<p>Tipo de documento: Trabajo de grado para optar por el título de Licenciado en Filosofía.</p>
<p>Título: Aproximación a los límites del lenguaje desde la hermenéutica de H.G. Gadamer.</p>
<p>Autor: Daniel Mauricio Cardozo Cárdenas.</p>
<p>Lugar: Universidad de San Buenaventura-Bogotá.</p>
<p>Fecha: Miércoles, 03 de Abril de 2019</p>
<p>Palabras clave: Comprensión, hermenéutica, interpretación, lenguaje, límites, lingüística, mundo, ontología, ser.</p>
<p>Descripción del trabajo: Explorar las tesis fundamentales que nos permiten abordar el problema de los límites del lenguaje de cara a la idea de universalidad, desde la perspectiva de Gadamer.</p>
<p>Línea de investigación: Este trabajo se enmarca dentro de la línea de investigación ontológico-hermenéutica. De este modo, buscamos dar cuenta sobre el <i>ser</i> del lenguaje, de su devenir y de cómo éste padece ciertos límites.</p>
<p>Metodología: La metodología utilizada en la investigación es de carácter analítico y hermenéutico, y consistió en el análisis y descomposición de tesis centrales de Gadamer, para luego interpretarlas a la luz de nuestro problema de los límites.</p>
<p>Conclusiones:</p> <ul style="list-style-type: none">• A pesar de nuestra constitución lingüística-dialógica, hay situaciones que se dan en el lenguaje y que a pesar de ello no pueden ser expresadas.• Hay una interpretación del lenguaje desde Gadamer que nos permite pensarlo más allá de la lógica de las palabras, las proposiciones o los juicios. Lo que “no se puede decir” también puede ser interpretado como lenguaje.• El diálogo más que una actividad lingüística, expresa una disposición existencial, un ofrecimiento y una donación que no es solo de palabras sino de <i>ser</i>.

**APROXIMACIÓN A LOS LÍMITES DEL LENGUAJE DESDE LA
HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER**

DANIEL MAURICIO CARDOZO CÁRDENAS

Universidad de San Buenaventura
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Licenciatura en Filosofía

Bogotá, D.C. 2019

**APROXIMACIÓN A LOS LÍMITES DEL LENGUAJE DESDE LA
HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER**

DANIEL MAURICIO CARDOZO CÁRDENAS

Trabajo de grado presentado como requisito
parcial para optar por el título de:
Licenciado en Filosofía

Director: César Augusto Delgado Lombana

Universidad de San Buenaventura
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Licenciatura en Filosofía

Bogotá, D.C. 2019

A:

Mi padre por ser el pilar fundamental en todo lo que soy, en mi educación, tanto académica como de la vida, por su incondicional apoyo perfectamente mantenido a través del tiempo.

Carlos, mi amigo, mi hermano, tu pronta e inesperada partida me hizo reconocer los límites, nos quedamos sin poder decir todo lo que deseábamos haber dicho.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer en primera instancia a mi tutor Doc. Cesar A. Delgado Lombana por la dedicación y el apoyo que me ha brindado, por escuchar, respetar y guiar mis ideas; por las sugerencias para que este trabajo pudiera llevarse a cabo, también por hacer más fecundo este gusto por la hermenéutica.

Así mismo, quiero agradecer a mis profesores quienes me llevaron de la mano por el caminar filosófico y me ayudaron a reconocer que vale la pena dedicarse a la filosofía. Quiero agradecer, de manera especial, a la profesora Diana Muñoz González quien me hizo reconocer que el ejemplo es la mejor forma de enseñar, me llena de orgullo decir que ella fue mi maestra. Gracias a ella tuve mi primer acercamiento a la filosofía de Hans Georg Gadamer, sus rigurosas explicaciones despertaron en mí la curiosidad por la hermenéutica, también agradezco las tutorías que me impartió, debido a que me ayudaron a tener claridad con respecto al tema de mi tesis ¡Infinitas gracias!

Finalmente, pero no menos importante, agradezco a mi padre quien es el motor de mi vida, mi todo, sin él simplemente no sería nada. Gracias por permitirme llevar a cabo este sueño, me quedo corto al expresarle mi gratitud. Le estoy tan profundamente agradecido que siento mucho tener que limitar mi agradecimiento a unas cuantas líneas.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	7
1. LA HERENCIA DE HEIDEGGER Y VON HUMBOLDT CON RESPECTO A LA CONCEPCIÓN DE LENGUAJE EN LA HERMENÉUTICA DE GADAMER	11
1.1 Heidegger: constitución existencial del <i>ahí</i> como <i>comprensión e interpretación</i>	11
1.1.2. El giro ontológico de la hermenéutica: la comprensión como disposición existencial .	12
1.1.3. Gadamer heredero de Von Humboldt: “La esencia del lenguaje como realización viva del hablar”	18
1.2. Gadamer: La comprensión y la interpretación en su forma existencial-dialógica.....	21
1.2.1. El diálogo como horizonte hermenéutico.....	26
1.2.2. La tradición y los prejuicios como elementos constitutivos de la comprensión	29
1.2.3. La lingüisticidad como el rasgo principal de la experiencia hermenéutica.....	32
1.2.4. La universalidad de la hermenéutica bajo la forma: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”	35
1.3. Conclusión.....	38
2. BREVE ACERCAMIENTO A LA NOCIÓN HERMENÉUTICA DE “LÍMITES DEL LENGUAJE”	42
2.1. ¿Qué nos remite a los límites del lenguaje?	43
2.1.1. Ontología del lenguaje: Límites y universalidad de la hermenéutica	46
2.1.2 La intraducibilidad y el límite del lenguaje: voz-lenguaje-traducción	51
2.1.3 Acercamiento a los límites del lenguaje desde el fenómeno de la poesía	57
2.1.3.1. Poesía en diálogo: «Silencio y Muerte»	64
CONCLUSIONES	66
DIÁLOGOS POR VENIR.....	70
REFERENCIA BIBLIOGRÁFICAS.....	72

INTRODUCCIÓN

Naturalmente, hay una persona que habla, pero esa persona no deja de estar coartada por el lenguaje, porque no siempre es la palabra correcta la que se le ocurre. La hermenéutica consiste en saber cuánto es lo que se queda sin decir.

(Gadamer, 2001, p. 371).

La presente investigación pretende comprender desde la filosofía hermenéutica de Gadamer el problema de los límites del lenguaje. En *Verdad y Método* el autor de Marburgo expone esmeradamente que la experiencia hermenéutica, a diferencia de otras interpretaciones de la tradición,¹ se puede comprender desde tres horizontes especialmente, a saber: a) *La cuestión de la verdad desde la experiencia del arte* (pp. 31-305). b) *La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico*, donde entre otras cosas expone la condición histórica como condición de posibilidad de la comprensión (pp. 301-415). Y, finalmente c) *El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica* (pp. 461-526).

A esta última sección de su obra prestaremos especial atención, ya que allí encontramos las huellas que nos permiten pensar los límites del lenguaje de una manera más explícita. Del mismo modo, en esta última parte de la obra, Gadamer trata el aspecto de universalidad de la hermenéutica que está sustentada en el lenguaje. Dicho tema no puede pasar desapercibido con vistas a los límites, así pues, sobre estas dos ideas (límites y universalidad) surge nuestra pregunta de investigación: ¿cómo, atendiendo a la interpretación gadameriana de los límites del lenguaje, es posible hacer frente a la tesis según la cual el rico universo del lenguaje no tiene límites? De este modo, se buscará confirmar la hipótesis que sostiene que los límites del lenguaje no coartan o lindan, sino que potencian el fenómeno hermenéutico.

¹ Debemos aclarar que nuestro objetivo no consiste en efectuar un análisis histórico detallado de los puntos de cambio más relevantes de la disciplina hermenéutica en su disputa con las ciencias naturales. Sin embargo, han surgido, en torno a la hermenéutica, diversos modos de concepción de la finalidad de tal técnica interpretativa. Cuando la hermenéutica sale a la luz en el pensamiento filosófico de la mano de Gadamer, se le considera como término especializado que designaba una disciplina particular íntimamente ligada al entendimiento de textos literarios, jurídicos y teológicos. Empero, actualmente el término hermenéutica ha ganado camino y cuenta con un campo más amplio a la par de la filosofía del lenguaje.

Para tal objetivo nuestra investigación estará dividida en dos capítulos. En el primero, nos proponemos hacer una exposición sobre la concepción del lenguaje en la hermenéutica de Gadamer. Para lograrlo proponemos desarrollar la siguiente pregunta guía: ¿qué debemos entender por lenguaje en este ámbito de la hermenéutica? Para abordar este tema nodal el capítulo se dividirá en dos partes.

En la primera sección el lector se encontrará con una exposición que hace referencia a la herencia de Heidegger y de Von Humboldt con respecto a la concepción del lenguaje en Gadamer. Inicialmente, con Heidegger lograremos explicar la constitución existencial del *Dasein* como comprensión e interpretación. Con dicha exposición del autor de *Ser y Tiempo* (1927) nos referiremos también al giro ontológico de la hermenéutica. Seguidamente, expondremos brevemente una alusión a Von Humboldt, dado que en este autor Gadamer encuentra elementos que le ayudarán a pensar la esencia del lenguaje como realización viva que se evidencia en el habla.

Sin dejar de lado a Heidegger y Von Humboldt nos adentraremos a la segunda parte, en la cual nos centraremos principalmente en Gadamer, que a nuestro juicio es heredero de algunas ideas de aquellos pensadores. En este sentido, podemos preguntar: ¿qué interpretación hace Gadamer del lenguaje a partir de la tradición legada por estos autores? De este modo, en el segundo segmento del capítulo nos propondremos analizar en primer lugar la *comprensión* y la *interpretación* como categorías fundamentales de la hermenéutica, que con Gadamer reciben una nueva significación. Al margen de este tema se entreteje el problema de la tradición y de los prejuicios como elementos constitutivos de la comprensión. Sobre esto haremos una breve mención. Seguidamente se expondrá el tema del diálogo como horizonte hermenéutico, que adquiere una relevancia importante en la nueva hermenéutica propuesta por el autor de *Verdad y Método*. Ulteriormente, se explicará el asunto de la universalidad de la hermenéutica que puede ser recogida en la frase: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 1999, p.567). Por último, cerraremos este capítulo con una síntesis de lo expuesto.

Con el objetivo de caracterizar los límites del lenguaje el segundo capítulo nos enfrentará a tres preguntas fundamentales: a) ¿Qué entendemos por límites del lenguaje? b) ¿Cómo debemos caracterizarlos? Y, por último c) ¿En qué situaciones nos encontramos ante los límites del lenguaje? Con la finalidad de responder estas cuestiones el capítulo se

dividirá en tres partes. En la primera sección expondremos, apoyándonos en el pensamiento de Agustín de Hipona, el concepto de *Verbum Interius* que nos permitirá comprender la ontología del lenguaje que nos propone Gadamer. Con Agustín nos acercaremos a la primera explicación de los límites del lenguaje desde la *voz interior* y la *voz exterior*.

Enseguida nos propondremos exponer lo concerniente a la tarea hermenéutica de la traducción, ya que consideramos que esta es una situación en la que podemos identificar aquello que denominamos límites del lenguaje. En este punto partimos de la tesis gadameriana de que el lenguaje está inexorablemente ligado a una situación histórica definida, lo que hace que éste tenga configuraciones fónicas y modos de ser propios que impiden una traducción “pura” de una lengua a otra. Siempre en una traducción se pierde algo del sentido propio de una lengua, por eso Gadamer nos recuerda que toda traducción es una especie de traición (1998, p. 44).

Por último, nos referiremos a la poesía con lo cual se explicitará que la hermenéutica especialmente, pero también la filosofía en general, encuentran en esta forma del lenguaje un “modo de expresión” donde las palabras significan más de lo que dicen, es decir que con el lenguaje poético se supera la dimensión anquilosada y rígida del lenguaje entendido desde la lógica de la razón. En este orden de ideas, sostendremos que encontrarse ante los límites del lenguaje no significa quedarse sin palabras, no poder decir nada, o incluso no puede ser entendido como una especie de silencio impuesto, por el contrario, con la poesía hemos de hacernos conscientes de que no podemos decirlo todo, pero que aun así buscamos dar sentido y esto lo logramos con la palabra poética donde el lenguaje se ve sometido a cierta torsión. Para terminar, presentaremos una conclusión donde, entre otras cosas, nos proponemos plantear algunos temas que surgen en torno al tema que aquí nos convoca.

