

# *El lenguaje como anámnesis*

*Fundamentación ontológica de la hermenéutica  
de H. G. Gadamer*

Los problemas del lenguaje ocupan hoy un lugar tan sobresaliente en la filosofía que se ha llegado a decir que la disciplina filosófica es en última instancia una crítica del lenguaje. Este siempre ha sido objeto preeminente de la filosofía. No en vano el debate sobre la naturaleza del lenguaje es tan viejo y tradicional como el de la metafísica. Pero, abandonada ya la temática del origen del lenguaje y en cierto modo la misma metafísica, podemos preguntarnos ¿qué tiene aún que decir la filosofía sobre el lenguaje después de la lingüística, la teoría de la comunicación y la lógica, y que no hayan dicho éstas?

La moderna lingüística con todos sus logros tiene como contrapartida el olvido o desestima de ciertas dimensiones del lenguaje que constituyen precisamente el cometido de la reflexión filosófica. Por exigencias del método científico ha de postular que el lenguaje presenta una estructura homogénea y autónoma de dependencias internas, lo que exige separar en la consideración del lenguaje la *lengua* del *habla* y excluir en la consideración de la primera toda referencia del signo hacia lo real, tanto hacia la cosa como hacia los interlocutores. Desde este punto de vista científico la lingüística encuentra su complemento, como estudio del habla, en la semiótica, técnica y teoría sociológica que tiene por objeto la circulación de un mensaje entre un emisor y un receptor. En cuanto considera los signos como objetos de cambio, el estudio del proceso de comu-

nicación verbal se convierte en una transposición de la teoría física de las telecomunicaciones.

Es de sobra conocida la polémica entre estructuralistas y fenomenólogos sobre la dimensión intencional o subjetiva. Por ello, orientándonos en otro sentido (hermenéutico), centraremos nuestra reflexión en torno a un tema específico: el del lenguaje como *anamnesis* o rememoración de una tradición que nos habla, en el sentido en que Hegel lo definía como “actualidad de la cultura”.

¿Qué entendemos por lenguaje? Cuando la palabra es tratada como una cosa, dice Heidegger, pierde aquello por lo que es palabra. Se puede hablar de palabras objetivas y su correlación estructural o genética, pero una reflexión filosófica sobre el lenguaje ha de ser sobre la palabra “parlante”, esto es, en su hacer presente algo entre los interlocutores. Ha de atender a la función originaria del lenguaje que es el decir. Por eso consideramos el lenguaje como un *decir algo a alguien sobre cualquier cosa*. En este sentido no es presupuesto como algo cerrado, homogéneo y autónomo, sino como esencialmente abierto en una triple referencia: hacia el mundo, hacia los interlocutores y hacia la propia subjetividad, las tres rigurosamente cooriginarias.

La fenomenología ha estudiado suficientemente el lenguaje como habla. Recogeremos algunas de sus conclusiones. Pero nuestro punto de vista será recuperar de nuevo la unidad de lengua y habla, ya que no sólo nos habla nuestro interlocutor sino también el propio lenguaje. Pero el estudio de Gadamer tiene como finalidad el dar consistencia ontológica a su hermenéutica, de ahí que sea objeto de nuestro estudio el mostrar a la vez la productividad del lenguaje tomado como centro de la reflexión filosófica. Con este presupuesto huelga decir que nuestro estudio no es científico, sino hermenéutico.

La obra de Gadamer, realizada conforme a su propia teoría hermenéutica, es metodológicamente semejante a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. No contempla la tradición filosófica desde fuera, se inserta activamente en su proceso evolutivo como conciencia o reflexión sobre el discurso del saber histórico. De ahí que su pensamiento no esté expresado en un discurso monológico realizado en primera persona, sino a través de un diálogo con Platón, Humboldt,

Hegel, Heidegger, etc., interpretados creativamente. No expone los resultados de su trabajo en un discurso ordenado linealmente. Por el contrario, presenta el mismo proceso circular y dialógico de la investigación. Esto ofrece la enorme ventaja de insertar al lector, tal como hacía Sócrates con sus interlocutores, en el proceso de su pensar que se mantiene esencialmente inconcluso, abierto, a la vez que invita al lector a continuar, en una interpretación creativa, su mismo discurso. Por otra parte, este hacer consciente la tradición en la que se inserta muestra el inconveniente de su difícil lectura, ya que situarse en el diálogo que realiza con Hegel, Heidegger, etc., supone un conocimiento de éstos nada común.

Sería traicionar el espíritu de su obra reducir su discurso circular y dialógico a un monólogo rectilíneo. Por eso intentaré simplificar su diálogo ciñéndome a los hitos fundamentales, remarcando la dirección de su propio caminar circular y reflexivo, consciente de re-pasar sobre los mismos temas una y otra vez en la medida que van adquiriendo nueva luz. El anticipar el sentido de sus descripciones fenomenológicas y el remitir desde sus interpretaciones históricas hacia ellas me hará cometer el pecado de la reiteración que, espero, sea redimido por la claridad.

## D) EL LENGUAJE, PROTOHERMENEUTICA DE LA REALIDAD

### a) *Articulación del Mundo*

M. Foucault en el prólogo de *Las palabras y las cosas* confiesa que su libro nace de un texto de Jorge Luis Borges que desbarajusta toda la familiaridad del pensamiento. Este presenta al doctor Franz Kuhn atribuyendo a cierta enciclopedia china (*Emporio celestial de conocimientos benévolos*) esta inesperada clasificación zoológica: "En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas"<sup>1</sup>.

1. J. L. BORGES, *El idioma analítico de John Wilkins*, Obras completas.

En el estupor de esta taxonomía disparatada, indica Foucault, lo que salta inmediatamente a la mente a la par que la fascinación de lo exótico es la imposibilidad pura y simple de pensar todo eso. El motivo radica en que es destruido el lenguaje. Es un pensamiento sin espacio real, categorías o palabras sin hogar o lugar, fundadas a fin de cuentas en un espacio solemne, fantástico, enteramente sobrecargado de senderos embrollados, de sitios extraños, de pasajes secretos y de comunicaciones imprevistas. Se presupone que existe al otro extremo de la tierra que habitamos y en él, sin duda, siempre estaríamos perdidos.

Cuando decimos que el perro y el gato, aunque ambos estén embalsamados o corran como locos o hagan el amor, se asemejan menos que dos lebreles entre sí, estamos ordenando las experiencias de lo real conforme a un determinado espacio de semejanzas y analogías. ¿Qué es lo que da orden y coherencia a tantas experiencias, a tantas cosas tan diversas y tan iguales?

Esta pregunta de Foucault es la misma que abre la reflexión filosófica como tal, y ya desde el inicio de la filosofía se toma conciencia de que el lenguaje es la red secreta que hace que las cosas se miren en cierta forma unas a otras. En el *Cratilo* de Platón y en el *Peri Hermenéias* de Aristóteles se toma conciencia de que articulamos el mundo en y por el lenguaje. La convicción básica de Platón, ampliamente desplegada en el *Parménides*, es que no hay ninguna verdad de una idea singular, que el Logos es una red, relación de las cosas entre sí, y que aislar una idea, una cosa, una palabra, es siempre un desconocimiento de la verdad<sup>2</sup>.

#### b) *Ruptura con el entorno*

¿Por qué el lenguaje es capaz de articular las cosas como su orden interior? A los fenomenólogos les agrada sobremanera mos-

Madrid, Ultramar. 1977. p. 198. M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI. 1974. pp. 1-10.

2. H. G. GADAMER, *La dialéctica de Hegel*. Madrid, Cátedra. 1980. p. 82. Sobre el lenguaje como protoestructura hermenéutica. cf. A. ORTIZ-OSÉS, *La estructura hermenéutica del lenguaje como relación consensual*. "Antropológica" 4-5 (1977). p. 61 ss.

trar la reveladora anotación que hace Aristóteles diferenciando la voz (*phoné*) del animal y la palabra (*logos*) del hombre. El grito de los animales es señal de dolor o de placer que sirve para inducir a sus compañeros a comportamientos determinados frente a un determinado objeto. En la comunicación animal no hay una manifestación de los objetos o cosas, de la realidad. En la comunicación humana la palabra manifiesta la realidad. Entre los que se entienden siempre ha de ponerse un objeto o contenido, ha de manifestarse lo real por medio del lenguaje. Por esto para Aristóteles el *logos* implica esencialmente referencia al objeto, es manifestar, hacer presente, la realidad. Hablar es "decir algo" (*legein ti*)<sup>3</sup>.

