de la cuestión que resulta sumamente importante. El problema del ser nace ligado al problema del lenguaje a través del cual hablamos del Ser. La cuestión de la relación entre ser pensar y hablar es un problema que nos llega desde Heráclito y Parménides, desde los mismos orígenes de la filosofía en la antigüedad. Las reflexiones de Heidegger sobre lo que él llama el habla, y sobre las relaciones de éste con el ser, se encuentran ya presentes desde las primeras cavilaciones del filósofo de Messkirch. Son conocidas las anécdotas de su acercamiento a la filosofía tras la lectura de la tesis doctoral de Franz Brentano *Sobre la múltiple significación del ente en Aristóteles*, que le regaló Conrad Gröber en 1907²¹, así como su trabajo para la habilitación como *privatdozent* en 1915, cuyo título es *La teoría de las categorías y de la significación en Duns Escoto*. Me parece que la elección de los temas para ambos trabajos nos muestra a un Heidegger preocupado por el problema del ser y por el problema del lenguaje²². Por último, el interés por el lenguaje del filósofo de Messkirch también puede constatarse en sus trabajos realizados entre 1918 y 1921, dedicados al estudio de la mística medieval, publicados hace poco tiempo precisamente con el título de *Estudios sobre misti-*

²¹ Así aparece en la espléndida obra de Rüdiger Safranski *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*. Ed. Tusquets, Col. Andanzas #311, Barcelona, España, 1997. P. 49. También puede consultarse la obra de Hugo Ott, quien cita textualmente al propio Heidegger en una parte de los Informes de las sesiones de la Academia de las Ciencias de Heidelberg, en *Martin Heidegger*. Ed. Alianza, Col. Alianza Universidad #731, Madrid, España, 1992. P. 61.

²² Desafortunadamente no he podido acceder directamente a dichos trabajos. Lo que sé de ellos está mediado por los trabajos dedicados a la vida y la obra del filósofo alemán. Los comentarios, y la explicación de la confusión en torno al libro del autor estudiado por Heidegger puede consultarse en Safranski, op. cit. P.p. 83-91, y Ott, op. cit. P. p. 91-97. Por cierto, es un hecho que llama la atención que Heidegger, nuestro filósofo interesado por los problemas del ser y del lenguaje, en aquel entonces interesado también por las matemáticas, se haya acercado a Husserl atraído por su obra *Filosofía de la aritmética*, publicado en 1891. El hecho me resulta curioso porque Wittgenstein, otro filósofo interesado por el lenguaje, se acercó también interesado por las matemáticas a Gottlob Frege, autor de la obra *Las leyes Fundamentales de la aritmética*, publicada en dos volúmenes entre 1893 y 1903. Ver el libro de Ray Monk *Ludwig Wittgenstein*. Ed. Anagrama, Col. Biblioteca de la memoria # 8, 2ª edición, Barcelona, España, 1997. P. p. 45-46.

*ca medieval*²³. Esto nos brinda un dato que puede ser importante para nuestro trabajo: que el escrito más amplio de dicho texto se dedica al estudio de “Agustín y el neoplatonismo”. Este detalle resulta interesante por lo siguiente, por la trascendencia que tiene Agustín en el planteamiento de la cuestión del lenguaje en la obra de Gadamer, y por los posibles nexos que se insinúa que hay entre la mística y lo inefable. Pero ahora regreso con Vattimo porque sobre esto se hablará en apartados posteriores.

Es cierto que Vattimo, al hablar de la hermenéutica como la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer, no descarta totalmente que el primero trate del lenguaje ni que el segundo lo haga del ser. De hecho, él reconoce que está simplificando las cosas con la intención de hacer hincapié en el horizonte desde el cual, cada uno de los filósofos de dicho eje, piensa el problema de la interpretación²⁴. Sin embargo considero que una cosa es simplificar las ideas de otro para explicarlas y otra, muy diferente, hacerlo para criticar. Por ello en parte estoy de acuerdo con su exposición de “las perspectivas” pero definitivamente no lo estoy en su crítica.

He señalado que solo en parte estoy de acuerdo con la manera en que Vattimo caracteriza los puntos de vista de tal eje por la siguiente razón: porque me parece que en el fondo el filósofo italiano sigue pensando los problemas como si los mismos estuvieran separados. Aunque ciertamente eso resulta comprensible porque tiene su razón de ser. Cuando se habla de un olvido del ser, teniendo presente el problema de la relación entre ser, pensar y hablar; parece que también cabría esperar un olvido del pensar o un olvido del hablar²⁵, en esto estoy de acuerdo. Lo que me parece que Vattimo no toma en cuenta, o que no lo hace con la suficiente seriedad, es lo siguiente: que el carácter del olvido del ser, del pensar o del hablar depende de la “postura” o de la idea que se tenga sobre la relación entre los mismos. Es decir, por ejemplo, si se piensa que hay identidad o no entre el ser y el hablar. Si alguien que sostiene la identidad de ambos nos habla del olvido de alguno de ellos, nos parece razonable pensar y esperar que hable

²³ En la editorial Siruela, Col. Biblioteca de ensayo, Madrid, España, 1997.

²⁴ *Más allá de la interpretación*. P. 39.

²⁵ El que al olvido del ser le corresponda un olvido del lenguaje es algo que yo he pensado desde hace mucho tiempo, mucho antes de leer a Vattimo. Esto no es presunción, sino la manifestación de la conciencia de una coincidencia. También Grondin piensa en la existencia de dicha correspondencia de manera similar a la de Vattimo: que el tema de Heidegger fue el del olvido del ser mientras que el de Gadamer es el del olvido del lenguaje. Véase su libro, *Introducción a Gadamer*. Ed. Herder, Barcelona, España, 2003. P. 200.

igualmente del olvido del otro. Pero aquí se nos escapa el siguiente detalle: que desde una postura que afirma la identidad, *hablar de lo uno es hablar del otro*, pues lo uno y lo otro son lo “mismo”. Y este otro problema: que solo si lo otro es otro, el hablar de lo uno no es hablar del otro, pues lo uno y lo otro son diferentes²⁶. Regresando a Vattimo, me pregunto, basado en lo anterior, si a Heidegger le importa el ser, ¿sólo le importará el ser? y si a Gadamer lo que le interesa es el lenguaje, ¿sólo tratará del lenguaje?

En otras palabras, a la metafísica “interpretada”-que no se nos olvide- como el olvido del ser, donde se sostiene que el *ser* ha sido reducido a presencia, pienso que debe corresponderle una visión del habla que se reduce igualmente a presencia, donde lo hablado sería aquello que es, por decirlo así, dicho ahí. Al “ante los ojos” de la mesa que está ahí, delante de mí, le corresponde lo “ante los oídos” de la fonación del habla humana, o lo “ante la mirada” de los gráficos en la escritura. Ante esto habría que cuestionarse si el ser que no es concebido como presente (por ejemplo, al concebirlo como posibilidad) es un “ser hablado”. Habría que hacer una nueva distinción porque parece que, efectivamente, el ser que no es presencia es, precisamente, un ser concebido al hablar de él. Sin embargo, si el hablar del que hablamos lo entendemos como un hablar fonetizando, nos estamos remitiendo (y repitiendo) nuevamente al ser como presencia, porque se trata de la presencia de un hablar sonoro o gráfico que habla del ser como no presencia. En este nivel se nos vuelve a colar el problema, tan discutido por Vattimo, de la verdad como correspondencia, porque ¿qué le corresponde a un habla que habla sobre el ser como no presencia, fuera del ser del habla misma? Pero este “ser del habla misma” significa, en este nivel, una vuelta al pensar el ser como presencia. Vattimo recae en su perorar en aquello que critica a Gadamer. Aunque ciertamente, en este sentido, parece que Gadamer sigue a la sombra de la metafísica, tal y como lo señala el filósofo italiano, aunque no por las razones que él piensa (y esto es algo que se intentará mostrar en esta tesis).

A la apertura de un ser como no presencia ha de corresponderle un habla del ser que conserve el mismo “status”, esto es, que aparezca como no presencia, esto es, un habla no presen-

²⁶ El lector podrá notar aquí lo siguiente, primero, que el asunto se complica al hablar de tres (ser, pensar, hablar) en vez de dos (ser, hablar) y, segundo, que el hecho de que se hable del olvido del ser y del lenguaje nos hace extrañar al pensar; cosa que hace pensar que este está “subsumido” (en es sentido de que se considera su identidad) en alguno de ellos, o que realmente se olvidaron de ello, o que está oculto, o que está en otra parte. ¿en dónde quedó el pensar?

te fonética o gráficamente, un habla sin sonido, silencioso; pero también se trataría de un habla que no está escrito pero que, sin embargo, está ahí en lo escrito. Este es el momento, si no me equivoco, en el que podemos ver cómo la reflexión de la hermenéutica filosófica pretende incrustarse en la discusión sobre el lenguaje. Gadamer se presenta al interior de esta disputa sobre el lenguaje asumiendo una postura diferente a la que parece ocupar su querido maestro de Marburgo Martin Heidegger²⁷. Esta es una cuestión muy compleja que intentaré desentrañar con brevedad.

La apertura del habla del ser la presenciamos siempre como si acaeciera en el momento del hablar fonetizado o gráfico, pero es un momento que parece posterior al de *la apertura originaria del habla del ser*, en otras palabras, en el salto que va de lo no dicho aún y que llega hasta lo dicho. Esto sucede porque en el salto de lo no dicho a lo dicho, el ser del habla del ser nos llega siempre como presencia en lo dicho. *Lo no dicho es para nosotros cuando deviene en lo dicho*²⁸. La diferencia de posturas que he señalado, así como la diferencia de la actitud asumida ante ello nos muestra a un Gadamer que está inmerso en su respuesta en una de aquellas paradojas de las que tanto nos había hablado el filósofo danés Sören Kierkegaard en su discurso²⁹. La paradoja está en que para Gadamer, según su concepción expuesta en *Verdad y método*, lo no dicho **no** es antes de lo dicho, sino **en** lo dicho mismo. Ahí parece que lo no

²⁷ La cuestión del lenguaje de la que se está tratando aquí se presenta, para todos aquellos que se han visto interesados por ella, como un verdadero frente de batalla que recorre no sólo toda la historia de la filosofía "occidental", sino que la misma se hace presente en cualquier lugar en el que esté presente el pensar y el hablar, sea o no desde un "mundo occidental". Por ello la simple presentación panorámica de dicha discusión podría desviarnos demasiado. Sin embargo, algunas de las líneas que recorren la misma están presentes a lo largo de todo este trabajo.

²⁸ A través de lo dicho aquí se puede iluminar desde esta perspectiva el concepto de Gadamer de la historia efectual. Lo mismo sucede con la cuestión de la llamada silenciosa de la conciencia expuesta por Heidegger en *Ser y tiempo*. En ella aparece, por ejemplo, el problema de que al aparecer la vocación como carente de fonación, todo intento por llevarla a un habla con fonación nos instala en la impropiedad de las habladurías. Consultar sobre ello en Ed. Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía; México, 1998. Sobre todo los párrafos 34, 35 y 56, 57.

²⁹ Me refiero, por ejemplo, a la paradoja de la ocasión del instante que Kierkegaard llama "plenitud en el tiempo", en la cual se da "la eternización de lo histórico y la historización de lo eterno". Por otro lado, considero que la revisión del trabajo del filósofo danés resulta esclarecedora para la problemática de la reflexión hermenéutica de Gadamer sobre la cuestión de la "distancia en el tiempo", así como del asunto de la "simultaneidad" de lo clásico. Cfr. El texto de Kierkegaard. *Migajas Filosóficas*. Ed. Trotta, Col. Clásicos de la cultura #6, Valladolid, España, 1997.

dicho aún no preexiste con anterioridad a su ser dicho³⁰. De ahí que el problema de la “aplicación” gadameriana aparece porque todo hablar se transforma así en la aplicación del comprender, lo que sucede en el paso de lo no dicho a lo dicho. El ser mismo (el ser de lo que está en el fondo de lo profundo) del habla del ser (su acaecer) como no presencia *es* un habla silenciosa, un habla callada. Un **algo** habla, lo cual, precisamente al hablar de ello, aparece como lo inhablado. En Heidegger encontramos esto en las reflexiones que lleva a cabo sobre el habla en *De camino al habla*³¹. En Gadamer lo encontramos en las reflexiones que realiza sobre el lenguaje en la tercera parte de *Verdad y Método* (sobre todo en la parte que trata del lenguaje como centro, y en la que versa sobre lo no dicho como centro del lenguaje) y en muchos de sus trabajos posteriores, aunque la presentación del mismo asunto sufre ahí ciertas modificaciones. Entiendo que en el caso de Heidegger el habla aparece como lo inhablado, mientras que en Gadamer se presenta primero (en *Verdad y Método*) a la inversa: lo inhablado aparece como el habla. Para él, como se verá más adelante, agotarse en el intento de hablar lo inhablado sin percatarse de que lo inhablado es hablado al hablar de ello, es sucumbir ante el conjuro del lenguaje (el hechizo de lo lingüístico).

Pero dejemos aquí la presentación y la crítica de la interpretación general que realiza Vatlimo para que pasemos a la revisión de la lectura que de él realiza el filósofo canadiense Jean Grondin. En su lectura hay puntos de convergencia importantes con la lectura que se presenta en esta tesis.

³⁰ Una de las preguntas que nos sirven de hilo conductor en el desarrollo de este trabajo sale de aquí. A la cuestión que trataremos de dar respuesta en el último capítulo de esta tesis es: ¿lo no dicho es lo inefable, o qué relación hay entre lo no dicho y lo inefable en Gadamer?

³¹ Cfr. *El camino al habla* en Heidegger, Martin. De camino al habla. Ed. Serbal, Col. Odós # 1, Barcelona, España, 2ª ed., 1990.

1.2) La lectura de Jean Grondin

De las reflexiones que conozco en torno a la obra de Gadamer, las del canadiense Jean Grondin son las que presentan mayor cercanía con las que se vierten en este trabajo. Aquí sólo me limitaré a presentar, a grandes rasgos, aquellos puntos de su interpretación que tienen nexos con nuestra cuestión.

Conozco tres textos de Grondin que giran en torno a Gadamer y su hermenéutica: una extensa biografía sobre Gadamer, una introducción a la hermenéutica filosófica, en la que me detendré por ser la que puede presentarnos con mayor claridad el problema que nos interesa ahora, y una introducción a Gadamer.

En su *Introducción a la hermenéutica filosófica*, el filósofo canadiense se propone, además de dar una visión histórica de la hermenéutica, como muchos otros lo han hecho; aclarar en qué consiste la famosa pretensión gadameriana de la universalidad de la hermenéutica. El filósofo canadiense nos narra, en el prefacio de su investigación, una breve entrevista (posterior al otoño del año de 1988) que sostuvo con el filósofo alemán. Grondin nos habla de la perplejidad que lo envolvió cuando, al preguntarle a Gadamer en qué consistía la universalidad de la hermenéutica, este le respondió: “en el *verbum interius*”. Grondin nos dice que se sorprendió ante esta respuesta, por lo que le preguntó por el significado de lo anterior, Gadamer le contestó: “la universalidad se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se pueda decir todo”³².

Pero ¿cómo es que la universalidad de la hermenéutica está fundada en última instancia en la imposibilidad del lenguaje para decirlo todo? Para responder a esta pregunta, Grondin caracterizará a la hermenéutica filosófica gadameriana como una teoría general del lenguaje, en el sentido de que el lenguaje es siempre interpretación³³. La afirmación de que el lenguaje es interpretación puede resultarnos cuestionable, y puede sorprendernos más de lo que lo haría una afirmación que fuera inversa a esta. En efecto, nos parece que la interpretación siempre es lenguaje, ya que es algo que va siempre desde el lenguaje hacia el lenguaje, porque es en el len-

³² Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. P. 15.

³³ Cfr. Grondin, *Ibid.* P. 42. Por otro lado, hasta donde sé, esta cuestión nos llega desde las reflexiones que Aristóteles realiza en el *Peri hermeneias*.

guaje desde donde intentamos apresar e interpretar aquello que se nos presenta bajo algún tipo de lenguaje. Pero ¿cómo entender esta afirmación que sostiene que ella misma es interpretación? Lo que se afirma con ello es que el hombre es un ser cuya naturaleza está constituida por y en el hecho de estar en el lenguaje. Qué sea el mundo y qué sea la vida para un ser sin lenguaje nos resulta un misterio, porque nosotros vemos el mundo a través del lenguaje. Esta afirmación implica que la totalidad de nuestra relación con el mundo está mediada por el lenguaje. Por ello la adecuada comprensión de lo que está en juego y de lo que se quiere decir cuando se afirma la “universalidad” de la hermenéutica requiere de una investigación “paralela” que nos lleve al esclarecimiento de lo que es la universalidad del lenguaje. Entonces el problema de la universalidad de la hermenéutica se nos transforma en el problema de la universalidad del lenguaje, pero ¿cómo se debe entender esta universalidad? Al respecto nos dice Grondin:

La universalidad del lenguaje no es la universalidad del lenguaje en cada caso, como si todo fuese decible y entendible sin trabas. La universalidad sólo es la de la búsqueda del lenguaje. Es una paradoja sólo en apariencia: Hermenéuticamente intentamos entender y hablar porque experimentamos una carencia en estas funciones.³⁴

Entiendo que Grondin está pensando que al afirmar la universalidad de la hermenéutica no se busca sostener que la totalidad de lo que constituye al mundo sea decible a través de la palabra, como si el lenguaje no tuviera límites. Por el contrario, lo que se está afirmando es que la universalidad descansa en la necesaria búsqueda de las palabras con las cuales se intenta decir algo de aquella totalidad que no ha sido dicha aún. De esta manera la hermenéutica es universal no porque sea posible decirlo todo, sino porque lo que se ha dicho no ha llegado a decirlo todo, porque no todo queda dicho cuando se habla. Así la universalidad descansa en esta imposibilidad.

El trabajo que desarrolla Grondin intentará mostrarnos cómo es que la universalidad de la hermenéutica gadameriana se funda en el *verbum interius* y, sorprendentemente, en el hecho de

³⁴ Ibid. P.187.

la imposibilidad de decirlo todo. Para conseguir su objetivo el filósofo canadiense nos indica que, para él, la comprensión sólo se vuelve problema cuando se pasa por la *experiencia* de la incompreensión, del fracaso de la comunicación verbal³⁵. La idea de la experiencia de la incompreensión como motivación original de la reflexión hermenéutica sobre la comprensión, asunto ligado al problema del *verbum interius*, como imposibilidad para decirlo todo; son dos puntos importantes que se tratarán posteriormente dentro del presente análisis de la obra gadameriana.

El problema del *verbum interius* o de la palabra interior se plantea en Gadamer desde la perspectiva del *De Trinitate* de Agustín de Hipona. En esta obra se intenta esclarecer teológicamente el problema de la encarnación³⁶. Hasta donde me han llevado mis indagaciones, el asunto de la encarnación aparece a raíz del cuarto evangelio del Nuevo Testamento, del evangelio según san Juan (ver. Jn 1,1-18). El mismo Gadamer resalta, en la tercera parte de *Verdad y Método*, el aporte que la idea cristiana de la encarnación da a la reflexión sobre el lenguaje, según su consideración³⁷. Igualmente, el mismo Gadamer celebrará, en el contexto de un trabajo de 1993 en el que comenta la expansión del mundo habitado y las aportaciones que le brinda la doctrina de la trinidad en san Agustín, que Jean Grondin “sacara de nuevo a la luz este capítulo de *Verdad y método*”³⁸.

Este asunto de la palabra interior entra dentro del complicado problema de la relación entre los signos del lenguaje con las palabras o el pensamiento. Grondin seguirá esta pista a lo largo de sus investigaciones en torno a la obra de Gadamer. Aunque me parece que lo hace tímidamente, hay que reconocer que nos brinda de primera mano una serie de informaciones que resultan por demás interesantes y esclarecedoras. Expondré brevemente la interpretación

³⁵ Así resulta, por ejemplo, cuando considera la cuestión de la interpretación alegórica de los mitos por parte de la “Escuela de Alejandría”, o al comentar las críticas de Habermas. Véase Grondin Ídem. P. 49 y 187. Tal vez por esto el filósofo canadiense insiste tanto en la biografía sobre la inseguridad del filósofo alemán. Cfr. Grondin, Jean. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*.

³⁶ No me voy a meter aquí en el análisis de dicha obra, porque así me lo exigen los límites del presente trabajo. Sin embargo, al lector interesado en el problema de la encarnación desde la perspectiva de Agustín le puede resultar útil conocer que existe una edición bilingüe: *La Trinidad*. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Obras completas de San Agustín, volumen V, Madrid, España, 1985.

³⁷ Gadamer *Verdad y Método* I. P. 502.

³⁸ Se trata del artículo “Europa y la oikoumene”. En *El giro hermenéutico*. Ed. Cátedra, Col. Teorema, Serie mayor, Madrid, España, 1998. P. 224.

que hace Grondin del *verbum interius* y remito al lector interesado en profundizar en la temática, desde esta perspectiva, al texto del filósofo canadiense.

Encuentro un fragmento en el que expone Grondin la interpretación que realiza del problema de la palabra interior en el *De Trinitate* de Agustín de Hipona. En este que es un párrafo amplio, nos presenta un resumen en el que se puede apreciar el sentido en el que está interpretando el problema agustino. Dice Grondin:

... Agustín recurre a la distinción entre un *logos* interno y un *logos* o *verbum* externo. Como dice, el hablar o pensar original es interior, es el lenguaje del corazón. Este hablar interior aún no tiene una forma sensorial o material, es puramente intelectual o universal, lo que quiere decir aquí: Aún no ha adquirido la forma de un lenguaje sensorial o histórico *determinado*. Cuando escuchamos una palabra humana en un lenguaje determinado, está claro que no tratamos de entender su configuración específica y casual, sino el *verbum* o la razón que se encarna en ella, aunque sea de manera incompleta como toda encarnación de lo espiritual en el hombre. Así, se trata de trascender el lenguaje sensorial expresado para llegar al *verbum* verdaderamente humano... Lo que se aspira a alcanzar es el *verbum* que no se puede proferir en ningún sonido particular, pero que sin embargo es inherente a todo habla y que precede a todos los signos a los que puede ser <traducido>. Cuando esta palabra interior (*verbum intimum*) del alma o del corazón adopta la forma sensorial de un lenguaje concreto, no se la dice tal como es, sino de la manera en que se la puede ver a través de nuestro cuerpo en aquel momento...³⁹

Entiendo las palabras de Grondin de la siguiente manera: la palabra interior es la palabra original, que al no ser todavía fonetizada no ha llegado a adquirir “la forma de un lenguaje sensorial o histórico”, y que por lo mismo, por no haber llegado a ser sonorizado no ha adquirido un carácter determinado. La labor hermenéutica consiste aquí en la lucha por llevar a la palabra, y

³⁹ Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. P. 65. Como se puede ver el asunto parece estar relacionado con lo que ya se dijo al comentar la lectura de Vattimo. Ver aquí mismo páginas 25-31.

de esta manera llevar a lo determinado, aquello que en el origen permanece fuera de la determinación sensorial de la palabra exterior. Todo hablar, entendido como proferir palabras que son proyectadas al mundo sensible (¿aún dentro del propio mundo interior?), es una manifestación exterior de la palabra interior, en la que ésta no se agota. En el hablar o, como veremos mas adelante que suele decir Gadamer, “en el milagro del lenguaje articulado”⁴⁰ se produce la encarnación o transformación de un **algo** silencioso (¿espiritual?) en algo sensible y material. Según Grondin, la llegada de la expresión sensorial de ese algo como palabra, es también la producción histórica de lo determinado. Aparentemente la palabra interior está relacionada con lo no dicho, y su “encarnación” correspondería a su decir. La idea de la encarnación viene a ser un intento que busca explicar el salto de lo no dicho a lo dicho, cosa que se produce a través del esfuerzo hermenéutico. Pero ¿es así?, ¿qué es lo no dicho?, ¿cómo debemos entenderlo? Aquí también se puede vislumbrar que esto está conectado con el problema de la naturaleza del pensar ¿lo no dicho es el pensar previo al decir?, ¿se piensa o no con palabras?, ¿se piensa a través de la palabra interior o mediante la palabra exterior?, ¿se puede decir que el pensar se realiza como un hablar en silencio, y que hablar es como un pensar en voz alta?⁴¹ estas son cuestiones a las que intentamos acercarnos con este trabajo.

Habría que cuestionarnos si esto no acerca a la hermenéutica de Gadamer peligrosamente hacia la mística. Porque hablar de una palabra interior que es silenciosa o que permanece en el silencio parece significar algo como nadar en las mismas aguas en las que se zambullen las obras, religiosas o no, de las tradiciones místicas. Esto es algo que hasta ahora ha quedado pendiente. Es necesario tratar de entender qué se entiende al hablar de “lo no dicho” e indagar qué relación tiene con el *verbum interius*, además de que se debe esclarecer si tiene o no relación con algo que podamos llamar “inefable”, “indecible” etc. Sólo cuando este asunto nos quede aclarado podremos aventurar un comentario sobre si hay o no una semejanza entre esta determinada caracterización de la universalidad de la hermenéutica con la mística, porque hacia

⁴⁰ Por ejemplo, en Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*. P. 139.

⁴¹ Aquí se presenta un problema muy interesante en el cual no voy a profundizar ahora, sólo planteo la cuestión, por ejemplo: se dice que al aprender un idioma uno debe pensar en el idioma que se pretende hablar pero, ¿cómo piensan alguien que es sordomudo de nacimiento?

allá parece llevarnos, sin duda, el tenor de esta lectura de Gadamer. En el siguiente apartado de esta tesis presentaré brevemente la opinión de Grondin sobre este asunto.

1.3) El problema de lo no dicho desde la lectura de Grondin

La cuestión de lo no dicho resulta central en la obra de Gadamer, sin embargo el tratamiento que del mismo hace el filósofo alemán resulta ciertamente muy oscuro. De hecho parece que el propio Gadamer no lo tenía muy claro a la hora de redactar *Verdad y método* o, por lo menos, es algo que no le quedó claro a sus lectores. Esto se muestra en el hecho de que en su obra posterior se vio precisado a regresar a el continuamente, para intentar aclarar y replantear el problema de maneras muy diversas. Sabemos por boca del propio Gadamer que fueron los problemas concernientes a la tercera parte de *Verdad y método* los que más lo mantuvieron ocupado por lo menos durante los treinta años que siguieron a su publicación⁴². Por lo mismo se debe ser muy cuidadoso a la hora de sostener cualquier afirmación relativa a la cuestión del lenguaje, porque lo que en algunos de sus trabajos parece autorizar al intérprete para que pueda afirmar algo al respecto, resulta ser sutilmente modificado o ampliado en otra parte. La cuestión de lo no dicho, en su relación con el lenguaje y en su posible relación con algo que no puede ser dicho, es uno de los asuntos a los que Gadamer regresará continuamente sea para corregir, para confirmar o para ampliar sus opiniones anteriores a lo largo de su longeva trayectoria intelectual.

Por otra parte, puede no resultar claro para todos el hecho de sostener que el asunto de lo no dicho puede ser tomado como algo relativo a la mística. Porque para ello se requiere o ciertos conocimientos o cierta ignorancia sobre lo que la misma es. El concepto que la gente común y corriente tiene de ello mantiene, en general, los siguientes rasgos: se trata de una experiencia de relación o de comunión con el todo (o con dios) de la cual no puede hablarse, porque lo que en ella se da no puede ser dicho directamente con la palabra, sino que en todo caso se dice indirectamente a través de ella. Pero ¿realmente nadamos en aguas místicas al hablar de lo inefable?, ¿a caso sólo la mística habla de ello?, ¿Existe alguna otra tradición, ajena a la cuestión religiosa que hable de lo inefable? si es así, ¿lo indecible –para usar otro vocablo relacionado– es propiedad exclusiva de la mística?, ¿existe alguna confusión?, ¿en dónde o cuando

⁴² Véase Dutt, Carsten (editor). *En conversación con Hans-Georg Gadamer*. Ed. Tecnos, Col. Cuadernos de Filosofía y Ensayo, Madrid, España, 1998. P. 55.

se llegó a la confusión?, ¿cuándo se convirtió lo inexpresable en propiedad exclusiva del ámbito religioso?

Debe ser claro para el lector que responder adecuadamente a estas preguntas exige la exposición de muchos problemas que saldrían de los límites del presente trabajo, además de que nos desviarían demasiado. Sin embargo quiero dejar constancia de que ahí hay un problema, que espero debe quedar un poco más claro para aquel que continúe la lectura. Esto es necesario porque el mismo problema es una parte central de lo que se pretende sostener en esta tesis. Por esta razón me permitiré exponer brevemente la respuesta que sobre la misma cuestión da el filósofo canadiense.