Cada una de las partes de la presente investigación busca dar cuenta sobre el tema de los límites del lenguaje y su compleja relación ontológico-existencial con la comprensión y la interpretación. De este modo el lector encontrará que este largo rodeo por el tema del lenguaje y sus límites nos permite pensar desde Gadamer que nuestra existencia está configurada de principio a fin por el lenguaje, pero esto no significa de ningún modo que todo pueda ser dicho en las palabras. Hay con Gadamer otro modo de entender el

lenguaje del mismo modo como hay otra posibilidad de pensar los límites. Al final la invitación de Gadamer es que siempre es posible comprender de otro modo.

Hemos optado por realizar la citación de la bibliografía bajo los parámetros de las normas de la American Psychological Association (APA) indicadas por el programa de Licenciatura en filosofía de la Universidad de San Buenaventura-Bogotá. Es necesario advertir que para desarrollar nuestra propuesta hemos acudido asincrónicamente a las obras de Gadamer. Aunque sostendremos que el problema de los límites del lenguaje surge en la tercera parte de *Verdad Y Método*, no quiere decir que nos restrinjamos solo a dicha obra. En este sentido hemos tenido que recurrir a otras obras que nos permitirán abordar el tema desde la amplitud del pensamiento de Gadamer, entre estas cabe mencionar: *Arte y Verdad de la palabra* (1998), *Antología* (2001), *Poema y Diálogo* (2004), así como algunas entrevistas como *El último Dios. Lecciones del siglo XX. Un dialogo filosófico con Ricardo Dottori* (2010).

1. LA HERENCIA DE HEIDEGGER Y VON HUMBOLDT CON RESPECTO A LA CONCEPCIÓN DE LENGUAJE EN LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

1.1 Heidegger: constitución existencial del *ahí* como *comprensión e interpretación*

Iniciamos citando algunas palabras de la Introducción de *Verdad y Método* que nos permitirán hacer antesala a la cuestión que se desarrollará en el presente apartado.

El fenómeno de la comprensión y de la correcta interpretación de lo comprendido no solo es un problema específico de las metodologías de las ciencias del espíritu. Ya desde su origen histórico el problema de la hermenéutica va más allá de las fronteras impuestas por el concepto de método de las ciencias modernas. Comprender e interpretar textos no es solo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo (Gadamer, 1999, p. 23).

En este orden de ideas, se puede afirmar que la hermenéutica filosófica se ocupa de los asuntos de la *comprensión* y de la *interpretación* y los entiende desde la naturaleza histórica y lingüística de nuestra experiencia del mundo. Es importante destacar que el lenguaje es el gozne que nos permite analizar la comprensión y la interpretación como elementos constitutivos de lo humano. De hecho, el lenguaje es el pivote de la hermenéutica gadameriana siendo este el tema con el que concluye su obra principal, allí nos dirá que: “*el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma*” (Gadamer, 1999, p 467). Es válido preguntarse entonces: ¿qué es la comprensión? O ¿por qué comprender se configura en la filosofía de Gadamer como una experiencia humana *del mundo*? En el desarrollo del presente escrito se dará respuesta a estas inquietudes.

Dadas las condiciones que anteceden, el presente capítulo se abre, en un primer momento, con una exposición de la filosofía de Heidegger en torno al giro lingüístico, donde comprensión, interpretación y lenguaje adquieren un nuevo viraje. Se hace necesario analizar estas categorías desde la filosofía de Heidegger ya que es la tradición filosófica en la que se inscribe Gadamer de manera especial. En un segundo momento, se estudiará el lenguaje desde la perspectiva gadameriana del *habla* y el *diálogo*, para tal fin será preciso exponer algunos antecedentes de la filosofía de Von Humboldt en la cual se entiende el

lenguaje como realización vital efectuada en el diálogo. En un tercer momento, se estudiará el tema de la lingüistisidad como determinación del objeto hermenéutico que posibilita hablar de la universalidad de la hermenéutica. Y, finalizaremos exponiendo una síntesis del tema desarrollado.

Es necesario advertir que el estudio de Heidegger que aquí se realizará, se ceñirá a la exposición que hace el autor en la *Introducción* y los §32-34 de *Ser y Tiempo*². Por otro lado, en lo concerniente a Gadamer, nos centraremos en *Verdad y Método I*, especialmente en la tercera parte titulada: *El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica*³.

1.1.2. El giro ontológico de la hermenéutica: la comprensión como disposición existencial

Como es sabido, Heidegger es una figura sobresaliente dentro del campo filosófico. *Ser y Tiempo* (1927) es la obra capital que marcó un hito en el transcurso del siglo XX. La perdurabilidad y el reconocimiento de su trabajo hasta nuestros días muy seguramente se debe a la agudeza y pericia con la que formuló su pensamiento, rigor que muchas veces resulta tedioso debido a su singular estilo que no resulta fácilmente comprensible para quien no está familiarizado con un lenguaje filosófico. Ahora bien, por el problema mismo que se proponía estudiar: *la cuestión del ser*, le exigía en principio un nuevo *corpus categorial*; y así mismo, un distanciamiento de la tradición filosófica, específicamente de la metafísica. Pues, según Heidegger, ésta “representa a lo ente en su ser y, por ende, también piensa el ser de lo ente. Pero no piensa el ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos” (Heidegger, 2013, p. 29). Sin embargo, nuestro propósito aquí no es la discusión de Heidegger con la metafísica.

En *Ser y Tiempo* surge una cuestión relevante y capital, dentro de muchas otras, que posibilita el estudio ontológico propiamente dicho: el lenguaje. En este sentido, la concepción heideggeriana del lenguaje marcará un hito sin precedentes en la historia de la filosofía. En ella se pretende superar la tradición lingüística de Occidente que está

² La traducción que se utilizará aquí será la realizada por el Profesor Jorge Eduardo Rivera, editorial Trotta.

³ Editorial Sígueme, trad. de Ana Aguad Aparicio y Rafael de Agapito.

determinada por la definición instrumental y cosificadora del lenguaje⁴, concepción que Gadamer expondrá de manera crítica en *Verdad y Método*.

Los dos elementos mencionados anteriormente: la superación de la metafísica⁵ y la crítica a la tradición lingüística, que piensan al lenguaje como una herramienta que está a nuestra disposición, nos remite a lo que se conoce como el “giro lingüístico”. Al respecto Andrés Crelier (2013) dice:

Una expresión usual para caracterizar la filosofía del siglo XX (tanto la continental como la analítica) es la del giro “lingüístico”. Entre la gama de significados connotados por esta expresión, se encuentra el de que cualquier tratamiento de un problema filosófico es también necesariamente el análisis (en un sentido amplio) de una cuestión relativa al lenguaje (p. 97).

Estudiar a Heidegger en el contexto del giro lingüístico, teniendo como horizonte el proyecto hermenéutico de Gadamer, nos obliga a tratar en principio dos cuestiones. Por un lado, exponer lo referente a la comprensión como *una forma de ser del Dasein*. La *comprensión* en Heidegger y también en Gadamer es una condición existencial, es un elemento constitutivo del *Dasein*, lo que en *Verdad y Método* se entenderá como “realización vital”. De esta manera, será necesario, en principio, aclarar sucintamente la noción de *Dasein* que abre la posibilidad de hablar de lenguaje, comprensión e interpretación (como existenciaros).

En *Ser y Tiempo* se inicia una deconstrucción de la metafísica para develar la pregunta, que a juicio de Heidegger, es la más desterrada por occidente, a saber: ¿Qué significa ser? Llevar a cabo dicha tarea obliga a cuestionar al ente dentro del mundo de los entes, que se formula preguntas en general, y de manera especial por el ser⁶. Dicho ente en cuya singularidad existencial es posible cuestionar por el *ser* debe ser develado.

⁴ Aunque en *Ser y Tiempo* hay un estudio del lenguaje no se hace con miras al estudio del lenguaje mismo, sino como un derivado de la *analítica existencial* del *Dasein*. Sin embargo, en obras posteriores (1936-68), podemos ubicar varios textos como *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1944), *De camino al habla*, entre otros, donde se trata de manera más explícita el acontecer del lenguaje.

⁵ No está de más aclarar que Gadamer se aleja radicalmente de la violencia interpretativa de Heidegger con respecto a la metafísica y la tradición –como lo manifiesta Carlos B Gutiérrez-. Mientras que Heidegger se muestra reacio con la tradición, Gadamer le da un papel decisivo en su hermenéutica filosófica. Andrés Contreras (2013) lo expone en las siguientes palabras: “Mientras que Heidegger ve en la tradición metafísica el permanente olvido de la cuestión del ser y la persistencia de la ontología de la substancia, Gadamer encuentra en la metafísica antigua y medieval, así como en la tradición humanista, una genuina y productiva resistencia (*Widerstand*) a los mismos males que Heidegger considera irremediables” (pp. 55-56).

⁶ Recordemos en este punto la definición que hace Gadamer de la “diferencia ontológica”: “Cuando Heidegger habla más tarde de la «diferencia ontológica» [...] quiere expresar con ello la diferencia entre el ser y todo ente. Lo que eso significa, es muy oscuro. Ninguna persona sabe en el fondo lo que quiere decir el

¿Qué es el *Dasein*? Cuando hablamos de *Dasein* hacemos referencia a lo que comúnmente se conoce como existencia humana, ya que es el hombre el único ente capaz de cuestionarse por las cosas que tiene a su alrededor y por sí mismo, preguntas que en el fondo tienen un matiz ontológico que se ampara bajo la pregunta general ¿qué significa ser? De hecho es el *Dasein* el que habilita la posibilidad misma de estudiar el *ser*. Para tener más precisión al respecto, en *Ser y Tiempo* encontramos que:

Dirigir la mirada hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivos del preguntar, y por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado, del ente que en cada caso somos nosotros mismos los que preguntamos. Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente –el que pregunta- se muestre transparente en su ser... A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el termino *Dasein* (Heidegger, 2016, p. 18).

Queda dicho hasta este punto que el hecho de poner en cuestión, el preguntar mismo, es un elemento constitutivo de la existencia humana. Sin embargo, se hace necesario aclarar que *Dasein* no es un sinónimo de hombre, pues justamente lo que busca el autor de *Ser y Tiempo* es distanciarse de la tradición filosófica que define al hombre como animal racional, por ejemplo. En suma, Heidegger busca con este nuevo término distanciarse de la concepción moderna, que piensa la correspondencia del hombre con el mundo como una relación técnica- cognoscitiva.

Así pues, la esencia del *Dasein* entre otras cosas definida por la capacidad de preguntar, consiste también en existir y existir comprendiendo el ser por lo menos de una manera vaga, no explícita. Esto se denomina comprensión pre-ontológica. Encontramos en la primera parte de *Ser y Tiempo* lo siguiente:

No sabemos lo que significa “ser”. Pero ya cuando preguntamos: “¿qué es ‘ser’?”, nos movemos en una comprensión del “es”, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es”. Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido. Esta comprensión del ser mediana y vaga es un *factum* (Heidegger, 2016, p. 16).

Lo que significa que toda comprensión es siempre inicialmente una pre-comprensión del ser no expresada, no dicha, sino vivida casi de manera inconsciente.

concepto de «el ser». Y, sin embargo, todos tenemos una primera pre-comprensión, cuando oímos eso y entendemos que entonces se está elevando a la categoría de concepto el ser que corresponde a todo ente. Con ello el ser se diferencia de todo ente. Esto es lo que quiere decir en primer lugar «la diferencia ontológica» (2001, p. 345).