*Phoné* y *logos*, en última instancia, revelan dos modos de instalación o relación con el entorno. El animal está adherido al ambiente mediante sus instintos. El mundo para él es puramente físico, se identifica con el puro ambiente y el influjo de éste sobre su modo de vida. Esta simplificación, evidentemente retórica, acentúa el contraste con el modo de instalación del hombre.

La relación del hombre con su ambiente se caracteriza como distanciamiento. No es prisionero del entorno, no está articulado al mismo, puede alzarse sobre la presión que el entorno ejerce sobre él, lo cual no significa en modo alguno que pueda abandonarlo, emanciparse de él, sino que puede adoptar frente a él una actitud distanciada. El distanciamiento es un hecho ligado al lenguaje ya que éste es el medio en que se presenta la realidad entre los hablantes y se constituye como mundo. Esta actitud distanciada es precisamente lo que Heidegger denomina "tener mundo".

Si Aristóteles inicia la concepción del lenguaje como referencia al objeto, W. Humboldt en su experiencia de filólogo-antropólogo es el primero que llega a constatar que cada lengua es una ordenación abstracta del mundo producida por la comunidad y en la cual se halla inmerso cada individuo. Es decir, que el lenguaje es una manifestación del mundo que aparece como el terreno común que todos reconocen y que liga entre sí a todos los que hablan. Este paso del lenguaje como manifestación de un objeto al lenguaje como

3. ARISTOTELES, *Metafísica*, 1006 a 13.

manifestación del mundo está admirablemente ilustrada por E. Lledó, de formación gadameriana, al mostrar la configuración de la mente humana en función de las necesidades<sup>4</sup>. En un primer estadio el campo de interés práctico viene determinado por la percepción sensible de objetos determinados y el lenguaje se establece en la percepción sensible de lo que es conveniente o inconveniente respecto a las necesidades físicas. En un segundo estadio el lenguaje concreto parece ser un simple medio que nos lleva a las cosas como término de referencia, sean éstas naturales (león) o sociales (mesa).

En un tercer estadio, en la medida en que la vida social se hace más compleja, la estructura referencial del lenguaje no está constituida por las cosas u objetos sensibles sino por abstracciones o definiciones, en definitiva, por palabras. El objeto a que hace referencia no son las cosas nombradas sino el *eidos*, aquello que aúna, que da unidad a los distintos aspectos de las cosas o al conjunto de comportamientos de los hombres en su convivencia, lo que configura la trama del orden de lo real y hace posible la convivencia. Las palabras "sustancia", "autoridad", "justo", "verdadero", etc., no hacen referencia a cosas concretas sino a concentrados de sentido.

Eso mismo parece indicar Aristóteles en el *Peri Hermeneías* cuando define el lenguaje como *symbolon*: que no representa directamente las cosas sino los estados de la mente<sup>5</sup>.

Los fenomenólogos (Cassirer, Urban, Dufrenne, Ricoeur, etc.), insisten en el carácter simbólico del lenguaje, queriendo manifestar con ello lo que tradicionalmente en el mundo filosófico se ha llamado carácter especulativo, esto es, que el hombre ve organizado ante él un cosmos de objetos y significaciones reflejados en el lenguaje. El hombre no está en un mundo de acción y reacción, sino en un mundo especulativo, simbólico, de representación<sup>6</sup>.

4. E. LLEDO. *Lenguaje e historia*. Barcelona, Ariel, 1978. p. 47 ss.

5. ARISTOTELES, *Peri Hermeneias*, 16 a 3.

6. Conviene distinguir, como hace Urban, entre el símbolo formal, que es un signo externo (no idiomático) o signo sustitutivo y el símbolo cultural que es una "configuración totalizadora de sentido en el que se configura la realidad correlacionalmente". (W. M. URBAN, *Lenguaje y realidad*. México, F. C. E. 1952, p. 331).

Lo que los fenomenólogos quieren manifestar mediante el rasgo simbólico del lenguaje es precisamente la potencia de ruptura que tiene el lenguaje respecto a lo inmediato, puramente natural.

### c) *Caracteres del lenguaje*

En esta perspectiva son obvias las conclusiones de los fenomenólogos:

— El lenguaje es el elemento mediador entre el hombre y la realidad. Nos acercamos al mundo a través del lenguaje, esto es, nos movemos no en un mundo de objetos sino de significaciones. El lenguaje no es un objeto frente al que estamos, sino un ámbito envolvente y nutricio al que pertenecemos, en el cual “tenemos mundo”<sup>7</sup>.

— Los elementos del lenguaje son esencialmente abiertos y correlacionales. Cada expresión y cada palabra, en la medida que son concentrados de sentido, son esencialmente relacionales y sólo se comprenden en cuanto se les concede libertad de despliegue y mutuo engarce. Esto hace que el objeto reflejado en una palabra prorrumpe como del centro de una totalidad a la que pertenece<sup>8</sup>.

— El lenguaje tiene en su base una comunidad de vida, una *polis*. Esta es la razón por la que los sistemas inventados de entendimiento artificial no son nunca lenguajes o al menos no son equiparables a las lenguas. En un sentido plenamente humboldtiano dice Wittgenstein en sus *Investigaciones Lógicas* que imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida. Una manifestación del carácter comunitario, intersubjetivo, del lenguaje se constata en las investigaciones que

7. Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y Método*. Salamanca, Sígueme. 1977. p. 531; A. LOPEZ QUINTAS, *Cinco tareas de la filosofía actual*. Madrid, Gredos. 1977. p. 57; E. LLEDO: o. c., p. 47 ss.

8. H. G. GADAMER, o. c., p. 564. La palabra no es un “término” delimitado unívocamente en cuanto se refiere a un concepto definido. Un término es siempre algo artificial, porque extrae una palabra usual de toda la plenitud y anchura de sus relaciones de significado y la fija a un determinado sentido conceptual. “Frente a la vida del significado de las palabras en el lenguaje hablado, sobre el que Wilhelm von Humboldt muestra con toda razón que le es esencial un cierto margen de variación, el término es una palabra rígida, y el uso terminológico de una palabra es un acto de violencia contra el lenguaje. No existe ningún habla puramente terminológica y hasta las expresiones más artificiales y contrarias a la lengua acaban siempre volviendo a la vida del lenguaje”. (H. G. GADAMER, o. c., p. 498).

manifiestan que la incorporación del individuo a la comunidad se realiza mediante el aprendizaje de una lengua<sup>9</sup>. En ella ciertamente se hace visible todo lo que es real más allá de la experiencia del individuo.

Este carácter esencialmente "político" del lenguaje revela que las dos definiciones que Aristóteles nos da del hombre ("animal que tiene logos" y "animal que vive en polis"<sup>10</sup>) son absolutamente equivalentes, dos descripciones con un mismo sentido<sup>11</sup>. Aunque el hombre viva totalmente solo e insolidario, por el hecho de tener *logos*, de pensar lingüísticamente, se convierte en comunitario, en social<sup>12</sup>.

## II) LENGUAJE Y PENSAMIENTO

La función relacional del lenguaje se fundamenta en su vinculación originaria con el pensamiento. De ello deriva el que sea inseparable el lenguaje del contenido en que viene transmitido.

Arrancando de Humboldt, Gadamer manifiesta con toda convicción que el lenguaje en modo alguno es un instrumento para expresar lo pensado, tal como es concebido en la moderna lingüística. Las palabras no son piezas prefabricadas o cajas que se utilizan para expender o archivar ideas. El mismo pensar ya es lingüístico, funciona como lenguaje, mediante el lenguaje. Como decía Humboldt, "el pensamiento sin lenguaje es, sin más, imposible"<sup>13</sup>.

9. Los lenguajes artificiales no tienen en su base una comunidad de vida. Son introducidos como instrumentos del entendimiento. En esto estriba el que presupongan siempre un entendimiento ejercido en vivo, lingüísticamente. Es sabido que el consenso por el que se introduce un lenguaje artificial pertenece a otro lenguaje que, en cuanto que el modelo lingüístico es el lenguaje artificial, es denominado "metalenguaje". En cambio, en una comunidad lingüística real no nos ponemos de acuerdo, sino que estamos ya siempre de acuerdo. Es en el lenguaje donde nace el "sentido" de las cosas. Los casos de Hellen Keller y de los llamados "niños lobos" muestran que cuando no se desarrolla el lenguaje, bien por defecto físico o bien porque no se posee un contacto normal con seres humanos, permanece en embrión toda la vida personal. Cfr. J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo*. Torino-Leumann, ELLE DI CI. 1973. p. 37.