La interpretación y la presentación que hace Grondin de la hermenéutica gadameriana como una teoría hermenéutica del lenguaje cuya universalidad está fundada en la palabra interior nos ha llevado a encontrarnos de frente con el problema de entender la cuestión de lo no dicho. También nos ha llevado a enfrentarnos con la aparición de una cierta semejanza que se presenta con respecto a las corrientes místicas por la silenciosidad que envuelve al asunto de la palabra interior. El propio Grondin se percató y toma postura ante ello. Él dice:

Pero hay que volver a subrayar siempre que aquí se trata de una teoría hermenéutica del *lenguaje* y no de cualquier mística de lo inefable. Para abordar el lenguaje mismo correctamente sin pasarlo por alto o traicionarlo, es preciso tener también en cuenta lo no dicho, el diálogo interior.⁴³

¿Por qué aclarar que se trata de una teoría hermenéutica del lenguaje y no de una mística de lo inefable? Hasta donde he podido permanecer atento a la lectura, el filósofo canadiense no aclara qué está entendiendo como “mística de lo inefable” por ello lo único que me queda es suponer qué está pensando al insinuar que bajo su interpretación de las reflexiones hermenéuticas gadamerianas, éstas pueden llegar a ser *confundidas* con algo como la “mística de lo inefable”.

Pienso que lo intenta aclarar porque se presta a la confusión, y esta confusión puede traer como consecuencia que se le desacredite o simplemente que se le señale y critique como un

⁴³ Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*. P. 173.

pensador que termina en el misticismo. Esto es algo que resulta fácil de concebir en el ámbito de la filosofía contemporánea en el que aproximarse a cierto tipo de cuestiones lo hacen a uno sospechoso de “misticismo”, y más tratándose de reflexiones que giran en torno a la cuestión del lenguaje. Tenemos para ello los claros ejemplos de la obra “tardía” de Wittgenstein y de Heidegger, que han llegado a ser calificadas como reflexiones místicas (sin que, por cierto, aclaren a qué se refieren con ello). Inclusive, existe por lo menos un caso curioso con relación al propio Grondin en su obra en torno a Gadamer, en el que cuenta como anécdota que alguien terminó con tendencias místicas⁴⁴. Tal vez Grondin esté previendo una posible identificación y descalificación de esta clase. Aunque también es posible que esté pensando que la hermenéutica filosófica de Gadamer podría ser una fuente de aclaración del “fenómeno” místico. Para esclarecer adecuadamente este problema se debe aclarar el problema de la relación de lo no dicho con lo inefable.

Regresando a los posibles motivos de la aclaración que da Grondin encuentro algo que ya he afirmado: que la doble interpretación del *verbum interius*, primero como fuente de la universalidad de la hermenéutica y, segundo, como límite del habla que se separa a sí misma como palabra interior de una palabra exterior sensible, dan como resultado una posible confusión que se puede dar en la temática, entre una visión hermenéutica y una “visión” (por llamarla de algún modo) mística. Porque la universalidad de la hermenéutica se funda, según el hilo de su argumentación que está basada en sus conversaciones con el filósofo alemán, en la palabra interior. El problema es que la palabra interior está ligada a la palabra exterior. Para entender esto se me ocurre el símil de las dos caras de una moneda, aunque de hecho es una mala analo-

⁴⁴ Reconozco que existen ciertos indicios que harían sospechar que ambos autores tienen cierta relación con la mística. Basta revisar los trabajos del joven Heidegger sobre la mística medieval y, por ejemplo, las referencias sobre lo místico que da Wittgenstein en el *Tractatus*. Sin embargo, el que sus reflexiones tengan nexos o giren a veces en torno a problemas de la mística, eso no los hace místicos a ellos. Al igual que el hablar de política no te hace político, el hablar de los límites de lo decible o de la mística no te hace místico. Al respecto puede verse: Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed. Altaya, Col. Grandes Obras del Pensamiento # 37, Barcelona, 1994. Y Heidegger, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. En el texto *Hans-Georg Gadamer. Una biografía* Grondin llega a mencionar, respecto al que fuera profesor y tutor de la tesis doctoral de Gadamer: “Paul Natorp, quien en años posteriores tuvo tendencias místicas, invitó a Gadamer a lecturas de Tagore.” op. cit. P. 88. Por último, y como dato curioso, Tagore era uno de los autores preferidos de Ludwig Wittgenstein. Incluso es famosa la anécdota de que prefería leer poesías de Rabindranath aun estando con los miembros del Círculo de Viena. Véase Waismann, Friedrich. *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*. Ed. F:C:E, Col. Sección de Obras de Filosofía, México, 1973. P.13

gía, porque las dos caras de una moneda son externas, es decir, visibles. Mas bien el símil debe ser ¡una moneda con una sola cara! tal y como se podría representar en una pintura⁴⁵. Lo que hay que rescatar aquí es la idea de que pese a su diferencia ambas son palabras. De nuevo nos encontramos con una presentación que nos habla del lenguaje de manera circular: el lenguaje es el límite del lenguaje⁴⁶. Lo que hay mas allá de la palabra, si hay un mas allá de ello, puede ser lo que algunos consideran como inefable.

Ante esto hay que preguntarnos si realmente hay algo que sea inefable y, en caso de responder afirmativamente, habría que cuestionar si la existencia de lo inefable implica necesariamente que las posibilidades para la hermenéutica dejan de ser infinitas para volverse finitas. Esta idea debe quedar expresada de la manera más clara que sea posible, porque se presta para malentendidos. Lo dicho se puede prestar a malentendidos porque, por un lado, el hablar de lo inefable, en tanto que es concebido como lo limitante del lenguaje, suele ser interpretado como un límite que cancela la universalidad del lenguaje, y por ende sería un límite para toda hermenéutica concebida como una teoría hermenéutica del lenguaje. Por otro lado, las posibilidades de la hermenéutica, en tanto tenga pretensiones de universalidad, son infinitas, por eso Gadamer puede concluir (aunque le pese a Vattimo) *Verdad y Método* con la famosa frase del epílogo: “Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra”⁴⁷. Entiendo por “última palabra” la pretensión, no de decir verdad, sino la de decir la verdad absoluta y por lo tanto definitiva, sin que nadie pueda agregar nada mas a lo dicho. Las posibilidades son infinitas en el sentido de que aquello de lo cual se habla no puede quedar agotado en la palabra al grado de poder afirmar que se ha dicho “la última palabra”. Siempre quedan cosas por decir. Sólo se cancela la posibilidad infinita de la hermenéutica si es posible decir una última palabra sobre algo. La universalidad y la infinitud corresponden a la hermenéutica. El hombre, por el contrario, es un ser finito en el pensamiento gadameriano. Pero aquí, aunque Gadamer haya hablado en algunos trabajos sobre las posibilidades de autoextinción del hombre⁴⁸, no se habla de “el hombre” pensado como especie, sino del hombre “de carne y hueso”, el hombre

⁴⁵ Las resonancias de las reflexiones de Heidegger sobre la pintura son claras en esta idea. Véase “El origen de la obra de arte” en *Arte y Poesía*, Ed. F:C:E, Col. Breviarios #229, 4ª reimpresión, México, 1985.

⁴⁶ Cuando veíamos que la interpretación es algo que va siempre desde el lenguaje hacia el lenguaje. Ver p. 32.

⁴⁷ Gadamer, *Verdad y Método I*. P. 673.

⁴⁸ Por ejemplo, en el escrito ya citado de “Europa y la oikoumene”.

singular, en fin, el *dasein*. El hombre como ser finito está constituido ontológicamente como un ser hermenéutico, y como tal se desarrolla en la existencia.

Grondin retoma el problema del lenguaje en el filósofo alemán en su libro *Introducción a Gadamer*, un texto de 1999. A mí me interesa concretamente el capítulo dedicado a “el diálogo que somos nosotros”, que se dedica en general al asunto del lenguaje. Ahí coincido con él en su apreciación de que Gadamer intenta, en sus textos posteriores, corregir las deficiencias de *Verdad y método*. Por ello Grondin apela en esta obra a la distinción hecha por Gadamer entre lenguaje y lingüística para intentar explicar el problema. Ahí señala:

Quiere decir con ello que todo recuerdo de los límites del lenguaje sigue participando de la universalidad del *medium* lingüístico. Así que incluso lo indecible, aquello de lo que constantemente se habla (!) en contra de la universalidad del lenguaje, depende del lenguaje: en efecto, lo indecible, lo horrible, al igual que lo indeciblemente gozoso, es indecible únicamente a la luz de lo que hubiera de decirse, aunque no haya lenguaje capaz de hacerlo. Nos faltan palabras, porque las estamos buscando trágicamente. Lo que se sustrae al lenguaje, clama dolorosamente reclamando lingüística, anhelando co-realización.⁴⁹

“Lo indecible –afirma Grondin– ... de lo que constantemente se habla... depende del lenguaje.” Aquí presenta el filósofo canadiense, resumido, uno de los misterios del pensamiento de Gadamer que motivó desde un principio la investigación y la reflexión que dan como resultado el presente trabajo. Porque ¿cómo es que lo indecible depende del lenguaje?, ¿cómo es que se habla constantemente de ello? Y continúa diciendo Grondin “Lo que se sustrae al lenguaje, clama... lingüística.” ¿Qué es la lingüística por la que clama lo que se sustrae al lenguaje?, ¿qué es lo que se sustrae al lenguaje?, ¿es lo no dicho o lo indecible?, ¿qué relación hay entre lo no dicho y lo indecible? Sin pretender responder, por ahora, a estas preguntas, podemos darnos cuenta que de esta manera, según Grondin, la cuestión de lo no dicho y la del ver-

⁴⁹ Grondin, Jean. *Introducción a Gadamer*. P. 197.

bum interius están relacionadas con lo indecible. La fuente de la que mana esta cuestión se encuentra ya en *Verdad y método*. De ahí la retomó Grondin, según sus palabras, en la entrevista que sostuvo con Gadamer cuando estaba entregado –como ya hemos señalado– a la investigación de la que saldría su *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Podemos preguntarnos qué tan importante resulta esta cuestión dentro del pensamiento gadameriano.

En otras entrevistas Gadamer parece remitirnos hacia otros puntos que él considera centrales dentro de su obra de 1960. Pero eso muestra únicamente una “inconsistencia” aparente. Por ejemplo, en la conocida entrevista que le realizó Carsten Dutt a principios de 1993 (esto es, aproximadamente cinco años después de la entrevista que menciona Grondin), Gadamer señaló que de hecho consideraba que el concepto de experiencia era el punto central de todo el libro⁵⁰. Pero no hay que olvidar que para Gadamer la experiencia es siempre experiencia hermenéutica, y que toda experiencia hermenéutica se realiza, como intenta mostrarlo en el capítulo 12 de *Verdad y método*, en el *médium* lingüístico. Así la cuestión de la lingüisticidad resulta ser el tema central del “punto central” de su libro. Sabemos también, como ya lo hemos visto, de la importancia del *verbum interius*; por lo que este parece ser, entonces, el centro de su reflexión, y el epicentro desde el que se producen todos los sismos que causa su hermenéutica filosófica. El centro que irradia sus conceptos. Desde la lectura de Grondin, Gadamer realiza en su obra un enorme esfuerzo por recuperar la cuestión estoica y agustiniana de la palabra interior, ya que ese será el punto desde el cual se fundamente la pretensión de la universalidad de la hermenéutica.

Vista desde esta perspectiva, la cuestión de la universalidad de la hermenéutica se nos presenta de manera problemática, porque esta se plantea desde una idea de la universalidad lingüística cuyas características resultan oscuras. *Porque la universalidad que se encuentra en la posibilidad que se tiene para decir algo sobre las cosas descansa en la imposibilidad que se tiene para decirlo todo sobre ellas*. Es esta imposibilidad la que requiere aclaración, pues la misma puede ser confundida, desde la interpretación de Grondin, con una imposibilidad mística. Podemos preguntarnos si este problema sale a relucir sólo en la obra de Gadamer, bajo la

⁵⁰ Véase Dutt, Carsten (editor). Op. Cit. P. 55.

lectura de Grondin, o si se trata de un problema que tiene alguna continuidad dentro de la historia de occidente, y al cual Gadamer, conciente o inconscientemente, intenta responder.

En la siguiente sección de esta tesis trataremos de dar un breve esbozo sobre la cuestión aquí tratada, con la idea de reforzar el papel central que adquiere este problema en la obra de Gadamer. El esbozo intentará mostrar, en líneas generales, la manera en que el problema está presente en otras fuentes que están relacionadas con la obra del filósofo alemán. Estas líneas las hemos encontrado al realizar la investigación y los trabajos preparativos que se efectuaron para el presente escrito. Nuestro cuestionamiento sobre la naturaleza del problema de lo no dicho requiere ciertas aclaraciones que nos son necesarias para la clarificación del problema del conjuro del lenguaje que aparece en Gadamer.

2. El problema de lo no dicho y de lo inefable en otras fuentes

¿Qué otras fuentes podemos encontrar, que tengan nexos con el problema, y que fueron trabajadas por Gadamer? Aquí no puedo pretender otra cosa que presentar al lector únicamente un esbozo muy general de algunas líneas de pensadores relacionados con el problema y que podemos pensar que fueron conocidos por Gadamer. Los trataré de manera muy breve, porque es evidente que no puedo agotar temas y periodos tan complejos en tan pocas páginas. Por ello quiero aclarar que no pretendo profundizar sino ejemplificar, por ello el lector no debe esperar otra cosa que un breve bosquejo.

Todos aquellos que han estado interesados por los problemas del lenguaje, que han vivido sorprendidos por el misterio que rodea a la posibilidad humana del habla en cualquier situación de la vida cotidiana, se verán asombrados tras llevar a cabo una primera lectura, no muy cuidadosa, de la tercera parte de *Verdad y método*. Las razones de tal sorpresa que tengo en mente son las siguientes: por un lado uno se da cuenta de que se encuentra ante la obra de un filósofo que eleva el estudio hasta la erudición, la cual sorprende al lector ya que en primera instancia parece afirmar que es posible decirlo todo. Uno se pregunta ¿será posible que este filósofo que muestra ser y haber sido un lector voraz, y que da muestras de un saber de bibliotecario, haya estado tan encerrado en el estudio de sus libros como para que le pasen desapercibidos todos esos momentos de la vida cotidiana en los que uno no encuentra la manera para contar o para poder describir algo que se vio o que se vivió, o para decir algo a alguien que reclama consuelo ante el peso de los acontecimientos?, ¿el saber de los libros hará realmente tan ajeno al hombre respecto de aquello que sucede a su alrededor? Por otro lado, uno cuestiona si ¿es posible que este hombre tan estudioso, que intenta resarcir a la tradición apelando a la insalvable dependencia del hombre hablante con la misma, olvide que dentro de aquella tradición de la que habla, y de la que trata en su libro, se encuentran muchos hombres de distintos tiempos que también han hablado y cuya vida también ha girado en torno a cuestiones que a ellos les han parecido inexpresables? Después de realizar estas observaciones el lector interesado en el lenguaje, si es paciente, emprenderá una lectura más cuidadosa no sólo de la tercera parte, sino de todo el texto de *Verdad y método*, en busca de aquello que notó que faltaba.

He señalado lo anterior para hacer notar que uno detecta, en una primera lectura, la carencia que sobre estos puntos hay dentro de las consideraciones que realiza Gadamer en dicha sección de su obra. Uno siente la falta, entre otras cosas, ante la reflexión y la mención de muchos hombres y de muchas “corrientes” evocadas por la palabra del filósofo alemán. Aquí hablaré someramente sobre tres momentos en los que el problema está presente, y que corresponden a autores trabajados por el filósofo alemán: la Edad Media, el Romanticismo y, la problemática en el tiempo que le tocó vivir a Gadamer.

2.1) La Edad Media y el neoplatonismo

Uno de los “momentos” claves de la reflexión hermenéutica de Gadamer, de cuya importancia ya hemos hablado, se da cuando inquiere sobre lo que ocurre durante la Edad Media o, si se prefiere, durante la expansión y el imperio del pensamiento neoplatónico. Es el momento de san Agustín. Se podrá objetar al respecto que se confunden campos o que se trata de reflexiones místicas o de asuntos religiosos. Eso no me importa por ahora, porque no resulta relevante por el momento la cuestión de la naturaleza de aquello que se considere como no dicho o como inefable, sea sagrado o no. El hecho es que son grandes momentos en los que se discute con ardor la cuestión de lo no dicho, o de lo inefable, en su relación con el lenguaje, y que muestran que la reflexión sobre dicho asunto no es ni nueva ni ocasional.

Cualquier lector de Agustín de Hipona sabrá lo importante que es para él la cuestión del lenguaje (recuérdese que Gadamer retoma de él la problemática de la encarnación, de la palabra interior), porque casi siempre hay, aunque sea, incluso en sus salmos, una pequeña referencia a la palabra. No es una mera coincidencia que Ludwig Wittgenstein, otro de los grandes nombres dentro del pensamiento sobre el lenguaje y sus límites, parta precisamente de una cita de san Agustín para llevar a cabo las reflexiones sobre el lenguaje que emprende en sus *Investigaciones filosóficas*⁵¹. Hay unas palabras de las mismas *Confesiones* de san Agustín que son muy conocidas y citadas, y que sin embargo vale la pena recordarlas ya que pueden ayudar a ilustrar el trasfondo que gira en torno a nuestro problema. Dice Agustín en un conocido pasaje de la sección 14 del libro XI, de las *Confesiones*:

Pero ¿qué es el tiempo? ¿Quién podrá fácil y brevemente explicarlo? ¿Quién puede formar idea clara del tiempo para explicarlo después con palabras? Por otra parte, ¿qué cosa más familiar y manida en nuestras conversaciones que el tiempo? Entendemos muy bien lo que significa esta palabra cuando la empleamos nosotros y también cuando la oímos pronunciar a otros.

⁵¹ Véase Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. P. 17. No voy a explicar porque no me parece una mera coincidencia, porque resultaría muy complejo y muy extenso aclarar el asunto. Sin embargo, algunas de las razones que tengo para ello serán esbozadas un poco más adelante cuando hable del tercer momento dentro de la temática que estamos tratando.

¿Qué es, pues, el tiempo? Sé bien lo que es, si no se me pregunta. Pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Pero me atrevo a decir que sé con certeza que si nada pasara no habría tiempo pasado. Y si nada existiera, no habría tiempo presente.⁵²

Reconozco que el pasaje aparece en un contexto en el que san Agustín se encuentra meditando sobre problemas relativos a la temporalidad (aunque tampoco hay que olvidar que sobre lo mismo versa una gran parte de la segunda sección, los preliminares históricos, de *Verdad y método*). Pero es claro también que en dicho pasaje san Agustín da cuenta de la maravilla del lenguaje: que en una gran parte de la vida cotidiana funciona, por lo menos aparentemente, aun cuando no sepamos explicar por qué, y aunque tengamos como algo cierto para nosotros que no hemos sido capaces de decir aquello que pretendíamos decir. La explicación de aquello en que nos movemos y de aquello que entendemos como tiempo se nos escapa cuando intentamos asirla con la palabra. Aparentemente nos es inefable porque está más allá de la palabra, esta no nos alcanza para decirlo. Sin embargo ¿quién puede vivir o, simplemente, pasar un día sin referir en su hablar directa o indirectamente al tiempo?⁵³

Me voy a permitir la mención de un par de pasajes más de la misma obra, en los que habla san Agustín de cosas relacionadas con el problema. Aunque quiero dejar constancia de que no pretendo profundizar mucho en ello, sino tan sólo reforzar aquello de lo que se está tratando. El primer pasaje corresponde a la sección 7 del mismo libro XI. Dice el obispo de Hipona:

Nos invitas a la inteligencia de aquella palabra –que es Dios y permanece en Dios-, la cual se pronuncia eternamente y en ella quedan dichas todas las cosas eternamente. No es palabra en que se termine lo que se decía, dando lugar a la siguiente para poder así decir todas las cosas. En tu palabra todo se

⁵² Agustín, San, *Confesiones*. Ed. Altaya, Col. Grandes Obras del Pensamiento #19, Barcelona, España, 1993. P. 327.

⁵³ Como se verá en el tercer capítulo de este trabajo, este problema está ligado a lo que llamaré Gadamer “estar en el lenguaje”.

dice de una vez y eternamente. De lo contrario, tu palabra estaría sometida al tiempo y al cambio y ya no sería ni verdaderamente eterna ni verdaderamente inmortal.⁵⁴

En este pasaje san Agustín está tratando, a grandes rasgos, sobre la naturaleza de la palabra “divina”. En el da cuenta de la palabra de un ser cuya palabra es atemporal y omnisapiente. Aquí no importa mucho si se cree o no en Dios, o si se le considera una construcción o idealización humana, o lo que se prefiera. Lo importante para nuestra investigación es que se presenta la idea de un ser cuya palabra lo dice todo, y no sólo le es posible decirlo todo, sino que además su palabra, en ese decir, lleva verdad. En este pasaje se presenta una comparación implícita entre la palabra del hombre y la palabra de ese ser. No importa si se cree o no en el, porque el resultado es el mismo: se compara la desolada aspiración del hombre ante su propia limitación, con una divinidad (sea o no sea) carente de dicha limitación. ¿Podría aparecer la experiencia del límite sin la vivencia del límite? Es decir, ¿se podría hablar de los límites de algo sin la experiencia o la reflexión de lo limitado? La palabra del hombre aparece aquí como algo que está sometido al tiempo. La veracidad y el tiempo son los linderos que limitan el poder del decir humano. El decurso de su palabra sigue una secuencia temporal: para decir algo sobre algo o para decirlo todo, se debe hablar hilando una palabra tras otra. Se dice algo en un momento formando una cadena en la que esto se transforma en un antes cuando hay otra palabra que se enuncia después. Una palabra después de otra, ese es el camino del hablar humano. Eso sin mencionar que lo dicho por el hombre no siempre lleva verdad, es limitado, no dice “de una vez y eternamente”. Siempre hay algo por decir después de lo ya dicho. ¿No se expresa en ello la experiencia de limitación, de indecibilidad que padece aquel que aspira a decirlo todo, con verdad, de una vez y para siempre? Pero también podemos cuestionar ¿Quién tiene oídos para escucharlo todo, con veracidad, de una vez y para siempre?, ¿un hombre? Sin duda una palabra divina dicha con semejantes características requiere del oído atento de un escucha también divina, porque el hombre también escucha sumergido en la temporalidad.

⁵⁴ San Agustín, op. cit. P. 321.

El hombre es limitado, aspira a decirlo todo y no puede hacerlo, tiene la esperanza de oírlo todo, pero tampoco puede hacerlo. Su intento por hablar y por oír enfrenta siempre al hombre con su propio límite, se queda siempre en lo indecible e inaudible, por decirlo así. Para finalizar con Agustín podemos preguntar ¿entonces qué pasa con el hombre? El hombre, se dice, cuando habla le habla a alguien y cuando escucha le escucha a alguien. Dice san Agustín en la sección 3 del libro X (el que tanto le gustó a Heidegger):

...Son gente demasiado interesada en conocer vidas ajenas y perezosa (sic) en enmendar la suya. ¿Para qué tanto interés en oír de mí quien soy, si ellos no quieren oír de ti quiénes son? Y cuando me oyen hablar de mí, ¿cómo saben que digo verdad? Pues no hay hombre *que sepa el corazón del hombre, sino el espíritu del propio hombre que está dentro de él...* Y más adelante dice... no pueden aplicar su oído a mi corazón donde soy como soy, aunque hayan oído algo de mí o lo hayan oído a otros de mí... La caridad, que les hace buenos, les dice que yo no les miento cuando les confieso lo que soy, y esta misma caridad es la que en ellos me cree.⁵⁵

El hombre habla y escucha al hombre. También habla y escucha a ese ser que nos habla, pero es algo que no todos hacen. La palabra que el hombre dirige al hombre es limitada como el. No lleva siempre verdad porque en el hombre siempre cabe la mentira y la ignorancia, el engaño y el error. El hombre que uno es en verdad es un misterio para el otro, y nosotros somos siempre los otros de los otros. Pero también el hombre es un misterio para sí mismo. El hombre no es limitado únicamente para con los otros, lo es también para sí mismo. Hay que hablar y escuchar no sólo al otro, sino también al otro que somos para nosotros mismos. Lo inexpresable, oculto por la limitación, se confunde con la mentira, lo oculto por intención. ¿Gadamer no se habrá percatado de todo ello?⁵⁶ Pero aquí dejo a Agustín, porque en él uno podría extenderse demasiado.

⁵⁵ *Ibid.* P. p. 260-262.

⁵⁶ Gadamer distingue, en este sentido, "lo callado en el lenguaje" de "lo encubierto por el lenguaje". Cfr. Verdad y método II. P. p. 175-179.

No sólo podemos encontrar disquisiciones semejantes en Agustín. La edad media y el neoplatonismo están sembrados de ello. Agustín bebió no solo de las fuentes de Platón, había leído también, por ejemplo, a Orígenes y a Plotino. Después de él está, por ejemplo, el famoso Pseudo Dionisio Areopagita, con sus igualmente famosos textos sobre *los nombres de Dios* y su *Teología mística*. De hecho tengo la fuerte convicción, que no podría demostrar ahora, de que si rastreamos la cuestión llegaremos a Platón y a Aristóteles. Ahora mencionaré otros dos ejemplos o líneas por las que se paseó Gadamer en su obra, y en los que uno se extraña por la falta de un tratamiento más explícito, pues versan sobre el asunto.

2.2) El Romanticismo

No pretendo profundizar en el Romanticismo, sino ilustrar que en este momento está presente el problema en cuestión. Cuando hablo de los autores del Romanticismo no me refiero únicamente a los filósofos generalmente estudiados, sino también a los menos reconocidos y a los propios poetas que Gadamer tanto amó y de los que suele hablar. Ante los nombres sagrados de la filosofía alemana, como Hegel, Fichte, Schelling y Schleiermacher se habla también de Hölderlin, de Novalis, de Schlegel. Por ejemplo, entre los románticos, este último. De Friedrich Schlegel, amigo de Novalis, de Schleiermacher (al que tanto trabaja Gadamer en su obra), conocido de Wilhelm von Humboldt, de Goethe, de Fichte⁵⁷. De Schlegel dice el filósofo alemán:

De todos modos Solger sostiene el concepto de lo alegórico en un sentido muy elevado ante el conjunto del arte cristiano, y *Friedrich Schlegel* va todavía mucho más lejos. Este dice: toda belleza es alegoría (en el *Gespräch über Poesie*)... Sin embargo, esta manera de hablar de los filósofos, a la que subyacen ciertas *ideas románticas sobre la relación de lo inefable con el lenguaje* así como el descubrimiento de la poesía alegórica de oriente, no se mantuvo sin embargo en el humanismo cultural del XIX.⁵⁸

Como se puede ver, el propio filósofo alemán señala que detrás de la manera de hablar de ciertos filósofos está una idea romántica “sobre la relación de lo inefable con el lenguaje”. Para cualquier lector de Gadamer es conocido su interés por la época de los autores románticos⁵⁹. Uno se pregunta ¿el mismo Gadamer no aparenta ser un conocedor del Romanticismo?, ¿no intentará responder a esta “cierta idea” sobre dicha relación?, ¿no basta con la afirmación del

⁵⁷ Cfr. Schlegel, Friedrich. *Poesía y filosofía* Editorial Alianza Universidad #803, Madrid, España, 1994.

⁵⁸ Gadamer, *Verdad y método* I, op. cit. P. p. 117-118. Las cursivas, excepto las del título de la obra de Schlegel, son mías.

⁵⁹ Conozco un breve artículo de Anibal Rodríguez que explora la relación de Gadamer con el romanticismo. Doy su referencia para el lector interesado en ello: “Póiesis y verdad. Antecedentes románticos de la hermenéutica gadameriana”, en Revista *Intersticios*, Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, #14 y 15, México, 2001. P.p. 291-306.

propio filósofo alemán para reconocer que ahí hay un problema profundamente relacionado con sus propias reflexiones hermenéuticas?