Heidegger denomina al ente que tiene esta capacidad especial en su estructura existencial como *Dasein*, cuyo significado es *ser-ahí*. Quisiéramos llamar la atención en este punto ya que lo que en *Ser y Tiempo* se entiende por pre-comprensión o comprensión primaria del ser (no explícita): *Factum*, tiene una relación directa con la tesis principal de la tradición y del prejuicio como condiciones de posibilidad del comprender. Por eso Gadamer estudia de manera especial el círculo hermenéutico ¿En qué reside dicha relación? En que la pre-comprensión, o lo pre-ontológico –en Heidegger– y la tradición y la *conciencia histórico efectual* –en Gadamer– operan de la misma manera. Dichas categorías nos configuran en lo más profundo de nuestra existencia. Por eso el pensador de la Selva Negra afirma, como se mencionó en la anterior cita, que *siempre [ineludiblemente] nos movemos en una comprensión del es, sin que podamos fijarla conceptualmente*. La pre-comprensión y la tradición nos constituyen existencialmente, no estamos ni más allá ni más acá de la tradición y de la comprensión, sino que somos tradición y comprendemos, es un modo de ser y no de conocer. Sobre esto volveremos más adelante.

Leímos anteriormente el planteamiento de Heidegger que afirma que el *Dasein* es el ahí del ser, las preguntas que surgen hasta este punto son: ¿cuál es el *ahí* del ser? ¿qué significa ese *ahí* donde el ser es. Podemos decir básicamente que el *ahí* del *Dasein* es el mundo. El mundo es donde *comparece* lo ente para el *Dasein*. Al respecto Andrés Crelier (2013) afirma que:

El mundo no puede ser un ente del tipo de los que aparecen en el mundo ni un conjunto de tales entes (concepción propia de la filosofía de la conciencia), sino el espacio de apertura mismo en el que los entes comparecen. Y el *Dasein* no debe salir de una interioridad subjetiva para acceder a estos entes, sino que se encuentra esencialmente abierto a los entes que, en el mundo, le salen al encuentro (p 103).

Lo anterior significa que el mundo no está ahí ante nuestros ojos como conjunto de objetos, por el contrario el mundo se nos presenta pertrechado, las cosas las percibimos como dotadas de sentido, sabemos cómo tratar con ellas, cómo relacionarnos, etc. Este fenómeno de pre-comprensión se da primariamente en la relación con el mundo⁷, lo que deja de manifiesto que la relación primaria del *Dasein* con el mundo no es de carácter cognoscitivo, sino por el contrario una relación de sentido.

⁷ Al respecto podría consultarse el estudio que hace Andrés Crelier (2013) con respecto a la relación *Dasein*-mundo-lenguaje, en el capítulo segundo del texto titulado: El lenguaje en la hermenéutica ontológico-filosófica del siglo XX

Hay otro elemento revelador en la relación *Dasein*-mundo y tiene que ver con que el *Dasein* en su *ahí* está arrojado en el mundo. El *Dasein* es en el mundo [*das-in-der-Welt-sein*], es decir, que éste no tiene en principio, una relación de conocimiento-técnico con el mundo, el *Dasein* no es el sujeto moderno, es ante todo, un ente existente. Así pues, el *Dasein* es la existencia que comprende el ser, pues comprender no es un modo de conocer sino un modo de ser del *Dasein* que posibilita comprender y auto-comprenderse (Crelier, 2013, p. 112).

La relación *Dasein*-mundo, que no es otra cosa que la comprensión en su nivel primario, revela al lenguaje en su nivel más puro y originario, es decir, el contacto directo con el mundo, con los entes, el hecho de saber cómo relacionarse, qué decir, cómo comportarse, el hecho de estar afectado por una tradición, un contexto familiar, social y político, etc. Esto quiere decir que hay una significatividad previa entre *Dasein* y mundo que es anti-predicativa, no proposicional, casi inconsciente, que posibilita y determina nuestro desenvolvimiento en el mundo⁸.

El sentido mismo, es decir, lo que es comprensible, constituye el lenguaje en lo que éste tiene de más íntimo. Luego, como afirma Heidegger, a las significaciones les brotan palabras, por lo que luego surgirá la cuestión secundaria acerca del modo en que estas significaciones se encarnaran en la materia. Por ello, no hay que entender el lenguaje como “proposición” o “juicio”, sino como “significado en general” o “lo que tiene significado”: primariamente, las relaciones en el mundo captadas en el trato práctico con las cosas que nos rodean (Crelier, 2013. p.110).

En este orden de ideas, comprender no es algo ajeno o adherido a la existencia, no podemos pensar por ello que esta dependa del sujeto para realizarse, de hecho no es algo que se ejecute como un algoritmo informático, sino que es algo propio de la existencia que nos constituye y define como humanos. Al respecto, Carlos B. Gutiérrez (2000) acota que la comprensión más que un método o una herramienta, es un ejercicio vital, por eso afirma que: “Esta comprensión actuante no es explícita de ordinario; vivimos demasiado en ella y de ella como para que necesite hacerse notoria o señalada” (p. 135).

En ese sentido, la *comprensión* y *el lenguaje* no pueden objetivarse, no pueden pensarse como un atributo del hombre, como una creación, no son una característica que posee el hombre en su ser como lo piensan la lingüística moderna, la lógica o la gramática.

⁸ Sobre este punto del carácter anti-predicativo de la experiencia hermenéutica, volveremos en el capítulo segundo.

Siguiendo la hipótesis de trabajo de Crelier que sostiene que “en *Ser y Tiempo* el lenguaje es el sentido del mundo, lo que también puede expresarse afirmando que es constitutivo del mundo o “abre” mundo (2013, p. 100). Podemos afirmar que es gracias al lenguaje, en su sentido primario, es decir, como significatividad en general, que comprendemos el mundo, esto es que el lenguaje mismo abre la posibilidad de mundo, de este modo *ser, comprender* y *mundo* no se dan en estadios diferentes sino que son la constitución del *Dasein*. Al respecto en *Ser y Tiempo* encontramos que:

El hecho de que solo ahora se tematice el lenguaje [después de exponer el temple de ánimo y la comprensión como estructuras propias del *Dasein*] deberá servir para indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la constitución existencial de la aperturidad del *Dasein* (Heidegger, 2012, p. 163).

Con respecto a la idea heideggeriana de *aperturidad* o el *estar abierto* del *Dasein*⁹, Grondin expone la recepción de esta categoría en el constructo hermenéutico de *Verdad* y *Método* afirmando que:

La hermenéutica de Gadamer sobre la lingüisticidad pone de manifiesto que el giro heideggeriano hacia el lenguaje era quizás, por su parte, un retorno a la visión primigenia de la hermenéutica de la *Geworfenheit* (del estado de yecto). El lenguaje, por decirlo así, desempeña la función de elemento originario de ese estado de yecto, en el cual nosotros somos «ahí» (da), es decir, estamos abiertos al mundo. El lenguaje es, por tanto, la primerísima apertura del ser, el «ser ahí» primordial (Grondin, 2003, p. 192).

En este orden de ideas, es válido afirmar que somos en el lenguaje, y eso lo evidenciamos primero en la relación *Dasein*-mundo, afirmar esto cambia el paradigma desde el que se piensa el comprender y el lenguaje; entonces estos fenómenos que se consideraban una facultad o capacidad del hombre, serán entendidos como la estructura más propia de nuestra existencia. En el párrafo 31 de *Ser y Tiempo* encontramos que:

La investigación hecha hasta ahora ya ha tropezado con este comprender originario, pero sin haberlo tematizado explícitamente [10]. Que el *Dasein*, existiendo es su Ahí, significa, por una parte, que el mundo es “ahí”; su ser-ahí es el estar- en. Y éste es, asimismo, “ahí”, como aquello por mor de lo cual el *Dasein* es. En el por mor-de está abierto el existente estar en el mundo en cuanto tal; esta oportunidad ha sido llamada “comprender” (Heidegger, 2012, p. 146).

⁹ Básicamente la apertura del *Dasein* significa estar volcado hacia fuera, estar arrojado ahí en el mundo, donde ya fuimos puestos en una existencia, que en cada caso somos nosotros mismos, sin desearlo así.

¹⁰ La investigación previa a la que se refiere Heidegger tiene que ver con la disposición afectiva como “una de las estructuras existenciales en que se mueve el ser ahí. Este ser está constituido, originariamente con ella, por el comprender [*Verstehen*]” (§ 31 de *Ser y Tiempo*).

Así pues, en la relación *Dasein*-mundo, ya no hablamos de sujeto y objeto¹¹ no es vista como un tipo de conocimiento científico, sino que es una estructura que nos sobreviene en nuestro ser-en-el-mundo. Nos encontramos ante una realidad: nuestra existencia demanda interpretación. Así pues, la perspectiva heideggeriana con respecto a la comprensión es, permítasenos el término, más holística: es vista desde su carácter general y originario, es apertura al mundo, es la estructura fundamental de nuestra existencia¹².

En relación al giro lingüístico, y a diferencia de otros postulados filosóficos y psicológicos que piensan la *comprensión* y el *lenguaje* desde una perspectiva objetiva; la hermenéutica filosófica resalta al comprender y al lenguaje como algo que excede a la conciencia misma. Así pues, el lenguaje y la comprensión no son un objeto de conciencia, sino una constitución vital, porque no pueden ser entendidos como la expresión de una interioridad (*psique*), que se expresa a través de manifestaciones explícitas de la vida psíquica humana, ni como reacción ante el mundo externo que nos afecta.

En definitiva, con el giro lingüístico Heidegger rompe el paradigma que piensa el conocimiento y la relación del hombre con el mundo solo como fundados en la diada moderna sujeto-objeto y pasa a formular una *hermenéutica entendida ontológicamente*, es decir, como el modo más propio en el que la existencia es, o lo mismo, la existencia que se interpreta a sí misma existiendo. Por otro lado, lo revelador del giro lingüístico de cara a la hermenéutica filosófica, tiene que ver con el hecho de mostrar cómo la propia existencia muestra una determinada representación e interpretación del mundo mediada por el lenguaje, lo que con más propiedad se denominará pre-comprensión, es decir, la relación primera y originaria con el mundo.

1.1.3. Gadamer heredero de Von Humboldt: “La esencia del lenguaje como realización viva del hablar”

Podemos iniciar diciendo que, según Gadamer, la pregunta que guio el trabajo de Von Humboldt puede sintetizarse así: ¿cuál es la intervención del lenguaje en la

¹¹ “Efectivamente, sujeto y objeto son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje” (Heidegger, 2013, p. 16)

¹² Al respecto Andrés Crelier tiene como hipótesis de trabajo que en *Ser y Tiempo* el lenguaje es el sentido del mundo, “lo cual puede expresarse afirmando que es constitutivo del mundo o “abre” mundo” (2013, pp. 100-101)

conformación del mundo? En este sentido, el lenguaje será comprendido por este autor como un mediador entre el pensamiento (naturaleza interior) y el mundo (naturaleza exterior), sobre este tema Gadamer (1999) nos dice que

En consecuencia para Humboldt hay evidentemente diferencias de perfección entre las lenguas. Sin embargo lo que no hay es un baremo previo bajo el cual el autor fuerce a someter los múltiples fenómenos, sino que Humboldt gana este baremo desde la esencia interna del lenguaje mismo y desde la riqueza de sus manifestaciones (p. 527).

En este orden de ideas, hay algunos elementos potencialmente importantes en la lectura que hace Gadamer de Von Humboldt que le permitirán plantear su hermenéutica filosófica. Dentro de ellos podemos destacar que si la lengua es una manifestación del espíritu, entonces la lengua es una realidad dinámica, así como los mismos pueblos que la hablan, los individuos que la heredan y que se relacionan entre sí con las palabras. En ese relacionarse los unos con los otros, por medio de las palabras, es donde Gadamer pondrá su atención, ya que allí se reconoce la esencia del lenguaje: en la realización viva del hablar: el diálogo. Al respecto leemos:

Su verdadero significado para el problema de la hermenéutica se encuentra en otro lugar: en su descubrimiento de la acepción del lenguaje como acepción del mundo. Humboldt reconoció la esencia del lenguaje en la realización viva del hablar, en la *enérgeia* lingüística, rompiendo así con el dogmatismo de los gramáticos. Partiendo del concepto de la fuerza que guía todo su pensamiento sobre el lenguaje, pone orden también de un modo especial en la cuestión del origen del lenguaje, lastrada hasta entonces sobre todo por planteamientos teológicos. Humboldt muestra hasta qué punto esta manera de plantear las cosas es incorrecta, pues entraña la construcción de un mundo humano sin lenguaje, cuya elevación a la lingüisticidad habría tenido lugar en algún momento y de alguna manera. Frente a esta clase de construcciones él subraya con razón que el lenguaje es humano desde su comienzo. Esta constatación no sólo modifica el sentido de la cuestión del origen del lenguaje sino que es también la base de una antropología de muy largo alcance (Gadamer, 1999, p. 531).