10. ARISTOTELES, *Política*, 1253 a 1-18.

11. E. LLEDO, *Lenguaje e historia*. Barcelona, Ariel. 1978. p. 45.

12. Cfr. R. GARCIA, *Comprensión y libertad*. "Angelicum" 55 (1978) p. 319 ss.

13. Dice W. VON HUMBOLDT: "La producción del lenguaje es una necesidad íntima de la naturaleza humana, no sólo un comercio social para la comu-



a) *El modelo lingüístico griego*

En un principio la unidad de palabra y cosa era algo tan natural que el nombre verdadero se sentía como parte de su portador e, incluso, cuando sustituía a éste, era sentido como él mismo. Este es precisamente el trasfondo de la prohibición bíblica de nombrar a Yahvé: el nombre, la palabra, pertenecía al ser mismo.

Cuando en la temprana reflexión filosófica se advierte que el nombre no es el verdadero ser de la cosa sino tan sólo su signo, entonces se considera que desde las palabras en cuanto tales no existe acceso alguno a la verdad y, por ello, el verdadero ser de las cosas se debe investigar "sin los nombres". La consecuencia de esto es que el pensamiento llega a eximirse a sí mismo del ser de las palabras y éstas, entonces, quedan en una relación enteramente secundaria con la cosa. Se convierten en simples instrumentos que extraen y presentan lo mentado en el medio de la voz.

En este proceso la crítica de la corrección de los nombres que realiza Platón en el *Cratilo* representa el primer paso de una dirección que desemboca en la moderna teoría instrumentalista del lenguaje. Dentro de esta concepción, desde Platón hasta Nietzsche, es considerado como una enfermedad del espíritu, como algo esencialmente defectuoso en orden a expresar las ideas y los sentimientos, imperfección que se manifiesta en el mismo hecho de la multiplicidad de las lenguas<sup>14</sup>. Dentro de esta concepción instrumental crece el anhelo de un lenguaje ideal universal de signos o símbolos artificiales definidos unívocamente. El ideal de lenguaje que persigue Leibniz y la Ilustración (la *characteristica universalis* en orden al *ars inveniendi*) es un lenguaje de la razón, anterior a todas las lenguas y sustrato de ellas<sup>15</sup>.

nicación. sino algo asentado en la misma esencia, imprescindible para el funcionamiento de sus potencias espirituales". (*Sobre la diversidad de estructura del lenguaje y su influencia en la evolución espiritual de la humanidad*. Citado en J. M.<sup>a</sup> VALVERDE, *Guillermo Humboldt y la filosofía del lenguaje*. Madrid, Gredos. 1955. p. 32).

14. Cf. M. HAAR, *Nietzsche et la maladie du langage*. "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger" 168 (1978). pp. 403-417.

15. G. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Vol. III. Dormstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1961. p. 221. Cf. E. LLEDO, *Filosofía y lenguaje*. Barcelona, Ariel. 1970. p. 36; H. G. GADAMER, o. c., p. 449.

Frente a esta postura Gadamer sostiene que la lingüisticidad es tan totalmente inherente al pensar de las cosas que resulta una abstracción pensar el sistema previo de las posibilidades de ser, al que habrían de asignarse los signos que utiliza un sujeto cuando echa mano de ellos<sup>16</sup>. Si la filosofía griega no percibe la relación entre palabra y pensamiento, el motivo es que el pensamiento griego tenía que defenderse del fuerte dominio que su lengua ejercía sobre él. Por eso los filósofos griegos, advierte Gadamer<sup>17</sup>, combaten desde el principio la corrupción y extravío del pensamiento en el nombre (*onoma*) y se mantienen, frente a ello, en la idealidad (*logos*) que el mismo lenguaje realiza continuamente. Platón y Aristóteles, al concebir el lenguaje como extravío, tenían que esforzarse en conjurarlo y dominarlo.

Sin embargo, a pesar de su interés por copiar el orden de las esencias liberándolo de los azares lingüísticos quedan de hecho atados a la unidad de lenguaje y pensamiento. En los pocos pasajes en que Aristóteles habla del lenguaje está muy lejos de aislar la esfera de los significados lingüísticos respecto al mundo de las cosas que son nombradas en ella, ya que es precisamente del lenguaje de donde toma el modelo para la construcción del mundo inteligible. La lógica clasificatoria que se expresa en las categorías está tomada precisamente de las diversas formas de enunciación en el lenguaje. Igualmente en el *Parménides* de Platón la dialéctica inherente al mundo de las ideas no es más que una transposición del movimiento de las lenguas habladas, del discurso<sup>18</sup>. Esta constatación pone de relieve la dependencia entre mundo inteligible y lenguaje.

#### b) *El modelo lingüístico cristiano*

A pesar del intento griego de conjurar el lenguaje, la relación entre pensamiento y lenguaje no se pierde debido a una nueva idea (no griega, pero que se incorpora a la tradición occidental) que hace que el olvido del lenguaje por el pensamiento no sea total. Y aquí está Gadamer, a pie de obra, para señalar la novedad del modelo

16. H. G. GADAMER, o. c., p. 501.

17. Ibid. p. 501.

18. Ibid. p. 563.

lingüístico introducido en occidente por el cristianismo al apoyar la elaboración teológica-sistemática del misterio de la Trinidad y de la Encarnación en la relación humana de hablar y pensar.

Aunque el tema del lenguaje sólo se erige indirectamente en objeto de reflexión, la teología del misterio repercute en varios aspectos de la filosofía del lenguaje. Mediante el paralelismo entre Dios y el hombre se llega a la conclusión de que la palabra no es posterior al acabamiento del conocimiento (posterior a la información del entendimiento por la *species*, según la terminología escolástica), sino cumplimiento del mismo conocimiento. La razón, analógica, es que en Dios ha de distinguirse el *Logos* o *Verbum*, como palabra interior de la Trinidad, y la Creación, como palabra exterior; lo cual llevó a descubrir el concepto de la palabra interior (*verbum mentis*) como elemento constitutivo del entender humano.

La unidad de pensamiento y palabra en las relaciones intratrinitarias lleva a establecer dicha unidad en el conocimiento humano, esto es, que la *species* (contenido objetivo) y la palabra interior no son dos cosas yuxtapuestas sino íntimamente unidas. Santo Tomás lo ilustra mediante una analogía: La palabra es como la luz en que se hace visible el color, da al color la posibilidad de hacerse ver<sup>19</sup>. "Esta interioridad de la palabra, en la que consiste la unidad íntima de pensar y hablar, es la causa de que se ignore tan fácilmente el carácter directo e irreflexivo de la palabra. El que piensa no pasa de lo uno a lo otro, del pensar al decirse. La palabra no surge en un ámbito del espíritu, libre todavía del pensamiento. De aquí procede la apariencia de que la formación de la palabra tiene su origen en un volverse a sí mismo del espíritu. En realidad, en la formación de la palabra no opera reflexión alguna. La palabra no expresa al espíritu sino a la cosa a la que se refiere. El punto de partida de la formación de la palabra es el contenido objetivo mismo (la *species*) que llena al espíritu. El pensamiento que busca su expresión no es expresión del espíritu sino que se dirige hacia la *similitudo rei*"<sup>20</sup>.

19. Ibid. p. 511.

20. Ibid. p. 511. Cf. I. PEREZ, *Teoría de la imagen y su función auxiliar del pensamiento*. "Estudios Filosóficos" 17 (1968) pp. 471-498; 18 (1969) pp. 45-81; E. GILSON, *Lingüística y filosofía. Ensayo sobre las constantes filosóficas*. Madrid, Gredos, 1974. pp. 128-160.

Dominado fundamentalmente por el interés teológico y gnoseológico el pensamiento escolástico no trató nunca el problema de la relación entre la palabra interior y la palabra exterior, esto es, el problema de la multiplicidad de las lenguas. Esta será la aportación de Humboldt, razón por la que es considerado con toda justicia como el creador de la moderna filosofía del lenguaje.

c) *El modelo lingüístico de W. Humboldt*

La multiplicidad de lenguas era concebida como el conjunto de diversas manifestaciones de un lenguaje natural o interior, presuponiendo la realidad de éste como previa y ajena a toda lengua. Sin embargo, Humboldt, en su descripción de la experiencia que significa aprender una lengua con un contenido cultural absolutamente dispar (no indoeuropeo), revela la unidad de pensamiento y lengua.