Schlegel es un pensador importante al interior del pensamiento de Gadamer. Es quizás tan importante como los autores de la tradición hermenéutica que va desenterrando al enhebrar el hilo que le permite presentar su propuesta. Casi al principio de la entrevista de 1993 con Carsten Dutt afirma:

En la época del Romanticismo, Schleiermacher y Friedrich Schlegel mostraron que toda comprensión es siempre una interpretación. Con expresiones latinas se había diferenciado en el siglo XVIII la *subtilitas intelligendi*, la comprensión, de la *subtilitas explicandi*, la interpretación. El Romanticismo reconoció la unidad de ambos momentos y con ello el papel universal del lenguaje.⁶⁰

Con estas palabras da cuenta Gadamer de la importancia que para su reflexión tienen estos pensadores del Romanticismo. Habla de Schleiermacher y de Schlegel colocándolos en un plano de igualdad. En estas palabras del propio Gadamer podemos ver que para él Schlegel está relacionado con la discusión que mantendrá en *Verdad y método* cuando intente sostener que toda comprensión es interpretación, así como con el problema de la relación de lo inefable con el lenguaje. Nos preguntamos ante ello ¿cómo podrá sostener la identidad de comprensión e interpretación sin retomar la cuestión de lo inefable?, ¿por qué no iba a tratar la cuestión de lo inefable en la tercera parte de *Verdad y método*? La cuestión relativa a la naturaleza comprensiva de la interpretación o, si se prefiere, de la naturaleza interpretativa de la comprensión se plantea explícitamente en el capítulo 12 de *Verdad y método*, que es donde se discute la primacía del lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica. La pregunta es ¿por qué no se plantea con igual claridad el problema de la relación entre lo inefable con el lenguaje? En este trabajo pretendo mostrar que el asunto está implícito en la discusión que se efectúa en dicho capítulo. Podemos acudir, sobre el mismo asunto, a otro estudioso del lenguaje. Me refiero a

⁶⁰ Carsten Dutt, op. cit. P. 24.

Todorov quien dice del mismo Schlegel, en una sección dedicada a lo indecible en el caso del Romanticismo, en un escrito de 1977:

El arte expresa algo que no puede decirse de ninguna otra manera. Esta afirmación de los románticos es con frecuencia más la comprobación de una diferencia tipológica que un credo místico (aunque también esto ocurra). Friedrich Schlegel había tomado la precaución de distinguirse de quienes se niegan a todo análisis del hecho poético, so pretexto de que el arte es el único capaz de expresar lo que expresa.⁶¹

Adelante agrega (refiriéndose a Kant):

La pluralidad de las representaciones secundarias compensa la falta de una representación principal; el lenguaje lógico es adecuado, el lenguaje poético no lo es, pero gracias a la pluralidad, expresa lo indecible.⁶²

Para terminar su apartado sobre el problema de lo indecible en el Romanticismo, con palabras que llegan al lector cargadas de un contenido con una enorme resonancia hermenéutica. Su claridad nos permite iluminar el asunto que nos ocupa:

Como el arte expresa lo indecible, su interpretación es infinita.⁶³

Lo que considero iluminador en estas palabras es lo siguiente: que cuando se expresa en el decir aquello que es indecible (¡!), la interpretación se vuelve infinita. De esta manera la tarea

⁶¹ Véase Todorov, Tzvetan, Teorías del símbolo, Editorial Monte Avila, Caracas, Venezuela, 3ª ed., 1993.P. 267.

⁶² *Ibid.* P. 270.

⁶³ *Ibid.* P. 274. Existe un abundante material sobre el romanticismo en el que se toca este asunto. Al lector interesado le recomiendo la obra de Béguin, Albert, El alma romántica y el sueño, Editorial F. C. E., México, 1996. Existe también un texto de una mexicana que trabaja en la UNAM que es muy interesante, aunque trabaja a un romántico francés con gran influencia en el mundo alemán. Me refiero a Yáñez Vilalta, Adriana, Nerval y el romanticismo, Coedición UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México, 1998.

hermenéutica resulta una tarea infinita realizada por un ser finito. La tarea es infinita porque, precisamente por ser indecible, el decir nunca agota en el aquello que intenta ser dicho. Podría objetarse que aquí se trata de casos especiales de gente dedicada al arte o que reflexiona sobre el (aunque Gadamer intentó mostrar en la primera parte de *Verdad y método*, dedicada precisamente a esclarecer “la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte”, que el arte, lejos de ser una excepción es un ejemplo a seguir dentro del problema de la verdad, el mismo que es problema aún dentro de la hermenéutica), aún así se trata de un “movimiento” conocido por Gadamer que trata sobre nuestra problemática. Pero vamos al último ejemplo que tengo en mente sobre el problema de lo no dicho y lo inefable en otras fuentes relacionadas con Gadamer.

2.3) El problema de lo inefable en el tiempo de Gadamer

El último momento que quisiera exponer, en el que preocupa y está en discusión el asunto, corresponde al propio tiempo que le tocó vivir al filósofo alemán. Gadamer nació en Marburgo es, pues, un hombre del centro de Europa. Nace en el año de 1900, que no es sólo un “buen año para la hermenéutica” como afirma Grondin en su biografía⁶⁴. También es la época de *La Viena de Wittgenstein*, o del *Mito Habsbúrgico*⁶⁵. Es un periodo que últimamente se ha estado estudiando mucho, sobre todo a raíz de la publicación del libro en el que Janik y Toulmin presentarían la problemática cultural de la Viena en la que creció Wittgenstein, intentando con ello iluminar desde esa perspectiva la obra del filósofo austrohúngaro. Es un periodo en el que el mundo occidental iba a presenciar la caída de uno de sus más antiguos imperios⁶⁶. En el tiempo que Grondin considera un buen año para la hermenéutica, el centro de Europa en general, pero sobretodo Austria-Hungría, vive un momento muy particular. No se trata solamente de que sea un volcán político, hay en el mismo una profunda, desesperada y melancólica preocupación por el lenguaje, cosa que seguramente debe tener alguna relación.

Muchas de esas preocupaciones por el lenguaje tienen su origen en generaciones anteriores a las que son señaladas por el año. Por ejemplo, durante mis investigaciones he llegado a la idea de que están fuertemente influidos por el Romanticismo, pero no sólo por ello. Cuanto más indaga uno más se aprecia que ahí existe una lucha contra ciertas ideas románticas e ilustradas. Es un momento en el que se reacciona ante ello. Esto pareciera ser evidente pero no lo es, porque a veces se olvida que el hombre nace del hombre. También se puede observar en ello que Europa es, si se quiere, un Continente, pero es un Continente pequeño. Por ejemplo, está el caso de Franz Brentano, un filósofo, ex sacerdote estudioso de Aristóteles. Él es el sobrino de Clamens Brentano, un poeta romántico, y de Bettina Brentano su hermana, quien es-

⁶⁴ Véase Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Donde incluso es el título del primer capítulo del libro.

⁶⁵ Se trata de obras famosas sobre la época. Véase el libro de Janik, A. y Toulmin, S. *La Viena de Wittgenstein*. Ed. Taurus, Col. Ensayistas # 126, Madrid, 1974. Y la del germanista italiano Magris, Claudio, *El mito habsbúrgico en la literatura austriaca moderna*. Ed. UNAM, Col. Poemas y ensayos, México, 1998.

⁶⁶ Se trata, a mi entender, de un momento sumamente interesante, que a mí me parece tan importante para la cultura como en su tiempo lo fue la Ilustración o el Romanticismo; por ello me resulta extraño que no se le haya nombrado como se merece. Hasta ahora ha recibido nombres demasiado particulares: Kakania, Viena del 900, etc. Pero me parece que ninguno de ellos da cuenta de su real trascendencia, sin embargo ya vendrá algún historiador que la bautice como se merece.

taba casada con Ludwig Achim von Arnim otro poeta romántico⁶⁷. Franz Brentano era un filósofo austrohúngaro que trabajó mucho tiempo como maestro en Viena. Ahora es más famoso por haber influenciado en algún momento a Heidegger, o porque Sigmund Freud asistió a algunas de sus clases, según cuenta Ernest Jones en alguna parte de su amplia biografía, que por su obra. Es también el famoso maestro de Husserl. Pero la anécdota no se queda en sus posibles influencias sobre el conocido fenomenólogo. El mismo Brentano, según Ayer, “tuvo una cierta influencia sobre la obra inicial de G. E. Moore y Bertrand Russell”⁶⁸.

Aquí también tengo la impresión de que si seguimos rastreando llegaremos más lejos, además de que encontraremos mucho más tejidos como este. Pero se podría pensar que andar hilvanando anécdotas parece no tener mucho sentido porque no demuestra nada, si acaso algo enseña es que, en todo caso, Europa es efectivamente muy pequeño. Sin embargo el caso es que no es así, no se trata únicamente de un tejido de sucesos. Porque no se trata solamente de un tejido de relaciones, porque aquí los hilos de la tela son hilos que dialogan entre sí. ¿Gadamer ignoraría esto? Tengo la impresión de que el mismo Gadamer podría decirnos que se trata de la realización del diálogo de la tradición. De la tradición que dialoga consigo misma sobre sus asuntos. Pero volvamos al problema del lenguaje durante el periodo que nos ocupa.

Uno de los personajes más importantes para las generaciones de dicha época es el austrohúngaro Kart Kraus, famoso por ser el editor y escritor de *Die Fackel*, una revista legendaria desde la cual se combatía contra el lenguaje, desde el lenguaje. También es el tiempo (1902) de la famosa *Carta de Lord Chandos* del vienés Hofmannsthal, en la que se plantea la desconfianza hacia el lenguaje⁶⁹. Es el momento (1902) de la aparición de las *Contribuciones a una crítica del lenguaje* de Fritz Mauthner, un místico del escepticismo (como lo llamó Roberto Calasso) cuyas diatribas en contra del lenguaje, que fueran leídas entre otros por Wittgenstein, Joyce y Beckett; terminan con el escepticismo más radical en torno a la posibilidad que éste nos brinda para el conocimiento y para la comunicación⁷⁰. Es la Viena en la que el médico y escritor Arthur Schnitzler (1862-1931) dice en un aforismo:

⁶⁷ Véase Béguin, Albert, op. cit. capítulos XIII y XIV. Así como Safranski, op. cit. P. 49.

⁶⁸ Véase Ayer, A. J. *La filosofía del siglo XX*. Editorial Critica, Barcelona, España, 1983. P. 245.

⁶⁹ Véase Hofmannsthal, Hugo von. *La carta de Lord Chandos y algunos poemas*. Ed. Fondo de Cultura Económica, Col. Cuadernos de La Gaceta # 66, México, 1990. Pags. 9-23.

⁷⁰ Véase Mauthner, Fritz, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Ed. Herder, Barcelona, España, 2001.

Cuando el diálogo resulta inútil, se oye a veces, como una especie de último argumento: <<Al fin y al cabo, las palabras no son más que palabras>>. Quien dice algo así no tiene derecho a iniciar una discusión. *Las palabras, por supuesto, no lo son todo: siempre queda algo entre las palabras o detrás de ellas. Pero todas esas cosas inexpresables que quedan sólo cobran sentido gracias a la existencia de las palabras, y a la diferente distancia y relación que tienen con ellas.*⁷¹

Schnitzler nos dice dos cosas interesantes aquí, afirma que “siempre queda algo entre las palabras”, pero lo más importante es que señala que estas cosas inexpresables obtienen sentido precisamente por las palabras. Vemos que reaparece en él la idea de que hay una cierta relación entre lo inexpresable y la palabra. Nosotros veremos en el siguiente capítulo que Gadamer va a coincidir un poco con esta idea de Schnitzler. Creo que es momento de terminar con esta parte del trabajo, porque la lista de las personalidades que podemos encontrar en esta época puede ser interminable. Es importante que se resalte que el ambiente en el que Gadamer crece, si no es como este, debe al menos ser muy similar.

Por otro lado, sabemos a través del propio filósofo alemán, y de otros personajes que fueron discípulos del mismo maestro, la conmoción que les causó la manera de hablar de Heidegger cuando tuvo la oportunidad de escucharlo en medio de una atmósfera en la que las palabras de los profesores les sonaban anquilosadas a la juventud⁷². El mismo Heidegger estuvo inmerso dentro de la problemática de lo inexpresable durante toda su vida. Ya hemos mencionado algo sobre sus primeros trabajos, del Heidegger anterior a *EL Ser y el tiempo*. El propio Gadamer nos cuenta que ese era el maestro que lo impresionó, el que había escrito el famoso “Informe

⁷¹ Schnitzler, Arthur, Relaciones y soledades. Ed. Edhasa, Barcelona, España, 1998. P. 112. Las cursivas son mías.

⁷² Cfr. El apartado sobre Heidegger en Gadamer, Hans-Georg. Mis años de aprendizaje. Ed. Herder, Col. Biblioteca de Filosofía, Barcelona, España, 1996. Una buena descripción del ambiente de la época, y su relación con el lenguaje del mundo académico, lo encontramos en la transcripción de la famosa conferencia sobre “la ciencia como vocación” que dictó en 1919 el sociólogo Max Weber. Véase en El político y el científico. Ed. Alianza, Col. Libro de bolsillo #71, México, 1994.

Natorp”⁷³, del que dice Gadamer:

Pero que allí se hablara del joven Lutero, de Gabriel Biel y Pedro Lombardo, de san Agustín y san Pablo, que Aristóteles se hiciera visible precisamente de esa manera, que el lenguaje utilizado fuera extremadamente raro, ...Nada había allí que recordara el quehacer de un erudito o la ocupación serena de un estudioso con la historia de los problemas filosóficos. Todo Aristóteles se le echaba a uno directamente encima. Cuando asistí a mi primera clase en Friburgo se me abrieron los ojos.⁷⁴

Incluso en la famosa *Carta sobre el Humanismo* de 1949 el propio Heidegger había sostenido que la tercera sección de la primera parte de *El Ser y el tiempo* no había sido entregada a la imprenta, como dice Vattimo, por la insuficiencia del lenguaje. Dice ahí el maestro de Gadamer:

Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica.⁷⁵

Podemos ver que el propio maestro andaba enredado en el problema de aquello que aparentemente escapa a la palabra o como él lo llama en otras partes, matizándolo, lo no dicho. Escribe Heidegger en una carta dirigida a E. Staiger en 1950:

¿Qué otra cosa es leer sino recoger [recolectar, cosechar, y también aquí se presta el vocablo alemán que es análogo al del latín, *legere* significa también

⁷³ Se conoció como “Informe Natorp” al texto que le envió Heidegger a Paul Natorp cuando se le presentó la posibilidad de ingresar a Marburgo. El informe se publicó recientemente con el título original: Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Ed. Trotta, Madrid, España, 2002.

⁷⁴ Gadamer, Hans-Georg. Mis años de aprendizaje. Ed. Herder, Col. Biblioteca de Filosofía, Barcelona, España, 1996. P. 249.

⁷⁵ Heidegger, Martin. Hitos. Ed. Alianza, Madrid, España, 2000. P. 270.

recolectar], recogerse en la recolección de lo que permanece no dicho en lo que se dice?⁷⁶

En este momento no me interesa tratar de entender qué está intentando decir Heidegger aquí al referirse a algo no dicho, lo importante está en que él también lleva al habla la relación de algo no dicho con lo dicho. ¿Qué relación tiene este algo no dicho con lo inefable?, ¿lo inefable y lo no dicho son lo mismo?, ¿lo no dicho es una distinción sutil hecha al interior de lo inefable?, ¿existe una tradición que piensa el problema de lo inefable al interior de la reflexión sobre el lenguaje?, ¿la cuestión que estamos tratando muestra los prejuicios no explícitos de Gadamer? Estas preguntas encontrarán una probable respuesta conforme avancemos en nuestra reflexión. Por último, podemos preguntarnos ¿Gadamer habrá podido vivir ajeno a todas estas cuestiones que involucraban al lenguaje que era tan importante para él?, ¿será ajeno a todas las discusiones sobre la naturaleza del lenguaje, y su relación con lo inefable, que cuestionaban sus posibilidades comprensivas y, por ende, comunicativas? No lo creo, y eso es lo que intentaré mostrar ahora, en el siguiente apartado, en el que nos introduciremos a la idea del lenguaje en Gadamer, y en el que veremos el trato implícito que sobre este asunto aparece en *Verdad y método*.

⁷⁶ Citado por Vattimo en Introducción a Heidegger. Ed. Gedisa, México, 2ª reimpresión, 1990. P. 123.

3. Aproximación al lenguaje en la hermenéutica de Gadamer

Para comprender la importancia que adquiere en Gadamer el problema de lo no dicho y de su relación con lo inefable, debemos aproximarnos al contexto de la discusión en el que el mismo aparece. Por eso debemos acercarnos a través de la concepción que se tiene sobre el lenguaje en la hermenéutica de Gadamer. Es ampliamente conocido el título que lleva la tercera parte de *Verdad y método*: “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”, este resulta ser un título muy sugestivo, y quizá valga la pena detenernos unos momentos en él. El lenguaje aparece como un hilo conductor, es decir, como las huellas de un rastro que se sigue. Para que un hilo pueda conducirnos se requiere, por lo menos, que uno de sus dos extremos atraviese la zona en la que nos encontramos. Pero el hecho de que el hilo se encuentre cerca de nosotros no basta para guiarnos, es necesario que el otro extremo del hilo cruce por el lugar hacia el que deseamos dirigirnos, para que pueda conducirnos hacia él. En el caso de *Verdad y método*, el hilo está tendido también entre dos extremos. Uno de sus extremos son las dos primeras partes de la obra, es decir, la cuestión de la verdad tanto en la experiencia del arte como en la comprensión en las ciencias del espíritu. El otro extremo llega hasta el giro ontológico de la hermenéutica, nosotros debemos preguntarnos qué puede significar esto. Intentaré dar una respuesta entre todas las que son posibles. Para ello veamos que otras huellas podemos encontrarnos.

El primer capítulo versa, en general, sobre la verdad en la experiencia estética, o en la experiencia del arte. El segundo trata también de la cuestión de la verdad, pero ahora en la experiencia histórica o en las ciencias del espíritu. En ambos capítulos aparece el concepto de verdad ligado al de experiencia. El tercer capítulo resulta más difícil de aclarar, en general trata sobre la experiencia hermenéutica, sobre el lenguaje, y sobre cuestiones ontológicas. Podemos observar que ahí se reitera el concepto de experiencia, pero que desaparece el concepto de verdad y es sustituido por el de lenguaje y el de ontología. Me pregunto ¿qué significado puede tener este cambio y esta permanencia? Me parece que insinúa que permanece la experiencia transformada en experiencia hermenéutica, y que señala el cambio de la verdad que ahora se presenta como lenguaje ontológico. ¿Estará insinuando que la verdad está relacionada con el

lenguaje en un nivel ontológico, mientras que se relaciona con la experiencia en un nivel óntico? ¿Pero hay en Gadamer un nivel óntico y otro ontológico? Por ahora no puedo responder a esta pregunta, que queda abierta para el lector, porque responderla podría desviarnos de nuestro asunto.

Lo que a mi me interesa resaltar aquí brevemente son los dos extremos que mantienen tenso el hilo conductor. Gadamer señala en su título que el hilo conductor es el lenguaje. Esto quiere decir que el lenguaje está conectado con los dos extremos. Por un lado, está relacionado con la verdad y la experiencia, por el otro lado, con la ontología y con la experiencia hermenéutica. De esta manera el lenguaje transita, o nos permite transitar de un lado a otro, es el hilo que nos conduce. El lenguaje resulta ser algo así como el camino y la puerta de entrada a la reflexión ontológica desarrollada en el giro ontológico de la hermenéutica. Esto es importante, porque la cuestión de lo no dicho se desarrolla precisamente en el último capítulo. Esto deja ver que, desde la perspectiva o el horizonte de Gadamer, nuestro asunto, la problemática del lenguaje en su relación con lo no dicho y con lo inefable es, en última instancia, un problema ontológico.

Nosotros nos introduciremos en la discusión siguiendo el hilo conductor de la familiaridad y la extrañeza, como posibilidad de comprensión que la propuesta hermenéutica de Gadamer ofrece ante el problema de lo inefable. Para ello veremos en qué sentido la hermenéutica se presenta como una posibilidad para la comunicación. Después hablaremos sobre la cuestión del lenguaje como tradición y experiencia, para terminar con la presentación de su relación con la comprensión.

3.1) La posibilidad de la comunicación en la hermenéutica de Gadamer

La minuciosidad con que está escrita la obra de Gadamer pide al lector que sea a su vez un lector minucioso. Así pues, ahora el objetivo es inquirir por la relación entre la hermenéutica y la comunicación, con la intención de ver como la posibilidad de comprensión que abre la propuesta hermenéutica de Gadamer se torna en una posibilidad de comunicación, ya que la misma no resulta imposibilitada por lo inefable.

Antes de adentrarnos en el tema de nuestro apartado debemos hacer una pequeña aclaración debido a la equívocidad que hoy se presenta implícita en el término “comunicación”. El problema de la comunicación y la reflexión sobre la misma ha cobrado auge en nuestro siglo, caracterizado curiosamente por ser el siglo donde se ha dado la mayor expansión en lo que se conoce como medios de comunicación. De hecho este fenómeno ha producido que en muchas universidades se creara la llamada “ciencia de la comunicación”. En ella el tema de la comunicación se desarrolla y se investiga, principalmente, a partir de la reflexión sobre los medios que la tecnología ha colocado a la disposición del hombre. Desde esta perspectiva el estudio de la comunicación resulta relativamente reciente. Investigaciones que pretenden reflexionar y profundizar sobre ello, como la obra de Marshall McLuhan o Armand Mattelart, e incluso las de un pensador como Paul Virilio debieron esperar la eclosión de la técnica para llegar a ver la luz⁷⁷. Por lo regular, aunque los estudiosos de esta temática llegan a reconocer que la reflexión sobre la comunicación es algo que nos llega desde tiempos antiguos, comienzan sus exposiciones a partir de los principios del siglo XX⁷⁸. Sin embargo, este tipo de enfoque sobre el tema de la comunicación no es el único que aparece en nuestros tiempos, sino que coexiste con otra clase de tendencias en las que se realizan otro tipo de consideraciones, como las de Pedro Laín Entralgo, o las de Karl Jaspers⁷⁹.

⁷⁷ Pienso en obras como La invención de la comunicación de Mattelart; La comprensión de los medios como las extensiones del hombre de McLuhan; y La bomba informática de Virilio.

⁷⁸ Cfr. Por ejemplo, Miegé, Bernard, El pensamiento comunicacional. Ed. Universidad Iberoamericana, México, 1996. Y Lazar, Judith, La ciencia de la comunicación. Ed. Publicaciones Cruz, Col. ¿Qué sé? # 39, México, 1995.

⁷⁹ Sobre Laín Entralgo se puede consultar el texto de Alejandro Salcedo, De la comunicación interpersonal al encuentro intercultural. Ed. UNAM, ENEP Acatlán, México, 2001. Sobre Karl Jaspers, el propio Gadamer lo llega a caracterizar como un filósofo de la comunicación en Verdad y método II. P. 60.

Pienso que la reflexión sobre el problema de la comunicación, si es o no posible que se dé, está ligado a toda reflexión sobre el lenguaje y, por lo mismo, es algo que nos llega desde la antigüedad. El tema se podría ubicar ya, por ejemplo, en la carta VII (apócrifa o no) y en el *Cratilo* de Platón, o en los fragmentos y testimonios que nos han llegado de Gorgias. A mi juicio *Verdad y Método* puede y debe ser inscrita dentro de la tradición en que se discute dicho problema. Considero que se puede afirmar que la obra hermenéutica de Gadamer constituye un enorme esfuerzo por aclarar el fenómeno del lenguaje y de la comunicación. Esto puede ser visto así cuando se iluminan las condiciones que hacen posible la comprensión, con dicha iluminación se nos reluce inmediatamente el problema de la comunicación. En la medida en que la hermenéutica muestra los límites de la comprensión, estará mostrando los límites de la comunicación.

La hermenéutica está inscrita en el interior del problema de la comunicación entre los hombres⁸⁰. Como lo hemos visto con Grondin, la aparición de la hermenéutica se hace necesaria únicamente cuando se da la experiencia de la incomprensión. Esto significa que se está presentando un problema, aparente o no, de comunicación, en el que algunos hombres consideran que no llegan a comprenderse mediante el lenguaje. Esto quiere decir que la hermenéutica sólo resulta superflua cuando alguien nos dice algo que nos resulta absolutamente comprensible, pero también cuando nos parece absolutamente ininteligible. El primer caso se da porque lo dicho no requiere de nosotros ningún esfuerzo para comprender, la mediación de la interpretación no es necesaria porque la comprensión inmediata la hace inútil. En el segundo caso cualquier esfuerzo resulta inútil, porque la mediación es imposible debido a la total incomprensión. Solamente hay lugar para la hermenéutica cuando lo que nos es dicho requiere, y puede, ser desentrañado, mediante el esfuerzo hermenéutico que nos lleva a su comprensión. Sin embargo, uno podría preguntarse si realmente existen extremos como estos, si de verdad puede ser el caso de que algo nos sea tan familiar que no requiera un esfuerzo de comprensión, o de que algo nos sea tan completamente extraño que llegue hasta el extremo de cancelar toda posibilidad de comprensión. Porque si realmente existen dichos extremos, eso significaría también un

⁸⁰ Cf. Francisco García Olvera, "La comunicación y la hermenéutica", en Varios, *Inter Alia Hermenéutica*. Ed. UNAM, ENEP Acatlán, 1995.

límite para la universalidad de la hermenéutica. Por eso resulta necesario aclarar en qué consisten dichos extremos. Para ello es importante resaltar la siguiente idea, que en primera instancia *la hermenéutica entra en juego ante lo que alguien dice*, ante su palabra, no ante ese alguien. Esta es una distinción tan sutil, que cuesta algún trabajo percatarse de ella y comprenderla. El propio Gadamer nos hablará de ello al expresar que el lugar de la hermenéutica está entre dos polos opuestos. Él dice:

Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica, pero no en el sentido psicológico de Schleiermacher, como el ámbito que oculta el misterio de la individualidad, sino en un sentido verdaderamente hermenéutico, esto es, con la atención puesta en algo dicho: el lenguaje en el que nos habla la tradición, la leyenda que leemos en ella. También aquí se manifiesta una tensión. La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto es el verdadero topos de la hermenéutica.*⁸¹

La atención de la hermenéutica aquí aparece ya centrada claramente en el lenguaje, “en el lenguaje en el que nos habla la tradición”. ¿Por qué lo que entra en juego es lo que se dice y no aquél que lo dice? Parece que Gadamer intenta desligarse de lo que él considera como una postura psicológica. “Comprender-dice- significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal.”⁸² Desde esta perspectiva, resulta imprescindible comprender cuál es la problemática que hay en la comunicación, para poder comprender cómo es que la hermenéutica intenta ser una respuesta a dicho problema. El problema de la comunicación pasa a ser así, principalmente, un problema de entendimiento *en* la cosa, y no un problema referido a la relación con el otro. La familiaridad y la extrañeza están conectadas con el lenguaje, y sólo secundariamente con el otro. Podemos encontrar ciertas di-

⁸¹ Gadamer. *Verdad y Método I*. P. 365.

⁸² *Ibid.* P. 364.

ficultades para estar de acuerdo con esta afirmación, porque para muchas personas pocas cosas pueden parecerles tan familiares como el hecho de hablar ¿en qué sentido puede causarnos extrañeza el hecho de hablar? Regularmente nos inclinamos a pensar que todo aquel que habla lo hace desde la familiaridad que mantiene con su lenguaje ¿cómo puede no sernos familiar? Sin embargo el filósofo alemán reitera esta idea una y otra vez, y lo efectúa refiriéndose continuamente al lenguaje y a la comprensión haciendo uso de términos que podrían parecernos extraños, como “misterio”, “milagro”. Dice el hermeneuta alemán:

Es tarea de la hermenéutica explicar este milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas sino participación en un sentido comunitario.⁸³

Lo que parece poner al descubierto esta ubicación intermedia de la tarea hermenéutica es esta “participación en un sentido comunitario”. Con ello, al hablar de la comprensión en estos términos, nos encontramos con la primera dificultad que aparece en el mismo momento de su presentación, porque requiere que el problema *del que se habla* no sea algo totalmente extraño para el lector y que, sin embargo, tampoco le sea totalmente familiar. Porque para que lo hablado sea comprendido debe haber un previo “sentido comunitario”, un “entenderse en la cosa”. Siguiendo el hilo de la argumentación ¿qué pasaría si se tratara de algo totalmente familiar o completamente extraño para el lector? Probablemente éste pensará que no tiene ningún caso leer aquí lo que ya sabe o le resultará ridículo que se escriba un trabajo para hablar sobre las dificultades que hay para hablar, para comunicarse y ser comprendido. Pero aquí nos topamos con la misma pregunta que se ha planteado arriba ¿realmente habrá alguien para el que *lo dicho* aquí le resulte totalmente extraño o familiar?

La hermenéutica no es la única que ocupa aquí un lugar intermedio, Gadamer también afirma que la tradición es “el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición” ¿cómo entender este lugar intermedio en el que las ubica Gadamer?, ¿en qué sentido debe entenderse su papel de mediación?, ¿es, perdonando la comparación, co-

⁸³ Ibid. P. p. 361-362.

mo si se hablara de tres carriles y uno fuera en el de en medio? Entonces dedicarse a la hermenéutica o ser un hermeneuta sería algo así como pasearse en el carril central del periférico, separado mediante unos muros de los carriles laterales, confiado en la pericia de uno mismo ante el volante, pero desconfiado ante la falta de pericia de los otros conductores. Pero esto no podría ser así si Gadamer pretende sostener realmente la universalidad de la hermenéutica. Ésta sólo puede aspirar a la universalidad mostrando que los muros que dividen los carriles son mera apariencia. No se trata de tres sino de un único carril. Porque para que se de un verdadero giro ontológico de la hermenéutica se requiere que tanto la tradición como la hermenéutica sean sólo si no son los extremos. Si la tradición sólo fuera cosa del pasado entonces no sería lo que pretende ser.