Por otro lado, podemos interpretar que los estudios de Von Humboldt con respecto al lenguaje estaban guiados por un interés de corte cultural, incluso antropológico. No obstante, tienen algo de revelador de cara a la hermenéutica, pues en la lengua de cada pueblo se hacía evidente su forma de relacionarse con el mundo, lo que significa que cada pueblo expresa por medio de su lenguaje su manera de ver el mundo, cada lenguaje tiene una fuerza expresiva diferente. Desde Herder y Von Humboldt “el pensamiento moderno sobre el lenguaje está dominado por un interés muy distinto, su objetivo sería estudiar cómo se despliega la naturalidad del lenguaje humano (Gadamer, 1991, p. 526). Por eso estos estudios, al decir de Gadamer, plantean que cada lengua tiene una fuerza distinta, una

vitalidad que justamente se evidencia como “acepción de mundo”. Más adelante, centraremos nuestra atención en ese carácter de fuerza-vitalidad-sonoridad que es originario y propio de cada lengua y que se presenta como una resistencia, como una limitación para el trabajo de traducción.

Con respecto al lenguaje como acepción de mundo, podemos referirnos la época clásica para encontrar allí un ejemplo. Los griegos específicamente, interpretaron su propia lengua como la lengua “correcta”, “única” y “universal”. De este modo, entendían su propia lengua un instinto, como un sentimiento singular que no se encuentra en otra lengua por más que se le domine. En este orden, los griegos tenían una palabra para referirse a las otras lenguas que no comprendían, eran los *barbaros* (βάρβαρος¹³). Quizá por estas razones, se creía ingenuamente, por lo menos en el caso de algunos pensadores que la filosofía era griega y/o alemana, omitiendo así la pluralidad de las lenguas como expresión de mundo que estudió Humboldt. Al respecto, Gadamer, expone que “Humboldt reconoció la esencia del lenguaje en la realización viva del hablar, en la energía lingüística, rompiendo así con el dogmatismo de los gramáticos” (1991, p. 531). Y es en este punto donde los estudios de Humboldt cobran importancia fundamental en la empresa gadameriana, ya que

Al reconocer la unidad de pensamiento y habla accedieron [Humboldt y Herder] a la tarea de comparar las diversas maneras de dar forma a esta unidad como tales. Nosotros partiremos de la misma concepción pero tomaremos el camino en sentido inverso. A pesar de toda la diversidad de las maneras de hablar intentaremos retener la unidad indisoluble de pensamiento y lenguaje tal como la encontramos en el fenómeno hermenéutico, como unidad de comprensión e interpretación. La pregunta que nos guía pues es la conceptualidad de toda comprensión (1991, p. 483).

Así las cosas, si nos proponemos identificar los argumentos que toma Gadamer de Von Humboldt con respecto al lenguaje, el primero que podríamos enunciar es que cada pueblo tiene sus propias expresiones, que por medio de cada lengua se evidencia la acepción del mundo, y que éste es un rasgo propio de todas las culturas, este aspecto lo recepciona Gadamer y lo expresa del siguiente modo:

El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está

¹³ Según la traducción de la expresión βάρβαρος denotaba a aquel que balbuceaba.

constituida lingüísticamente. Este es el verdadero meollo de una frase expresada por Humboldt con otra intención, la de que las lenguas son acepciones del mundo. Con esto, Humboldt quiere decir que el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una especie de existencia autónoma, y que introduce al individuo, cuando éste crece en ella, en una determinada relación con el mundo y en un determinado comportamiento hacia él. Pero más importante aún es lo que subyace a este aserto: que el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüistisidad originaria del estar en el mundo del hombre. Tendremos que perseguir un poco más la relación de lenguaje y mundo si queremos ganar un horizonte adecuado para la lingüistisidad de la experiencia hermenéutica (Gadamer, 1999, p. 531).

1.2. Gadamer: La comprensión y la interpretación en su forma existencial-dialógica

La hermenéutica filosófica de Gadamer presentada magistralmente en su obra principal *Verdad y Método*, realiza un tratamiento original y propio desde la fenomenología del lenguaje (esto quiere decir tomar al lenguaje en su manifestación más originaria), que busca romper el paradigma tradicional de la lógica y la gramática que concibe al lenguaje como un mero instrumento del que nos apropiamos para conocer. Tenemos pues, que el eco de la filosofía heideggeriana en el filósofo de Marburgo, se explicita cuando señalamos que el lenguaje no se agota en el hablar, ni tampoco en las palabras o proposiciones, sino que también es aquella relación originaria de ser y mundo (comprensión). Por tanto, no es un mero comportamiento subjetivo, decir o enunciar, sino que, por el contrario, constituye nuestra apertura al mundo, desde y por medio del lenguaje, nos encontramos así ante una realidad poco evidente: el lenguaje es más que un mero decir o enunciar.

Adentrarse en una cuestión filosófica en general, y de manera especial en hermenéutica, nos lleva a tener presente cierta claridad de los conceptos, por ejemplo ya en algunos trabajos más detallados sobre Gadamer se expone que la expresión Verdad [*Verdad y Método*] no queda clara en su totalidad dado que: “No parece posible encontrarse algo parecido a una definición clara y precisa de lo que el autor entiende por Verdad en esos ámbitos de la experiencia humana” (Muñoz, 2012, p. 13). Hay un sin sabor al respecto. Igualmente nos atrevemos a decir, que esto también ocurre con el término lenguaje. En este caso dentro de *Verdad y Método*, no es del todo claro el uso y distinción del término,

incluso es equiparable en algunos casos con categorías tales como el modo-de-ser-del-hombre, o como el medio en el cual se realiza la comprensión misma, o en últimas con la expresión juego.

Desde nuestra perspectiva, Gadamer en *Verdad y Método* forma un entramado de conceptos o una correlación de palabras que terminan siendo algunas veces ampliaciones, prolongaciones, configuraciones o relaciones co-originarias de la existencia. Sin embargo, esto exige una lectura cuidadosa para no confundir los niveles interpretativos de la obra, y la manera cómo funciona en cada caso cada terminología. Así pues, términos importantes dentro de la empresa hermenéutica gadameriana, como comprensión, lenguaje y lingüisticidad resultan complejos en su estudio. Por lo tanto, existe una inseparable relación en la que un concepto remite al otro y a la inversa.

Nos encontramos en este sentido con una multiplicidad de interpretaciones de los términos que pueden truncar el correcto devenir de la comprensión del texto. Ya lo enunció Grondin en su *Introducción a la hermenéutica filosófica*:

Fue criticado el tono algo vago de la última parte de *Verdad y Método*, en la que ocasionalmente se echaba de menos una diferenciación conceptual precisa... En Gadamer todo acababa en una sinonimia global “historia” “lenguaje” “diálogo” y “juego”: todos ellos -esto es lo decisivo – son magnitudes intercambiables (2002, p. 170).

Sin embargo, se hace necesario responder desde *Verdad y Método* a la pregunta ¿qué es el lenguaje? Es más ¿cómo acontece el lenguaje? En este punto es necesario hacer explícita la distinción que hace este autor con respecto a la comprensión, ya que en principio la entenderá como disposición existencial, pero por otro lado, no la adoptará en el sentido primario que expone Heidegger (relación de sentido con el mundo-pre-comprensión). De este modo, Gadamer da por sentada la comprensión en este nivel pre-ontológico, y solo se centrará en la comprensión en su carácter interpretativo-lingüístico, de manera especial en el diálogo como lugar donde se materializa el lenguaje y se hace asible. Recordemos que “[...] Como constituido lingüísticamente cada mundo está abierto por sí mismo a toda posible percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se mantiene siempre accesible a otros” (Gadamer, 1999, p. 536).

Así las cosas, desde antiguo el lenguaje ha sido tema de discusión para la filosofía. Pero en el contexto de la hermenéutica de Gadamer tiene mayor relevancia la discusión principalmente del siglo XVIII y XIX, hablamos en este contexto de la Modernidad. Si

pensar el lenguaje ha sido uno de los acontecimientos que más ha marcado la discusión filosófica desde siglos pasados, y que incluso marcó un sismo en la filosofía: lo que hoy conocemos como filosofía analítica y filosofía continental, no implica que el tema haya sido totalmente pensado, por el contrario, cada día se presentan más cuestiones respecto a este y varían tanto en la perspectiva desde la que se enuncie como en el método que emplean. Cada tiempo dio respuesta a la cuestión desde su “situación epocal”, o como lo planteó Hegel, toda filosofía es hija de su tiempo, o lo mismo: su tiempo puesto en conceptos.

Gadamer, sustentado en Heidegger, inaugura una nueva manera de pensar la hermenéutica. Para tal objetivo el autor se ve enfrentado a la tradición que ha pensado dicho tema, por ejemplo: Schleiermacher, Dilthey, Herder y Von Humboldt especialmente, para dar una re-significación a categorías centrales de la hermenéutica como, por ejemplo: lenguaje, comprensión e interpretación. En este contexto, podemos decir que Gadamer lleva a cabo un completo proyecto filosófico de reformulación y tránsito de la hermenéutica clásica (teológica y jurídica) a una filosófica. En este sentido, tiene como objetivo central no sólo reivindicar la tradición como condición de posibilidad para la comprensión, como lo analizaremos más adelante, sino también, centrar el problema de la hermenéutica desde una nueva perspectiva: *el lenguaje y su carácter lingüístico* que toma forma *dialógica* y se configura como el rasgo fundamental de lo humano. Lo que en últimas, significa que lo humano se basa esencialmente en el decir, en la conversación, y cobra mayor expresión en el diálogo. En este punto se centrará el estudio del presente trabajo, ya que el mismo Gadamer lo enuncia en el tomo I de su obra: “[...] La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre” (1999, p 531). El lenguaje acontece no solo como el rasgo fundamental de nuestra relación con el mundo –Heidegger–, sino sobre todo acontece como diálogo –Gadamer–.

Retomando la confrontación que hace Gadamer de la tradición hermenéutica, que se hace virtuosa en su nuevo proyecto filosófico, se pone de manifiesto un distanciamiento teórico-conceptual con su maestro. Recordemos que Heidegger en *Ser y Tiempo* se muestra hostil y de cierta manera antipático con la tradición. En efecto, Carlos B. Gutiérrez en *Círculo y Diálogo* (2000) afirma que:

En general la interpretación de los conceptos fundamentales de la filosofía antigua se convierte en tratamiento distanciado que no corresponde más a lo que el joven Heidegger había encontrado en ellos. Gadamer disiente de esta lectura e inicia su propio camino, al sentir la necesidad de pasar de una analítica existencial a una dialéctica existencial de la que surja la hermenéutica a partir del principio histórico efectual¹⁴ de la participación interpretativa (p.140).

En este contexto, Gadamer le dará un papel preponderante a la tradición en el fenómeno de la comprensión. De hecho quedará demostrado en *Verdad y Método*, ya que allí desarrolla una prolija tarea que busca rastrear los orígenes mismos de la hermenéutica, para confrontarlos con la perspectiva de la hermenéutica entendida en clave ontológica y lingüística. Con respecto a la *tradición* y su relación directa con el lenguaje Gadamer afirma que: "La esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, de manera que el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística" (Gadamer, 1999, p. 393).

Con respecto al tema de la tradición y del historicismo dentro de la hermenéutica filosófica, tema que se presenta como condición de posibilidad del comprender mismo, y que ha generado varias críticas, Gadamer en un trabajo posterior a *Verdad y Método* clarifica este aspecto diciendo que:

Ciertamente desde el punto de vista de la *filosofía de la finitud*¹⁵ cabe la posibilidad de reapropiarse del conocimiento histórico sin caer en el relativismo, precisamente con el reconocimiento de que todo nuestro conocimiento está ligado a su peculiar situación histórica. Esto nos restituye la posibilidad de volver a visitar el pasado desde nuestro punto de vista histórico, aquella posibilidad que yo he llamado fusión de horizontes (Gadamer, 2010 p. 33, *cursivas nuestras*).