Cada lengua es una concepción del mundo en virtud de aquello que se ha hablado y transmitido en ella. La experiencia de Humboldt es que por mucho que uno se desplace a una forma espiritual extraña no llega a olvidar su propia acepción del mundo e incluso del lenguaje<sup>21</sup>. Efectivamente, cuando aprendemos una lengua con un contenido cultural dispar, inevitablemente transponemos en ella nuestra originaria visión del mundo. Lo que esa tradición distinta dice sólo se entiende cuando se transpone a un medio conocido y familiar.

La razón de ello es que todo lo que es objeto de conocimiento y de sus enunciados, incluso otra lengua, se encuentra abarcado siempre por el horizonte del mundo del propio lenguaje. Cuando aprendemos lenguas culturalmente distintas no alteramos nuestra relación con el mundo como lo haría un animal acuático que se convirtiera en terrestre, sino que mantenemos la propia relación con el mundo y la ampliamos y enriquecemos con los mundos lingüísticos extraños<sup>22</sup>.

Esta experiencia humboldtiana manifiesta que no conocemos un mundo en sí, libre del lenguaje. No hay un objeto de la pura razón,

21. H. G. GADAMER, o. c., p. 530.

22. Ibid. p. 543.

como pretendía Leibniz, desde el cual se pudiesen reconstruir las diversas formas de la experiencia lingüística como selecciones esquematizadas. Al contrario, señala Humboldt, en cada lengua hay una referencia a toda la infinitud de lo que es.

La lingüisticidad de la experiencia del mundo revela que no existe ningún lugar ajeno al lenguaje desde el que pudiera el mundo convertirse en objeto (como algo frente a lo que estamos) y manifestarse tal como es en sí<sup>23</sup>.

### III) ESPECULATIVIDAD Y DIALECTICA DEL LENGUAJE

#### a) *Temporalidad y Dialéctica*

La unidad de pensamientos y lenguaje, que tiene lugar en la realización viva del hablar, tiene su fundamento en la temporalidad. La lengua, por lo que respecta a lo que en ella viene contenido, tanto para Humboldt como para Hegel, no es algo estático sino fuente: es la vida histórica del espíritu. Por ella el pasado está ligado al presente en cuanto recoge las experiencias de las generaciones pasadas y conserva su espíritu.

Si el río de Heráclito puede encontrar una imagen precisa y auténtica, ésta, para Humboldt, ha de ser el lenguaje. En él nadie se baña dos veces en la misma agua. "El lenguaje, entendido en su ser real, es algo continuamente y en cada momento transitorio... no es una obra (*ergon*) sino una actividad (*energeia*). Su verdadera definición, por tanto, sólo puede ser genética... En el caos de palabras y reglas que solemos llamar una lengua sólo tiene existencia *lo concreto* producido por ese hablar... Cabalmente lo más alto y sutil no se deja advertir en esos elementos aislados y sólo puede ser notado o presentado en el fluir del habla enlazada, lo que muestra mejor que la lengua verdadera está propiamente en el acto de su producción real. Sólo ese habla debe tomarse, en general, como lo verdadero y lo primario en la investigación lingüística. La ruptura en palabras y reglas es sólo una chapucería muerta del análisis científico"<sup>24</sup>.

23. Ibid. p. 536.

24. W. VON HUMBOLDT, o. c., Traduc. de J. M. VALVERDE, o. c., p. 101.

Aunque Humboldt muestra la temporalidad del lenguaje en el acto de hablar, es sobre todo en Hegel donde se manifiesta la temporalidad del lenguaje como tal<sup>25</sup>. La vinculación de temporalidad y pensamiento es precisamente la vena que recorre el transfondo de la *Fenomenología del Espíritu*, la cual se convierte en objeto de reflexión ineludible ya que Gadamer se confiesa hegeliano en todo, excepto en el Espíritu Absoluto<sup>26</sup>.

En el prefacio de la *Fenomenología*, Hegel contraponen la dialéctica antigua y la moderna: la dialéctica platónica es especulativa, ascendente. Los interlocutores socráticos, como jóvenes que son, están dispuestos a renunciar a la pertinacia y arbitrariedad de sus propias ocurrencias que pudieran impedir el desarrollo del pensamiento, que se irá remontando hasta la universalidad corroborada por los hechos. El carácter especulativo de esta dialéctica reside en que lo individual es purificado del modo de conocimiento del sentido inmediato y es elevado a la universalidad del pensamiento.

Por el contrario, en la época moderna (Reinhold, Fichte, Schelling, Schleiermacher), el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada. De ahí que su dialéctica no sea especulativa, no trata de purificar al individuo de lo sensible inmediato, sino que trata de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la supresión de los pensamientos fijos y determinados.

Hegel critica a sus contemporáneos por partir en su exposición de la filosofía de la forma de la proposición (Fichte) o de los principios (Schelling) a los que han de aplicar una reflexión externa a ellos. Percatado de la falta de un verdadero rigor metódico en el uso que sus contemporáneos hacían de la dialéctica, retorna de modo explícito al sentido de la dialéctica antigua, capaz de estar más cerca que la nueva de la fluidez de lo especulativo, "pues los conceptos de los antiguos no han sido desarraigados del suelo de la pluralidad concreta"<sup>27</sup>.

25. Heidegger afirma que el camino de Humboldt quedó sin orientación precisa, porque se apartó del lenguaje desviándose en la dirección antropológica. Cf. M. HEIDEGGER, *Die Sprache*. Munich, Oldenburg. 1959. p. 100.

26. H. G. GADAMER, "Prefazione all'edizione italiana" de *Verità e metodo*. Milán, Fratelli Fabri, 1972. p. XLVI.

27. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, 30. Cf. H. G. GADAMER, *La dialéctica de Hegel*. Madrid, Cátedra. 1980. p. 14.

Gadamer acepta el planteamiento de Hegel y se remite igualmente al modelo del diálogo socrático en orden a manifestar el carácter lingüístico del pensamiento y el desarrollo del mismo a la luz de la lógica de la pregunta y respuesta, remitida a su vez, no sin modificación, a Collingwood.

El diálogo representa la estructura originaria del pensar. Según el modelo socrático, todo conocimiento es una dialéctica de pregunta y respuesta. El pensamiento, dice Platón, es una "conversación del alma consigo misma"<sup>28</sup>, en la que se realiza la misma dialéctica del preguntar y responder del diálogo<sup>29</sup>. Tanto la comunicación literaria como el discurso son una abstracción, sin duda por economía, que presenta solamente los resultados en su derivación lógica, no el mismo proceso del pensar. Por eso, aparecen como esencialmente monológicos, ocultando su estructura dialogal originaria. Esta ha de manifestarse de nuevo en el acto de comprensión. Para hacer posible la comprensión de un texto o discurso, gusta decir Gadamer, ha de ser recuperada la forma dialogal de su extrañamiento. Precisamente la labor de un hermeneuta es manifestar la estructura dialogal allí donde está oculta.

#### b) *Primado de la pregunta y dialéctica de la experiencia*

Uno de los descubrimientos más importantes que aporta la presentación de Sócrates por Platón es que en el proceso de descubrimiento de la verdad, contrariamente a la opinión dominante, es más difícil preguntar que responder. Cuando el interlocutor de Sócrates intenta dar la vuelta a su situación en el diálogo a fin de librarse de las molestas preguntas de Sócrates y adopta la posición, supuestamente ventajosa, del que pregunta, es entonces cuando fracasa más estrepitosamente. Ello se debe a que en el proceso del pensar la pregunta va por delante. Sólo permite acercarse a la verdad una pregunta bien hecha, inteligente, de lo contrario es estéril<sup>30</sup>. Preguntar quiere decir *abrir* una puerta de acceso a la realidad cuestionada.

28. PLATÓN, *El Sofista*, 263 e.

29. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, I. c., p. 507.

30. Para los griegos la filosofía nace del asombro. La pregunta es precisamente un "asombro formulado" que se articula en el proceso del diálogo. Es de ella de donde nace la filosofía. El asombro sordo, paralizante, es abso-

En los diálogos platónicos la condición de la pregunta es el saber que no se sabe, lo cual ocurre cuando tenemos experiencias, cuando permitimos que surja algo que ya no se puede adaptar a la opinión ya existente. La dialéctica suscitada por la experiencia tiene en Platón el sentido negativo de destruir la propia opinión (*doxa*) y hacer emerger la pregunta. Esta no la hacemos, "se pone", surge cuando por fin reconocemos que no sabemos algo. Sócrates se dedica a desconcertar las opiniones de los jóvenes, pero este desconcierto es al mismo tiempo una aclaración, pues libera la mirada y le permite orientarse adecuadamente hacia la verdad de la cosa. "El venir a la mente de la pregunta presenta ya una rotura de la opinión general existente, por eso se dice también de la pregunta que viene, que se pone, que surge, y no que nosotros la ponemos o suscitamos" <sup>31</sup>.