Para Gadamer, como veremos en el tercer capítulo, el problema de la comprensión, o de la comunicación, está ligado internamente con el lenguaje y con ciertas concepciones que se tienen sobre su origen y su funcionamiento. Adelantándome un poco esto sucede, por ejemplo, cuando el lenguaje es concebido como un vehículo a través del cual se nos abre la posibilidad de expresar nuestros pensamientos, permitiendo que podamos compartirlos con los otros. En esta concepción el lenguaje resulta ser instrumental, porque el lenguaje es el instrumento con el que los hombres exponen su pensamiento. Así, cuando no podemos exponerlos, o cuando el otro parece no entendernos, solemos pensar que la dificultad radica en lo limitado de nuestro instrumento. De manera que la experiencia de la incomprensión o incomunicación está ligada con una concepción instrumental del lenguaje que parece mostrar sus deficiencias. Este asunto determinará toda la reflexión hermenéutica de Gadamer sobre el lenguaje, así como sus críticas a las diversas posturas de la tradición, incluyendo las que realiza a ciertas tendencias que determinaron el camino de la filosofía del lenguaje en el siglo XX.

Gadamer no pretende, ante la experiencia del milagro del lenguaje, buscar un lenguaje con el que nos entendamos todos, sino que en él se despierta la cuestión sobre cómo es posible la comprensión. La hermenéutica se yergue así, no como un método preceptivo para eludir y resolver dificultades, sino como una reflexión sobre las condiciones que hacen posible la comprensión, es decir, como aquello que hace posible la comunicación entre los hombres⁸⁴. En lo

⁸⁴ Cf. *Ibid.* P. 365.

anterior podemos ver la manera en que surge el problema de la comunicación, no sólo cuando dudamos de la capacidad del lenguaje y de las posibilidades que tenemos para comprendernos al hablar o al escuchar, sino también como un problema que requiere de explicación pues ¿cómo puede emerger ese problema a pesar de la participación en un sentido comunitario? De esta manera la cuestión se constituye en un campo que se abre para la reflexión hermenéutica. Ésta aparece así como un intento humano que busca resolver y diluir la desesperanza que causan los desencuentros de la vida cotidiana, y el desaliento en el que viven ciertos sabios estudiosos ante la posibilidad teórica del inquietante mundo solipsista. La hermenéutica también se nos presenta como una reflexión que intenta desengañarnos de la ingenuidad que puede darse en ciertas tendencias optimistas.

La hermenéutica adquiere otro sentido cuando se piensa que las dos posiciones extremas, familiaridad y extrañeza, están referidas en primera instancia hacia el habla y no hacia el hablante. También gana otro sentido cuando uno no se sitúa en los extremos que al parecer pueden adoptarse, sino en una posición intermedia. Cuando Gadamer sostiene con su palabra que la tarea de la hermenéutica es responder a la necesidad de realizar una reflexión que ilumine las condiciones que hacen posible la comprensión, la está ubicando entre las dos posiciones señaladas; ya que al intentar iluminar la comprensión la presupone, afirmando con ello la posibilidad real de la comunicación. Sin embargo, en ésta no se llega a una comprensión plena, en el sentido de que no hay una comprensión total e inmediata, puesto que requiere de la hermenéutica para ser iluminada. De esta manera se hace patente que Gadamer acentúa el hecho de que la comunicación no es un fenómeno cuya estructura responda a la relación epistemológica entre dos sujetos que hablan sobre objetos u otros sujetos. No es una relación en donde cada sujeto permanece cerrado en sí mismo, ajeno al otro y a lo otro. La otredad no sólo llega a través de la alteridad del otro, de manera “externa”, mediante un intercambio discursivo de interioridades. Porque quien habla hace emerger desde sí mismo la alteridad de la que se ha apropiado a través de su formación⁸⁵, por ejemplo, la alteridad de los prejuicios. Por el contrario, para Gadamer tanto la comprensión como la comunicación responden a un proceso que se

⁸⁵ Sobre este asunto se profundizará cuando hablemos sobre la idea de Gadamer de lo no dicho, donde procuraremos aclararlo. Por otro lado, la manera en que se presenta la cuestión del “apropiarse” se ve transformada a lo largo de *Verdad y Método*, a partir de la exégesis que se realiza de la formación. Cfr. *Ibid.* P. p. 38-48.

desarrolla dialógicamente, esto es, que sólo son posibles mediante el diálogo. De hecho hasta la comprensión de uno mismo sólo es posible de esa manera. En una frase muy citada dice el filósofo alemán:

“Desde el diálogo que nosotros mismos somos intentaremos, pues, acercarnos a las tinieblas del lenguaje”⁸⁶.

Con lo dicho se hace evidente la necesidad que hay de efectuar una cuidadosa reflexión sobre el concepto que se tiene del lenguaje, pues en todo pensamiento donde se modifica nuestro concepto de lenguaje se implica una modificación respectiva en la concepción que se tiene de la comunicación y del diálogo; y a la inversa, en toda modificación del concepto que se tiene de la comunicación o del diálogo se implica una modificación respectiva en el lenguaje. Pero hasta ahora sólo hemos puesto de relieve que la atención de la hermenéutica gadameriana aparece puesta claramente en el lenguaje, pero ¿de qué lenguaje habla Gadamer?, ¿en qué está pensando cuando habla ello? La pista para aclarar esta cuestión ya se nos ha presentado, en “el lenguaje en el que nos habla la tradición”. Intentemos, pues, ver a qué se refiere con ello.

⁸⁶ Ibid. P. 457.

3.2) El lenguaje como tradición

Hemos dicho que para Gadamer la tradición y la hermenéutica se dan en un lugar intermedio. Ya se ha hablado de esto con referencia a la hermenéutica, pero ¿qué pasa cuando hablamos de la tradición? Mucho se ha discutido ya sobre el asunto de la tradición en Gadamer, se trata de un concepto muy complejo. No pretendo entrar en polémicas sobre ello, ni desarrollar aquí todas las ideas que el filósofo alemán vierte sobre la tradición en sus trabajos, pero esto no nos libera del todo, debemos realizar al menos una mínima reflexión que nos permita aclarar la relación mediadora que la tradición comparte con la hermenéutica, porque esta relación está entrecruzada con su idea del lenguaje. Lo que une a la tradición con la hermenéutica es, entre otras cosas, la experiencia, el horizonte, el lenguaje y la finitud. Me limitaré al lenguaje, y tocaré los otros puntos solamente que lo considere necesario para la mejor comprensión del problema que estamos tratando.

Hemos visto con Gadamer que la hermenéutica tiene su lugar en la tensión que se da en la polaridad entre familiaridad y extrañeza. En este sentido él nos señala que la atención hermenéutica está puesta en lo dicho, “en el lenguaje en el que nos habla la tradición”. Así pues la tradición nos habla en el lenguaje pero ¿en qué lenguaje?, ¿cómo hay que entender la afirmación de que la tradición nos habla?, ¿de qué tradición *nos habla* Gadamer? Dice al respecto el filósofo alemán:

La experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú.⁸⁷

La tradición, nos dice Gadamer, accede a la experiencia, ¿cómo lo hace? Como lenguaje, nos habla en el lenguaje como un tú. ¿Pero cómo hay que concebir a este tú del que nos habla? Esto está relacionado con algo que ya vimos en el apartado anterior. Ahi señalamos que la

⁸⁷ Ibid. P. 434.

familiaridad y la extrañeza están conectadas en primer lugar con el lenguaje, y sólo secundariamente con el otro. Parece aquí que, cuando habla de un otro, no está pensando en este como si se tratara de otro en tanto que individuo. El que habla es y no es otro. Quien habla aquí es el lenguaje. Sin embargo, ¡nosotros empleamos el lenguaje para hablar! Puede sorprendernos la idea de que el tú que habla no sea otro individuo. Porque la filosofía del siglo XX nos ha enseñado que cuando se habla, siempre hay un alguien que lo hace. Pero aquí no hay un alguien, sino una tradición. Cuando yo hablo, yo soy ese alguien que habla, pero hablo en el lenguaje de la tradición, luego el lenguaje de la tradición es el que habla. La tradición habla en el lenguaje, de el se puede servir para hablar, incluso, un hombre solitario que realice un diálogo consigo mismo en forma de monólogo. Porque aún en este caso habla la tradición, por decirlo así, la hacemos hablar al hablar nosotros. Un monólogo en el sentido en que lo estamos entendiendo aquí, no podría ser, para Gadamer, un lenguaje privado, porque es el lenguaje de la tradición. Cuando Carsten Dutt, en la entrevista, le cuestiona sobre la naturaleza de aquel lenguaje que permite que se produzca la fusión de horizontes entre “todas las formas de comunidad de vida humana”, el filósofo alemán responde:

A esta pregunta no puedo contestar sino en total acuerdo con la famosa tesis de Wittgenstein: no hay lenguaje privado. Quien habla un <<lenguaje>> que no entiende nadie más que él, no habla. Hablar significa hablar a alguien. El lenguaje no es algo relacionado con sujetos aislados. El lenguaje es un nosotros en el que nos relacionamos mutuamente y en el que el individuo no tiene fronteras prefijadas. Y esto quiere decir que todos nosotros hemos de sobrepasar nuestros límites para comprender. Esto sucede en el intercambio vivo del diálogo. Todas las comunidades de vida son comunidades de lenguaje, y el lenguaje existe sólo en el diálogo.⁸⁸

El lenguaje es en esencia un lenguaje dialógico, porque siempre es lenguaje de la tradición. En este sentido, parece pensar Gadamer, no hay un obstáculo insalvable para la comunicación,

⁸⁸ Op. cit. P.55. Por otra parte, en mi trabajo de tesis de licenciatura intenté sostener que el problema del lenguaje privado en Wittgenstein aparece relacionado con el problema de lo inexpressable.

porque nosotros mismos somos diálogo. Somos un diálogo que se desenvuelve entre la tradición presente en el lenguaje, y nosotros que lo usamos al hablar. Un poco más adelante, en el mismo párrafo, el propio Gadamer nos intenta aclarar la cuestión, dice:

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. Al mismo tiempo el comportamiento respecto al tú y el sentido de la experiencia que en él tiene lugar deben poder servir al análisis de la experiencia hermenéutica; pues también la tradición es un verdadero compañero de comunicación, al que estamos vinculados como lo está el yo al tú.⁸⁹

La experiencia del tú, de la que nos habla aquí Gadamer, está conectada primordialmente con el lenguaje. Desde esta perspectiva se puede ver que esto significa que el otro, en tanto que individuo, se vuelve secundario. Esto puede resultar sorprendente para muchos lectores de Gadamer que han visto a través de él la posibilidad de revalorizar y recuperar al otro. Sin embargo, habría que intentar apreciar si desde esta perspectiva se pierde o no una parte de aquello que se abre como posibilidad, porque se sigue valorizando al otro, pero eso sucede primordialmente por su palabra y no por su manifestación vital, ya que esta pasa a segundo término.

Pero el lector quizá ya habrá notado que esta no es la única consecuencia de la idea de Gadamer de que la tradición habla en el lenguaje. Hay por lo menos otro par de consecuencias que debemos resaltar. Hemos dicho que esta idea tiene la implicación de que el otro se vuelve secundario, pero con ello sólo hemos señalado hacia una parte de la cuestión, y esto ha sucedido porque hemos fijado la atención en lo que pasa cuando alguien nos habla. Falta resaltar lo que sucede con nosotros mismos cuando hablamos. No hay que olvidar la idea de que nosotros somos los otros del otro. También nos hace falta aclarar la referencia a que la comprensión de

⁸⁹ Ídem.

la tradición se presenta con “un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú.”

¿Qué sucede con nosotros cuando hablamos? Si seguimos el hilo del argumento de Gadamer, nosotros también nos volvemos secundarios. La atención está puesta en el lenguaje, sin importar que se trate de un tú o un yo. Nosotros no somos seres portadores de palabra y de discursos, es el discurso y la palabra lo que nos porta a nosotros en su devenir. Esto sucede porque somos seres finitos por lo que nuestro hablar es realizado en un lenguaje que viene de tiempos lejanos y que seguirá cuando nosotros ya no estemos. Cuando nosotros hablamos lo hacemos regularmente usando el lenguaje que hemos heredado de la tradición, porque nosotros mismos somos parte de la tradición. Esta es otra cara de la famosa frase de Gadamer referida a la historia: “...no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella”⁹⁰. De tal forma que ni la tradición ni el lenguaje nos pertenecen, nosotros somos los que les pertenecemos. De esta manera resulta más clara la idea de que nos encontramos entre la extrañeza y la familiaridad, porque aquí se resalta la idea de que el lenguaje en el que hablamos no es *nuestro* lenguaje, sino que en él se conserva y se da la realización de toda la plurivocidad del lenguaje y de la tradición, de la cual nosotros pasamos a formar parte. Por ello podemos extrañarnos no solo ante lo que otro dice, sino que también podemos hacerlo ante lo que nosotros mismos decimos. Aquí comprender lo que uno mismo dice es comprenderse, es, como dice Gadamer, “entenderse con la cosa”. Pero sobre esto volveremos más adelante. Pero conviene preguntar ahora ¿qué pasa entonces con nuestra experiencia cotidiana? Porque cuando hablamos de algo con alguien solemos pensar que somos nosotros los que hablamos y que es a nosotros a quienes se escucha. Eso será lo que expondré a continuación.

⁹⁰ Gadamer, *Verdad y método* I. P. 344.

3.3) El lenguaje como experiencia en la experiencia del preguntar

El intento que hemos realizado para explicar como es que el lenguaje aparece en la obra de Gadamer como lenguaje de la tradición nos ha llevado a cuestionarnos sobre la naturaleza de nuestra experiencia como seres parlantes. Esta cuestión, y lo que se ha señalado en el anterior apartado puede apreciarse con mayor claridad en la exposición que efectúa el filósofo alemán sobre la dialéctica de la pregunta y la respuesta, y en su conocida observación sobre la naturaleza de la conversación.

Para comenzar expondré una distinción que hace el propio Gadamer entre lo que es una pregunta verdadera y lo que es una pregunta aparente. Pero esta distinción nos queda oscura si no tenemos por lo menos una idea provisional de lo que se está entendiendo aquí por preguntar. El filósofo alemán dice en su obra que sólo es capaz de preguntar aquel que se da cuenta de que no sabe algo, puesto que quien lo sabe todo no pregunta nada. Esto nos indica que sólo el que se reconoce como ignorante es capaz de hacer preguntas. El preguntar aparece aquí también como un lugar intermedio entre la familiaridad y la extrañeza: a quien lo sabe todo, todo le es familiar, y a quien lo ignora todo, hasta su propia ignorancia, todo le resulta extraño. ¿Pero qué significa hacer una pregunta? El preguntar -dice el alemán- quiere decir “abrir” aquello que se pregunta, quebrantar la “cosa” por la que se pregunta⁹¹, esto significa que el ignorante pregunta para abrir aquello en lo que se reconoce ignorante, pero ¿cómo debemos entender el “abrir” del que se habla? El abrir significa aquí dar lugar al pensamiento para entenderse en la cosa. La apertura del preguntar permite que el pensar encuentre un espacio en lo preguntado, un espacio que no está cerrado ni fijo, es decir, un espacio donde la respuesta no está fijada de antemano, pues sólo así se permite que el pensar pueda moverse al indagar lo concerniente al asunto en cuestión. Por eso afirma Gadamer que “El que quiera pensar tiene que preguntarse”⁹². Así, el pensar sólo es posible gracias a la apertura hecha por el preguntar. La apertura quebranta la seguridad, es decir, la confianza que se tiene de saber lo que la cosa es. Hace que la cosa aparezca como algo cuestionable, al descubrir los espacios ambiguos y oscuros que están presentes en el

⁹¹ Ibid. P. 440.

⁹² Ibid. P. 453.

interior de la supuesta seguridad. En otras palabras, el pensar y el preguntar no pueden desarrollarse, y por eso encuentran su fin, cuando la cosa sobre la que tratan está anclada como en un muelle del que no podemos evadirnos sin naufragar. Sólo cuando la inmovilidad del asunto se ve quebrantada se abre un espacio para cuestionar y pensar. Pero, ¿cómo puede ser posible el paso que se da de la seguridad que se tiene de saber lo que la cosa es, al recelo sobre la misma, cómo ocurre el salto de la seguridad del saber o creer que se sabe a la incertidumbre del no saber? El preguntar ocurre -dice Gadamer- de improviso, sin ser el mismo improvisado: no ocurre como algo meramente azaroso ya que se presupone cierta orientación que es determinada por el propio horizonte en que se mueve aquel que cuestiona, porque él mantiene ya un *en-tender-se* en la cosa. Con ello lo preguntado se presenta colocado ya en una determinada perspectiva. Por eso afirma Gadamer que preguntar es más difícil que contestar: porque la pregunta ocurre, y porque tiene un cierto sentido que determina la orientación de la respuesta. Es así, a grandes rasgos, como explica el alemán la posibilidad del tránsito del saber al saber que no se sabe⁹³.

De acuerdo con lo dicho se tiene que indagar cómo es que la pregunta puede conducirnos a una apertura verdadera o a una apertura aparente, es decir ¿en qué consiste aquí la verdad y la apariencia de la apertura? Considero que esto se muestra con más claridad cuando se aborda desde la apariencia, por las notas que el filósofo alemán nos da ahí. Gadamer hace esta distinción bajo el criterio del origen del preguntar. El maestro alemán nos dice que dentro del preguntar aparente se puede distinguir entre lo que es una pregunta pedagógica, una pregunta retórica, y una pregunta sin sentido⁹⁴. La pregunta pedagógica se distingue porque en ella no hay nadie que pregunte realmente, esto se debe a que la pregunta proviene de alguien que está más preocupado por enseñar que por aprender. La pregunta existe, pero el que pregunta supone tener ya la respuesta a su propia pregunta, puesto que pretende enseñar, de ahí que ésta es tal sólo para aquél que ignora la respuesta. La pregunta abre el camino del pensar para quien ignora la respuesta, a través de ella el oyente descubre la cuestionabilidad del asunto en el que anda enredado, mientras que el camino del pensar está cerrado para el que enuncia la pregunta, pues éste, en tanto que pretende enseñar, se presenta a sí mismo como el que es portador del saber, con lo cual se

⁹³ Cfr. *Ibid.* P. p. 443-444.

⁹⁴ Cfr. *Ibid.* P. 440. y *Verdad y método II* P. 175.

instala en lo que considera el final del camino. La pregunta sirve solamente para propiciar la inquietud e iniciar al oyente en el camino del esfuerzo del pensar, cuando éste se reconoce en la ignorancia.

En la pregunta retórica tampoco hay quien pregunte, pero se distingue de la pedagógica en que ni siquiera hay una pregunta en sí. Entiendo que la ausencia de una verdadera pregunta en quien la formula tiene un significado semejante al anterior, la pregunta surge de alguien que no pretende aprender, sino de alguien a quien le preocupa más enseñar, es decir, *enseñarse* (mostrarse) ante los otros en su hablar. El que pregunta no “padece” en sí mismo lo que pregunta, ya que no permanece en el suspenso que la cuestionabilidad produce, porque el asunto no permanece abierto para él, sino que pretende enseñar a su interlocutor algo que ya está decidido para él. Lo que cambia en ellas ha de ser la enseñanza, porque la enseñanza del pedagogo busca abrir la mirada del oyente para que éste descubra por sí mismo el camino abierto por la pregunta, en cambio la enseñanza del retórico busca que el oyente descubra la sapiencia expuesta por el maestro. Su pregunta no abre ningún camino, sino que tan sólo enseña a contestar de la manera en que el maestro ya se ha contestado. En esta pregunta no se busca que se descubra nada, sino que se afirman los supuestos descubrimientos ya alcanzados. Por último está la pregunta sin sentido, Gadamer nos indica que lo que se muestra en ella es la falta de orientación de la pregunta, y no su falsedad. La pregunta carece de sentido porque carece de límites, porque no nos muestra una orientación determinada, misma que es dada por la disyuntiva (“es así o es de otro modo”) con el que se ha de plantear la pregunta⁹⁵. Si la pregunta carece de sentido es porque su planteamiento no deja ver el asunto que es abierto con la misma. La pregunta no deja ver a través de ella aquello por lo que pregunta. Lo que enseña dicha pregunta es su falta de sentido, de ahí que al no ver su orientación no se pueda decidir si es o no es falsa.

En esta serie de distinciones se alcanza a ver con cierta claridad el motivo por el que se les tilda como preguntas aparentes. Me parece que esto radica en el hecho de que ellas no son preguntas para aquel que las emite, sino sólo para quien es el receptor de su emisión, y esto no sucede ni siquiera en todos los casos, sino que sucede únicamente cuando se da el caso de que el mismo receptor se haga a sí mismo la pregunta. La pregunta requiere, pues, el reconocimiento

⁹⁵ Cfr. *Verdad y método I*. P. 441.

de la propia ignorancia. Pero la ignorancia no es un simple no saber, sino que en ella se muestra que lo que nos es extraño también nos constituye.

En la pregunta retórica y en la pedagógica se olvida precisamente la existencia de lo extraño. En ellas el preguntar no se hace presente como un querer saber ni como un querer saberse, sino como un querer que el otro sepa lo que sé; como un ocultar mi saber buscando que sea el otro quien se encargue de desocultar mi propio saber. En relación a esto se puede entender que el filósofo alemán afirme que “comprender una pregunta quiere decir preguntarla”⁹⁶. Esto significa que sólo se comprende propiamente una pregunta que se nos hace, o que nosotros le hacemos a otro, cuando nosotros mismos nos la hemos hecho. Sólo cuando a uno se le ha ocurrido la pregunta se puede considerar ésta como verdadera, ya que en el andar viviendo se ha llegado a padecer la indecisión a la que nos conduce la posibilidad abierta por su ocurrencia. De aquí se derivan consecuencias muy importantes que transforman toda la visión que algunos tienen sobre la educación, pues resulta evidente que esto tiene nexos con nuestro concepto de formación. Pienso en el hecho de ver a la escuela o a la universidad, como un lugar en donde se realiza la transmisión de conocimientos de manera independiente al hecho de que se nos hayan ocurrido o no las preguntas a las que se busca responder con dichos conocimientos.

Esta postura de Gadamer da pie para emprender una crítica a este tipo de concepción de la educación, ya que la supuesta formación escolar se transforma en la *deformación* del aprender⁹⁷. Esto sucede cuando se desarrolla el aprendizaje a través de una orientación que nos obliga a responder a preguntas que no nos hemos hecho, obligándonos también a dejar de lado la correspondiente indagación sobre aquellas cuestiones que sí se nos han ocurrido. Estas consecuencias no son ajenas para el propio Gadamer, por el contrario, parece que esto es uno de los problemas que se intentan aclarar en *Verdad y Método*, donde dedica un apartado especial para dirimir la cuestión⁹⁸. Si la pregunta es tal para quien la emite entonces no se puede hablar propiamente de enseñanza, sino que más bien se trata de un diálogo, es decir, de una conversación⁹⁹ que gira en

⁹⁶ *Ibid.* P. 454.

⁹⁷ Aquí se escucha, por debajo, el sonido de la voz romántica del *Emilio* de Rousseau. Cfr. *Emilio, o de la educación* Ed. Alianza, Col. El libro de bolsillo # 4400, España, 1998. Esta crítica se presenta con claridad ya desde el libro primero del texto de Rousseau.

⁹⁸ Véase de la p. 38 en adelante.

⁹⁹ Cfr. Gadamer, Hans-Georg. *La educación es educarse* Ed. Paidós, Col. Asterisco # 4, Barcelona, España, 2000.

torno a algo que nos inquieta. Aquí se resalta la importancia que tienen el preguntar y el conversar, al par que se destaca con ello la trascendencia del ocurrir de la pregunta. Esto quiere decir que al formarse (en el andar haciéndose a sí mismo) haciéndose preguntas, converge el ocurrir de la pregunta con el ocurrir de la conversación en la que todo esto tiene lugar. Las cosas se presentan como si se diera un paso hacia atrás (por la indecisión) que nos lleva hacia adelante (por el ocurrir) mediante el diálogo. Con ello se destaca la idea de que el enseñar y el aprender no siempre coinciden, porque no se puede enseñar a nadie la manera en que se debe dar la apropiación que tiene lugar en la ocurrencia, la manera en que uno se apropia de lo que se devela en la pregunta que ocurre, en otras palabras, la experiencia¹⁰⁰. En la pregunta verdadera el yo y el tú pasan a segundo término por la primacía de la pregunta que ocurre en el entenderse en la cosa. Es el ocurrir del lenguaje quien dirige así la conversación.

La conversación tiene características similares a la pregunta verdadera. Gadamer sostiene que la verdadera conversación es aquella que permanece independiente de la voluntad de los interlocutores, quienes entran o se enredan en ella mientras que son guiados por ella, y no aquella en la que los interlocutores pretenden dirigir el rumbo. Esto sucede, según él, porque la conversación tiene su propio espíritu, porque *el lenguaje en que discurre devela algo que es desde ese momento*¹⁰¹. Esto significa que la conversación verdadera no tiene una dirección definida, como si ya se supiera a donde se va a llegar, porque ese “a donde” no existe ni es de antemano. Por ello no se trata de llevar una conversación hacia algún lado predeterminado por la voluntad de alguno de los interlocutores, sino que se trata de dejarse guiar hacia donde el desarrollo del diálogo nos conduzca. Esta indeterminación del fin al que nos va a llevar la conversación sólo es posible bajo el presupuesto de que ninguno de los interlocutores busca imponer su voluntad y conducir el diálogo hacia una dirección predeterminada. Para Gadamer una conversación verdadera está abierta a las múltiples posibilidades que pueden presentarse durante su desarrollo. Pero esta apertura requiere de la propia apertura de los interlocutores. El que se llegué o no a un acuerdo durante el desarrollo de la conversación es algo que también ocurre, *en el lenguaje*, durante el diálogo. Así como se está a merced de la ocurrencia de la pregunta, se está a merced

¹⁰⁰ Esto, sin duda está ligado con las reflexiones que hace Gadamer sobre la *phronesis* aristotélica. Véase *Verdad y Método I*. P. 383 en adelante.

¹⁰¹ Cfr. *Ibid.* P. 461.

del desarrollo de la conversación. El advenimiento de un desarrollo o de un desenlace predeterminado voluntariamente significa que se ha roto con la ocurrencia del diálogo al imponerle una dirección determinada. La conversación verdadera tiene su propio espíritu, no se deja llevar sin cancelarse como tal. El fin, que es indeterminado en un principio, se va determinando durante la conversación; y este paso de lo indeterminado a lo determinado es lo que va develando algo que es, es decir, se va develando a sí mismo como un cambio producido por el juego libre del lenguaje.

En lo dicho se alcanza a ver que la conversación verdadera es posible únicamente a través de lo que Gadamer considera como “la dialéctica de la pregunta y la respuesta”, porque sólo cuando se es consciente de que se ignora, y se tiene la ocurrencia de preguntar, se abre la posibilidad de escuchar realmente *lo que viene en la palabra* del otro para iniciar un diálogo en el que se aclare aquello que es abierto por la pregunta. El preguntar al que me refiero es evidentemente el preguntar auténtico, ya que al descartar lo que es el preguntar pedagógico (porque nos lleva a la enseñanza) y al preguntar retórico (que nos lleva a la doctrina) sólo nos queda el preguntar verdadero como vía de acceso al diálogo. El diálogo se presenta como una apertura a lo desconocido para nosotros y también para lo desconocido *en* nosotros, apertura que se efectúa a través de la pregunta; por ello no se puede llevar una conversación, sino que se es llevado por ella. Con ello tenemos que el preguntar ocurre como una *condición de existencia para la experiencia* que tiene lugar en la apertura de lo preguntado, como *posibilidad del diálogo* y como un *camino para el pensar* en busca de una respuesta. La experiencia del preguntar, que sólo ocurre en el lenguaje, nos lleva a la comprensión de lo desconocido ampliando de esta manera nuestro horizonte. Lo desconocido es aquello que me es extraño, de mí mismo y del otro, porque el diálogo abierto por la pregunta no es únicamente un diálogo con el otro, sino que es también un diálogo que efectúa consigo mismo aquel que es tocado por la ocurrencia del preguntar.