Antes de seguir, se hace necesario contextualizar e interpretar a la luz de los límites por lo menos tres prejuicios de la tradición y su equívoca manera de pensar el lenguaje. La primera tiene que ver con el hecho de creer que éste puede estudiarse como cualquier otra cosa, como si fuera algo que está ahí como un ente más al que investigamos, como lo hace

¹⁴ En la entrevista que realiza Riccardo Dottori a Gadamer, titulada: *El último Dios, Lecciones del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*. Éste le pregunta a aquel: "Y Ud., ¿cree todavía en una filosofía de la finitud como una posibilidad para el futuro?" (2010, p. 31). A lo que responde: "Puedo decir que esta fe ha seguido siendo para mí absolutamente intocable. Esto lo repito continuamente. Solo así me resulta posible sacar al historicismo de su oscuridad escéptica, precisamente porque sigo pensando: esto es el hombre: temporalidad, finitud (2010, p. 31)."

¹⁵ Esta categoría que tiene su raigambre en la filosofía de Heidegger, busca no solo resaltar el carácter finito de nuestro ser, sino también rehabilitar nuestro vínculo indisoluble con la tradición. Somos seres finitos y temporalmente ubicados en una tradición que ya antes había sido interpretada.

por ejemplo la biología al estudiar una estructura viva, o en general toda forma de vida. Los medios, los instrumentos de los que hace uso la ciencia difieren de la cosa misma que se estudia, son en algunos casos contingentes en relación a lo estudiado. Pensar que con el lenguaje sucede lo mismo es equivocado, ya que analizamos al lenguaje desde el lenguaje mismo. Todo pensamiento sobre el lenguaje se hace desde el lenguaje, a diferencia de las ciencias de la naturaleza donde el objeto difiere de los medios con los cuales este se estudia. Este fenómeno *sui generis* solo es aplicable al lenguaje, hablamos de las palabras con palabras. El objeto de estudio es igual al instrumento con el que lo analizamos y este elemento no puede pasar desapercibido en la hermenéutica de Gadamer. Por eso aunque aquí se reconocerán unos ciertos límites del lenguaje, que en algunos casos interpretaremos como el hecho de no encontrar las palabras, aun así para referirnos a eso que no se puede decir, debemos hacerlo con palabras. Sobre este tema volveremos más adelante.

La segunda noción equivoca que distorsiona el ser del lenguaje, tiene que ver con la idea que hace referencia al hecho de pensarlo como una creación humana que apareció por la necesidad de comunicarse. En el contexto de la hermenéutica de Gadamer esta idea no tiene cabida, y suena tan extraño como decir que el hombre creó sus oídos para poder escuchar. Sin embargo, y siendo fiel al estudio de Gadamer, es al revés, es porque tenemos lenguaje que nos podemos comunicar. Pertenece inevitablemente al lenguaje.

La última cuestión, tiene que ver con el hecho de creer, con fe de carbonero, que el lenguaje comunica significados. Es decir, que los términos se vinculan con las cosas. Así pues, la palabra “gato” tiene un referente real: el gato. ¿Cómo hay una conexión entre palabras y objetos? Podemos decir que hay algo en las palabras que nos refieren a uno o varios objetos del mundo y, que hace que dicho objeto sea lo que es y no sea otra cosa, es decir, que los significados tienen una relación directa con la esencia misma de las cosas. En ese sentido, el significado es una abstracción de algunos datos de las cosas. En definitiva, es como una especie de “teoría del diccionario”, una palabra remite a otra y ésta a otra y así sucesivamente; generando una cadena infinita de significados, un círculo vicioso que no tiene salida y parece poco apto para definir el lenguaje. Gunter Figal (2002) expone que:

A pesar de la no objetividad del significado que tiene el lenguaje, sería erróneo establecerlo como algo espiritual frente al "material" de la palabra escrita e informada y luego preguntar cuál es la relación entre los dos. El significado no está "más allá" de las palabras, sino más bien lo que sucede cuando se habla con palabras. El significado, sin embargo, no es simplemente equivalente a la palabra, ya que un significado se puede expresar de varias

maneras en palabras. Aunque el significado y la palabra deben distinguirse, se debe considerar que pertenecen juntos de manera que ninguno puede pensarse sin el otro (p. 113).

1.2.1. El diálogo como horizonte hermenéutico

La argumentación gadameriana sustenta que: “Acostumbramos a decir que llevamos una conversación” (1999, p. 61). Con esta expresión inicia Gadamer su trabajo en la tercera parte de *Verdad y Método* que tiene como título *El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica* (1999, p.461). Pero ¿por qué centrarse en el tema de la conversación? ¿Cuál es su relevancia? El motivo por el cual este tema cobra importancia en la empresa hermenéutica tiene que ver con que el hombre existe en cuanto que tiene lenguaje, y éste se hace manifiesto en la conversación, en el diálogo. El hombre que es dialógico está a la escucha del Otro, esto es constitutivo de su propia existencia, es un rasgo universal. La conversación, tiene su propio espíritu, el espíritu del lenguaje, no somos nosotros en cualquier caso los que dirigimos dicha conversación, recordemos que en cuanto que ésta es más auténtica menos posibilidades tenemos de “dirigirla”. Nos sumergimos en las aguas del diálogo, y una palabra nos lleva a la otra y así sucesivamente. En todo caso, lo relevante en el diálogo, es que en él se hace evidente el lenguaje, se manifiesta. El lenguaje discurre en el diálogo, en el carácter conversacional de la existencia. Hay un cierto devenir en la conversación que “devela y deja aparecer algo que desde ese momento es” (Gadamer, 1991, p. 461).

Gadamer, en vista de estudiar el lenguaje bajo la forma de diálogo, hace referencia a la hermenéutica romántica para resaltar que el comprender no significa un adentrarse en la psique del autor para lograr entenderlo o reproducir sus experiencias. Pensar de esta manera en el nuevo proyecto carece de fundamento, pues el comprender que ahora se torna en forma dialógica, es decir un yo y un tu que convergen en la conversación excluye toda posibilidad de seguir moviéndose en esta línea de pensamiento. “Ya hemos destacado también cómo la experiencia de sentido que tiene lugar en la comprensión encierra siempre un momento de aplicación. Ahora consideraremos que, todo este proceso es lingüístico” (Gadamer, 1999, p. 462).

Estudiar la hermenéutica de Gadamer nos remite a por lo menos tres categorías fundamentales bajo las cuales debe ser entendida su propuesta: el lenguaje, la tradición y el diálogo como elementos que posibilitan y estructuran la comprensión. “El lenguaje es el medio de la experiencia hermenéutica” (Gadamer, 1999, p. 462). Por esta razón, será necesario analizar cómo el diálogo constituye el núcleo cardinal de la hermenéutica del lenguaje y la comprensión en Gadamer, y de manera especial, como fundamento de toda experiencia hermenéutica. Elementos que, más adelante, nos permitirán comprender mejor la universalidad de la hermenéutica.

De este modo, la hermenéutica filosófica hace uso de varias categorías con el fin de dar cuenta de la comprensión del ser humano, téngase en cuenta por ejemplo interpretación, tradición, prejuicio, aplicación o método. Esto con el fin de explicar que el hombre en su esencia busca interpretarse, eso significa de alguna manera, dar sentido a la vida a la existencia de cada uno. Por este motivo, Gadamer desde su herencia heideggeriana, busca plantear a la comprensión no como una herramienta metodológica, sino como una disposición existencial inherente a todo ser humano que tiene su culmen en la forma dialógica. Al respecto Andrés Contreras (2013) en su tesis doctoral afirma que:

Gadamer intentaba seguir a Heidegger describiendo el lenguaje en términos que permitieran dejar atrás el subjetivismo de la conciencia presente en Humboldt y en el idealismo alemán; camino que lo llevará a describir el lenguaje como diálogo, alejándose con ello, paradójicamente, del mismo Heidegger (p. 51).

Así pues, la hermenéutica deberá ser entendida como directamente relacionada con el modo de ser y del *estar ahí* del hombre. En consecuencia, la hermenéutica ya no será definida como el conjunto de reglas que posibilitan la interpretación –Schleiermacher–, o como la base metodológica de las ciencias del espíritu –Dilthey–, “sino [que busca] rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un «objeto» dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende” (Gadamer, 1999, pp. 13-14). En definitiva, es el lenguaje el que posibilita llevar a cabo la comprensión, por medio de éste el hombre entiende el acontecer de su historia. En este sentido, el diálogo no designa únicamente la capacidad del hombre para comunicarse, sino que éste “no solo describe una forma de pensar, sino de ser, de vivir y de estar en el mundo” (Moratalla, 2006, p. 179).

En ese orden de ideas, el diálogo es entendido como el modo por excelencia en el que se realiza la comprensión, pero también es la forma como el lenguaje acontece en nosotros de manera más propia. Entender el lenguaje desde su carácter conversacional es, por un lado una crítica al pensamiento occidental que cree que el lenguaje solo es en cuanto a las proposiciones, y por otro lado, al hecho de deslindar al lenguaje del carácter servil que la tradición le había dado. Así pues, seguir pensando el lenguaje, después del giro ontológico de la hermenéutica, desde una perspectiva de la lógica proposicional es equivoco en la empresa hermenéutica de Gadamer, pues “la construcción de la lógica sobre la proposición es una de las decisiones de la cultura occidental que tuvo las consecuencias más graves” (Grondin, 2002, p. 187).

Es por eso que si nos cuestionamos sobre el para qué de una hermenéutica dialógica que propone Gadamer, que se basa en el decir, tendremos que exponer en principio que es una crítica a la tradición filosófica que concibe al lenguaje de manera poco adecuada, de ahí que para el autor de *Verdad y Método* el lenguaje no se realiza por medio de proposiciones, sino principalmente como un *diálogo* auténtico. En ese sentido, Gadamer no busca desprestigiar o negar el uso de las proposiciones, cosa que sería absurda, sino por el contrario, busca mostrar que el ámbito de las proposiciones cobra un completo sentido, no en sí mismo, sino en el carácter dialógico del lenguaje. Al respecto, Agustín Domingo Moratalla (2006) dice que el diálogo “más que una actividad lingüística, expresa una disposición vital, un ofrecimiento y una donación que no es solo de palabras sino de ser” (p. 180).

Así pues, con el rasgo dialógico de la existencia Gadamer pone de manifiesto una réplica al carácter metódico que entiende el comprender como un *disponer de algo*, o como medio para determinado fin. Fiel a la escuela Socrático-platónica Gadamer plantea, en cambio, que el diálogo estará guiado bajo la dialéctica de la pregunta y respuesta, pues como es sabido, el comprender es entendido como una participación mutua (implica a un yo y un tú) de sentido donde se busca llegar a un acuerdo. Dialogar no es compartir información u opiniones, sino mantener abierto un espacio de encuentro y reconocimiento, incluso de silencio, lo que en últimas termina desembocando en una posible discusión ética donde es indispensable acudir al juicio del otro (alteridad, otredad) para llegar a un posible *acuerdo sobre la cosa*.

1.2.2. La tradición y los prejuicios como elementos constitutivos de la comprensión

Si bien es cierto que nuestro objetivo no es la exposición ni el análisis detallado de la *tradición* ni tampoco el de la *conciencia histórica efectual*, como condiciones de posibilidad del comprender, no quiere decir que estos dos conceptos cruciales dentro de la obra gadameriana se pasen por alto. En este sentido, será necesario exponer, someramente, lo que significan estas dos categorías y la relación que estas tienen con el lenguaje.

En principio, podemos decir que la tradición desempeña un papel especial de autoridad, de condición de posibilidad del comprender, desde la cual se puede construir nuestro propio mundo y su sentido. Nuestra pertenencia inexorable a la tradición, a la historia, marca la experiencia de la temporalidad para el hombre y su finitud (nacimiento-muerte). Esta conciencia de la determinación¹⁶ histórica no es una mera constatación, sino el modo como siempre es posible la comprensión: desde determinada situación histórica que nos configura y que se hace evidente en el diálogo, en la escritura y en otras formas de lenguaje. Al tratar el tema de la pertenencia inapelable a la tradición histórica y posicionarla como elemento relevante de la comprensión, el autor se enfrenta a varias críticas que consideran extravagante y poco adecuado el hecho de otorgarle a la tradición y a los prejuicios un papel transversal en la hermenéutica, “Gadamer debe enfrentarse al historicismo que deprecia la distancia en el tiempo y su relación por considerar que la temporalidad de la comprensión es una fosa que se traga nuestras posibilidades de comprender la tradición desde nuestro horizonte” (Delgado, 2012, p. 61).