Es aquí donde radica la clave de la crítica de la subjetividad realizada por Hegel frente a Fichte y Schelling y por Gadamer frente al historicismo: la pregunta no surge del sujeto sino de la cosa.

La dialéctica, para Hegel, como dijimos, no es algo externo que se aplica a un principio. Se trata de una progresión immanente que no pretende partir de ninguna tesis impuesta sino más bien seguir el automovimiento de los conceptos y exponer, prescindiendo por entero de toda transición designada desde fuera, la consecuencia immanente del pensamiento en continua progresión. Hegel apela al concepto griego de método, como algo contrapuesto al cartesiano. El verdadero método no es la realización de una acción ajena a las cosas (el recto proceder de la mente frente a ellas), sino el hacer de la cosa misma. Para Hegel, como para los griegos, el pensar no consiste en entrar arbitrariamente en la cuestión sino en desarrollar una cosa en su propia consecuencia. Para conseguir esto hace falta mantener a distancia las ideas e imágenes (ocurrencias, diría Hegel) que acostumbran a ponerse en medio y atenerse estrictamente a la consecuencia del pensamiento. Es a esto precisamente a lo que se llama en la filosofía griega método dialéctico.

lutamente improductivo. "En el asombro no hay respuesta alguna; un asombro profundo no es, de por sí, una profunda pregunta". (F. LOEW, *Logik der Frage*. "Archiv f. d. gesamte Psychologie" 66 (1928) p. 434). Cf. H. ROM-BACH, *Ueber Ursprung und Wesen der Frage*. "Symposion" 111 (1952) p. 139 ss.

31. H. G. GADAMER, o. c., p. 556.



En el retorno al método griego, Hegel no parte de un principio determinado impuesto por el sujeto pensante, sino que refleja la necesidad inmanente del proceder de un pensamiento a otro. En este sentido la *Fenomenología* está configurada como una reflexión del pensar sobre su propio caminar histórico, y el progreso de la ciencia está concebido como un ir de acá para allá entre aquello que nuestra conciencia opina y aquello que realmente está comprendido en lo que ella dice y culmina con la visión de que el saber absoluto (la ciencia) está allí donde aquello que opinamos y aquello que es ya no se diferencian en nada. "El resultado es que la figura suprema del saber es aquella en la cual no existe diferencia entre conciencia y realidad"<sup>32</sup>. Así, la *Lógica* tratará del contenido puro de los pensamientos, emancipados totalmente de toda opinión o condición subjetiva del ser pensante, lo cual constituye la universalidad de la razón.

De este modo Hegel recupera de la metafísica clásica el concepto de *pertenencia* como fundamento de todo su sistema<sup>33</sup>. Para los griegos, tal como se manifiesta en el *Parménides*, la dialéctica reflejaba el movimiento del ser mismo, y no un simple movimiento del pensamiento<sup>34</sup>. Por ello, interpreta Hegel la dialéctica platónica como una dialéctica objetiva, del concepto mismo, no de nuestro pensar<sup>35</sup>.

Aquí radica, advierte Gadamer, la deficiencia de Hegel. ¿Cómo puede tener lugar la dialéctica allí donde ya no es experimentado movimiento alguno del pensar? ¿Por qué debe surgir un movimiento y recorrer un camino, allí donde lo que importa son los contenidos pensados y no el movimiento del pensar? La *Lógica* de Hegel, al tematizar el pensamiento puro, emancipado de la condición subjetiva del pensar, plantea una aporía insoluble que le obliga a sublimar la inquietud del proceso dialéctico en un saber absoluto como pensa-

32. H. G. GADAMER, *La dialéctica de Hegel*, l. c., p. 89.

33. Esta relación de pertenencia del conocimiento al ser ha sido pensada en la tradición metafísica en términos de teleología, de desenvolvimiento de lo infinito en lo finito. Cf. H. G. GADAMER, o. c., p. 17.

34. Los griegos nunca intentaron fundamentar la objetividad del conocimiento desde el sujeto. Al contrario, al pensamiento lo consideraron siempre, desde el principio, como un momento del ser mismo. Cf. G. H. GADAMER, *Verdad y método*, l. c., p. 551.

35. H. G. GADAMER, *La dialéctica de Hegel*, l. c., p. 17.

miento de la totalidad y a subsumir la experiencia en la dialéctica de los conceptos. Por eso, aunque en su filosofía pretendía recoger el modelo originario del diálogo, a la postre, su dialéctica termina por convertirse en el monólogo de un sujeto absoluto que cree realizar de una vez por todas lo que por el contrario madura siempre de nuevo en un auténtico diálogo.

La dialéctica platónica en Hegel deja de ser algo puramente negativo<sup>36</sup> y se convierte en un principio ontológico del devenir. Con ello, inicia el proceso que culmina en la escolástica marxista convirtiendo la dialéctica en una ley, que, carente de fundamentación alguna, se aplica desde fuera a la cosa como un rígido esquema pretendidamente científico. La consecuencia será que el concepto de dialéctica, para todos aquellos que no se muevan en el círculo del marxismo se haya convertido en algo sospechoso.

#### IV) EL LENGUAJE COMO ANAMNESIS

Gadamer intenta recuperar de nuevo la dialéctica platónica como realización originaria del pensar contrapuesta al método de la subjetividad monológica introducida por la Ilustración. Acepta como Hegel, el principio de la pertenencia, pero la interpreta desde el presupuesto kantiano de la finitud de nuestro conocimiento, no desde la perspectiva de un espíritu absoluto; colocado en la perspectiva de Heidegger piensa el concepto de pertenencia desde el lenguaje y sigue los mismos pasos de Platón y Hegel, definiéndose frente a ellos por simple contraste.

En la ciencia moderna la idea metafísica de pertenencia, de referencia recíproca de hombre y mundo, carece de legitimación, ya que ésta parte de la acción del sujeto. Sin embargo, los griegos nos lle-

36. La dialéctica platónica no es un método trascendental, ya que no hay en ella ningún comienzo absoluto. Lo único que puede hallarse en ella es la concatenación de las ideas. La convicción básica de Platón, ampliamente desplegada en *Parménides*, es que no hay ninguna verdad de ninguna idea singular. Aislar una idea es siempre un desconocimiento de la verdad. Por ello la tarea de la dialéctica es destruir la falsedad de la absoluta separación. En el *Parménides* se deja ver que el *Logos*, más que el pensamiento de un espíritu absoluto, es simplemente un complejo de ideas, la relación de las ideas entre sí. Cf. H. G. GADAMER, o. c., p. 87.

van una cierta ventaja en orden a poder concebir los poderes super-objetivos que dominan la historia.

El historicismo, huyendo del absolutismo de Hegel en su hermenéutica histórica, adoptó el punto de vista del sujeto individual, pero la insuficiencia de este método es manifiesta: según Collingwood, los eventos históricos sólo se entienden cuando se reconstruye el pensamiento de su agente. La batalla de Trafalgar habría de interpretarse como respuesta al plan que ideó Nelson, puesto que la batalla misma fue la actualización de ese plan. El error de Collingwood y, en general, el carácter naif de todo el historicismo radica en presuponer que los sucesos de la historia son realmente queridos y efectivamente proyectados por sus agentes. La reflexión historiográfica manifiesta que son muy raros los acontecimientos que vienen al encuentro de las expectativas de sus ejecutores. Sólo en tales casos concretos podría decirse, tal vez, que todo se desenvuelve según un plan. Pero querer aplicar esta experiencia a la totalidad de la historia significa operar una extrapolación con la cual contrasta netamente la experiencia histórica<sup>37</sup>.

Tomando el juego como analogía del acontecer histórico, Collingwood adopta como base de interpretación el que los jugadores dominan el juego. Gadamer, por el contrario, adopta como base, al igual que Hegel, la experiencia de que "el sujeto del juego no son los jugadores sino que es el juego el que se produce a través de los jugadores"<sup>38</sup>. En una amplia descripción fenomenológica, que realiza con carácter analógico respecto al acontecer histórico y al lenguaje, manifiesta el primado del juego frente a cada uno de los jugadores. Este se reconoce en la fascinación que el juego ejerce sobre la conciencia de los jugadores. A la vez, la incertidumbre esencial del juego es una prueba de que el auténtico sujeto es el juego mismo. Ningún jugador lo controla, más bien es un riesgo para quien lo juega<sup>39</sup>. El jugador no puede abandonarse a la libertad completa de jugar, está sometido a las tareas que le va poniendo el mismo juego, que así lo envuelve y zarandea. Pero el estático olvido que el jugador

37. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, I. c., p. 429.