El diálogo “que nosotros mismos somos” es posible gracias a la presencia *extraña* de una pregunta que se nos *ocurre* y que nos llama a indagar en busca de una respuesta. Con ello la pregunta adquiere la primacía hermenéutica que le concede el filósofo alemán, pues es a partir de ella que el hombre emprende el diálogo consigo mismo y con los otros, a la vez que comprende y se comprende. La pregunta es entonces, en primer lugar, un llamado hacia el autoco-

nocimiento de nuestro ser en devenir, que sólo se hace posible por lo que nos es ajeno y extraño; y, en segundo lugar, representa un llamado al diálogo que se hace posible por la participación mutua que se tiene con alguien que nos es ajeno, una peculiar participación de lo extraño que está ante nosotros en el lenguaje. De esta manera la experiencia queda transformada en experiencia hermenéutica, porque toda experiencia está mediada por el lenguaje. Esto sucede a través de la ocurrencia del preguntar, ya que es a partir de ahí que el hombre se forma apropiándose de lo vivido y de aquello que ha sido abierto por la pregunta verdadera.

Ahora podemos preguntar ¿qué pasa si todo está dicho sobre algo? Entonces parece que el preguntar ya no podría ser la apertura hacia nada, porque ya todo está dicho, lo que cancelaría la posibilidad de la experiencia. ¿Y qué pasa si hay algo que no pueda ser dicho? Probablemente sucedería algo similar sólo que por razones contrarias, porque el preguntar no puede abrir nada donde nada se puede decir. De esta manera, para que pueda ser posible la experiencia hermenéutica de la que nos habla Gadamer, se deberá sostener que no se puede hablar diciendo y agotando en el decir todo sobre algo, pero que a la vez sostendrá que siempre hay algo que se puede decir sobre algo.

Como hemos visto, la hermenéutica de Gadamer pretende ser entre la familiaridad y la extrañeza, pero como la hermenéutica *es* en el hombre, este deberá ser también entre la familiaridad y la extrañeza de su lenguaje. En el siguiente capítulo veremos cómo sucede esto, y qué papel juega en ello el problema de lo no dicho y lo inefable dentro del conjuro de lo lingüístico realizado por la hermenéutica. Sin embargo, considero que para poder ver estas cuestiones con mayor claridad, debemos presentar un esbozo general de la relación que mantiene el lenguaje con la idea gadameriana de la comprensión.

3.4) Comprensión y lenguaje

Cualquier escrito que pretenda aclarar el problema de la comprensión a partir de la obra del filósofo alemán debe ser muy cuidadoso, pues en el mismo se presupone aquello sobre lo que versa dicha obra: la comprensión. De ahí que cualquier intento de interpretación nos lleva al círculo hermenéutico, pues se pretende interpretar y comprender precisamente lo que es el interpretar y el comprender. Pero ¿cómo es posible que suceda esto? Porque nos movemos dentro del círculo hermenéutico, esto es, hablamos para desentrañar lo hablado, comprendemos para comprendernos. De ahí que nuestro trabajo se enfrenta principalmente a dos problemas: 1) el de explicar qué cosa es el círculo hermenéutico y, 2) el de explicar qué cosa es el comprender. Este será entonces el camino que seguiremos ahora.

Cuando se trata de aclarar qué cosa es el círculo hermenéutico no se puede evitar hacer una mínima referencia a Heidegger, pues Gadamer parte de él para la exposición de la preestructura de la comprensión. Gadamer cita un párrafo¹⁰² del parágrafo 32 (El comprender y la interpretación) de *El Ser y el Tiempo*, donde Heidegger presenta al comprender como parte constitutiva de la estructura existencial del "ahí". Es la misma página en la que Heidegger intenta aclarar que el círculo hermenéutico no es un círculo vicioso¹⁰³. El círculo hermenéutico se mueve, desde Heidegger, al interior de un diálogo con Aristóteles, y con cierta interpretación de la obra lógica de este, en el que se discute y se enfrenta (¿o se aclara?) la cuestión de los principios de la filosofía. Por otra parte, tanto el problema del círculo hermenéutico como el de la aplicación nos sitúan en el interior de la discusión relativa a la relación entre lo general y lo particular, entre el todo y la parte. La manera más simple para decir en qué consiste este círculo es la que declara que desde la parte se determina el todo, mientras que desde el todo se determina la parte, que es un círculo de la retórica. Es, pues, un enfrentamiento y un diálogo entre la lógica y la retórica.

La trascendencia que tiene "comprender" la circularidad en la que está inmersa la hermenéutica se hace patente si tenemos presente que en ella se conserva la circularidad que se

¹⁰² Véase *Verdad y Método I*. P. 332.

¹⁰³ Véase Martin Heidegger. *EL Ser y el Tiempo*. P. p. 171-172.

muestra al lector de *Verdad y método* desde la sección en la que se habla de la formación, donde Gadamer sostiene que partimos de una generalidad ya conformada en ascenso hacia una generalidad en formación que se conforma con nuestra participación¹⁰⁴. Con ello el filósofo alemán se apropia de la preestructura de la comprensión expuesta por Heidegger.

Pero hay que preguntar cuál es, según Gadamer, la generalidad de la que se parte y hacia cuál generalidad se arriba, pues el hablar de un círculo requiere que dicha generalidad sea y no sea la misma, puesto que al partir de ella debe, por decirlo así, salirse de sí misma para poder arribar a sí misma. Esto nos lleva a toparnos con diversas aporías, pues significa que el Todo o generalidad de la que se parte como fundamento es, a su vez, sin fundamento (que como punto de partida sea incuestionable). Con ello nos encontramos en la situación de reconocer que nos movemos en los terrenos de un fundamento sin fundamento, pues implica, como consecuencia, que el todo del que se parte no es un Todo completo y acabado, sino un todo abierto e inacabado, ya que de no ser así no podría recibirse a sí mismo en su retorno del extrañamiento. Aquí radica el giro de la idea de fundamentación al que alude Gadamer y que nos llega (hasta donde sé) desde Kierkegaard, pasando por Heidegger¹⁰⁵. Lo que se ha dicho *presupone* que el todo abierto e inacabado del que se parte es el *mismo* todo que recibe al que regresa, y sin embargo es *diferente* puesto que se ha desdoblado al salir de sí para retornar a sí (aquí nos volvemos a encontrar entre la familiaridad y la extrañeza). ¿Entonces qué es comprender? Gadamer nos dice que “toda comprensión es un comprenderse”, y agrega en unas líneas más abajo:

Pero esto significa que *uno* se entiende con ello. En este sentido vale para todos los casos que el que comprende se comprende, se proyecta a sí mismo hacia posibilidades de sí mismo.¹⁰⁶

¿Qué quiere decir eso de que toda comprensión es un comprenderse?, ¿qué debemos comprender cuando dice que *uno* se entiende con ello, y que *uno* se proyecta? Estas palabras pueden

¹⁰⁴ Cf. Gadamer, *Verdad y Método* I. P. p. 38-48.

¹⁰⁵ Cf. Gadamer, *Ibid.* P.322. Heidegger *El ser y el tiempo*, especialmente los párrafos 58 y 63. También Sören Kierkegaard. *Op. Cit.* P.p. 53-54.

¹⁰⁶ En cursivas, ver Gadamer, *Ibid.* P. 326.

ayudar a esclarecer la cuestión si entendemos qué cosa es, en términos muy generales, aquello que se comprende en el comprender. En estas breves líneas se vuelve a presentar la circularidad, pues el que comprende se proyecta a *sí* mismo hacia posibilidades de *sí* mismo. Con ello reaparece la idea del que sale de *sí* para retornar a *sí*. Sin duda ha sido Heidegger quien ha descubierto el significado de la preestructura de la comprensión¹⁰⁷ al indagar sobre los elementos constitutivos de la estructura existencial del *dasein*. Esto nos indica que dicha preestructura es algo constitutivo del hombre en tanto que *dasein*, lo que implica que está en la base de los modos de ser de éste. Con ello se intenta hacer que nos percatemos de que se trata de una manera de asumir, de ser y de estar en el mundo. De ahí que se puede afirmar con Heidegger que el comprender que ve un círculo vicioso en el círculo hermenéutico es una “comprensividad que comprende mal el comprender”¹⁰⁸. Como preestructura existencial la comprensión es, a fin de cuentas, una precomprensión. Pero qué cosa es la comprensión, qué cosa es lo comprendido en el comprender, y cuál es su relación con la precomprensión.

Se ha dicho que para Gadamer toda comprensión es un comprenderse. Por lo pronto se puede partir de la duplicación del comprender que resalta en esta frase. Dicha duplicación no ha de entenderse como un proyectarse a *sí* mismo que regresa siendo idéntico al que se proyectó. No se trata de mirarse al espejo emitiendo efluvios que se reflejan para retornar immaculados, pues eso negaría el comprenderse al no haber ni siquiera comprensión. Gadamer nos dice que: “El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él.”¹⁰⁹ Esto significa que el regreso a *sí* mismo contiene algo que no estaba en *sí* mismo cuando partió. Dicho de otro modo, se requiere el contacto con la alteridad, *escuchar a lo otro* que se abre en nuestra palabra o en la palabra del otro. Pero esto no sucede siempre, se requiere estar dispuesto a ello, como en el caso de la pregunta verdadera, pues sólo así se puede decir que se ha salido realmente de *sí*. La alteridad nos llega mediante el lenguaje en el que nos habla el texto.

Lo anterior parece sumirnos en un conflicto, ya que por un lado se afirma que el comprender es un proyectarse y por el otro que es un escuchar, pero ¿qué se proyecta y qué se escu-

¹⁰⁷ Gadamer lo ve así, Cfr. *Ibid.* P. p. 331-338.

¹⁰⁸ Heidegger, *El ser y el tiempo*. P. 343.

¹⁰⁹ Gadamer, *Ibid.* P. 335.

cha? En ese caso se podría decir que escucho mi propia proyección y que por lo mismo se le puede objetar a Gadamer que no hay realmente una alteridad en el texto. Sin embargo esa objeción no da en el blanco, según él, pues la descarta cuando comenta las críticas que se le hacen a Hegel en lo que llama “la filosofía de la razón absoluta”, Gadamer dice ahí:

El argumento de que el otro no debe ser experimentado como lo otro de mí mismo, abarcado por mi pura autoconciencia, sino como el otro, como el tú -tal es la objeción prototípica contra la infinitud de la dialéctica hegeliana- no alcanza seriamente a la posición de Hegel.¹¹⁰

Según Gadamer, cuando Hegel entra en la polémica contra la “cosa en sí” kantiana atrae hacia él una serie de críticas. El argumento de Hegel consiste básicamente, según el hermeneuta, en señalar que cuando se establece un límite se está implicando aquello de lo que se está delimitando. En otras palabras, que al demarcar un límite se contempla también aquello que supuestamente queda fuera del mismo. Como cuando se delimita con una cerca la extensión de un terreno: la cerca establece los límites del propio terreno que se está delimitando, pero también señala los límites del terreno aledaño. En este sentido el límite implica que lo que se está distinguiendo con el es lo otro de sí mismo (que el límite de la propiedad del terreno permite diferenciar entre el mío y el del otro). Para Gadamer, el núcleo de las críticas que se lanzan hacia Hegel sobre la alteridad (el terreno que no es mío) giran sobre la puesta en cuestión de la realidad del otro (o de lo otro) cuando se sostiene que está en uno mismo. Es decir, que la alteridad cuando está en mí, pierde la cualidad de alteridad, porque al ser parte de mí deja de ser otro en realidad. Pero la fuerza del argumento que se nos está oponiendo se pierde, según Gadamer, cuando nos percatamos de que con ello no se obtiene nada, porque pasan de largo el punto central de las cosas. Lo único que se consigue es hacer “sospechoso el mismo valor de verdad de la reflexión”¹¹¹.

¹¹⁰ El que estemos o no de acuerdo con que esta crítica alcance o no a Hegel o a Gadamer es un problema diferente a la cuestión que tratamos de dilucidar aquí. Gadamer. *Ibid.* P.417.

¹¹¹ Cfr. *Ibid.* P. p. 417-419.

Lo que aquí está en discusión son los límites de la alteridad (que posteriormente será el límite de lo dicho y lo no dicho), en otras palabras, la posibilidad de que estemos constituidos por ella. No se trata de que el “yo” esté constituido por el “tú”, ni este por el “yo”, sino de que tanto el “tú” como el “yo” están constituidos por *lo otro* que habla en el lenguaje. El otro al que atiende Gadamer en primera instancia no es un “tú” que nos sea extraño por ser otro, sino lo extraño en uno mismo, lo otro que está en mí. Por eso lo dicho no descarta la idea de que me proyecto al escuchar mi propia voz, sino que se descarta que ello cancele la voz de la alteridad que habla en el lenguaje. Aquí se repite el mencionado círculo, porque el proyectarse es un escuchar y éste un proyectarse. Así volvemos a encontrarnos con una contradicción que para Gadamer es aparente, pues se trata de un escuchar que aparentemente no es escuchar, y un proyectar que aparentemente no es un proyectar. La respuesta que da el filósofo no puede ser más sencilla y más compleja a la vez: hay un escuchar y un proyectar porque se efectúa un diálogo con el lenguaje que habla en el texto. Leer (o escuchar) no es simplemente resbalar la mirada sobre los caracteres de lo escrito sin que esto nos afecte o sin que nosotros lo afectemos al leer, sino que es emprender un diálogo con lo otro y, en su caso, con el otro, que está presente en el lenguaje del texto. Gadamer nos dice:

“También aquí se nos confirma -está hablando de la anticipación de perfección- que comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto.”¹¹²

Estas palabras de Gadamer iluminan nuestro camino, pues nos dice que la primera condición para el diálogo y, con ello, para la comprensión, es la precomprensión que surge al entenderse en la cosa. Con ello acontece un encuentro, una fusión de horizontes (como lo llama el autor) posibilitado por el “entenderse en la cosa” que amplía nuestra comprensión, porque se da el

¹¹² Gadamer. *Ibid.* P.364.

diálogo consigo mismo y un diálogo entre un “yo” presente como lector y un “tú” presente como texto¹¹³.

Como ya hemos visto, resulta sumamente importante entender esta afirmación de Gadamer, pues la primera idea que da es la de que está trazando una línea que distingue entre *lo otro*, la cosa o asunto del que se habla y *el otro*, el interlocutor. En el diálogo el otro pasa a segundo término. Pero *lo otro* puede llegarnos también a partir de la realización de un diálogo con el otro. Sería imprudente pensar que esto significa que no hay realmente una presencia del otro (comprender esto como un olvido del otro), ya que a lo largo de su obra el filósofo alemán ha dado múltiples muestras de que su preocupación es precisamente el rescate, por decirlo así, de la alteridad. Me parece que el filósofo alemán intenta decir con esto que la cosa o, mejor, que la precomprensión (como un entendimiento previo en la cosa) que se hace presente en el lenguaje a través del cual se desarrolla el diálogo, es la condición de posibilidad del diálogo, porque el mismo versa sobre la cosa en cuestión. De ahí que la proyección sea también un escuchar, dado que al hablar proyecto mi precomprensión de la cosa. Lo que escucho es la precomprensión, que se manifiesta en el habla, que tienen tanto el tú como el yo, de la cosa. Por eso el comprender es un comprenderse: me comprendo proyectando mi precomprensión ante el otro, y me proyecto comprendiéndome en mi proyección. Pero sólo puedo comprenderme y proyectarme en el lenguaje, en el diálogo conmigo mismo o con el otro que se comprende y se proyecta a sí mismo ante mí. Lo otro aparece como la precomprensión y como la mediación entre el lector y el texto. Su mediación posibilita la fusión de horizontes en virtud de que se trata de una precomprensión compartida con el otro. Sin esto último no hay propiamente comprensión porque ni siquiera hay diálogo.

Hemos visto que cuando se trata de una conversación verdadera el diálogo no nos pertenece, nosotros le pertenecemos y somos guiados por el. Esto nos indica que sólo se da una conversación verdadera cuando los interlocutores son guiados por lo otro, por lo que habla en el lenguaje. Cuando hay entre ellos un *diálogo previo* (el que constituye al lenguaje, hay que recordar que “el lenguaje existe sólo en el diálogo”) al que se realiza en su encuentro o, para

¹¹³ Cf. con lo dicho por Julio Trebolle en: Manuel Maceiras y Julio Trebolle. *La Hermenéutica Contemporánea*. Ed. Cincel-Kapelusz, Col. Serie de historia de la filosofía. Colombia, 1990. P.p. 68-69.

decirlo de otra manera, cuando los interlocutores son los mediadores por los que acontece, y se prolonga al infinito, un diálogo que se ha sostenido con anterioridad. Y sin embargo la prolongación que ellos realizan del diálogo no es la misma cosa que el diálogo que se ha prolongado hasta ellos (con ello regresa el círculo) como si se tratara de un mero repetir lo que ha sido dado de una vez y para siempre. Esto significa que el diálogo que prolonga es histórico y se hace tal por los asuntos que se dialogan en su interior, y esto sucede porque el hombre mismo es histórico, porque es *dasein*. Ya hemos visto que en el lenguaje en el que se desarrolla la conversación verdadera se devela algo *no dicho* que, sin ser anteriormente, *es dicho* desde ese momento. El que se afirme que lo dicho pasa a ser histórico significa que lo dicho es siempre diferente, porque de no ser así se cancela la historicidad y la propia mediación se pierde en el vacío por ser algo aparente. No importa aquí que los interlocutores que hablan estén conversación de manera viva y directa, o que se trate de un diálogo que se efectúa con un texto donde media, además, la distancia en el tiempo. Así es como entiendo la afirmación de Gadamer respecto a que “*cuando se comprende, se comprende de un modo diferente.*”¹¹⁴

Con lo dicho debe quedar claro que en la comprensión -según Gadamer- se da un doble movimiento, el de la comprensión de *lo otro* que habla en el otro y el de comprender a lo otro que está en mí. El primer movimiento se da con referencia directa al interlocutor o al texto, y en el segundo se da con referencia a quien comprende. Este doble movimiento es posibilitado por la presencia de lo otro. Esto implica también que toda interpretación arraigada en la comprensión se transforma en autointerpretación, aunque sin dejar de ser una comprensión de la alteridad. Con esto se vuelve a presuponer la presencia de la alteridad en aquel que se comprende en el comprender. La alteridad es así un elemento que nos constituye, pues es constitutiva de la comprensión. Pero ¿cómo es que está presente la alteridad de antemano?, ¿qué es esa alteridad que nos constituye?, ¿qué es esa “cosa” que me permite comprenderme en el intento de comprender al otro?, ¿podemos escaparnos del círculo de precomprensión, comprensión y autocomprensión? La clave para esclarecer la cuestión está, a mi juicio, en dilucidar adecua-

¹¹⁴ Gadamer, *Verdad y método I*, P. 367. La frase aparece en un contexto en el que se habla del entender mejor. Resulta muy interesante confrontar esto con las reflexiones de Kierkegaard en torno al problema de la contemporaneidad del discípulo. Ver Kierkegaard, *Op. Cit.* p. 67-79.

damente qué es aquella “cosa” que posibilita tanto la comprensión como la autocomprensión, así como esclarecer cómo se entiende aquí la precomprensión.

Lo que tenemos que aclarar es el significado de la precomprensión, porque sólo así podremos tener elementos para entender cómo es posible la presencia de la alteridad en la autocomprensión. La idea de la precomprensión, de un previo tener “algo” en común con otro, aparece ante la consideración de que la comprensión no es algo que se da en el vacío, como si pudiera brotar mágica y misteriosamente de la nada. La comprensión no brota de manera espontánea entre aquello que se busca comprender y aquel que busca comprender. No es una congenialidad, ni un suceso *inmediato*. Aquí la comprensión es un suceso *mediato* que sólo es posible a través de la mediación de los prejuicios arraigados en el lenguaje. La precomprensión parece estar conformada por nuestros prejuicios, y estos se conservan en el lenguaje en el que hablamos. De aquí se deriva que los prejuicios sean purificados de la carga peyorativa con que nos han llegado de la Ilustración. Sin precomprensión no hay comprensión y sin prejuicios no hay juicios, porque nada sale de la nada. Dice Gadamer:

Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.¹¹⁵

Los prejuicios no emergen de la nada, sino que nos llegan en el lenguaje en el que habla la tradición, que es al fin y al cabo el lenguaje en el que hablamos. Por eso también resulta necesaria la rehabilitación del concepto de tradición, ya que éste también participa de la carga negativa impuesta por la Ilustración. Lo mismo sucede en el caso de la “autoridad” y de lo “clásico”, conceptos cuya negatividad emerge del presupuesto de una distinción que los excluye de la razón.

El lenguaje en el que habla la tradición funciona como mediador en el esfuerzo que se realiza en la comprensión, a través de los prejuicios. Con ello una parte de lo comprendido en la comprensión son los propios prejuicios que han sido heredados porque se pertenece a una tradición. De ahí surge que el propio individuo que intenta comprender deviene, en su esfuerzo de

¹¹⁵ Ibid. P. 344.

comprensión, en un *acontecer de la tradición*¹¹⁶. Porque la propia tradición no es algo que ya esté dado ahí, sino que participa en el proceso en el que se realiza nuestra formación, con lo que se indica que la tradición misma está en movimiento. Dicho movimiento acontece como diálogo o, para ser preciso, es el diálogo lo que hace acontecer el movimiento por el que se conserva y se innova la tradición. El diálogo con la alteridad del otro o del texto (que es también un diálogo con nuestra propia alteridad, pues estamos constituidos por ella), produce el movimiento de la tradición. Aquí aparece un círculo en el que el diálogo con la tradición renueva a la propia tradición. Pero en el círculo en el que la precomprensión determina a la comprensión no hay lugar en el que se pueda hablar de un sujeto, porque estamos constituidos por la alteridad de la tradición; y tampoco se puede hablar de la tradición como un objeto, pues la tradición no es un simple presupuesto que esté delante y que nos sea ajeno. La tradición se instaure como aquello que tiene simultaneidad con cualquier presente¹¹⁷. En nuestra formación nos apropiamos de una cierta tradición a la que vamos conformando en el acto mismo de la apropiación, mediante el diálogo.

En el diálogo con la tradición *ocurre* que nos hacemos conscientes de nuestros propios prejuicios, es decir, nos reconocemos constituidos por ella. El diálogo no es un mero intercambio de interioridades entre un “yo” y un “tú”, como si cada uno de éstos estuvieran aislados el uno del otro, por el contrario, el diálogo sólo es posible gracias a que ni el “yo”, ni el “tú” se encuentran absolutamente separados el uno del otro, ellos están unidos por *lo otro*. Están unidos por lo otro del lenguaje y de la tradición. La comprensión es posible porque nos encontramos en medio de la familiaridad y de la extrañeza. El “yo” está constituido por el tú del lenguaje en el que habla la tradición, y a la inversa, en el tú de la tradición se incorpora el “yo” con el cual esta gana un horizonte, en el cual se mueve. En el “yo” se oyen las voces de la tradición, pero sólo se oyen cuando este se toma tiempo para escucharlas. Aquí lo que nos importa es darnos cuenta de que el diálogo con la tradición, la comprensión y la autocomprensión parecen ser quebrantados si se da el caso de la existencia de algo que nos resultara absolutamente inefable, y que por ello escapara al lenguaje.

¹¹⁶ Cf. *Ibid.* P. 360.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.* P. 363.

En lo dicho se escucha el eco de Nietzsche: *Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos...*¹¹⁸ Con ello el hombre que conversa o que lee se enfrenta a un diálogo duplicado: el que se realiza con la otredad presente en la obra que se lee o en el otro con que se conversa, y el que se realiza con la alteridad presente en el lector o en nosotros como interlocutores. Sin la alteridad, como algo constitutivo de nosotros mismos, nos quedamos aislados del otro. En este caso todo lo ajeno a nosotros nos produciría extrañeza por sernos externo, pero una extrañeza que nos resultaría inalcanzable e ininteligible. Para que la alteridad se nos vuelva inteligible se debe tener familiaridad con ella, y esto se da cuando reconocemos que en nosotros está presente la alteridad como un elemento constitutivo que nos permite la apertura del mismo horizonte de la alteridad. De ahí que la interpretación de un texto es transformada en una autointerpretación, pues al efectuar una interpretación en la lectura de un texto se entra en diálogo con la alteridad del texto a través de nuestra propia alteridad constitutiva. Sin embargo, algo hay que también nos constituye y que evita que nos diluyamos en la alteridad: nuestro ser histórico, nuestro ser finito, nuestro momento en el acontecer de la tradición. De lo dicho se desprende que cuando leemos o conversamos (cuando comprendemos), nosotros mismos somos leídos por el propio texto, ya que éste nos devela nuestra alteridad constitutiva.

La presentación que hacemos de la precomprensión nos la muestra como aquello que posibilita el diálogo con el texto del filósofo alemán, como apertura de un horizonte e instauración de una tradición; a la vez que se constituye en la realización de una autocomprensión que hace emerger los prejuicios (que como precomprensión) que hacen posible toda comprensión del pensamiento del filósofo alemán. Esto significa que no sólo se expone lo que dice Gadamer, sino que se pone delante lo que el propio autor comprende sobre el asunto en cuestión. Sólo quien participa en la precomprensión puede comprender en su interpretar, porque su interpretar no es nunca incomprensivo. Así, la obra de un autor no es algo muerto y acabado, sino un diálogo que se renueva cada vez que un lector lo reanima con su lectura o, en otras palabras, cuando el lector es leído en su lectura. El diálogo sólo es posible cuando el intérprete

¹¹⁸ Federico Nietzsche. La genealogía de la moral Ed. Alianza Editorial, Col. El Libro de bolsillo # 356. México, primera reimpresión, 1989, p. 17.

lleva a *lo dicho lo no dicho* por el texto, poniendo así en el lo que le ha sido encomendado por la tradición, a través de la apropiación efectuada en su formación. La comprensión de la obra de Gadamer sólo es posible, según Gadamer, cuando se cuenta y se presupone en el lector el asunto tratado en la misma. El interprete no se enfrenta nunca a una obra como un sujeto que se enfrenta a un objeto, porque el propio interprete está constituido por el asunto en cuestión sobre el que versa el texto, así como éste se constituye a través de lo que el lector pone de él en su interpretación.

Con lo dicho se aclara que la obra de Gadamer resulta conservadora, en el sentido de que revaloriza la tradición, pero no se queda ahí. La tradición es indispensable, pues es la condición de posibilidad del diálogo, pero debe ser asumida en un diálogo que produce el movimiento de la misma. De ahí que se puede decir que los que piensan que para Gadamer “todo es tradición”, pueden hacerlo porque lo ven con el *espejo deformante de la subjetividad*. Además del “tú” de la tradición escrita y de lo otro que nos constituye, hay un “yo” finito que dialoga y comprende la tradición, y un “yo” que dialoga consigo mismo (con lo otro que lo constituye) y se comprende. Es decir, estamos ante un “yo” constituido como una pluralidad. La propuesta de Gadamer no pretende la aniquilación de la subjetividad, sino que busca el esclarecimiento de la subjetividad que está presente como “yo” en el diálogo con la tradición.

Ahora pasemos al último capítulo para ver en qué consiste el conjuro de lo lingüístico y para ver qué papel juega en ello el problema de lo no dicho y lo inefable dentro de la hermenéutica de Gadamer.

III. EL CONJURO HERMENÉUTICO ANTE EL CONJURO DE LO LINGÜÍSTICO

1) El conjuro lingüístico: el problema de lo inefable y de la palabra justa en Gadamer

Hasta ahora hemos podido comprobar que el lenguaje realmente tiene una importancia central en el pensamiento hermenéutico de Gadamer. Sin embargo no se ha aclarado cómo es posible que la idea que se tiene del lenguaje de cabida al lugar central que ocupa, porque ni siquiera se ha aclarado dicha idea. En lo dicho hasta ahora todavía no aparece de manera explícita el problema que ha guiado este trabajo desde el principio, porque hemos tenido que dar un rodeo que nos permitiera tener a la mano ciertos elementos que nos facilitarán la presentación del problema, y para que esta se hiciera con mayor claridad.

La idea de que la hermenéutica nos permite deshacernos del conjuro de lo lingüístico es presentada de manera explícita, mientras que el problema de lo inexpresable es planteado breve e implícitamente por Gadamer dentro de un pequeño apartado del capítulo 12 titulado “el lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, correspondiente a la tercera parte de *Verdad y método*. Gadamer está argumentando en ese capítulo que la experiencia hermenéutica tiene una naturaleza lingüística¹¹⁹. El apartado al que nos referimos lleva por título “la linguisticidad como determinación de la realización hermenéutica”. Por lo pronto esto es indicativo de que el conjuro, que aparece precisamente en el capítulo dedicado al lenguaje, tiene que ver con la experiencia hermenéutica, pero ¿hemos ganado algo al dar cuenta de ello?, ¿en verdad es tan importante ese apartado, casi escondido, que aparece mencionado únicamente en un pequeño rincón de su gran obra? El lector podrá juzgar según sus conocimientos. Por mi parte la respuesta es que sí, porque ya hemos visto la importancia que tiene para el filósofo alemán la idea de que la experiencia es siempre una experiencia hermenéutica. Pero esta hermeneutización de la experiencia sólo es posible porque se realiza en la linguisticidad. De hecho habíamos afirmado que por ello la cuestión de la linguisticidad y de la universalidad del lenguaje, es el punto

¹¹⁹ Gadamer, *Verdad y método* I P. p. 461-486.

central de su libro y quizá de su pensamiento, simplemente porque de esta cuestión depende la universalidad de la hermenéutica.