En definitiva, lo que se manifiesta con la reivindicación de la tradición es que el sentido de *autoridad* que emana de ésta no admite una interpretación unilateral o sesgada o incluso asfixiante, sino que se logra demostrar que la tradición nos configura, nos potencia. Por otro lado, significa que la tradición no puede ser cambiada o alterada porque es ésta donde nos encontramos inmersos. Recordemos a Gadamer en este punto: “Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo le llamaría historia efectual. Comprender es, esencialmente,

¹⁶ No solamente estamos determinados lingüísticamente, sino también históricamente por una tradición.

un proceso de historia efectual” (Gadamer, 1999, p. 370). En la comprensión, se muestra nuestra pertenencia a determinada tradición, ¿cómo se muestra ésta en la comprensión? Podemos decir que en principio se manifiesta en los conceptos, en las palabras, en el diálogo, en la manera de expresarnos, en el carácter lingüístico que nos determina. Dichos elementos ponen a la luz una pertenencia a determinada tradición. En los conceptos, en las palabras también, se evidencia la tradición, ya que estos mismos han tenido varias acepciones a lo largo de la historia, lo que hoy entendemos por Bien y Mal, por ejemplo, está determinado por nuestra pertenencia inexorable a una determinada tradición.

La tesis de Gadamer no se orienta, de ninguna manera, al desarrollo de la historia efectual como método de las ciencias del espíritu sino más bien a que éstas se entiendan mejor a sí mismas y reconozcan los efectos de la historia efectual en toda comprensión, seamos conscientes o no de la pertenencia a ésta, la condición histórico-efectual no puede negarse, nos constituye, ésta no cobra validez a partir de su reconocimiento, sino que es necesario darse cuenta, de que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad (Gadamer, 1999, p. 371).

Debemos preguntarnos ¿Cuál es la relación entre lenguaje-tradición? Desde la época de la Ilustración, hay un desprestigio y negación de la tradición y de los prejuicios. Dicha época buscaba la claridad absoluta de la razón, era necesario excluir todo tipo de prejuicio que truncara la transparencia del conocimiento. Desde aquel tiempo se desató un desprestigio de la tradición y del prejuicio, de tal manera que era casi imposible reivindicarlos o llegar a posicionarlos como condición de posibilidad del comprender o de cualquier conocimiento humanístico o técnico. Sin embargo, Gadamer logra mostrar que la tradición, que se hace presente por medio de los prejuicios, aun los equivocados, son necesarios como punto de partida de nuestro conocimiento, de nuestra comprensión, lo que en últimas significa que “estamos dominados acriticamente por los conceptos previos y los prejuicios de nuestro propio tiempo” (Gadamer, 1999, p. 476). Querer comprender negando los prejuicios es algo imposible, el ser humano que se disponga a comprender en general, y a comprenderse a sí mismo, lo hará siempre desde un punto de enunciación, desde una situación específica que quiera o no, ya lo configura.

La esencia de la tradición, el modo como se presenta es de carácter lingüístico nos dirá Gadamer, es decir, hunde sus raíces en el lenguaje mismo, la tradición nos alcanza por

medio de los conceptos, de los textos, del diálogo, de la poesía. Analizando el *círculo hermenéutico*¹⁷, sección donde estudia la tradición y los prejuicios, Gadamer afirma que:

El que comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ignorar lo más obstinada y consecuentemente posible la opinión del texto... hasta que éste finalmente ya no pueda ser ignorado y dé al traste con su supuesta comprensión. El que quiere comprender un texto tiene que estar al principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni «neutralidad» frente a las cosas ni tampoco auto cancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas (Gadamer, 1999, p. 335).

La tradición, o la temporalidad del estar ahí del hombre, es condición para el comprender. No es un objeto del que podamos disponer. Por el contrario, forma parte de nuestro ser, nos configura. No podremos negar los prejuicios porque nuestra existencia y así mismo nuestra comprensión no constituye un centro apartado o aislado del mundo, sino una realidad histórica. En consecuencia, es válido afirmar que no existe comprensión libre de los prejuicios, por más que busquemos escapar de ellos. Negar los prejuicios es negarse a comprender.

Finalmente, ¿qué posibilita que la tradición llegue hasta nosotros? Lo que permite que la tradición se mantenga en el tiempo, sin ser corroída, tiene su fundamento en la escritura. La escritura es coexistencia del pasado en el presente. Podemos remitirnos en este punto al postulado hegeliano de la filosofía de la historia en el cual un pueblo, una civilización, tienen historia si y solo si se conservan escritos que la sustenten. Es por eso

¹⁷ El círculo hermenéutico, de manera general, se refiere a una regla formal, una forma de proceder frente a los textos que se pueden o quieren comprender. Esa regla se podría traducir así: comprender el todo desde las partes y las partes desde el todo. Esta regla no es prescriptiva (imponer un deber ser) sino descriptiva (lo que debe ser). Cuando comprendemos una frase, solemos entenderla en el vaivén de la frase entera y el comprender cada palabra. Las dos direcciones del ejercicio comprensivo siempre están conjugándose entre sí. Lo mismo ocurre cuando comprendemos un texto, un film, etc. Cualquier cosa se comprende desde lo que ya ha sido comprendido.

El círculo hermenéutico en Gadamer se refiere a un rasgo ontológico, es un modo de ser del ser humano, de acuerdo con el cual comprende lo que ya ha sido comprendido antes. Comprendemos a partir de lo que ya nos ha sido legado en la tradición a la cual pertenecemos. Es éste nuestro modo de ser, por eso deja de ser una regla formal que solamente describe el modo como operamos sobre un texto, para convertirse en el modo de ser del ser humano. El círculo hermenéutico habla del modo de ser del ser humano, de acuerdo con el cual el ser humano comprende, y su *ser* está en comprender, y no puede hacerlo sino a partir de lo que ya se ha comprendido. En el círculo hermenéutico queda recogida la historicidad de la existencia humana. De hecho, Gadamer (1999) sustenta que “La lingüisticidad de la comprensión es la concreción de la conciencia de la historia efectiva” (p. 468).

mismo que algunas culturas fueron suprimidas del “canon tradicional” por no tener un registro escrito, pues de estos pueblos solo se tienen “monumentos mudos”. Esto nos sirve para argumentar que cada escritura, cada texto, es un mundo único, una realidad propia, una perspectiva singular de mundo.

No obstante, es válido preguntarse: ¿solo la tradición cobra sentido en los textos? De ninguna manera. El portador de una tradición no es cualquier manuscrito, sino una especie de continuidad en la memoria de los hombres. Así pues, “la tradición se convierte en una porción del propio mundo, y lo que ella nos comunica puede acceder al lenguaje... Los textos siempre hacen hablar a un todo [incluso] en la escritura el lenguaje accede a su verdadera espiritualidad” (Gadamer, 1999, p. 469).

Para finalizar, esto nos sirve para sustentar que cada escritura, cada texto, es un mundo único, una realidad propia, una perspectiva singular del mundo. Finalmente, en el lenguaje, en los textos, en la lectura, en el diálogo, el hombre no solo habla con sus contemporáneos sino también con los muertos que se han hecho lenguaje y se asoman en los textos.

1.2.3. La lingüisticidad como el rasgo principal de la experiencia hermenéutica

De acuerdo a lo anterior, Gadamer nos advierte que el hecho de que la esencia de la tradición tenga un carácter lingüístico no deja de tener consecuencias en la hermenéutica filosófica (1999, p. 468). A la altura de la tercera parte de *Verdad y Método* nos encontramos con el subtítulo: “La lingüisticidad como determinación del objeto hermenéutico” (Gadamer, 1999, p. 468). Analicemos lo que esta afirmación quiere mostrar. En principio el título sugiere que es válido decir que todo objeto hermenéutico está determinado. El hecho de que algo esté determinado significa, entender que dicho “objeto” precisa de algo para poder ser lo que es. Necesita de una mediación. En ese sentido, es lo mismo que decir que el objeto de la hermenéutica está circunscrito a algo, hay algo que lo delimita, que lo caracteriza en su esencia. Pero antes, es válido preguntarse: ¿qué es el objeto hermenéutico? La respuesta a esta pregunta y siendo fiel al cometido gadameriano, podemos decir que si la hermenéutica, desde Heidegger y Gadamer, es la existencia que se auto-interpreta y comprende a sí misma y que cobra especial relevancia en su carácter

dialógico-lingüístico, podemos afirmar que en cada caso el objeto hermenéutico será la existencia de cada uno. Cada existencia, cada *Dasein* es en sí mismo su propio objeto hermenéutico.

Identificado y caracterizado el objeto preferente de la hermenéutica y siguiendo la estructura argumentativa de *Verdad y Método*, se sigue entonces que la lingüisticidad es la que determina dicho objeto. Por lo tanto, significa que la existencia humana está determinada por su lingüisticidad, por su necesidad de expresión. Pero, ¿de dónde proviene dicha afirmación? Para encontrar la respuesta a este interrogante será necesario estudiar los fundamentos que nos dan la posibilidad de afirmar que nuestra existencia está determinada lingüísticamente. Dicha afirmación se remonta a los principios de la hermenéutica entendida desde el contexto anterior a *Verdad y Método*, es decir, a la comprensión e interpretación de textos, tal es el caso de la hermenéutica bíblica o jurídica. Sin embargo, también tiene su causa en la condición histórico-efectual, o sea en la tradición como condición de posibilidad del comprender, entendido esto en términos de facticidad. Nos comprendemos desde lo que nos es dado, desde lo que ya fue interpretado previamente, desde nuestro *ahí*, lo que equivale a decir que nos comprendemos desde la tradición. Al respecto Gunter Figal (2002) afirma en *The Doing of the Thing Itself* que:

La conciencia histórico-efectual, para la cual la "historicidad de la comprensión" debe mostrarse como un principio hermenéutico, es sobre todo la historia de los textos transmitidos. La relación del texto y el intérprete es siempre una "conversación"; la lógica de cuál es la "lógica de la pregunta y la respuesta". Todos estos conceptos, centrales en la hermenéutica de Gadamer, apuntan a formas de lenguaje, que solo pueden ser aclaradas en un tratamiento de su lingüisticidad. (p. 111).

Continuando con el estudio del carácter privilegiado de lingüisticidad dentro de la comprensión, Gadamer involucra un concepto capital dentro su hermenéutica filosófica: la interpretación, o el modo como se realiza la comprensión. Si antes se analizó la lingüisticidad como determinación del objeto hermenéutico, ahora nos enfrentamos al *cómo* de su realización: la interpretación. Para esto será necesario partir del hecho de que toda comprensión es siempre interpretación, y ésta a su vez está siempre mediada por la lingüisticidad. Antes de adentrarnos en el tema propiamente, será necesario establecer qué es la interpretación para posteriormente entender su función en el fenómeno hermenéutico.

La interpretación, en principio, no es un efecto posterior a la comprensión, de hecho comprender e interpretar se dan de manera simultánea dentro del fenómeno hermenéutico.

Comprender implica también interpretar. Gadamer afirma que la interpretación es la forma como se realiza la comprensión misma:

El interpretar se encuentra potencialmente en la comprensión, o lo que equivale a decir que mientras comprendamos siempre se darán juntamente. La interpretación [no es, tampoco] un medio, ni una herramienta pedagógica, para producir la comprensión, sino que se introduce, por sí misma en el contenido de lo que se comprende (Gadamer, 2003, p.479).