38. *Ibid.*, p. 133

39. *Ibid.*, p. 137.

tiene de sí mismo y la dependencia que adquiere frente al juego en su propia dinámica no es experimentado como pérdida de dominio, sino, positivamente, como ligereza o libertad que llena al jugador <sup>40</sup>.

Con la misma finalidad hace la descripción fenomenológica del acontecer del diálogo <sup>41</sup>. Es similar a la del juego, pues en realidad dialogar es meterse en juego con otro. Está ordenada a manifestar la primacía del diálogo respecto a los interlocutores: Un auténtico diálogo no se conduce, más bien venimos envueltos en su propia dinámica. Si un interlocutor intenta dirigir el diálogo según el plan previo dictado por la subjetividad, lo destruye, será un diálogo tan sólo aparente. Igualmente lo que resulta de un diálogo no se puede saber antes. El acuerdo o desacuerdo es un evento que se cumple en nosotros. Sólo entonces podemos decir que ha sido un buen diálogo o que había nacido con mala estrella.

La analogía del juego y el diálogo con el acontecer histórico y, en definitiva, con el lenguaje destaca la esencia de una realidad envolvente, que reúne en su movimiento a sujeto, actividad y contenido, como un acontecimiento que los reúne y funda su pertenencia mutua, en modo alguno como algo-en-sí situado a distancia del sujeto y que no sería afectado por su propia emergencia <sup>42</sup>. “Conforme a esto tampoco aquí se debe hablar de un jugar con el lenguaje mismo, el cual nos envuelve, se nos ofrece y se nos sustrae, pone preguntas y se da él mismo las respuestas apaciguándose” <sup>43</sup>.

#### a) *La historia efectual*

El sentido del texto anteriormente citado ha de entenderse desde el concepto, acuñado por Gadamer, de “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*), que subraya el hecho de que un texto o acontecimiento del pasado permanece en sus efectos, resuena en las sucesivas interpretaciones que ha ido provocando a lo largo de la historia. A esta historia de los efectos pertenece el mismo intérprete en su

40. H. G. GADAMER, *Zur problematik des Selbstverständnisses. Kleine Schriften I*. Tubinga, Mohr. 1967. p. 73.

41. H. G. GADAMER, *Verdad y Método*, I. c., p. 446, ss.

42. *Ibid.* p. 558

43. *Ibid.* p. 558.

comprender y constituye la anticipación de sentido (precomprensión) que guía su comprender.

Estas interpretaciones, no lo olvidemos, según Gadamer, no son algo que procede del sujeto directamente, más bien han sido provocadas por el objeto mismo, por las preguntas que va suscitando en cada nuevo horizonte de comprensión, el cual está formado a su vez, por los efectos históricos recogidos en el lenguaje. Habermas ha definido con precisión el significado de la historia efectual como "la cadena de las interpretaciones pasadas a través de las cuales la precomprensión del intérprete está objetivamente, y aun sin saberlo él, mediatizada por su objeto" <sup>44</sup>.

La fuerza de la historia de los efectos, recogida en el lenguaje y que nos proporciona el horizonte necesario para toda comprensión, no depende de su ser reconocida. "Propiamente es ésta la fuerza de la historia respecto a la conciencia finita del hombre. También triunfa allí donde el hombre, por su fe en el método, niega su propia historicidad" <sup>45</sup>.

En este sentido, el lenguaje, en cuyo contenido se va recogiendo la productividad de las interpretaciones que a lo largo de la historia va provocando el objeto, es una auténtica *anamnesis* o rememoración del propio objeto en su productividad histórica; esto es, anámnesis del pasado histórico y no de una supuesta vida previa, ideal y ahistórica, como manifiesta Platón. El objeto siempre viene a expresión arropado en la tradición de su productividad histórica, en sus efectos, recogidos en el lenguaje.

Utilizando la metáfora de los sentidos, Gadamer señala que la libertad que se da en esta pertenencia a la anámnesis del pasado no es la de la mirada, que se orienta sin ser guiada para fijarse en

44. J. HABERMAS: *Logik und Sozialwissenschaften*. Frankfurt am M., 1970. p. 234. La historia efectual es una explicitación del "círculo hermenéutico", que constituye el proceso de comprensión. Como indica Heidegger, la comprensión de un texto está determinada por el movimiento anticipante de la pre-comprensión. Lo que Gadamer explicita en el concepto de historia efectual es que la pre-comprensión o anticipación (el prejuicio en su sentido etimológico) no es un acto subjetivo o individual, sino que es determinado por la repercusión histórica de ese texto en la tradición. Una exposición detallada del concepto *Wirkungsgeschichte* puede verse en mi artículo: *La tradición, pertenencia y crítica* "Estudios Filosóficos" 29 (1980) pp. 81-93.

45. H. G. GADAMER, o. c., p. 20.

el objeto de su elección, sino la de la dialéctica de la audición. El oír, dice Gadamer, no tolera la libertad de la mirada, es ante todo dependencia. "Aquel a quien se habla se encuentra obligado a escuchar lo quiera o no"<sup>46</sup>. El que oye es un interpelado que no puede no oír, al revés de como ocurre con la visión, que es absolutamente libre. El oído es una vía abierta al todo en cuanto que el pasado llega a la vida del presente sólo por vía del oído: la verdadera esencia del oír, dice Gadamer, es el hacerse presente el mundo del pasado. Este mundo, transmitido en el lenguaje no puede no ser oído, nos interpela.

### b) *Dialéctica de la Experiencia*

El proceso de la anámnesis, como advierten Platón y Hegel, se realiza como un acontecer dialéctico, tan auténtico como el diálogo. Todo el proceso del saber, dirá Gadamer, no es sino el diálogo sobre las cosas y nosotros mismos en que los hombres nos vemos envueltos.

En el análisis de los diálogos platónicos indicábamos que el proceso del saber ocurría mediante la destrucción de la *doxa*, mediante el saber que algo no se sabe. Ello sucede cuando tenemos experiencias, cuando permitimos que surja algo que no se adapta a la opinión ya existente. Y es que la experiencia siempre es dialéctica. Para Hegel, la esencia de la experiencia es un dar la vuelta a la conciencia<sup>47</sup>. Pero aunque es correcto el carácter dialéctico que Hegel da a la experiencia, sin embargo, lo invalida. Al establecer una dialéctica del concepto mismo y no del proceso del pensar, lo que hace es absorber la experiencia en la dialéctica. "Por esto la dialéctica de la experiencia debe terminar en la superación de toda experiencia, superación que se actúa de modo definitivo en el saber absoluto, esto

46. Ibid. p. 438.

47. Gadamer advierte el doble sentido en que hoy utilizamos la palabra "experiencia". En la ciencia se habla de experiencias en vistas a un resultado. Son aquellas que se insertan en nuestra expectativa. Este sentido, originariamente aristotélico, es el que está presente en el proceso de experimentación de una ciencia. Pero también se habla de la "experiencia que uno tiene". Esta implica una novedad inesperada, que choca con la propia expectativa y da la vuelta a la conciencia. Para Gadamer, este último es el sentido propio de experiencia, pues en él se valora la experiencia en sí y no en función de otra cosa.

es, en la plena identidad de conciencia y objeto”<sup>48</sup>. Hegel ve las experiencias resueltas en la absoluta autoconciencia de la filosofía, sin que puedan aportar ninguna novedad.

Por contraposición, Gadamer, partiendo de la finitud del sujeto que tiene experiencias, señala que toda experiencia implica una novedad no contenida en la *doxa* y que la verdad de la experiencia está siempre abierta a nuevas experiencias. El hombre experimentado no es dogmático, aferrado a su *doxa*, su misma experiencia le hace siempre abierto a nuevas experiencias. En este sentido, dice Gadamer, “La dialéctica de la experiencia no tiene su cumplimiento en un saber (absoluto o definitivo) sino en aquella apertura a nuevas experiencias que es producida por la nueva experiencia”<sup>49</sup>.

Del mismo modo, toda experiencia, en el sentido en que nos hace experimentados, lleva al que la realiza a un conocimiento de sí mismo: la experiencia auténtica es siempre experiencia de la finitud humana y lleva a comprender que toda expectativa y todo proyecto de los seres finitos son finitos.