Para comenzar a desentrañar el asunto podemos tomar como punto de partida la referencia explícita que se hace sobre el conjuro de lo lingüístico, para intentar elucidar desde ahí la cuestión del problema de lo no dicho y de lo inefable. Gadamer afirma que:

La experiencia hermenéutica es el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al conjuro de lo lingüístico, y ella misma tiene carácter lingüístico.¹²⁰

¿Cómo debemos entender el “conjuro de lo lingüístico” del que se habla aquí?, ¿cómo es que la experiencia hermenéutica nos permite sustraernos de ello? La frase aparece en un contexto en el que Gadamer expone la primacía fundamental de la lingüisticidad, a la vez que deslinda su posición respecto al tratamiento que recibe el problema del lenguaje al interior de la filosofía del lenguaje. En ese contexto, el filósofo alemán, señala y critica la idea frecuente de que, por ejemplo, al hablar de la experiencia que tenemos ante una obra de arte, critiquemos al lenguaje porque nos parece insuficiente para expresar lo que sentimos; y más adelante hace lo mismo con el enigma que representa la existencia de las diversas lenguas, junto con el hecho de que hay quien vive en un lenguaje considerando que en el mismo hay palabras *justas* para hablar de las cosas¹²¹. Voy a destacar la idea de la insuficiencia del lenguaje y la idea de la palabra justa, pues ahí radica la cuestión central del presente escrito, ya que tanto el pensamiento de que hay una insuficiencia del lenguaje como el de que en éste existen palabras justas constituyen un serio obstáculo a la comprensión, a la comunicación y al diálogo. El que el lenguaje sea insuficiente para expresar algo significa que hay un “algo” que nos es inefable, porque siempre se nos escapa a nuestro intento por llevarlo a la palabra. En tanto es considerado como tal, se nos presenta como un obstáculo importante para el diálogo y para la comunicación mediante el lenguaje. De ahí que la existencia de lo inefable representa, para muchos, una objeción muy seria que se esgrime para llevar a cabo una crítica al lenguaje. Por otro lado, la cuestión de la

¹²⁰ Ibid. P. 483.

¹²¹ Cf. Ibid. P.p. 481-482.

palabra justa representa otra seria afrenta a la aparentemente ingenua confianza que se tiene en la capacidad del lenguaje como medio en el que se realiza el diálogo y la comunicación, pues sólo se alcanza a decir lo que quiere ser dicho cuando se usa la palabra justa para decirlo y, por ende, sólo lo dice y lo entiende aquel que conoce tal palabra.

El que se tenga *la idea de que en el lenguaje hay palabras justas*, en el sentido de que sólo con determinada palabra pueda ser dicho aquello que se quiere decir, *puede verse como una variante o una clase de aquello que llamamos inefable*. Porque para aquel que habla, y que concibe el lenguaje como algo constituido por palabras justas, el desconocimiento de la palabra que refiere justamente a aquello que quiere decir produce que esto se le presente como algo inefable. Es decir, en la vida cotidiana el desconocimiento de la existencia de la palabra justa para decir algo hace que precisamente este algo se presente como inexpresable mientras no se encuentre su palabra. Incluso esto es lo que ocurre en el caso que tiene Gadamer en mente, porque la cuestión de la diversidad de lenguas sólo nos crea problemas cuando se piensa que lo que puede ser dicho en una lengua no puede serlo en otra. Esta idea del lenguaje hace pensar que solamente cuando el otro habla y vive en mi lengua, o cuando yo hablo y vivo en su lengua, nos podemos entender. Esto tiene como consecuencia que la comunicación mediante el diálogo sólo resulta posible entre aquellos que han logrado conquistar la palabra justa (claro que suponiendo que se aspire a dialogar precisamente sobre un “algo”, pues de no ser así entonces se podría hablar, aunque el hablar resulte ser así un mero balbuceo puesto que no hay nada detrás), entre aquellos que han conseguido ser su poseedor, pero su poseedor en una misma lengua.

Tanto lo inefable como la palabra justa se nos presentan como obstáculos para la comprensión de lo que el otro dice, y para la comunicación con él. Esto parece significar, en un primer momento, que las cosas que nos son inefables nos son, a causa de ello, comunicables, y que por lo mismo no se puede realizar un diálogo en torno a ellas. Algo similar ocurre con el caso de la palabra justa, pues mientras no se posea la palabra que dice *justamente* aquello que se pretende decir, esto, por lo mismo, no será dicho; cosa que hace que lo que pretende ser dicho nos sea inefable y, por ello, comunicable. Me parece que no hace falta que me detenga para explicar que en donde no es posible la comunicación, no es posible el diálogo, dado que

en éste se presupone aquél. La carencia de diálogo o, para decirlo con mayor precisión, su imposibilidad, nos conduce a la soledad y al silencio.

Pero la hermenéutica gadameriana, a través de la recuperación del diálogo y del esclarecimiento de las condiciones de posibilidad de la comprensión, pretende ser precisamente un correctivo del silencio al que nos conduce el conjuro de lo lingüístico; así como un respiro en el abismo sofocante del solipsismo, al que parece conducirnos el silencio. Por ello se deben retirar los obstáculos que representan tanto lo inefable como la palabra justa para poder sostener la idea de la universalidad de la hermenéutica. El silencio es un tema al que han recurrido constantemente los filósofos del presente siglo, para darse cuenta de ello sólo basta echar una mirada, por ejemplo, a la obra de Heidegger o a la de George Steiner¹²². También se puede citar el prólogo del *Tractatus* de Wittgenstein o la tan famosa y multicitada proposición que aparece al final del texto: *De lo que no se puede hablar hay que callar*¹²³. Esto no quiere decir que desde la hermenéutica gadameriana se pretende criticar el silencio, sino que simplemente se busca aclarar el lugar que éste ocupa al interior del diálogo. La trascendencia que tiene tal aclaración consiste en que determinadas interpretaciones del silencio, al que parecería conducirnos ciertas interpretaciones sobre los límites del lenguaje, nos imponen el *silencio*. Esto significa que cierta comprensión de lo inefable, en la que éste se presenta como un obstáculo absoluto para todo intento de comunicación, hace que resulte vano cualquier esfuerzo que se encamine hacia el diálogo y la comprensión, pues la posibilidad de éstos queda cancelada; mientras que la idea de la palabra justa nos lanza hacia la búsqueda de un lenguaje unificado y absoluto que también suprime cualquier intento de mediación a través del diálogo, ya que éste es cancelado por la falta de “comprensión” implícita en quien no ha logrado acceder a dicho lenguaje. Con lo dicho debe quedar patente que el prejuicio que guía esta lectura de la obra de Gadamer consiste en pensar que es del *conjuro de lo lingüístico* de lo que pretende sustraernos nuestro filósofo con sus reflexiones hermenéuticas. Miremos más de cerca para ver si así alcanzamos a percibir algo más en las palabras del filósofo alemán.

¹²² Véase, por ejemplo, para el primero Heidegger, Martin. *EL Ser y el Tiempo*; y para el segundo Steiner, George. *Lenguaje y Silencio*. Ed. Gedisa, Col. Econobook, Barcelona, 1994.

¹²³ Véase Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed. Altaya, Col. Grandes Obras del Pensamiento # 37, Barcelona, 1994.

Gadamer tiene en mente, a mi entender, que los argumentos contrarios a cualquier pretensión de universalidad del lenguaje llegan a través de la apelación a algo que se piensa que queda fuera del lenguaje, y que estaría más allá de sus límites; y también a la impresión de que hay una conexión natural, en el que la palabra de cada lengua nombra a la cosa de manera justa, y que vuelve problemático el enigma de la diversidad de lenguas. Sobre la idea de que hay algo que se escapa a los límites del lenguaje dice Gadamer:

Es verdad que con frecuencia el lenguaje parece poco capaz de expresar lo que sentimos. Cara a la presencia abrumadora de las obras de arte, la tarea de acoger en palabras lo que nos dicen parece una empresa infinita y de una desesperada lejanía. En este sentido el que nuestro querer y poder comprender empuje siempre más allá de cualquier frase lograda podría muy bien motivar una crítica del lenguaje. Sin embargo, esto no cambia nada en la primacía básica de la lingüística.¹²⁴

La cuestión de lo que se escapa a la palabra queda enmarcado aquí, como lo vimos al revisar las fuentes románticas, dentro del campo del arte. Gadamer señala que la idea de que siempre existe algo que se escapa al intento de expresión parecería invitarnos a preparar nuestras baterías argumentales y discursivas para emprender una crítica al lenguaje. ¿Podríamos decir que esto que se escapa a la palabra es inefable? probablemente otros pensadores lo creerían así, pero nosotros todavía no sabemos cómo lo caracterizará Gadamer. Por ahora la pregunta que se hace el filósofo alemán es si la existencia de esto que escapa al intento de expresión implica que la experiencia rebasa de alguna manera los límites de la lingüística¹²⁵. Lo importante es lo que responde a ello: “esto no cambia nada en la primacía básica de la lingüística”. Gada-

¹²⁴ Gadamer *Verdad y Método I*. P. 481.

¹²⁵ A la idea de que la experiencia rebasa los límites de la lengua se le opone la idea de que el lenguaje es quien rebasa los límites de la experiencia. La primera idea sirve para sostener el carácter inexpressable de la totalidad del mundo circundante; la segunda se ha usado para sostener la idea de la duplicidad del mundo del hombre, a través de las ideas de enajenación y de impropiedad en la que nos hace caer dicho desbordamiento. Ejemplos de esto último pueden encontrarse en el estado de interpretado de Heidegger en *El ser y el tiempo* y en Rousseau, op. cit., sobretodo en los libros I y II. Considero que son estos extremos los que constituyen el problema del conjuro de lo lingüístico al que Gadamer intenta dar respuesta al sostener la constitución lingüística de la experiencia.

mer, como ya hemos visto, intenta responder a ello apelando a la naturaleza lingüística de toda experiencia verdadera, a la comunidad originaria de la estructura de la precomprensión (los prejuicios), y a la comunidad lingüística mediada por el lenguaje en el que habla la tradición. Pero me estoy adelantando, regresemos para ver qué nos dice respecto a la corrección del nombrar en las distintas lenguas:

El que vive en un lenguaje está penetrado de la insuperable adecuación de las palabras que usa para las cosas a las que se refiere. Parece imposible que otras palabras de lenguas distintas estén en condiciones de nombrar las mismas cosas de una manera tan adecuada. Sólo parece justa la palabra propia, y tan cierto como que la cosa mencionada es siempre una lo es que la palabra justa no puede ser más que una... ¿Cómo iba a ser posible llegar simplemente a comprender una tradición extraña si estamos tan atados a la lengua que hablamos?¹²⁶

El problema de la palabra justa es presentado aquí a través del fenómeno de la diversidad de lenguas. El mismo problema se conecta con la posibilidad de que exista una tradición que nos sea real y absolutamente extraña. Si se diera el caso de la existencia de tradiciones que nos sean completamente extrañas, entonces, como se ha visto, no habría ahí lugar para la hermenéutica, ya que el lugar de ésta está entre la familiaridad y la extrañeza. Gadamer también deberá responder a esta objeción al pretender sostener la universalidad del lenguaje y de la hermenéutica. De esta manera el conjuro de lo lingüístico, el hechizo del lenguaje del que somos presas, radica en la interpretación que se realiza del lenguaje, en la comprensión que se tiene sobre la naturaleza de la linguisticidad, porque en ella reside la interpretación de que hay cosas inefables y de que hay palabras apropiadas o justas para hablar de ellas. De ahí que la hermenéutica que sostiene que el propio lenguaje aparece únicamente en el diálogo, deberá enfrentarse ante otras consideraciones que se han realizado sobre el lenguaje, para sacudirnos de la desesperanza solipsista a la que nos conduce en última instancia el conjuro de lo lingüístico.

¹²⁶ Ibid. P. 482.

Gadamer realizará por ello una crítica a la filosofía del lenguaje, y a toda formalización lingüística del lenguaje, para sostener que lo no dicho está en el centro del lenguaje.

En este momento se me ocurren un par de ejemplos de naturaleza literaria que me parecen particularmente ilustrativos para la comprensión de lo que se está tratando. Tengo en mente una novela de Ernesto Sábato¹²⁷ en la que considero que se hace evidente lo que se ha estado diciendo acerca de lo inefable. En esta novela, el personaje sobre el que gira la historia, el pintor Juan Pablo Castel, se muestra desesperado desde el comienzo por pensar y sentir que no hay nadie en el mundo con quien él pueda comunicarse, excepto María Iribarne, una espectadora que parece comprender una escena plasmada en una pintura, en la que el pintor piensa que ha puesto algo que considera esencial. El sentimiento de soledad y la desesperación que padece Juan Pablo Castel, al considerar que vive en un mundo en el que la existencia de tantas cosas inefables hacen que resulte imposible la comunicación plena, lo mantiene aislado de los otros, mientras que éstos se mantienen ajenos a él por la misma razón. Esta situación lo conduce a balbucear con desencanto: *Puedo hablar hasta el cansancio y a gritos delante de una asamblea de cien mil rusos: nadie me entendería. ¿Se dan cuenta de lo que quiero decir?*¹²⁸. En esta novela se ejemplifica lo duro que resulta vivir en un mundo donde todo lenguaje es vacío por la imposibilidad que hay de comunicar, comprender y dialogar sobre aquello que siéndonos tan entrañable nos resulta inexpresable.

En el caso de la palabra justa se me ocurre traer a colación un poema del poeta español Juan Ramón Jiménez, en el que se canta el deseo humano por encontrar la palabra justa que “haga” las cosas. El poema suele titularse “Inteligencia, dame”, y dice:

¡Inteligencia, dame
el nombre exacto de las cosas!
... Que mi palabra sea
la cosa misma,
creada por mi alma nuevamente.

¹²⁷ Véase Sábato, Ernesto. *El túnel*. Ed. Rei, Col. Letras Hispánicas # 55, quinta reimpresión, México, 1996.

¹²⁸ *Ibid.* P. 64.

Que por mí vayan todos
 los que no las conocen, a las cosas;
 que por mí vayan todos
 los que ya las olvidan, a las cosas;
 que por mí vayan todos
 los mismos que las aman, a las cosas...
 ¡Inteligencia, dame
 el nombre exacto, y tuyo,
 y suyo, y mío, de las cosas!¹²⁹

Si la presentación de estos ejemplos parece inapropiada por tratarse de casos literarios, se me ocurren también un par de ejemplos provenientes de la reflexión filosófica. El primero, el que tiene que ver con lo inexpresable, es el que ya he dado anteriormente: el del Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus*. Un ejemplo del segundo, de la palabra justa por la adecuación del lenguaje con la cosa, lo encuentro en la *Carta sobre los sordomudos* del filósofo francés Denis Diderot, el fragmento es largo, pero vale la pena citarlo por su curiosidad. En dicha carta Diderot se atreve a afirmar:

Añadiré con gusto que la marcha didáctica y regulada a la que nuestra lengua está sujeta, la hace más adecuada a las ciencias, mientras que el griego, el latín, el italiano y el inglés, merced a los rasgos y las inversiones que se permiten, son lenguas más ventajosas para las letras. Que podamos, mejor que ningún otro pueblo, hacer hablar al espíritu, y que el sentido común escogiera la lengua francesa, pero la imaginación y las pasiones preferirían las lenguas antiguas y las de nuestros vecinos. Que hay que hablar en francés en sociedad y en las escuelas de filosofía; y griego, latín o inglés en los púlpitos y en los teatros: que nuestra lengua será la de la verdad, si alguna vez regresa a

¹²⁹ En Jiménez, Juan Ramón. *Antología Poética*. Ed. Rei, Col. Letras Hispánicas # 19, México, 1988. P. 136. Es evidente que no pretendo efectuar un análisis de la obra de Sábato ni del poema de Juan Ramón Jiménez. Así, pues, no pretendo agotar ni agotarme en la exégesis de ambos, sino presentarlos como ejemplos.

la tierra, y que la griega, la latina y las demás serán las lenguas de la fábula y de la mentira. El francés está hecho para instruir, ilustrar y convencer; el griego, el latín, el italiano y el inglés para persuadir, conmover y engañar; hablad al pueblo en griego, latín o italiano, pero hablad al sabio en francés.¹³⁰

Con lo dicho hasta aquí nos basta para presentar con brevedad las notas que caracterizan al *conjuro de lo lingüístico*, pues no existe la pretensión de agotar el tema. Considero que por la trascendencia del problema, el mismo está presente a todo lo largo de *Verdad y Método*, aunque esto no ocurre siempre de manera explícita. El texto de Gadamer está cubierto por un velo muy fino de ambigüedad que parece prestarse a múltiples interpretaciones. Un ejemplo de ello es la propia afirmación sobre el conjuro de lo lingüístico. De ahí que se pueda sostener que en la obra de Gadamer hay una lucha constante por sustraernos de la parálisis a la que podría llevarnos el problema de la comunicación. Por que la parálisis se puede presentar cuando pensamos que ya encontramos y enunciamos la única respuesta a determinado problema, o cuando dejamos de buscar al considerar que la misma no puede ser enunciada de ningún modo. De ser cierto lo anterior, y no mera palabrería, cuestiones como las de si hay realmente dos horizontes de comprensión o si se trata de uno sólo¹³¹, o el de la insistencia constante en que la tarea hermenéutica consiste en explicar el *milagro* de la comprensión *no como comunión misteriosa de almas, sino como participación en un sentido comunitario*¹³², confirman el interés de Gadamer hacia los problemas que la *comprensión* de la comprensión ha dejado para la comunicación, y hacia las consecuencias que tienen los problemas de la comunicación, como lo es la imposibilidad del diálogo.

En el siguiente apartado de esta tesis presentaremos un esbozo de la respuesta que da Gadamer al problema del conjuro de lo lingüístico.

¹³⁰ Diderot, Denis. *Carta sobre los ciegos seguido de Carta sobre los sordomudos*. Editorial Pre-textos, Col. Letras diferentes # 15, Valencia, España, 2002. P. p. 107-108. Por cierto, como dato curioso, en la misma carta narra Diderot la sorpresa que le produjo a un sordomudo la visión de una máquina de música ocular, invención del padre ¡Castel!, me pregunto, ¿será una referencia a este el personaje Juan Pablo Castel, el pintor de la novela de Ernesto Sábato? De ser así se confirma la idea: el mundo es muy pequeño.

¹³¹ Cf. Gadamer, *Verdad y método* I. P. p. 373-375.

¹³² *Ibid.* P. 362.

2) El conjuro hermenéutico: reflexión sobre el encubrimiento del lenguaje

La respuesta del filósofo alemán a las objeciones que presentan para la universalidad de la hermenéutica tanto la cuestión de lo inefable como la de la palabra justa, al interior de la diversidad de lenguas, resulta aparentemente muy sencilla. Pero para poder apreciarla necesitamos percatarnos de que antes debemos dar un paso. El paso consiste en darnos cuenta de que la idea de que exista algo que resulta inefable parece ser contraria a la idea de que existe la palabra justa, aunque esto no resulte ser así en términos absolutos, porque Gadamer intentará sostener que es posible mediar entre ambos polos. El hecho de que algo nos resulte ser inefable parece implicar una separación total entre la palabra y la cosa, en el sentido de que no hay nada que permita fijar una palabra a la cosa que intenta mentarse con ella. Comúnmente se dice que algo nos es inefable cuando no encontramos una palabra que diga aquello que pretendemos decir. Tanto la palabra como la cosa son extraños e independientes entre sí: aunque se puede pronunciar una palabra, el sonido enunciado en ella no pasa de ser un sonido que no toca a la cosa, porque la palabra no alcanza para aprehenderla. Por el otro lado, en el caso de la palabra justa, si la palabra y la cosa están unidas, resultan totalmente indistinguibles. A la extrañeza de lo inefable se opone la familiaridad de la palabra justa. En terrenos de lo inefable parece que nada puede ser dicho, mientras que en el campo de la palabra justa parece que algo puede ser dicho en su totalidad. Pero como hemos visto, la hermenéutica tiene su lugar entre la extrañeza y la familiaridad, por ello Gadamer se opondrá a ambos extremos. Ni es el caso de lo inefable en el que las cosas no pueden ser dichas, pero tampoco es el caso de la palabra justa en la que el todo de la cosa pueda ser dicho.

La palabra y la cosa no están separadas porque en cierto modo están unidas, pero tampoco están unidas porque en cierto modo están separadas. Por ejemplo, Gadamer criticará a todos aquellos que en sus investigaciones sobre el lenguaje llegan al extremo de formalizarlo, separando así a la forma del contenido, a la palabra de la cosa, e incluso se cuestiona si el lenguaje no es más de las cosas que del hombre. Dice Gadamer:

...si ella, al ocuparse de la <<forma>> del lenguaje, no aísla el lenguaje de lo dicho en él y de lo transmitido por él. ¿No consiste la auténtica realidad del lenguaje –que permite a éste alcanzar la correspondencia que buscamos- en no ser una fuerza y capacidad formales, sino un previo quedar abarcado todo ente por su posibilidad de venir al lenguaje?, ¿no es el lenguaje, más que lenguaje del hombre, lenguaje de las cosas?¹³³

Los estudiosos cometen un error cuando aspiran a encontrar la manera de formalizar al lenguaje. El que la formalización pretenda vaciar al lenguaje de contenido no significa que la palabra deje de significar, como si su significado radicara exclusivamente en su contenido. No hay manera de que las palabras se vacíen de contenido sin dejar de ser palabras. Entre la forma y el contenido de una palabra existe un vínculo que no puede romperse sin que ello implique la desaparición de la palabra como tal. Los estudiosos no se han dado cuenta de que entre el contenido y la forma se da una relación que se pierde en la formalización, tal y como sucede con la idea de la palabra justa en la lengua materna, que como interpretación que concibe la identidad palabra-cosa, entre el nombre y lo nombrado, da origen al hechizo del lenguaje. De hecho, la formalización implica que se presupone que el significado radica en el contenido, sin embargo, la significación podría encontrarse también en el contexto, en el uso. El filósofo alemán reconoce la antigüedad del problema, y señala que ya en los griegos se puede apreciar una crítica al lenguaje nacida de este hechizo lingüístico. Dice Gadamer:

Y cierto también que la filosofía de los griegos comienza deshaciendo ese hechizo de los nombres y da sus primeros pasos como crítica del lenguaje.¹³⁴

La exposición de la idea de Gadamer, si se quiere serle fiel, debe salvar los extremos, pero ello resulta difícil porque desde aquí se aprecia que el lenguaje habla precisamente desde los extremos. El filósofo alemán debe enfrentarse ante los dos polos que, como opción legada de la tradición, interpretan y determinan la relación palabra-cosa, entre el nombre y lo nombrado, a

¹³³ Gadamer, *Verdad y método II*. P. 77.

¹³⁴ *Ídem*.

partir de su identidad o de su diferencia. Si se considera que en esta relación existe una separación absoluta, entonces esto produce a la larga la idea de lo inexpresable; si se considera su plena identidad tarde o temprano llegaremos al problema de la palabra justa o, como se maneja en el *Cratilo* de Platón, al problema de la rectitud del nombrar. Como he dicho ya, Gadamer pretende moverse entre ambas posturas, para sostener que el lugar de la hermenéutica está entre la familiaridad y la extrañeza. De esta manera, la dificultad para exponer la idea que él tiene sobre la relación que hay entre palabra y cosa representa una dificultad similar a la que se presenta al intentar hablar del lugar que hay entre la familiaridad y la extrañeza. A raíz de esto el filósofo alemán hablará del carácter metafórico del uso de la palabra. En el artículo “Semántica y hermenéutica” de 1968 señala:

Sólo cuando la palabra arraiga en su uso metafórico ha perdido el carácter de recepción y de transferencia, empieza a desarrollar su significado como <<propio>>. Así es sin duda una mera convención gramatical el atribuir a la palabra <<flor>> como significado propio el que tiene en el mundo vegetal, y el considerar la aplicación de esta palabra a unidades vitales superiores, como la sociedad o la cultura, un uso impropio y figurado.¹³⁵

El filósofo alemán atribuye aquí a una convención gramatical el que se considere la univocidad de significado para las palabras (para usar los términos que emplea Mauricio Beuchot, la univocidad está del lado de la familiaridad, de la identidad, mientras que la equivocidad estaría ubicada aquí del lado de la extrañeza, de lo inefable). Gadamer trata de mediar entre las postu-

¹³⁵ Ibid. P.173. Por otra parte, esta interpretación de la palabra que se ubica en el centro del problema de la relación entre palabra-cosa se aproxima mucho a la idea que ha sostenido en México, desde hace tiempo, Mauricio Beuchot. Estoy pensando en sus reflexiones sobre la hermenéutica analógica. En su texto *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, en el contexto de una crítica “a la crítica posmoderna de la mística”, y sosteniendo que hay un olvido de la analogía a favor de la equivocidad señala: “Pero es cuando menos se podría guardar silencio, ya que se hablaría en un lenguaje pleno de sentido, y a la vez vacío de sentido (esto es, de sentido mundano), un lenguaje que tratara de evitar la pretenciosa plenitud excelsa a la vez que el vaciamiento que no dice nada: por eso ese lenguaje tendría que ser el lenguaje analógico, so pena de decir mal lo indecible o de quedarse mudo. Es una situación complicada ese lenguaje analógico, ya que se trata de un intento de decir lo indecible, sólo que de manera moderada y tímida...” Ver *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*. Ed. Porrúa-UIC, Col. Las Ciencias Sociales, México 1996. P. p. 160-161.

ras extremas para dar cuenta del lenguaje, por eso expone una idea de lenguaje en la que pretende que la palabra y la cosa no están totalmente separadas, sin llegar a sostener que están plenamente unidas. En el intento que realiza para responder a este problema es donde aparece su idea de lo no dicho con relación a lo dicho. El filósofo alemán no descartará totalmente ni la inefabilidad de las cosas, ni la rectitud del lenguaje, sino que él intentará sostener una respuesta que presente una mediación entre ellos. En *lo dicho* se encuentra algo de la rectitud y de la univocidad de las palabras, porque se trata de un decir que se desarrolla en el lenguaje que nos ha legado la tradición, por lo que de no haber una cierta continuidad en lo hablado no habría tradición ni historia, y el lenguaje devendría en algo meramente formal. Por el otro lado, en *lo no dicho*, se conserva algo de la incapacidad del lenguaje para aprehender las cosas, porque de lo contrario se podría hablar y decir de ellas algo que sería dicho de una vez y para siempre; aquí se resguarda algo de la inefabilidad del mundo. Por eso Gadamer puede ver con tanto entusiasmo, en *Verdad y método*, la idea agustiniana de la encarnación. Porque él piensa que en ella se presenta una mediación que abre la posibilidad de un decir de lo indecible. Dice Gadamer:

Hay, sin embargo, una idea que no es griega y que hace más justicia al ser del lenguaje; a ella se debe que el olvido del lenguaje por el pensamiento occidental no se hiciera total. Es la idea cristiana de la *encarnación*.¹³⁶

Podemos preguntarnos ¿cómo es que la encarnación posibilita el decir de lo indecible?, a lo que habría que responder: que me parece que Gadamer no usaría propiamente esos términos (por la problemática que le presenta lo inefable), sino que para él se discute en realidad la posibilidad de decir lo no dicho. No es viable explicar aquí cómo interpreta el filósofo alemán el concepto cristiano de la encarnación, porque se trata de una reflexión larga y complicada. Sin embargo, aunque no sea factible realizar una exposición adecuada, sí se puede atender a un par

¹³⁶ Gadamer, *Verdad y método* I. P. 502. Realmente sería difícil explicar aquí el concepto de encarnación, porque podría desviar mucho nuestra atención. Sin embargo, se puede señalar que bajo la idea de la encarnación se presenta una posibilidad para explicar el decir de lo indecible, ya que uno de sus rasgos característicos es la autonegación o, si se quiere, la contradicción. Lo mismo se puede observar al hablar del decir de lo indecible.

de notas con las que lo caracteriza. Gadamer señala que, a diferencia del logos griego, en el cristianismo la palabra se concibe como un suceder. Con lo que la consideración sobre la palabra es conducida a la reflexión ontológica del acontecer de la verdad en la palabra, de ello hablaré en el siguiente apartado. Pero Gadamer nos da otra nota que resulta igualmente relevante para lo que estamos tratando aquí, dice que en la idea de la encarnación lo milagroso no es que la palabra se haga carne, sino que el hecho de que lo que emerge es desde siempre palabra¹³⁷. De aquí va a basarse para sostener que lo dicho, aún antes de ser dicho, se mide a través de su lingüística, es decir, que la palabra que arriba al decir proviene siempre de la palabra suspendida, por llamarle así, en lo no dicho. Pero ¿cómo entender esto?