En este orden de ideas, el carácter lingüístico o proposicional si se quiere, que caracteriza a toda interpretación, cobra un sentido especial por ser el medio en el que la experiencia hermenéutica se hace comunicable a otros, es por este mismo motivo que toda interpretación es lingüística por principio. Si entendemos *la lingüisticidad como determinación del objeto hermenéutico*, y si “la interpretación lingüística es la forma de la interpretación en general (Gadamer, 1999, p. 478). Entonces equivale a afirmar que: todo objeto hermenéutico está mediado por la conceptualización. Decir que todo objeto hermenéutico está mediado por la lingüisticidad nos lleva a decir que nuestra “relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio” (Gadamer, 1999, p.586).

La interpretación al ser una categoría de la tradición hermenéutica, y que se solía caracterizar como el ejercicio exegético, entendido como arte y técnica de interpretar textos cristianos y jurídicos, primordialmente, parece mostrarse con una nueva re-significación. La interpretación después del giro lingüístico, y en vistas al proyecto hermenéutico gadameriano será desvinculada del estatuto ontológico que la define como método. En Gadamer la interpretación es separada radicalmente de toda pretensión metódica.

Decíamos que interpretación y comprensión son dos elementos que constituyen la existencia humana en lo que esta tiene de más íntimo; sin embargo, decíamos también que dentro de la hermenéutica estos dos términos se desenvuelven de manera simultánea como el devenir de la experiencia hermenéutica. La comprensión es siempre interpretación o, en la comprensión está siempre potencialmente incluida la interpretación. ¿Cómo entender este movimiento que se da entre interpretación y comprensión? Hay que empezar diciendo que al ser un movimiento simultáneo es erróneo pensar que el ejercicio hermenéutico encierra primero un momento comprensivo y luego otro interpretativo. La comprensión entendida como la relación hombre-mundo, o donde el mundo nos significa, nos *dice* algo, se hace explícita en su carácter interpretativo-lingüístico. La comprensión se hace

comunicable a otros por medio de la lingüística de toda interpretación, que sería el momento donde a la *comprensión primaria* “luego” le brotan las palabras. Lourdes Flamarique (2006) lo ilustra así:

Propiamente no hay un momento interpretativo y [luego] un momento comprensivo, [o viceversa] sino que la comprensión es la interpretación vista desde el intérprete al final de la operación cognoscitiva lograda, y la interpretación es la comprensión vista desde el intérprete como ser lingüístico, existencialmente determinado (p. 280).

Finalmente, ¿qué es el lenguaje? y ¿cuál es su fundamento? A la primera pregunta podemos responder que el lenguaje, más que un sistema de signos, es donde el hombre y el mundo se muestran en su relación de sentido más originaria (comprensión), y que tiene su fundamento en el carácter lingüístico (interpretación): en *el decir* que tiene forma dialógica. El lenguaje no es solamente el poder poner algo en una proposición, sino más bien el lenguaje *es una búsqueda* de la palabra que haga comunicable nuestra experiencia. El lenguaje no es poder poner algo en una proposición, como lo definía el nominalismo, la lógica y la gramática, sino más bien éste es una búsqueda de la palabra, en ese sentido es búsqueda de una carencia. En suma, hemos venido resaltando que en Gadamer el lenguaje constituye el medio universal donde se realiza la comprensión, lo que asimismo significa que toda experiencia humana es lingüística en principio. Seguir esta argumentación desemboca en la conocida expresión de la tercera parte de *Verdad y Método*: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 1999, p. 567).

1.2.4. La universalidad de la hermenéutica bajo la forma: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”

Al respecto ¿qué quiere decir Gadamer con esto? ¿Por qué causa tanta curiosidad esta expresión? ¿Allí está presente la pregunta por la universalidad? Estas preguntas pueden ser sintetizadas en esta: ¿todo puede ser dicho por medio del lenguaje?

La discusión sobre la polémica que genera la interpretación de dicha expresión ha sido abordada por autores reconocidos en la discusión del lenguaje como: Richard Rorty, Gianni Vattimo, Jean Grondin, entre otros. Ahora bien, el objetivo aquí no es exponer sus puntos de vista, sino más bien identificarnos con alguna de estas posturas, que a nuestro propio juicio, hacen más justicia al cometido de la hermenéutica filosófica de Gadamer. En este sentido, no nos ubicaremos en la interpretación que hace Rorty, ya que parece estar encaminada hacia otro objetivo. Éste plantea que la expresión “contiene toda la verdad del

nominalismo y, a la vez, toda la verdad del idealismo¹⁸ (2000, p.45), superando así a estas dos maneras que difieren en su concepción del lenguaje. Por otro lado, Vattimo parece argumentar en una vía contraria. El autor italiano propone realizar una “lectura radical” de la frase de Gadamer. Andrés Contreras (2013) citando a Vattimo¹⁹ lo expone en los siguientes términos:

Si digo «l'essere che può essere compreso è linguaggio» (el ser que se puede comprender es lenguaje), estoy afirmando algo relativamente inofensivo: identifico el campo de los entes que se ofrecen a la comprensión con el del lenguaje; si en cambio digo: «l'essere, che può essere compreso, è linguaggio» (el ser, que se puede comprender, es lenguaje), entonces esa expresión en italiano significa: el ser es lenguaje y, además, puede comprenderse (p. 317).

En este orden de ideas, la lectura de Vattimo al ser más radical y específica sugiere que ser y lenguaje son lo mismo, esto conduce a re-afirmar que nuestro pensamiento va indisociablemente unido al lenguaje, este es su rasgo más característico. Esta interpretación coincide con la directriz argumentativa que Gadamer asume en *Verdad y Método*, ya que allí busca dejar en claro que la unidad lenguaje-pensamiento, pasada por alto en la tradición, adquiere un nuevo horizonte y el cual tiene que ver, a su vez, con mostrar la radicalidad lingüística de nuestra experiencia del mundo.

Hasta este punto parece que los autores antes mencionados abogan por una interpretación de la tesis gadameriana que apunta al hecho de determinar nuestra experiencia humana del mundo por su carácter lingüístico. Interpretación que es válida y fiel a la exposición que se hace en *Verdad y Método*. Sin embargo, dicha lectura que parece insinuar que lo que Gadamer postula como *universalidad de la experiencia hermenéutica* alcanza su expresión máxima por el hecho de reconocer que somos seres lingüísticos-comprensores, y que esto configura nuestro modo de ser más propio, es un rasgo presente que forma a todos los hombres en su ser. Recordemos que “El lenguaje es el lenguaje de la razón misma” (Gadamer, 1999, p. 482).

¹⁸ Rorty sostiene que la expresión que reúne ser-lenguaje y comprensión supera al *nominalismo*, dado que por medio de la universalidad de nuestra experiencia hermenéutica, que es eminentemente lingüística, ya no se puede considerar al lenguaje como meros nombres o términos, sino que en todo comprender, incluso el comprender de las ciencias duras, tiene que vérselas con el lenguaje. Ya que no es posible en el trato con el mundo físico, hacer uso de otro tipo de lenguaje, de manera que no hay posibilidad de salir de nuestro lenguaje para llegar hasta el objeto.

¹⁹ El texto citado el profesor Contreras es: Vattimo, G. (2000). “Historia de una coma: Gadamer y el sentido del ser”. No. 20 (pp. 45-62). Madrid: Endoxa.

Negar el carácter lingüístico de nuestra experiencia es absurdo, pero llegar a determinarlo o circunscribirlo radical y únicamente a la expresión lingüística también parece serlo. Entonces, ¿todo puede ser dicho por medio del lenguaje? Sí y no. Recordemos que el lenguaje no es solamente, en cuanto a su lingüisticidad, el poder poner nuestra experiencia en proposiciones, sino más bien el lenguaje, desde su condición *dialógica*, es una búsqueda de la palabra. Buscamos llegar al acuerdo sobre la cosa, por medio del diálogo. Lo anterior cobra mayor sentido si se lee a la luz de lo siguiente:

Por eso cada palabra, como acontecer de un momento, hace que esté ahí también lo no dicho, a lo cual se refiere como respuesta y alusión. La ocasionalidad del hablar humano no es una imperfección eventual de su capacidad expresiva, sino más bien expresión lógica de la virtualidad viva del hablar, que sin poder decirlo enteramente pone en juego, sin embargo, todo un conjunto de sentido. Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar. Por eso tampoco el fenómeno hermenéutico puede ilustrarse si no es desde esta constitución fundamentalmente finita del ser, que desde sus cimientos está construida lingüísticamente (Gadamer, 1999, p. 549).

Seguir moviéndose por esta línea interpretativa, que aboga por una lectura menos asfixiante y radical de la expresión puesta en cuestión, nos lleva a exponer la interpretación que hace Jean Grondin. Si bien éste reconoce que nuestra existencia se caracteriza por su carácter lingüístico y dialogal, busca fundar esa experiencia lingüística del comprender desde un fenómeno pre-lingüístico. Esto quiere decir que hay un lenguaje que todavía no se expresa proposicionalmente: es ante-predicativo. En este sentido es lenguaje en cuanto que *muestra y deja aparecer lo que es*, lo que más arriba se caracterizó como comprensión primaria. Aun así, dicho elemento ante-predicativo impulsa nuestra búsqueda por el decir. Pero, ¿cómo ocurre esto? ¿Cómo es posible que *lo dicho* tenga su fundamento en algo pre-lingüístico? Hay que analizar la prolongación de lo que Gadamer ha hecho de la herencia agustiniana, que no dejó de ser relevante también en Heidegger: el *Verbus interius*.

Para la hermenéutica, en cambio, el enunciado es algo secundario, un derivado, para decirlo en el lenguaje un poco exagerado de Ser y Tiempo. El aferrarse al enunciado y a su disponibilidad esconde la lucha por el habla y esta constituye el *verbum interius*, la palabra hermenéutica. Pero para dejarlo claro de una vez por todas, por palabra interior no hay que entender un mundo trasero privado o psicológico, que ya estaría determinado antes de la expresión verbal. Al contrario, se trata de aquello que aspira a exteriorizarse en el lenguaje expresado. El lenguaje expresado es el lugar de una lucha que se puede escuchar como tal. De modo que no hay un modo “pre lingüístico”, sino sólo un mundo orientado hacia el lenguaje, que intenta dar palabra a lo que se quiere expresar sin conseguirlo del todo. Esta dimensión hermenéutica del lenguaje es la única que tiene carácter universal (Grondin, 1999 p. 16).

1.3. Conclusión

Hecho este recorrido, podemos decir que la síntesis del capítulo titulado: La herencia de Heidegger y Von Humboldt con respecto a la concepción de lenguaje en la hermenéutica de Gadamer, puede ser recogida en tres puntos fundamentales. Primero, el lenguaje abre mundo; segundo, somos seres dialógicos: estamos determinados lingüísticamente; y, tercero, la tradición nos constituye y potencia nuestra comprensión. Con respecto al primer punto debemos decir que la herencia heideggeriana, que Gadamer adopta, se hace evidente en el hecho de entender la comprensión como disposición existencial y no como un método de corte científicista, ya que el “comprender se identifica con la existencia y con su necesidad de orientación” (Gutiérrez, 2000, p. 135), más que por su carácter técnico y científico. En este orden de ideas, la comprensión, que es siempre pre-comprensión, está mediada por el lenguaje, o incluso el lenguaje mismo es el que hace evidente esta estructura pre-ontológica, tan importante en la filosofía del pensador de la Selva Negra.

En cuanto al primer punto de esta conclusión podemos decir que a pesar de la pronunciada influencia heideggeriana, Gadamer no centra su atención en el análisis de las estructuras existenciales, de manera especial de la comprensión y de la interpretación, para a partir de ellas avizorar la manifestación del ser, como sí lo hace su maestro. En tal sentido, el objetivo de Heidegger, escuetamente, era *el estudio del ser* que se hace manifiesto en *el ahí* de un ente privilegiado que es el *Dasein*, lo que indica que el norte de *Ser y Tiempo* es de carácter ontológico y no hermenéutico. Heidegger entra al tema de la hermenéutica solo para hacer evidente que a partir de la *comprensión* y de la *interpretación* ya se está en una relación (*factum*) con el *ser*, como se expuso en la primera parte de esta investigación. El trabajo de Gadamer, su hermenéutica filosófica, que puede sintetizarse en tres puntos fundamentales: la experiencia del arte, la historicidad y finalmente el aglutinante el lenguaje. Esto deja entrever que su labor es eminentemente hermenéutica, por ese motivo nuestro autor no solo aceptará la comprensión y la interpretación en el sentido *existencial-heideggeriano*, sino que además analizará la tradición para a partir de ella re-diseñar conceptos a la nueva luz de la nueva hermenéutica filosófica, es por esta razón que categorías como *interpretación-comprensión-lenguaje-texto-lectura-escritura y traducción*, entre otros, adquieren una significación más ontológica que técnica.