La dialéctica del saber, del venir a expresión la realidad, en modo alguno es una ley de un proceso, nace de la novedad de una experiencia inexpectada que hace surgir la pregunta. “No hay método que enseñe a preguntar, a ver qué es lo cuestionado. El ejemplo de Sócrates enseña que en esto todo depende de que se sepa que no se sabe. Por eso la dialéctica socrática, que conduce al saber a través de su arte de desconcertar, crea los presupuestos que necesita el preguntar. Todo preguntar y todo querer saber presupone un saber que no se sabe, pero de manera tal que es un determinado no saber el que conduce a una determinada pregunta”<sup>50</sup>.

La tesis de Gadamer, reflejada en la contraposición que establece en el mismo título de su obra (*Verdad y Método*) es que la idea de método es un límite que se impone al saber. En Platón el saber dialógico carece de método. Este pertenece a la presentación monológica y coherente de los resultados, no a la investigación misma. Todo invento surge por la rotura de la perspectiva que impone la *doxa*,

48. *Ibid.*, p. 409-410.

49. *Ibid.*, p. 441.

50. *Ibid.*, p. 443.

surge de un caer en la cuenta, de una experiencia que nos obliga a adoptar un punto de vista diferente. El invento no nace de un discurrir metódico desde la *doxa*, nace, por el contrario, del nuevo enfoque que proporciona la experiencia y que obliga a preguntar en una determinada dirección y a descifrar y estructurar los datos que se tenían de otra manera.

c) *Pregunta y problema*

Si retomamos la dialéctica de la pregunta y respuesta de Collingwood, la pregunta no es la que arbitrariamente pone el sujeto, sino la que nos pone la experiencia dentro de nuestro condicionamiento histórico.

Esta lógica de pregunta y respuesta, según Gadamer, pone fin al concepto de "historia de los problemas" desarrollado por el neokantismo. "La historia de los problemas sólo sería historia de verdad si se reconociese la identidad del problema como una abstracción vacía y admitiera el cambio de los planteamientos. Pues en realidad no existe un punto exterior a la historia desde el cual pudiera pensarse la identidad de un problema en el cambio de los intentos históricos de resolverlo... "El problema que reconocemos no es de hecho siempre el mismo, si es que se quiere entenderlo en una realización que contenga una auténtica pregunta. Sólo nuestra miopía histórica nos permite tenerlo por el mismo. La posición supraposicional desde la que se podría pensar su verdadera identidad es una pura ilusión".

"La razón de esto no es difícil de advertir. El concepto del problema se formula evidentemente como una abstracción, la de la escisión del contenido de una pregunta respecto a la pregunta que lo pone al descubierto por primera vez. Se refiere al esquema abstracto al que se dejan reducir y bajo el que se dejan subsumir las preguntas reales y realmente motivadas. Un "problema" es algo desgajado del contexto problemático que le confiere una univocidad y determinación de sentido"<sup>51</sup>.

Los problemas, dice Gadamer, son preguntas demasiado grandes para poderlas resolver con argumentos definitivos. En realidad

51. Ibid., p. 455.



no son verdaderas preguntas que surgen y que encuentran en su génesis una indicación para la respuesta, son más bien alternativas del opinar, cuyo tratamiento tiene su lugar más en la retórica que en la filosofía <sup>52</sup>.

La "historia de los problemas", tal como la cultiva el neokantismo, tiene su origen en adoptar la posición de un sujeto que ve los problemas ahí enfrente, como las estrellas en el cielo. En el lenguaje, por el contrario, es donde surgen las preguntas, siempre nuevas, cuando realizamos experiencias. Ese es el modo como va apareciendo la historia y finitud, y permitir que surjan las preguntas de la verdad de la cosa.

Hacer una historia de la filosofía como historia de los problemas es una visión pedagógica que trastoca el sentido real del proceso del saber y conduce a mostrarla como una historia de los errores contra la que se ejerce más la severidad que la crítica, pues, decía Goethe, contra nada somos tan severos como contra los errores abandonados. La hermenéutica, por el contrario, invita a insertarse en el proceso del diálogo que el hombre mantiene consigo mismo a lo largo de la historia y a ver las respuestas dadas por los filósofos en determinada fase del mismo en su productividad histórica, o historia efectual.

Igualmente el proceso de investigación filosófica consiste en tematizar ese diálogo-lenguaje, tomar conciencia de la propia deteque el mismo diálogo nos pone. "No hay ningún mirador privilegiado desde donde ver las cosas (advierde Rubert de Ventós), ni el "centro" de la naturaleza, ni la "perspectiva" de la cultura, ni la "lógica" del discurso, ni la "profundidad" del inconsciente, ni la "última instancia" de la economía, ni la "radicalidad" del deseo. Si no hay, pues, ningún lugar privilegiado, sólo cabe exponer lo que desde mí, desde éste lugar que yo soy, se presencia" <sup>53</sup>. "En el lenguaje", añadiríamos nosotros, pues el yo de que habla Rubert no es un yo fichteano, autogenético. Se trata de un yo como lugar de encuentro y acontecimiento de sentido, donde el lenguaje revela el ser.

52. ARISTOTELES, *Tópicos*, A, 11.

53. X. RUBERT DE VENTÓS, *Filosofía y yo*. En T. VICENS, E. TRIAS, etc., *Maneras de hacer filosofía*. Barcelona, Tusquets. 1976. p. 186.

## V) DIMENSION ONTOLOGICA DEL LENGUAJE

Hemos señalado varias veces que el punto de vista adoptado por Gadamer en su recorrer el camino dialéctico de Platón y Hegel es el de Heidegger. Este, en su *Carta sobre el humanismo*, para hablar del ser introduce el verbo *ereignen* (acontecer) y el sustantivo *Ereignis* (acontecimiento), porque su etimología (*eigen*=propio) le permite pensar la relación entre el hombre y el ser como recíproca apropiación o pertenencia. Este término de la filosofía clásica, que anteriormente hemos explicado, adquiere en Heidegger un sentido peculiar: el hombre pertenece al ser y el ser no es nunca sin el hombre. Con ello quiere decir que el ser no es una presencia frente a nosotros sino una iluminación que acontece sólo en el hombre y por el hombre <sup>54</sup>.

En los ensayos recogidos en *Unterwegs zu Sprache*, la tesis "el lenguaje es la cosa del ser" significa que el lenguaje es el medio especulativo en el que el yo y el mundo se representan y se conjugan en su originaria unidad <sup>55</sup>. Esto indica que sólo en el lenguaje se nos puede manifestar el mundo y sólo en el modo en que él lo deja manifestarse. Heidegger indica, además, que el modo en que una cosa se presenta pertenece a su ser propio. "El lenguaje es el modo de acaecer del evento" y "el lenguaje es la custodia de la presencia" son expresiones crípticas que expresan que el venir a expresión de la cosa no significa adquirir una nueva existencia.

Gadamer, para ilustrar la identidad de la cosa con su mostrarse en el lenguaje, recurre al concepto platónico de belleza, en el que se descubre la estructura universal del ser mismo.

En el *Filebo* se señala que forma parte de la esencia de la belleza el ser algo que aparece. "En la esencia de lo bello está el que se manifieste" <sup>56</sup>. Según Platón, la belleza no es simplemente la armonía, sino el resplandor (*parousia*) que sobre ella se funda. La belleza como esplendor de la armonía o simetría tiene el modo de ser de la

54. Cfr. G. VATTIMO: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Turin, Ed. di "Filosofia", 1963. pp. 111 ss.

55. *Ibid.*, p. 131.

56. PLATON, *Filebo*, 51 d.

luz, que se hace visible a sí misma en cuanto que hace visible a lo otro. La "presencia" pertenece al ser de lo bello de una manera tan evidente como al ser de la luz. En la filosofía griega este aparecer del ser que se da en la belleza no está restringido únicamente al campo de lo sensible. Si la luz que lo hace visible es, en la filosofía clásica, el *nous* o el *intellectus agens*, en Gadamer es el lenguaje. "La luz que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles es la luz de la palabra"<sup>57</sup>.

El paralelismo entre la patencia (*aletheia*) de lo bello y la evidencia de lo comprensible es lo que orienta el planteamiento hermenéutico de Gadamer<sup>58</sup>. Tiene su inspiración en la metafísica de la luz de la tradición neoplatónica que influye en la doctrina escolástica de los trascendentales a través del Pseudo-Dionisio y Alberto Magno. De esta inspiración Gadamer obtiene estas dos conclusiones fundamentales:

a) El modo de ser de la comprensión, al igual que la manifestación de lo bello, posee el carácter de evento: el que comprende está ya siempre en un acontecer en el que un determinado sentido, que se hace valer, se evidencia siempre en algo dicho, una proposición, un plan, una conjetura. Esta evidencia nada tiene que ver con la certeza cartesiana, es el aparecer (*aletheia*) de la cosa.