En la idea del lenguaje que presenta Gadamer *lo dicho* proviene de la cosa pero no la agota en lo que dice de ella, porque siempre queda algo que *no ha sido dicho*. No sólo en el sentido de que se deba a nuestra finitud la imposibilidad de agotar un tema o un asunto cuando se habla de él, por lo que siempre quedaría algo por decir; sino que también en el sentido, que me parece que es el más importante y más profundo, de que en cierto sentido *la palabra no es la cosa*, y no hay una única manera de nombrarla. En el pensamiento de Gadamer hay una reciprocidad y una codependencia (Gadamer habla de una copertenencia interna de palabra y cosa¹³⁸) entre la idea de lo dicho y la de lo no dicho. Tanto lo dicho como lo no dicho se miden a través de la relación que se da entre ellas. Lo dicho se devela como tal sólo a la luz de lo no dicho y éste únicamente se descubre a través de lo dicho. Parece que fueran como el día y la noche en la vida de los hombres, por ello hablará el filósofo alemán de la vida del lenguaje¹³⁹. Podemos apreciar la luz porque percibimos la oscuridad, y gracias a que notamos una podemos observar la otra. La luz sólo es luz con relación a la oscuridad, negar una es negar la otra. Lo dicho se aprecia a la luz de su relación con lo no dicho. Sin embargo, esta imagen puede no ser del todo precisa, porque aun ahí sigue latiendo la fuerte presencia de los extremos que parecen atraernos hacia sí al mantener la polaridad entre luz y oscuridad. Tal vez una imagen que se aproxima un poco más sea la de la luz, porque la luz, que es invisible, hace visible lo que tengo delante. De manera que lo no dicho, que es silencioso, hace audible o hace manifiesta la pre-

¹³⁷ Cfr. Ibid. P. p. 502-504.

¹³⁸ Gadamer, *Verdad y método II*, P. 77.

¹³⁹ Cfr. Ibid. P. 142 y 166.

sencia de lo dicho ante nosotros. Esta imagen tiene la ventaja de que también nos permite explicar la idea de Gadamer del olvido de sí, que según él forma parte de la esencia del lenguaje, y del encubrimiento del mismo. Porque da la idea de que es precisamente la luz la que no me permite ver la luz. Pero sobre esto regresaremos un poco más adelante. Por otro lado, el propio Gadamer dice que el preguntar representa el mejor ejemplo para ilustrar la relación que se da entre lo dicho y lo no dicho:

No hay ningún enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, si se quiere comprenderlo en su verdad. Cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia. Sólo quien medita también sobre estos presupuestos, puede sopesar realmente la verdad de un enunciado. Ahora bien, mi tesis es que la última forma lógica de esa motivación de todo enunciado es la *pregunta*... Pero la prioridad de la pregunta frente al enunciado significa que éste es esencialmente una respuesta. No hay ningún enunciado que no sea fundamentalmente una especie de respuesta.¹⁴⁰

No se trata de que al decir algo saquemos a la luz algo que ya estaba ahí, sólo que bajo la oscuridad del silencio de lo no dicho, sino que lo no dicho es cuando llega a ser dicho, porque *la palabra es siempre significado* y no un signo que apunta hacia algo que ya estaba ahí¹⁴¹. Es claro que Gadamer está pensando aquí en lo que ya señalamos al hablar de la pregunta verdadera, y no en la pregunta pedagógica ni en la pregunta retórica, ya que en éstas no hay un verdadero acontecer en el esfuerzo hermenéutico por responder. En estas palabras también podemos ver como Gadamer piensa que ante la manifestación lingüística de algo se *encubre*, como algo no dicho, su motivación, la pregunta hacia la cual pretende ser respuesta. En *Verdad y método II* nos habla del encubrimiento que le es propio al lenguaje humano, dice:

¹⁴⁰ Gadamer, *Verdad y método II*, P. 58.

¹⁴¹ Cfr. Gadamer, *Verdad y método I*, P. 501.

Porque el lenguaje humano no expresa sólo la verdad, sino la ficción, la mentira y el engaño. Hay, pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje.¹⁴²

Para Gadamer el hombre que habla desarrolla su vida entre la noche y el día. El lenguaje mismo desarrolla su vida entre la luz y la oscuridad. La palabra es luz que permite decir lo que se dice, sin ser esto mismo dicho. Para él la palabra no es un instrumento, ni permite únicamente alumbrar lo hablado en ella, porque la palabra aparece entre los humanos. La palabra que para unos es la mediación del comprender se torna, para otros, en un medio de engaño. La experiencia verdadera, que es para él la experiencia hermenéutica en la que se da la apropiación de la respuesta que encontramos a nuestro preguntar verdadero, requiere de la sinceridad del lenguaje o, como me parece que se sugiere, la autenticidad de vida. El ser verdadero requiere de la sinceridad del lenguaje, porque el campo que ha sido abierto por la palabra (lo que ha sido dicho con ella) siempre es mayor que la experiencia de aquel que la emplea. Por ello, quien pretende dar cuenta del ser que ha sido abierto a través de la propia experiencia hermenéutica, requiere ser honesto en su vida y en su palabra, sabe que repetir por repetir no da cuenta de la autenticidad, sino del propio ocultamiento; para dar cuenta de la propia experiencia necesita comprender y comprenderse para que su palabra lleve verdad.

En este comprender y comprenderse no se trata de ir en busca de una palabra justa para decir las cosas. Cuando uno detiene su habla para elegir las palabras con las que uno habla deja de escuchar a lo que habla en el lenguaje, con la curiosa intención de escucharse a sí mismo, inhibiendo al propio diálogo que se desarrolla en el lenguaje. “El habla <<libre>> -dice Gadamer- fluye, en el olvido de sí mismo, en la entrega a la cosa que es evocada en el médium del lenguaje”¹⁴³ ¿cómo podemos entender este olvido de sí mismo del lenguaje? El filósofo señala que sólo un esfuerzo “antinatural” llega a romper el flujo del habla cuando se reflexiona sobre las propias palabras que se emplean. Tal vez esto deba de entenderse en el sentido que exploramos al hablar sobre la cuestión del tiempo en Agustín de Hipona, en el sentido de que uno es

¹⁴² Gadamer, *Verdad y método II*. P. 53.

¹⁴³ Cf. *Ibid.* P. p. 174-175.

capaz de hablar usando palabras de las cuales no podemos dar cuenta cuando nos detenemos a cuestionar su significado. Este autocuestionar las palabras en las que uno habla somete al hablante a una “penuria” lingüística. De hecho Gadamer afirma que la reflexión filosófica se origina en la insatisfacción que se siente ante las posibilidades disponibles de expresión lingüística. El olvido de sí mismo pertenece a la esencia del lenguaje, a este olvido le llama en otro momento “estar en el lenguaje”¹⁴⁴. En este sentido Gadamer también nos habla sobre dos formas en las que el lenguaje se retrae detrás de sí mismo, a saber: lo callado en el lenguaje y lo encubierto por este. Del primero es ejemplo la ocasionalidad del discurso, y en particular del ocurrir de la pregunta. De lo encubierto por el lenguaje da el ejemplo de la mentira y de la mendacidad dentro de la cual ubica la aceptación sin reparo de los prejuicios¹⁴⁵. Pero dejemos aquí este asunto que ya nos ha entretenido bastante para ver rápidamente la respuesta que desde aquí da el filósofo a las objeciones de lo inefable y de la palabra justa.

La respuesta que da a la objeción de lo inefable consiste, primero, en señalar que dichos argumentos contrarios a la universalidad del lenguaje son siempre argumentos que se presentan en el lenguaje, de tal manera que parece que el lenguaje permite hablar aun sobre aquello que está más allá de él, de ahí que lo que consideramos inefable no resulta serlo, al fin y al cabo, en términos absolutos. Segundo, afirma que es precisamente el lenguaje quien permite, por decirlo así, dar la medida de lo que aparentemente queda fuera de él, de tal manera que podemos saber de qué cosas no se puede hablar al hablar de ello. Porque toda crítica al lenguaje se lleva a cabo desde el lenguaje, es decir, se da como autocrítica. En ello se presenta la circularidad de la que tanto hablamos al final del capítulo anterior. Sobre el problema de lo inefable, y de la crítica al lenguaje que parece surgir de ahí, señala:

Pero la superioridad crítica que pretendemos frente al lenguaje no afecta a las convenciones de la expresión lingüística, sino a las convenciones de la opinión que se han plasmado en lo lingüístico. En consecuencia no dice nada contra la relación esencial entre comprensión y linguisticidad. Al contrario, es verdaderamente apropiada para confirmar por sí misma esta relación esen-

¹⁴⁴ Cfr. *Ibid.* P. 88.

¹⁴⁵ Cfr. *Ibid.* P. p. 175-179.

cial. Pues toda crítica que nos lleve más allá del esquematismo de nuestras frases, con el fin de entender, encuentra a su vez su expresión en la forma lingüística. En este sentido el lenguaje rebasa cualquier argumentación contra su competencia.¹⁴⁶

Gadamer se percató de que la apelación a algo que resulta inefable, como objeción para la universalidad del lenguaje y como motivación para emprender una crítica sobre el mismo, implica asumir la pretensión de una superioridad crítica con respecto al lenguaje. Pero también se da cuenta de que llevar a cabo esta crítica al lenguaje sólo es posible a través del lenguaje mismo. Él piensa que esto confirma la relación que se da entre la comprensión y el lenguaje. Esto indica que el problema no radica en la convención del lenguaje que es la que nos permite dialogar en él, sino en la convención sobre el significado de aquello que se discute en él. Es decir, que no se trata de que el lenguaje mediante el que hablamos sea algo limitado, sino que lo realmente limitado es la comprensión que hemos alcanzado sobre aquello que se habla en él. No se trata de que el mundo que nos rodea esté lleno de cosas que resultan inaprensibles para la palabra, sino que muestra que el esfuerzo hermenéutico que se ha realizado para llevar aquello a la palabra ha sido insuficiente, y que por lo mismo vale la pena seguirse esforzando en el intento por llevarlo a la palabra. Ya habíamos visto que Gadamer atribuía a una convención gramatical el hecho de pensar que a la palabra “flor” le correspondía, como si fuera el único significado justo o significado propio, el hacer referencia a un ente del mundo vegetal. El problema se encuentra en la ilusión de que la palabra está fija a la cosa, de que ésta se posee al poseer la palabra. Pero al llegar a esta idea se debe ser cuidadoso para no caer en el otro extremo, el que afirma que no hay nada que fije la palabra a la cosa¹⁴⁷. Bajo el mismo tenor se mueve su respuesta a la objeción nacida de la aparente rectitud de las palabras del lenguaje materno, ahí nos dice:

¹⁴⁶ Gadamer, *Verdad y método I*, P. 482.

¹⁴⁷ Gadamer critica precisamente a Platón por caer en este extremo (¿en la carta VII?). Aquí no me interesa, en este momento, meterme en la discusión sobre si Gadamer tiene o no razón en dicha crítica. Cfr. *Ibid.* “Lenguaje y logos” P. p. 487- 497.

*Es importante comprender que este razonamiento es sólo aparente... el esfuerzo por comprender e interpretar siempre tiene sentido. En ello se muestra palmariamente la generalidad superior con la que la razón se eleva por encima de las barreras de toda constitución lingüística dada. La experiencia hermenéutica es el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al conjuro de lo lingüístico, y ella misma tiene carácter lingüístico.*¹⁴⁸

El intento por interpretar siempre tiene sentido, porque nos eleva en nuestro intento a una generalidad que supera la constitución lingüística que hemos heredado. *Algo* que se mueve con el movimiento del entender comprensor se mantiene y cambia con nuestra interpretación.

La cuestión de *lo no dicho*, tan importante en el pensamiento de Gadamer, se presenta de manera muy ambigua para el lector de *Verdad y Método*. Que el tema de lo no dicho resulta central en las reflexiones hermenéuticas de Gadamer es algo que muchos han podido notar, pero la relación del problema de lo no dicho con lo inefable, ha sido poco explorado. Que la hermenéutica filosófica de Gadamer puede ser vista como una reflexión filosófica sobre las posibilidades de la comunicación, es algo que también ven algunos estudiosos de su obra. A pesar de ello me parece que no se le ha prestado la atención que ello merece. Para entender por qué digo esto resulta esclarecedor atender a las palabras con que contestó Gadamer, según Grondin, cuando en una entrevista le preguntaron qué consideraba digno de ser comunicado en la vida, a lo que él respondió: “creo que lo más digno de comunicar siempre es lo que no se puede comunicar”.¹⁴⁹

Ahora podemos llegar a vislumbrar la idea de Gadamer sobre el “hecho” de que la naturaleza de lo inefable no es básicamente un problema que debe las deficiencias del lenguaje, sino que se trata de un problema de naturaleza hermenéutica, porque depende de la interpretación y de la comprensión que se alcance sobre la cuestión esencial del lenguaje el que nos encontremos o no con el problema lingüístico de lo inefable y del olvido de sí que en Gadamer aparecen como una característica de la propia esencia del lenguaje.

¹⁴⁸ Ibid. P. 483.

¹⁴⁹ Citado por Grondin en una nota a pie de página en *Introducción a la hermenéutica filosófica*, P. 173. Para los estudiosos de la obra de Wittgenstein debe resultar interesante notar la similitud que existe entre las palabras de Gadamer y la postura que llegó a tener en ciertos momentos el filósofo austrohúngaro.

3) El conjuro hermenéutico ante el conjuro de lo lingüístico: el rescate hermenéutico del olvido del lenguaje

Como hemos visto, la hermenéutica de Gadamer pretende sustraernos del conjuro de lo lingüístico. El conjuro de lo lingüístico aparece como una fijación del hombre en la idea de lo inefable y en su variante de la rectitud de la denominación; o, como se dice ahora, en la univocidad de la rectitud del nombrar y en la equivocidad de la carencia absoluta de rectitud, como se podría caracterizar a lo inefable. El hechizo del lenguaje surge, en un primer nivel, de la comprensión e interpretación que da el mismo hombre sobre su propio hablar, pero como el hombre, para Gadamer, habla, comprende e interpreta en el lenguaje, entonces es del lenguaje de donde proviene en última instancia; por eso se puede apreciar aquí un segundo nivel, en el que el conjuro lingüístico emerge del olvido de sí, y del encubrimiento que forma parte de la propia esencia del lenguaje. Gadamer pretende asumir el compromiso de rescatar al lenguaje del olvido en que se encuentra, sea por su propia esencia o por la comprensión que se ha desarrollado sobre el mismo. Para terminar este trabajo presentaré algunas ideas sobre las reflexiones que el filósofo alemán realizó sobre la naturaleza del olvido del lenguaje, misma que relaciona con el enigma (así le llama) de la diversidad de lenguas.

Por la complejidad que reviste la idea gadameriana del olvido del lenguaje, me limitaré ahora a presentar sólo un pequeño esbozo de la manera en que Gadamer pretende “conjurar”, desde su hermenéutica filosófica, al conjuro de lo lingüístico. Como hemos visto que el conjuro parece provenir de la idea de que algo es inefable y de la idea de que hay palabras justas, dividiré mi esbozo en dos partes. Para la cuestión de las palabras justas, que está ligado al problema de la diversidad de lenguas, me basaré básicamente en un artículo de 1990, que aparece publicado en el texto *Arte y verdad de la palabra*, cuyo título es “la diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en el que el filósofo alemán presenta de manera sucinta su idea sobre el olvido del lenguaje. Para el breve esbozo del tema de lo que se presenta directamente como inefable me basaré en un artículo de 1992, mismo que aparece en el texto *Mito y razón*, con el título de “Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje”.

Nadie duda que las propuestas filosóficas de Gadamer están entre las reflexiones que mayor relevancia teórica han alcanzado dentro de la comunidad filosófica en el presente siglo, ya que las discusiones sobre la obra del filósofo alemán han estado, desde hace algunas décadas, en las aulas académicas. Pero hay aspectos de la obra del filósofo alemán que o no han sido discutidos, o que no lo han sido como deberían y que guardan una estrecha relación con el tema que se ha desarrollado en esta tesis. Por ello me he propuesto presentar algunas consideraciones sobre un aspecto poco explorado de su pensamiento: el problema del olvido del lenguaje el cual, según el filósofo alemán, tiene un vínculo con la relación entre la política y el lenguaje. En lo que sigue intentaré subsanar esta carencia, aunque me limitaré, porque así lo requiere nuestra investigación, a trabajar únicamente con la cuestión del olvido del lenguaje en su relación con la diversidad de lenguas. Con ello busco seguir desarrollando la perspectiva desde la que se ha emprendido la lectura de la obra del filósofo alemán, para examinar por qué ocupa un lugar tan destacado dentro del concierto de la filosofía contemporánea. Lugar que, como hemos señalado al explorar la lectura de Vattimo, es caracterizado como una nueva *koiné*.

La tarea que pretendo realizar ahora no puede aspirar más que a plantear un breve esbozo del asunto. Para ello he considerado necesario ubicar al pensamiento gadameriano no al interior de la historia de la hermenéutica, sino como uno más de los pensadores que contribuyeron con el llamado *giro lingüístico*. Con esa expresión se caracterizó el rumbo que guió gran parte de la reflexión filosófica que se desarrolló en el siglo XX. Se le denominó así por la atención que algunos filósofos le dedicaron al lenguaje, más allá de eso no es claro a qué se refieren todos los pensadores cuando aluden a él. Es necesario aclarar el significado del *giro lingüístico*, para ello me permitiré hacer una mínima distinción entre aquellos filósofos que dan un vuelco hacia el lenguaje, pensando que en ello radica su originalidad, pues cambian el curso que hasta entonces había seguido la filosofía, y aquellos que lo hacen pensando que la reflexión sobre el lenguaje significa un regreso a casa, pues en él se encuentra el impulso originario de todo filosofar (en este último se colocaría Gadamer). En ambos casos, en el giro como cambio y en el giro como regreso, el lenguaje ocupa un lugar preponderante.

Esta pequeña distinción nos hace recordar que la hermenéutica filosófica no es la única disciplina cuyo fundamento y temática central *gire* en torno a la indagación sobre el lenguaje, también está la mal comprendida filosofía del lenguaje (cuya “historia”, en cuanto problema, se remonta a los griegos), a la que critican dogmáticamente aquellos que suelen confundirla con la filosofía analítica (del Círculo de Viena), o con la filosofía lingüística (de Oxford). Junto a estas disciplinas o corrientes filosóficas se encuentran otras que coquetean (en mayor o menor grado) con la filosofía del lenguaje, como la lingüística, la semiótica, el psicoanálisis, etc. Ante ello es natural que surja el apremio por reflexionar e indagar cuáles son los motivos que han ocasionado que en los ámbitos académicos y filosóficos se haya tomado ese cause de reflexión.

No pretendo ver a la hermenéutica exclusivamente como una filosofía del lenguaje, sino que busco señalar el hecho de que la hermenéutica gadameriana está pensada y proyectada desde el *centro* del lenguaje. No hay que olvidar que para Gadamer el lenguaje es el hilo conductor en el “*giro* ontológico de la hermenéutica”, ni hay que desatender la idea de que la lingüística es el fundamento de la universalidad de la hermenéutica.

En realidad el filósofo alemán busca seguir el camino que había indicado Heidegger¹⁵⁰, su maestro y amigo: recuperar al lenguaje del olvido y penetrar en sus misterios, reivindicando así la preeminencia del lenguaje *en y para* el *dasein*. Porque Heidegger, en sus escritos, ya había llamado la atención sobre la importancia del habla, de hecho había emprendido la tarea de “llevar el habla como habla al habla”¹⁵¹. Lo que Gadamer hace es continuar la tarea del maestro, esto no quiere decir que lo siga al pie de la letra, ni que haga uso de otras palabras para decir lo mismo que Heidegger (las diferencias entre ambos son asunto aparte), tan solo busca apuntar que la vía por la que ambos están transitando es la senda del lenguaje. En este sentido se puede afirmar que ninguno de los dos es un pensador original (y probablemente eso es algo que a ellos no les importa), porque se trata de filósofos que reflexionan sobre el lenguaje pensando que con ello la filosofía retorna a su morada, en la que convergen con el pasado, porque ahí es de donde emana el impulso originario de todo filosofar. Sin embargo, uno puede admitir que su originalidad radica, en parte, en la manera de concebir el lenguaje y en la manera en que

¹⁵⁰ En *Verdad y método II*, señala que su objetivo era preparar el camino para el Heidegger tardío. Cfr. P. 17.

¹⁵¹ Véase “El camino al habla” en *De camino al habla*.

conciben la relación del hombre con la palabra. El *giro* que ellos dan hacia el lenguaje, a diferencia de los otros pensadores que son puestos en la canasta del *giro lingüístico*, se distingue, entre otras cosas, porque su vuelta al lenguaje se torna un diálogo con el pasado. Pero, ¿Cómo es que pensadores tan diferentes llegan a una vereda tan semejante?, ¿qué los lleva a la senda del lenguaje?, ¿a dónde lleva la senda del lenguaje?

Se ha dicho que Gadamer pretende recuperar al lenguaje preso en el olvido y aclarar, en la medida que le sea posible, sus secretos, para restituir así la preponderancia que éste tiene *en y para* el hombre. Sin embargo, la idea de que el lenguaje está en el olvido es una idea muy oscura. ¿No hemos señalado que la hermenéutica filosófica de Gadamer forma parte del *giro lingüístico* del siglo XX? Es más, el lenguaje ha estado siempre en boca de los grandes pensadores, que le dedican siempre, aunque sea de manera breve, algún apartado en sus reflexiones. ¿Se deberá al olvido de sí del que hablamos en el apartado anterior? Si el olvido del lenguaje es algo que surge del lenguaje mismo, ¿qué nos indica entonces este percatarse de su olvido?, ¿desde dónde es pensado el lenguaje, para que se declare que está en el olvido?, ¿cómo ha de entenderse el *olvido* del que se está hablando?

Gadamer sabe que hablar del engaño del lenguaje, de la sospecha de que en él se mueve la ideología o la metafísica, y de la lógica del lenguaje, son tópicos que entretienen a los pensadores ubicados dentro del *giro lingüístico*¹⁵². Tópicos que el filósofo alemán no comparte del todo. Participa con ellos en el interés que se tiene por el lenguaje, pero está en desacuerdo con los que miran al lenguaje como *ruta* de acceso a la verdad y con los que le niegan toda posibilidad de *verdad*. Porque Gadamer pretende hablar, por el contrario, de *la verdad de la palabra*. Él piensa que el lenguaje que ha sido olvidado es aquel en el que *se da* la verdad.

Las otras propuestas filosóficas que recuperan al lenguaje, lo hacen desde una perspectiva que pone en cuestión la aptitud del lenguaje mediante la cual se da la verdad o se habla de ella. El lenguaje del engaño y el lenguaje de la sospecha parecen conducir al *habla* a la relatividad, porque hacen aparecer al lenguaje como una pluralidad de esferas cerradas donde no hay lugar ni para la convención ni para la verdad. Por otra parte, los que miran el análisis lógico del lenguaje como *ruta* para distinguir lo falso de lo verdadero no pasan de ver al lenguaje como una

¹⁵² Cfr. Gadamer *Arte y verdad de la palabra*, P.15.

estructura formal que ya está establecida y que está a disposición del estudioso para acceder a la verdad. Gadamer se presenta ante los primeros como un defensor de la disposición lingüística del mundo común del hombre, es decir, como un defensor de la unidad concedida por la universalidad lingüística de lo humano; y esto no quiere decir que Gadamer sea un enemigo de la pluralidad, sino que simplemente no concuerda con la idea de que hay una distancia insalvable entre los hombres, en la que suelen refugiarse algunos de los que sostienen la pluralidad. Ante los segundos se muestra como alguien que reconoce la temporalidad de la vida y la finitud de la capacidad humana, y que defiende la apertura de la pluralidad, por la imposibilidad de eliminar los propios prejuicios.

He afirmado que el lenguaje que ha sido olvidado es aquel en el que se *da* la verdad. Esto es complicado, pero requiere una mínima explicación. Estoy hablando de la relación entre la palabra y la verdad, entre el lenguaje y la verdad. Hablar de *la verdad de la palabra*, en el sentido de que *es en la palabra en la que se da la verdad*, es un intento por expresar que la relación de la palabra con la verdad no es únicamente una relación externa, óptica. En ella hay un vínculo, no de concordancia óptica entre lo hablado y aquello que es mentado en lo hablado, sino de reciprocidad ontológica. En el hablar acontece que *lo no dicho aún viene a ser dicho* a través de la dialéctica de la pregunta y la respuesta. Es decir, antes de la decisión, en un plano óptico, sobre la verdad o falsedad de lo que alguien ha dicho sobre algo, está el “hecho”, en un plano ontológico, de que la palabra *es*, viene al ser o, en ella viene o llega (por decirlo así) el ser. Este es el nivel ontológico del lenguaje que ha permanecido en el olvido. En este plano el lenguaje trasciende al hombre. La palabra infinita llega de lejos a mostrarse en la concreción lingüística de la comprensión finita del hombre. La verdad no está en el acuerdo o en el desacuerdo sobre algo, sino en la posibilidad que se abre de llegar a ello a través del lenguaje.

El filósofo alemán piensa que esta trascendencia del lenguaje, que ha sido olvidada desde los griegos, se recrudece particularmente en la modernidad. La modernidad deja en la sombra la palabra que nos llega para ir en busca de la palabra, y la palabra que encuentra es la del lenguaje matemático. En la modernidad se da también un giro (un *giro matemático*, diría yo, para seguir con las expresiones), que va del hombre que es trascendido por el lenguaje, al hombre que pretende su trascendencia con el lenguaje. El hombre moderno, guiado por su certeza y su

vocación de dominio busca trascender y poner a su disposición a la naturaleza a través del lenguaje matemático, que es considerado como el lenguaje universal. De esta forma, *la modernidad le opone la unidad de un lenguaje matemático a la pluralidad ontológica de la diversidad de lenguas*. Pero la unidad que el hombre moderno encuentra en la supuesta universalidad del lenguaje matemático es una unidad ficticia. Ahí radica el verdadero peligro al que se nos ha conducido, porque se establece como unidad un lenguaje que nos conduce a rechazar la pluralidad. La modernidad no suprime a la pluralidad, sino que pretende inhabilitar su posibilidad para hablar y decir la verdad. Gadamer pregunta retóricamente: “¿No es la matemática el lenguaje unitario de la época moderna?”¹⁵³. El lenguaje de las matemáticas no es ni puede ser el lenguaje unitario, porque es un lenguaje abstracto. Es decir, no es un lenguaje que por naturaleza nos sea común, porque en el lenguaje ordinario que usamos para desenvolvernos en nuestra vida cotidiana no conversamos a través de ecuaciones. En otras palabras, el lenguaje que mantiene la supremacía en la vida del hombre no es aquel que nos permite ascender, mediante la certeza que se alcanza con sus resultados, en los distintos grados de conocimiento; sino el que nos permite desenvolvernos en las diferentes actividades de la vida cotidiana, del cuál sólo constituye una parte el lenguaje matemático. En palabras del filósofo alemán: “el fundamento de la civilización humana no es la matemática, sino la constitución lingüística de los hombres.”¹⁵⁴ Gadamer pretende de esta manera oponer el diálogo de la hermenéutica al monólogo de la ciencia que persigue una precisión matemática, porque piensa que los hombres no tendrán nunca la unidad de un lenguaje.

La unidad que el hombre pretende alcanzar a través del lenguaje matemático no sólo es ficticia, sino que también es peligrosa porque su vocación de dominio desata fuerzas incontrolables. El filósofo alemán suele presentar la cuestión a través del conocido pasaje bíblico de la torre de Babel (Gn 11), en el que aparece el problema de la unidad y la pluralidad ligado al asunto de las lenguas. El pasaje nos cuenta como reacciona Jehová ante la soberbia del hombre cuyo afán de dominio lo impulsa a realizar todo lo que se propone. Esto sucede cuando la unidad de la lengua los anima a la edificación de una torre con la que pretenden llegar al cielo. En

¹⁵³ Ibid. P. 114.