Se sobreentiende siempre que lo que es de tal modo "evidente" no es demostrado ni es absolutamente cierto, sino que se impone como lo más plausible en el ámbito de lo posible y de lo probable. Se deja en suspenso el problema de cómo podría insertarse esto en el resto de aquello que nosotros mismos retenemos por correcto y se dice tan sólo que en sí mismo es evidente. Lo mismo ocurre con lo bello: convence aunque no se inserte directamente con la totalidad de nuestras orientaciones. Lo evidente, lo mismo que la patencia de lo bello, es una experiencia que se realza y se destaca del conjunto de nuestra experiencia como algo mágico, como una nueva luz con la cual se desplaza el horizonte y se amplía el campo de lo que entra en consideración y que nos impone el problema de la integración hermenéutica.

Un ejemplo puede ilustrar esto: cuando en el devenir histórico

57. H. G. GADAMER, o. c., p. 577.

58. Ibid., p. 585.

se adquiere conciencia, se evidencia, el valor de la libertad, o la explotación del hombre por el hombre, por ejemplo, eso no tiene demostración alguna; se impone. Y todos los hechos históricos, desde esa nueva perspectiva, adquieren una nueva luz y han de ser reinterpretados desde ella. Igualmente cuando surge la evidencia de una nueva teoría física, su luz ilumina los datos. Lo que llamamos demostración no es sino la interpretación de los datos desde la nueva luz de la teoría que ha ampliado el horizonte de comprensión. Desde ella son mostrados los datos con necesidad (*apodeisis*). La nueva experiencia no es algo absolutamente cierto, sencillamente se impone, se hace patente como lo más plausible. No es posible decir que la ciencia es en sentido riguroso deducción o inducción, pues la patencia de algo nuevo está siempre presente en ella. En este sentido la epistemología científica contemporánea se opone al dogmatismo del positivismo empírico, ya que no hay datos puros, pues éstos siempre aparecen iluminados a la luz de una teoría. Incluso en la ciencia, el conocimiento tiene un carácter histórico, parcial y limitado, sólo nos resultan visibles los aspectos de las cosas correlativos a nuestra precomprensión; cada teoría va haciendo posible nuevas patencias que amplían el horizonte de lo cuestionado y lo iluminan. Sólo desde la nueva luz se ve la limitación de la visión anterior. Así es como se desarrolla la dialéctica del saber, el diálogo en que veníamos envueltos y se va manifestando el acontecer de la verdad, la *aletheia*.

b) Tanto la experiencia de lo bello como la evidencia de la verdad se caracterizan por la inmediatez. En la belleza no hay distinción entre lo que es y lo que se presenta: "Platón es el primero que mostró como momento esencial de lo bello la *aletheia*, y es muy claro lo que quería decir con esto: lo bello, esto es, el modo en que el bien aparece, se hace manifiesto por sí mismo en su ser, se presenta. Esto que así se presenta, en tal presentarse, no se distingue de sí mismo. No es una cosa para sí y otra para otro. Ni siquiera es una cosa en otra. No es el esplendor que ilumina una cosa viniendo desde fuera. Por el contrario, es propio del ser mismo de la forma este resplandecer, este presentarse o representarse"<sup>59</sup>.

59. Ibid., p. 581.

Esta misma idea la manifiesta Gadamer en la descripción fenomenológica del juego: el juego como tal no tiene una finalidad ajena al mismo, es siempre un representar algo. El juego es una autorrepresentación y el que juega, en la medida que cumple una tarea del juego, en la medida en que representa algo, se representa a sí mismo.<sup>60</sup>

Esta identificación de ser y presentarse de la belleza, trasladada a la comprensión, hace problemático el uso del concepto de “mundo-en-sí”. La contraposición de lo-en-sí y lo-que-aparece sólo tiene sentido desde el punto de vista cartesiano de la subjetividad pura, no lingüística. Cuando se rechaza el mundo en sí, obviamente no se discute que el mundo pueda ser sin los hombres y que quizá vaya a ser sin ellos. Lo que se discute y se rechaza es la posibilidad de alcanzar el ser en sí del mundo desde alguna posible posición exterior al mundo humano-lingüístico. En este sentido Gadamer sigue considerando vinculante la *Crítica de la razón pura*, aunque desde una perspectiva distinta, la del lenguaje. “El baremo para la ampliación progresiva de la propia imagen del mundo no está dado por un mundo en sí, externo a toda lingüisticidad. La perfectibilidad infinita de la experiencia humana del mundo significa, por el contrario, que en cualquier lengua en que uno viva y se mueva nunca llegaremos a otra cosa que a una perspectiva siempre más amplia, a una “visión” del mundo siempre más amplia. Tales visiones del mundo no son relativas en el sentido que se pueda contraponer a ellas el “mundo en sí”, como si la visión correcta pudiera alcanzar su ser en sí desde una posición exterior al ser en sí de éste. Tal ser en sí es la totalidad a la que se refiere la experiencia lingüísticamente estructurada. La multiplicidad de tales visiones del mundo no significa una relativización del mundo. Al contrario, el mundo no es algo distinto de las visiones en que se ofrece... Quien contrapone a tales visiones de las cosas el en sí de las cosas tendrá que pensar teleológicamente (y entonces el ser en sí ya no es para él sino para Dios) o diabólicamente, en calidad de individuo que pretende demostrarse a sí mismo su propia divinidad haciéndolo ver que el mundo entero

60. Ibid., p. 139.

debe obedecerle (y entonces el ser en sí del mundo será para él una restricción de la omnipotencia de su imaginación")<sup>61</sup>.

En el sentido de la ciencia moderna, como poder dominador (conocer es dominar, decía Bacon), lo que es en sí, tal como lo ha mostrado Max Scheler, no tiene nada que ver con la ontología sino con un determinado modo de querer y saber que es el poder hacer: objetivo, lo que se pone enfrente (*Gegenstand*), es lo que se pone en contra (*Widerstand*). Lo en sí es concebido como principio de resistencia. De este modo la física, que enseña a mirar desde arriba, como dominación, produce la impresión de que su mundo es el mundo verdadero, el mundo en sí, el mundo respecto al que se comportan todos los seres vivos en su conjunto, cada uno a su manera<sup>62</sup>.

\* \* \*

El conjunto de la investigación gadameriana evidencia que para garantizar la verdad no basta el género de seguridad que proporciona el uso de métodos científicos. Estos, lo mismo que los lenguajes artificiales, se integran en el metalenguaje de la lengua natural, se integran en un acontecer de la verdad que es la visión del mundo otorgada por el lenguaje y que dialógicamente se va ampliando en un devenir creativo, poético (*poiesis*) que no está precontenido en su principio y que funda la vitalidad de la tradición. En este sentido proclama Gadamer la universalidad de la hermenéutica: "Todo lo que puede ser comprendido es lenguaje". Ello no quiere decir que todo se reduzca a hablar, como reza la crítica de Habermas a Gadamer, sino que el modo como nos experimentamos unos a otros y como experimentamos las tradiciones históricas y las condiciones naturales de nuestra existencia y de nuestro mundo forman un auténtico universo hermenéutico que recibe su sentido en el lenguaje<sup>63</sup>.

En toda comprensión o *aletheia* del ser hay un aspecto de vinculación y un aspecto de libertad<sup>64</sup>. Eso mismo es el lenguaje, una tra-

61. *Ibid.*, p. 536.

62. *Ibid.*, p. 539.

63. Sobre la polémica entre Gadamer y Habermas puede verse mi artículo *Tradición, pertenencia y crítica*, pp. 99 ss.

64. Cfr. R. GARCÍA, *Comprensión y libertad*. "Angelicum" 55, (1978). pp. 309-340.

dición creativa, una vinculación poética, una creación de sentido. No dudamos en que esta perspectiva puede sacar a las ciencias humanistas, sobre todo a la historia y a la ética, de las aporías a que les ha conducido el enclaustramiento en una alicorta metodología científica y, en última instancia, haga posible la convivencia al evidenciar la limitación e historicidad de toda comprensión, evitando todo dogmatismo. Y también, al dejar la ciencia en sus justos límites, deje abiertas las puertas para una manifestación del ser, más allá de las limitaciones del entorno inmediato.

JUAN-MANUEL ALMARZA-MENICA