¹⁵⁴ Ibid. P. 116.

el pasaje bíblico Jehová enmienda al hombre con la confusión de lenguas, lo que evita la plenitud del entendimiento mutuo. Gadamer piensa que el hombre moderno comparte la pretensión del hombre del pasaje bíblico, aunque de manera contraria, pues pretende que la unidad encontrada en el lenguaje matemático le permite eliminar (conjurar) el peligro de la pluralidad. En el relato bíblico aparece el problema de la relación entre la unidad y la pluralidad de manera invertida, porque “la unidad representa el peligro y la pluralidad su conjuración”¹⁵⁵. Así la unidad que representa la racionalidad del lenguaje de la lógica y de la matemática pone en peligro la convivencia y la existencia del hombre, porque el olvido del lenguaje nos lleva a ver el problema de la pluralidad como un problema insuperable.

El olvido del lenguaje como *palabra-verdad*, y como manifestación del hombre trascendido, es el problema al que se debe enfrentar el hombre contemporáneo. La verdad ontológica que emana en la palabra humana, a través de la diversidad de lenguas, padece el rechazo y la coacción que ejerce la ciencia moderna con su vocación de dominio matemático, mismo que fuerza al hombre a la dispersión a través de la abstracción que se da en la búsqueda de una unidad mínima que nos permita la comunicación al interior de la diversidad. El filósofo alemán piensa que la conjuración del problema al que nos conduce la unidad moderna está, como en el relato bíblico, en el reconocimiento de la alteridad y en el respeto de la pluralidad, y no en la búsqueda de una unidad formal con características que son cada vez más abstractas.

De esta forma, el hombre se aproxima con su lenguaje matemático a la peligrosa unidad bíblica. La unidad perseguida por la modernidad pone al hombre fuera de su fundamento real, puesto que con la pretensión de certeza y de claridad se han inclinado hacia la matemática, *olvidando* al lenguaje y negando la vocación de verdad inscrita en la diversidad de lenguas.

Dice Gadamer:

De lo que aquí se trata es de cómo el imponente esfuerzo de abstracción realizado por la humanidad mediante sus lenguas encierra un completo olvido del lenguaje.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Cfr. Ibid. P. 113.

¹⁵⁶ Ibid. P. 114.

La idea de Gadamer sobre la diversidad de lenguas tiene consecuencias interesantes para la reflexión política. Pero ¿qué vínculos puede tener el problema del olvido del lenguaje y la diversidad de las lenguas con la política? La cuestión que se presenta ahora no puede ser exhibida en su plenitud, sino que apenas se puede trazar como un breve bosquejo.

La reflexión filosófica sobre el lenguaje adquiere, desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica planteada por Gadamer, una relevancia insospechada para los pensadores que han optado por mantenerse (ingenuamente) fuera de la problemática del lenguaje. Puede observarse un caso ejemplar de ello en el problema de lo político. Gadamer pretende recuperar al lenguaje en el que se da la palabra como verdad que ha estado preso en el olvido. Con ello se ha olvidado del carácter ontológico y trascendente del lenguaje. Este olvido se ha dado particularmente en la modernidad y no únicamente en ella, porque la modernidad calla la trascendencia del lenguaje para trascender con la unidad del lenguaje matemático, que es una unidad que pone en peligro la convivencia y la existencia del hombre, porque produce el rechazo de la pluralidad. La diversidad se torna de esta manera en un problema insuperable, porque la exigencia que se presenta con la pretensión de universalizar la unidad matemática produce el rechazo de aquello que difiere de la misma, de lo diverso. La convivencia de lo propio con lo diverso se vuelve problemática porque se suprime toda pretensión de verdad en la que se basa todo lo que nos resulta extraño. El filósofo alemán piensa que la conjuración de este problema está en el reconocimiento de la alteridad y en el respeto de la pluralidad implícita en la diversidad de las lenguas.

Gadamer señala que el problema de la diversidad de las lenguas es el tema político por excelencia¹⁵⁷, porque el enigma de la diversidad de lenguas acarrea siempre el problema relativo a la convivencia con el otro, y a la manera en que se ha de organizar lo uno con lo diverso. La desmedida valoración de la unidad, que olvida el valor de la diversidad del lenguaje, promueve que la relación de lo uno con lo diverso se incline hacia la homogeneización. De esta manera, la homogenización política que se vive en el mundo moderno avanza siempre en detrimento de la heterogeneidad. Porque, en última instancia, la constitución lingüística del hombre es el fundamento de lo político. La vida del hombre gira así, en Gadamer, sobre el centro del lenguaje,

¹⁵⁷ Ibid. P. 111.

de ahí que la comprensión del mismo sea indispensable para la comprensión de la vida humana. Por eso la comprensión del lenguaje como cálculo matemático que se da, por ejemplo, en Hobbes (en el *Leviatán*), debe ser conjurada desde la experiencia hermenéutica que nos enseña que, en realidad, la matemática es sólo un lenguaje.

Nos falta presentar idea de Gadamer en la que se muestra el conjuro de lo inefable. Esta es una idea compleja. En ella Gadamer se aproxima silenciosamente a los trabajos de la etnografía contemporánea, por ello lo que presentaré aquí no tiene mayor pretensión que la de dar un esbozo del asunto. Esto será presentado de manera muy breve para finalizar este trabajo. La idea de que algo nos es inefable, como hemos visto, tiene lugar bajo cierta comprensión e interpretación de lo que es el lenguaje. El lenguaje –dice Gadamer– es un universal, y no una totalidad, y sólo se tiene la ilusión de que se presenta como un todo cerrado cuando se da una determinada abstracción sobre lo que es el mismo: el caso en el que el lenguaje se reduce al lenguaje discursivo. Esta abstracción aparece cuando el lenguaje deja de contemplarse desde el mundo de la vida, por ejemplo, cuando se le contempla desde la ciencia¹⁵⁸. En otros términos, se suele concebir que cuando le hablamos a alguien, dicho hablar se realiza solo con la palabra y es por eso que aquello que no se puede llevar a la palabra queda fuera de ella, como algo inefable e incommunicable. Pero uno no habla sólo con la palabra, dejando todo lo demás, por decirlo así, en el vacío. El hombre que habla tiene rostro y manos, se dirige a alguien que conoce o no; habla inmerso en un paisaje y en ciertos usos y costumbres que se dan al interior de una determinada comunidad. Por eso dice Gadamer que:

Hay el lenguaje de los ojos, el lenguaje de las manos, la ostensión y la llamada, todo eso es lenguaje y confirma que el lenguaje está siempre allí donde unos hombres se relacionan con otros.¹⁵⁹

En otras palabras, cuando hablamos lo hacemos con todo el cuerpo, con la gesticulación que realizamos, y con todo aquello que nos rodea (los ojos miran algo, aunque no vean nada, la ostensión siempre ostenta algo, etc.), y no sólo con los labios y la voz. Incluso cuando habla-

¹⁵⁸ Cfr. Gadamer, *Mito y razón*. P. p. 69-70.

¹⁵⁹ *Ibid.* P. p. 78-79.

mos con la voz intervienen la pequeña duda, la tristeza, el tono, etc. con los que se habla. Por eso el filósofo alemán señala que el hablar es, en este sentido, “algo nunca realizable del todo, un buscar y encontrar palabras. Aquí no hay límites. Es lo abierto sin límites...”¹⁶⁰. El hablar es aquí un buscar palabras, no en el sentido de que se busque aquella que sea “justa” por su relación unívoca con la cosa, sino en el sentido de que aquella dice lo que quiero decir con tal de que el otro me entienda. Es lo abierto sin límites porque las posibilidades para mostrar lo que quiere ser mostrado se amplían a la corporeidad y a la infinita diversidad del entorno cambiante. El filósofo alemán indica que de esta manera el hablar forma parte de los ritos de la vida, y que muchas veces no es el individuo el que habla a través de su palabra, sino que son los ritos y las costumbres (tradición) de la comunidad a la que se pertenece los que hablan a través de nosotros. El uso de las palabras –dice- expresa las regularidades del comportamiento. Cuando el habla funciona de esta manera se actúa ritualmente, y el lenguaje se transforma así en acción, pero no en acciones que resultan planamente propias del hombre del que se trata en cada caso, sino en acciones que tienen detrás a la tradición, y a la colectividad que nos cobija¹⁶¹. En lo anterior se reitera la idea gadameriana de que el hablar no es traducir pensamientos silenciosos, porque quien se mueve y habla de manera ritual piensa hablando y actuando. El libro de Job representa un hermoso ejemplo de lo que aquí se está señalando, para seguir con las referencias bíblicas.

La manera en la que Gadamer pretende liberarnos aquí del conjuro de lo lingüístico se aproxima a la idea que señalábamos atrás sobre el estar en el lenguaje. Quien está en el lenguaje que se habla en su comunidad no debe preocuparse por la aparente imposibilidad que tiene para decir lo que quiere decir a través de la palabra, porque muchas veces lo dice sin necesidad de ésta, e incluso cuando la palabra aparentemente no tiene significado. Esto parece contradecir algo que ya habíamos señalado con anterioridad, pues dijimos que para él la palabra es ya significado. Lo que sucede en este caso es que la palabra significa al interior del ritual que se sigue en la comunidad en que uno se mueve, la palabra significa así por el contexto en que aparece.

¹⁶⁰ Cfr. *Ibid.* P. 81. y P. 123.

¹⁶¹ Cfr. *Ibid.* P. p. 90-91. Sin duda Gadamer se acerca mucho con estas ideas a las ideas de Wittgenstein sobre los juegos de lenguaje y las formas de vida.

Desde esta perspectiva Gadamer arremete también en contra de la modernidad y su uso del simbolismo matemático. De hecho señala que es precisamente para sustraerse de esta multiplicidad y polifonía del lenguaje por lo que la ciencia (la física) acude al simbolismo matemático en el intento de sustraerse de esta “seducción” del lenguaje¹⁶². Como ya señalamos, la modernidad intenta –según Gadamer- conjurar el peligro, y tal vez salvarse de la desolación que encuentra en la multiplicidad mediante la producción artificial de la unidad a través de la homogeneización que se establece a partir del lenguaje matemático. En este movimiento se intercambia un lenguaje capaz de hablar de manera infinita sobre cosas infinitas, pero sin certeza, por un lenguaje que nos permite acceder a la certeza mediante la inhibición y reducción de mucho de los ámbitos que nos son más entrañables, y en las que de hecho vive y se desarrolla toda la vida del hombre. Se cambia la palabra que dice muchas cosas de manera ambigua y dudosa por signos que dicen poco pero con claridad. Pienso que un ejemplo que puede ilustrar el extremo al que conduce la actitud que aquí nos describe Gadamer, aunque con un enorme, profundo y sentido reconocimiento de que lo más importante de la vida quedaba fuera del decir demostrativo de la ciencia lógica-matemática, puede encontrarse en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. Dice Gadamer:

Sólo la fundamentación matemática de lo que en la época moderna llegaría a ser la ciencia conllevó la disolución de la vieja unidad del culto, el ritual, el canto y el lenguaje, de la retórica y la poéticas y, en fin, de filosofía y ciencia.¹⁶³

El tenor de la presentación que hace Gadamer en estas críticas hacia la modernidad me resulta curioso, porque los caracteriza como intentos por superar las dificultades del lenguaje a través del lenguaje. La modernidad, para sustraerse de la seducción de la pluralidad del lenguaje, se mueve en busca de la unidad matemática que es, al fin y al cabo, una unidad lingüística. Mientras que la hermenéutica filosófica de Gadamer, para sustraerse del conjuro de lo lingüístico que lo arrastra a la unidad, se mueve en busca de la pluralidad. Pero el conjuro no encuentra su

¹⁶² Cfr. Ibid. P. 111.

¹⁶³ Ibid. P. 119.

verdadero origen en la comprensión que se tiene del lenguaje, porque la comprensión se realiza en el lenguaje, por ello el conjuro es algo que se da en y por el mismo lenguaje. De esta manera es una lucha del lenguaje (de la modernidad y de la hermenéutica) contra el lenguaje (de la antigüedad y de la modernidad), que se desarrolla en el lenguaje. Esta independencia de la lingüística es lo que constituye la vida del lenguaje. De manera que es el lenguaje mismo quien se muestra en su faceta de unidad y multiplicidad, de familiaridad y de extrañeza.

La hermenéutica filosófica de Gadamer, pretende romper con esta lucha al establecerse en la tensión que se da entre ambos polos. Pero acaso ¿no termina con una leve inclinación hacia la pluralidad?, ¿qué pasa con la relación con el otro en esta lectura de Gadamer? Aparentemente, hay que comprender que el otro constituye la alteridad, y para no suprimirla arbitrariamente hay que reconocerlo como tal. Pero esto sólo nos explica la multiplicidad ¿y qué pasa con la unidad? El reconocimiento de la alteridad del otro no nos vuelve monadas aisladas porque tanto el como yo somos trascendidos por *lo otro*. El lenguaje que nos trasciende como lo otro, como aquello que nos es familiar pero que al mismo tiempo nos resulta extraño, se constituye en aquello que nos mantiene en unidad pese a la diversidad. Tal vez ahora nos sean un poco menos oscuras las palabras de Gadamer con las que me permitiré concluir este trabajo:

El lenguaje refiere al otro y a lo otro y no a sí mismo. Esto significa que el encubrimiento del lenguaje como lenguaje tiene su razón en el lenguaje mismo y concuerda, después de todo, con la experiencia humana del lenguaje.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Ibid. P. p. 120-121.

CONCLUSIONES

Es difícil presentar una conclusión en un trabajo como este, porque a uno le queda una impresión muy fuerte de que lo único que se ha hecho es presentar un esbozo de lo que constituye realmente el problema del cual se ha tratado. Pese a ello lo que se puede presentar son las cosas que se han ido aclarando. Lo anterior es válido si se acepta lo que dice el propio Gadamer respecto a que la comprensión es un proyectarse desde las propias posibilidades. Lo que guió la investigación fue la inquietud por aclarar si lo inefable tenía o no algún papel en el diálogo y en la comunicación, tal y como son propuestas en las reflexiones hermenéuticas de Gadamer. Lo que en un principio parecía un sinsentido se fue aclarando pues, como se vio, si el mismo filósofo alemán propugna por la universalidad de la hermenéutica en base a la universalidad del lenguaje, debía aclarar dicho problema. Al final se encontró que el filósofo alemán intenta esclarecer la verdadera naturaleza de lo que se considera como inefable, y señalar el papel que éste ocupa dentro del diálogo. En Gadamer lo inefable, entendido en términos absolutos, se presenta matizado a través de su propuesta de *lo no dicho*. Así, lo no dicho no constituye única y necesariamente una puerta de entrada a la mística solitaria, sino que se presenta como una condición de posibilidad para la comunicación y el diálogo.

Una vez que se presentó el problema, nos dejamos guiar por los comentarios de Vattimo y de Grondin. Este último nos dejó entrever que la cuestión de lo inefable pasa en Gadamer por el concepto de la palabra interior. A partir de ahí vimos de manera superficial que el problema está presente en algunos autores y en algunas épocas que son estudiadas por el filósofo alemán. Con estos resultados emprendimos la búsqueda y el análisis del problema en la obra del propio Gadamer, dejándonos guiar por su idea de que la hermenéutica se ubica entre la familiaridad y la extrañeza. De esta manera encontramos que para Gadamer el lenguaje es siempre el lenguaje de la tradición en la que se encuentra el hablante. Fue así como entramos en el núcleo del problema, al discutir la manera como se relaciona la palabra con la experiencia. Descubrimos que dicha relación presenta tres vías: cuando el campo de la experiencia rebasa al lenguaje (que es el lugar tradicional de lo inefable), cuando el lenguaje rebasa a la experiencia (v. gr. el

caso de la pregunta retórica y de la pedagógica); y cuando el lenguaje y la palabra se equiparan ($L > E$; $L < E$, y L es E). Siendo esta última vía en la que se ubica el concepto de lenguaje de la propuesta hermenéutica de Gadamer. El encuentro de esta triple vía nos permitió presentar la cuestión del conjuro hermenéutico ante el conjuro de lo lingüístico. En este capítulo desarrollamos la problemática de lo inefable y de la palabra justa; así como el reconocimiento de la cuestión del olvido del carácter ontológico del lenguaje como fuente de la que brota dicha problemática. El desvelamiento del carácter ontológico del lenguaje nos llevó a la reflexión sobre el encubrimiento del lenguaje que se manifiesta a partir del propio lenguaje. De esta manera finalizamos con un breve esbozo del intento emprendido a través de la hermenéutica para rescatar al lenguaje del olvido. Aquí dejó este pequeño recuento de lo visto en este trabajo. Ahora presentaré otras cuestiones importantes que se derivan de lo encontrado en el transcurso del mismo.

Si el ser del acontecer resulta una de las causas de la interpretación infinita, otra radica en el ser de lo no dicho, pues el acontecer no basta para justificar la infinitud de la interpretación, para ello se requiere también que lo acontecido en el acontecer sea algo que no pueda ser totalmente determinado a través de la palabra, ya que sólo así puede acontecer su inaprensibilidad en términos absolutos, lo que deja la posibilidad abierta para la hermenéutica. En otras palabras, lo no dicho también abre la puerta a la hermenéutica infinita, pues, en tanto que es algo indeterminado, es, por su propia naturaleza, aquello que se presta para ser infinitamente interpretado. Para decirlo de otra manera, lo que no nos resulta inefable en términos absolutos es aquello que por no ser dicho es “dicho” de múltiples maneras. Lo no dicho se transmite en el lenguaje en el que habla la tradición, o en el contexto en el que se habla dicho lenguaje. Confío en que lo anterior no es una sobreinterpretación de la obra de Gadamer, por el contrario, pretende ser un diálogo en el que se le escucha.

Desde aquí puede verse que Gadamer está preocupado realmente porque se tome en cuenta a la alteridad, pero la alteridad que lleva la primacía dentro de su preocupación es la que nos constituye como *lo otro* que está en nosotros, y sólo en segundo término está la alteridad del otro como tal. Esta alteridad que nos constituye como lo otro que está en nosotros (lo no dicho en el lenguaje que nos trasciende) es, a su vez, lo que nosotros tenemos en común

con el otro. Pensar que el otro debe tener la primacía como tal es permanecer en los terrenos de la subjetividad. La comunidad de lo otro que nos trasciende en el lenguaje es lo que nos permite dialogar con el otro. El mismo lenguaje es un diálogo que se realiza entre lo dicho y lo no dicho en él, entre la dialéctica de la pregunta y la respuesta.

La hermenéutica de Gadamer sostiene de esta manera que no hay quien sea capaz de comprender todo lo que dice, ni de decirle todo a todos sobre algo, sea a través de una lengua universal y supuestamente perfecta; ni a través del lenguaje en el que se desenvuelve cotidianamente. Quien piense que le puede decir todo a todos sobre algo, no encuentra sentido en el discurso que habla de lo no dicho. Por otro lado, aquellos que consideran que no le pueden decir nada a nadie, porque nadie comprende totalmente lo que otro dice, se introducen en los terrenos del solipsismo y de la relatividad. Gadamer, al pretender situar a su hermenéutica entre la familiaridad y la extrañeza, busca evadir dichos extremos. De esta manera el filósofo alemán, que busca escapar de los extremos en los que caen el positivismo y el relativismo, se nos presenta bajo la piel de un escepticismo optimista. Escéptico ante las pretensiones de cientificidad de aquellos que pretenden la unidad de un lenguaje, y optimista ante aquellos que sostienen que la relatividad habita en la pluralidad de lenguajes. Para Gadamer, la experiencia hermenéutica se da en el escuchar el acontecer de lo no dicho, el diálogo del lenguaje, en el diálogo con otro.

Para Gadamer el hombre, que desarrolla su vida entre la luz y la oscuridad, tiene el privilegio de escuchar, porque tiene el privilegio de hablar. Para él, como para los griegos, la palabra no es sólo un instrumento que permite dar cuenta de lo que cambia, y de lo que permanece. La palabra misma es cambio y permanencia, porque la palabra aparece entre los humanos. La palabra al ser pensada como algo que se fija a las cosas hace crecer la ilusión de la permanencia de lo que cambia en el acontecer, y por cambiar produce la ilusión de cambiar lo que permanece, de esta manera vemos que en los extremos se da el conjuro de lo lingüístico.

El lenguaje que tiene supremacía no es aquel que nos permite avanzar, por decirlo así, en los distintos grados de conocimiento, sino el que nos proporciona la posibilidad de desenvolvernos en las diferentes actividades que realizamos en nuestra vida diaria.

El hombre debe de reconocer, desde la perspectiva de Gadamer, que es un ser finito, y que por lo mismo su palabra, en tanto que dicha por él, es algo finito que acaece en un universo infinito. Lo dicho por el hombre no alcanza la totalidad, porque la totalidad está abierta. Los diálogos que desarrolla un hombre a lo largo de su vida son momentos finitos que se dan al interior de un diálogo infinito. De esta manera la palabra expuesta en el diálogo hermenéutico implica que el diálogo del hombre, en tanto que *dasein*, es el acaecer de lo finito en lo infinito; mientras que como ser inmerso en una tradición es el acaecer de lo infinito en lo finito. La palabra es vista como aquello que en su presencia hace presente lo ausente. Lo dicho en el lenguaje hace presente lo no dicho en él.

El intento de Gadamer por sustraernos al conjuro de lo lingüístico representa el intento por liberarnos de los peligros que acarrear los extremos de la unidad y de la pluralidad. Pero uno se queda pensando si la propia hermenéutica no resulta otro conjuro del lenguaje, porque es en el lenguaje donde se desarrolla la hermenéutica filosófica. De ahí que ahora es el lenguaje quien se opone a su anterior apuesta por la unidad, para apostar ahora por la pluralidad. ¿Será que la propia hermenéutica es también un conjuro de lo lingüístico? La probabilidad de esta posible consecuencia de la reflexión hermenéutica de Gadamer no encuentra respuesta directa en él, forma parte de lo no dicho. Lo que yo puedo decir al respecto es que el filósofo alemán intenta mantenerse en medio de los dos extremos. Pero si retomamos su idea de que al fin y al cabo la palabra es la palabra del lenguaje, habrá que reconocer que sus reflexiones nacen en el lenguaje. Aún así me parece que él se inclina hacia el extremo de la pluralidad. ¿Por qué? la única respuesta que encuentro para ello es que Gadamer se inclina hacia la pluralidad ante la vista y la experiencia de los peligros que conlleva la persecución de la unidad. Ante ello sólo me queda plantear una cuestión: ante nuestra experiencia ¿sabemos lo que se oculta detrás de la pluralidad, conocemos realmente los peligros que esta puede acarrear?

Agradezco la paciencia del lector que ha llegado hasta aquí “escuchando” lo dicho y lo no dicho en la escritura.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. Categorías; De Interpretatione. Ed. Tecnos, España, 1999.
- Aguilar Rivero, Mariflor. Confrontación, crítica y hermenéutica. Ed. Fontamara-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Col. Fontamara # 213, México, 1998.
- Agustín, San. Confesiones. Ed. Altaya, Col. Grandes Obras del Pensamiento #19, Barcelona, España, 1993.
- Béguin, Albert, El alma romántica y el sueño, Editorial F. C. E., México, 1996.
1998.
- Beuchot, Mauricio. Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje. Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Col. Cuadernos del Seminario de Poética # 11, México, 1987.
- Beuchot, Mauricio. Posmodernidad, hermenéutica y analogía. Ed. Porrúa-UIC, Col. Las Ciencias Sociales, México 1996.
- Coseriu, Eugenio, Introducción a la Lingüística, Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1990.
- Dutt, Carsten (editor). En conversación con Hans-Georg Gadamer. Ed. Tecnos, Col. Cuadernos de Filosofía y Ensayo, Madrid, España, 1998.
- Ferraris, Maurizio. La hermenéutica. Ed. Taurus, México, 2000.
- Foucault, Michel. Nietzsche, Freud, Marx. Ed. Anagrama, Barcelona, España.
- Gadamer, Hans-Georg. Verdad y Método I. Ed. Sígueme, Col. Hermeneia # 7, Salamanca, España, 1993.
- Gadamer, Hans-Georg. Verdad y Método II. Ed. Sígueme, Col. Hermeneia # 34, Salamanca, España, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg. La actualidad de lo bello. Ed. Paidós, Col. Pensamiento Contemporáneo # 15, Barcelona, España, 1991.
- Gadamer, Hans-Georg. El problema de la conciencia histórica. Ed. Tecnos, Col. Cuadernos de Filosofía y Ensayo, 2ª edición, Madrid, España, 2000.

- Gadamer, Hans-Georg. Mis años de aprendizaje. Ed. Herder, Col. Biblioteca de Filosofía, Barcelona, España, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg. El giro hermenéutico. Ed. Cátedra, Col. Teorema, Serie mayor, Madrid, España, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. Arte y verdad de la palabra. Ed. Paidós, Col. Paidós Studio # 127, Barcelona, España, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. Mito y razón. Ed. Paidós, Col. Paidós Studio # 126, Barcelona, España, 1997.
- Gadamer, Hans-Georg. ¿Quién soy yo y quién eres tú?. Ed. Herder, Col. Biblioteca de Filosofía, Barcelona, España, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg. La educación es educarse. Ed. Paidós, Col. Asterisco # 4, Barcelona, España, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg. Hacia la prehistoria de la metafísica. Ed. Alción editora, Col. Memoria del Búho # 1, Argentina, primera reimpresión, 1997.
- Grondin, Jean. Hans-Georg Gadamer. Una biografía. Ed. Herder, Col. Biblioteca de Filosofía, Barcelona, España, 1999.
- Grondin, Jean. Introducción a la hermenéutica filosófica. Ed. Herder, Barcelona, España, 1999.
- Grondin, Jean. Introducción a Gadamer. Ed. Herder, Barcelona, España, 2003.
- Heidegger, Martín. EL Ser y el Tiempo. Ed. Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía. México, 1988.
- Heidegger, Martín. Arte y poesía. Ed. Fondo de Cultura Económica, Col. Breviarios # 229, México, 1985.
- Heidegger, Martín. De camino al habla. Ed. Serbal, Col. Odós # 1, Barcelona, España, 2ª ed., 1990.
- Heidegger, Martín. Hitos. Ed. Alianza, Madrid, España, 2000.
- Hofmannsthal, Hugo von. La carta de Lord Chandos y algunos poemas. Ed. Fondo de Cultura Económica, Col. Cuadernos de La Gaceta # 66, México, 1990. Pags. 9-23.

- Janik, A. y Toulmin, S. La Viena de Wittgenstein. Ed. Taurus, Col. Ensayistas # 126, Madrid, 1974.
- Jiménez, Juan Ramón. Antología Poética. Ed. Rei, Col. Letras Hispánicas # 19, México, 1988.
- Kierkegaard, Sören. Migajas Filosóficas. Ed. Trotta, Col. Clásicos de la cultura No. 6, Valladolid, España, 1997.
- Lledó, Emilio. Filosofía y lenguaje. Ed. Ariel, Col. Ariel quincenal # 32, Barcelona, España, 2ª ED., 1974.
- Maceiras, Manuel y Trebolle, Julio. La Hermenéutica Contemporánea. Ed. Cincel-Kapelusz, Col. Serie de historia de la filosofía. Colombia, 1990.
- Mauthner, Fritz. Contribuciones a una crítica del lenguaje. Ed. Juan Pablos, México, 1976.
- Nietzsche, Federico. La genealogía de la moral. Ed. Alianza Editorial, Col. El Libro de bolsillo # 356. México, primera reimpresión, 1989.
- Platón. Cratilo. Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Col. Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, México, 1998.
- Platón. Cartas. Ed. Akal, Col. Clásicos # 36, Madrid, España, 1993.
- Rousseau, Jean Jacques. Emilio, o de la educación. Ed. Alianza, Col. El libro de bolsillo # 4400, España, 1998.
- Sábato, Ernesto. El túnel. Ed. Rei, Col. Letras Hispánicas # 55, quinta reimpresión, México, 1996.
- Santiago Guervós, Luis E. Gadamer. Ediciones del Orto, Biblioteca filosófica, España, 1997.
- Steiner, George. Lenguaje y Silencio. Ed. Gedisa, Col. Econobook, Barcelona, 1994.
- Todorov, Tzvetan. Teorías del símbolo. Ed. Monte Avila, Venezuela, 3ª ed., 1993.
- Varios, Inter Alia Hermenéutica. Memorias del Seminario de Hermenéutica y Ciencias del Espíritu. Ed. UNAM, ENEP Acatlán, 1995.
- Vattimo, Gianni. Ética de la interpretación. Ed. Paidós, Col. Studio # 85, Barcelona, España, 1991.

- Vattimo, Gianni. Más allá de la interpretación. Ed. Paidós, Col. Pensamiento Contemporáneo # 39, Barcelona, España, 1995.
- Vattimo, Gianni. Introducción a Heidegger. Ed. Gedisa, México, 2ª reimpresión, 1990.
- Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. Ed. Altaya, Col. Grandes Obras del Pensamiento # 37, Barcelona, 1994.
- Wittgenstein, Ludwig. Investigaciones filosóficas. Ed. Critica-UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Serie Clásicos, Barcelona, España, 1988.