En definitiva, el lenguaje en este primer punto de nuestra conclusión se entiende como significatividad primaria del hombre y el mundo. Hay una experiencia con el lenguaje en el que aún no hay una determinación lingüística, lo que significa que no necesita ser fijada conceptualmente. Es una experiencia del lenguaje en donde las palabras nos son necesarias, más que una conceptualización es una realización vital. El lenguaje es mucho más de lo que se puede decir.

Sobre la base de lo antes planteado, nos ubicamos en un segundo momento de la conclusión: somos seres dialógicos, estamos determinados lingüísticamente. En este punto, el lenguaje alcanza otro nivel interpretativo, entra en juego un aspecto fundamental en la hermenéutica filosófica: la lingüisticidad de la comprensión, o lo mismo *la interpretación*: las palabras, los conceptos, el decir, la enunciación. El matiz que aquí alcanza el lenguaje está concatenado por el carácter dialógico, la necesidad de las palabras que a veces se torna tarea inacabable.

Como se mencionó, Gadamer centra su atención en el fenómeno del *diálogo*. Esto no significa otra cosa sino que el rasgo fundamental de nuestra existencia es el hecho de que somos seres dialógicos, somos entes configurados como diálogo, *ergo* conversacionales. La conversación en sí misma demanda la presencia de las palabras y del Otro. La alteridad se presenta como elemento para llegar al acuerdo sobre la cosa. El yo y el otro salen al encuentro por medio del diálogo.

Así pues, en *Verdad y Método* el fenómeno del lenguaje tiene su carácter originario, no sólo en la relación de sentido hombre-mundo, característica que resalta Heidegger, sino sobre todo en su carácter dialógico. Según Carlos B. Gutiérrez (2000), este es el punto de quiebre que distancia y diferencia a Gadamer de Heidegger:

De ahí que comprender, más que como aprehensión de contenidos ideales de sentido, se dé en la relación de reciprocidad del diálogo, como la consumación del "diálogo que nosotros somos" al decir de Hölderlin. Con ello pierde la conciencia su autonomía de auto-posesión: el diálogo que se realiza en la dialéctica de pregunta y respuesta, es el rasgo universal de nuestra experiencia lingüística de mundo. El lenguaje, por lo demás, no se consume en enunciados que abstraen de todo lo que no se dice expresamente sino como diálogo. Mientras que Heidegger ve en la tradición metafísica el permanente olvido de la cuestión del ser y la persistencia de la ontología de la substancia, Gadamer encuentra en la metafísica antigua y medieval, así como en la tradición humanista, una genuina y productiva resistencia (*Widerstand*) a los mismos males que Heidegger considera irremediables (pp.142-43).

Definida la comprensión por su carácter existencial, dialógico y lingüístico, llegamos al tercer punto de la conclusión: el factor histórico. Sabemos que la tradición está inexorablemente ligada a la hermenéutica, posibilita y recrea la comprensión por medio de los prejuicios, lo que en *Verdad Y Método* se plantea como condición histórico-efectual, recordemos que: “El que la esencia de la tradición se caracterice por su lingüisticidad no carece de consecuencias hermenéuticas” (Gadamer, 1999, p. 468).

Como queda dicho, para la hermenéutica filosófica el lenguaje no es una herramienta que usamos para comunicarnos, sino que es el lugar desde donde se conforma la comprensión del mundo y de nosotros mismos. Por eso el lenguaje está al mismo nivel del pensamiento y no aquel subordinado a este. Por esta razón Gadamer (1999) afirma que: “[...] Nuestra reflexión ha estado guiada por la idea de que el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria” (p. 567). Así las cosas, el lenguaje es el hilo conductor de la comprensión. Dicha cuestión reafirma el vínculo indisoluble que hay entre ser y lenguaje, recordemos que “[...] El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 1999, p. 567).

Aceptar que estamos conformados lingüísticamente, no significa que sea posible en su totalidad vaciar un contenido en una palabra o una proposición, sino más bien, antes que nada, es una búsqueda. Antes de lo que se puede poner en una oración es una pesquisa, nos encontramos aquí ante un esfuerzo sin parangón, es decir, descubrir la palabra correcta en el instante adecuado. Esta definición ya encierra en sí misma una noción de los límites de lo que se puede decir, por lo tanto nuestra comprensión sí pasa por medio del lenguaje, pero ello no significa que todo pueda ser consignado en él. Así pues, el lenguaje es más acertado en la medida en que éste se hace consciente de lo que no se puede decir. En *Antología* leemos que:

Naturalmente hay una persona que habla, pero esa persona no deja de estar coartada por el lenguaje, porque no siempre es la palabra correcta la que se le ocurre. La hermenéutica consiste en saber cuánto es lo que se queda sin decir, cuánto es lo que, por el concepto moderno de la ciencia, se escapa casi por completo a nuestra atención (Gadamer, 2002, p. 371).

Como lo sugiere la anterior cita, es parte de una conciencia hermenéuticamente formada hacerse consciente de aquello que se escapa, que se rehúsa a la lingüisticidad del lenguaje. Empero, aquí hacerse consciente –como lo hemos venido afirmando– no significa bajo ninguna circunstancia que el esfuerzo por hallar la palabra correcta, se convierta en la

manifestación del sujeto que cree, embargado por la soberbia, ser dueño y señor de la palabra. En este sentido, afirmar que hay algo que se queda sin decir, nos lleva a pensar en la existencia de una especie de presunto límite del lenguaje que pone en jaque a la lingüisticidad de toda comprensión, pues recordemos en este punto que Gadamer sostiene que la lingüisticidad de toda comprensión es la que posibilita la universalidad del fenómeno hermenéutico. Parece incongruente hablar de límites del lenguaje cuando antes se dijo que el lenguaje nos *abre mundo*, que *posibilita la comprensión misma*, pero decir que todo es lenguaje también parece serlo, entonces ¿cómo entender esta noción de límite? Una respuesta hipotética estaría basada en hacer un matiz importante a la expresión “límites del lenguaje”, ya que no hablamos de límites del lenguaje en general, como *significatividad de mundo*, como *apertura*, es decir en su significado heideggeriano, sino que hablamos de *los límites de la lingüisticidad del lenguaje* para ponerlo en términos de Gadamer²⁰.

Siguiendo la argumentación de la tercera parte de *Verdad y Método*, especialmente, y teniendo en cuenta otros trabajos posteriores²¹ a su *opus magnum*, podemos encontrar argumentos que sirven de cimiento a nuestra hipótesis de los límites. En ese sentido, nos es lícito preguntarnos ¿cómo entender dichos límites en contraste con la hermenéutica de Gadamer? ¿En qué residen? ¿Qué es lo que hay detrás de eso? Dilucidar dichas cuestiones será nuestro objetivo en el siguiente capítulo.

²⁰ Gadamer muestra tanto interés por el carácter lingüístico de nuestra existencia que a veces su hermenéutica parece más una de textos y no una ontológico-existencial, esto es así porque centra su atención en el fenómeno lingüístico.

²¹ En *Arte y Verdad de la palabra* (1998), encontramos un artículo de 1985 titulado: “Los límites del lenguaje”. Entre otras cosas Gadamer nos dice que: “Al comenzar, quisiera hacer una observación que, en cierto sentido, ya indica que el lenguaje tiene sus límites. Me refiero al nexo entre lenguaje y escritura. Puede ser, naturalmente escritura fonética, también puede ser escritura silábica y también puede ser escritura ideológica. Pero, que en general sea posible transferir el lenguaje a la escritura o escribir al dictado o copiar una muestra, remite a una especie de autolimitación que se impone a la experiencia lingüística de nuestro pensamiento. Igual que en la conversación, tenemos que ver aquí con algo que se sitúa frente a nosotros, que pertenece a mi propia comunidad lingüística y que, por consiguiente, nos vincula a ambos” (p. 68).

2. BREVE ACERCAMIENTO A LA NOCIÓN HERMENÉUTICA DE “LÍMITES DEL LENGUAJE”

El objetivo de este capítulo final de nuestra investigación consiste en tematizar lo concerniente a los *límites del lenguaje*: ¿cómo entender estos límites? Antes de responder esta pregunta se hace necesario interrogarnos de nuevo: ¿cómo ha entendido la tradición el concepto de límite? Expresado de forma muy sucinta, cabe señalar que este concepto ha sido usado con muy diversas significaciones y en muy distintos contextos. Para empezar, recordemos que el término “límite” está definido por la Real Academia Española, (2001) como: “Una división, física o imaginaria, que marca una separación entre dos territorios”. De esta definición podemos interpretar que el límite opera como punto o línea que señala el fin o término de una cosa material o inmaterial. En este mismo sentido, suele indicarse comúnmente que el límite es un punto que no debe o no puede sobrepasarse.

Ahora bien, estas definiciones de límite ¿acaso nos llevan a pensar que el lenguaje es algo fijo y determinado? De ningún modo. Parece ser que con Gadamer los límites del lenguaje no hacen referencia alguna a una determinación rigurosa o anquilosada de éste (el lenguaje) sino, por el contrario, se muestran como una posibilidad del fenómeno hermenéutico. ¿Cómo es posible que los límites se muestren virtuosos y potencialmente importantes en el fenómeno de la comprensión? En esta misma línea argumentativa, si afirmamos que hay límites del lenguaje: ¿dicho límite no afectaría la idea de la universalidad de la hermenéutica que logra este estatuto gracias a la lingüisticidad? Al respecto Jean Grondin cuestiona así a Gadamer:

En la tercera parte de *Verdad y Método* se trata de la dimensión universal de la lingüisticidad, que de este modo deja al descubierto una dimensión ontológica de la hermenéutica. Aquí aparecen el ser, el entender y el lenguaje como enteramente entreverados. Y, así, muchos han interpretado esto en el sentido de panlingüisticismo. Sobre todo, a ello los sedujo la famosa fórmula, que es seguramente la frase más citada de su obra: «El ser que puede entenderse es lenguaje» (Gadamer, 2001 p. 370).

Para solucionar estos interrogantes planteamos como derrotero la exposición de tres elementos importantes dentro del desarrollo de la teoría hermenéutica de Gadamer, que nos permitirán avizorar la noción de límite y su dimensión positiva para el fenómeno

hermenéutico. Primero, caracterizaremos aquello que se denomina límite del lenguaje, es decir, responder a la pregunta ¿En qué situaciones nos encontramos frente a los límites del lenguaje? Para responder será necesario cuestionarnos ¿Qué implica decir? ¿Qué es lo que no se puede decir? De este modo, nos remitiremos primero a la noción de *Verbum Interium*, ya que en esta perspectiva neoplatónica se vislumbra tanto la universalidad como los límites y la ontología del lenguaje. Segundo, analizar el fenómeno de la traducción tema eminentemente hermenéutico, donde también podemos encontrar una respuesta a la pregunta que nos convoca. Y tercero, remitirnos a la poesía como elemento donde el lenguaje se nos presenta en su familiaridad y su extrañeza. Finalmente expondremos una síntesis de lo estudiado.

2.1. ¿Qué nos remite a los límites del lenguaje?

Después de hacer un análisis *grosso modo* sobre lo que el lenguaje es en la filosofía hermenéutica de Gadamer, llegamos a la conclusión de que el rasgo universal de nuestra existencia está definido por la lingüisticidad de nuestra comprensión y que toma forma dialógica eminentemente. Este es el tema con el que nuestro autor concluye su obra principal y que queda condensado en la expresión “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 1999, p. 567). Dicha expresión no puede ser asumida de *facto* como una reducción total de la existencia en *el decir*, o sea a que toda comprensión pueda ser consignada en el lenguaje, como veremos más adelante.

Grondin en el diálogo que sostiene con Gadamer, que es recogido a manera de entrevista en la parte final de *Antología* (2001), pregunta por lo que la expresión antes dicha tiene de problemático. El discípulo de Gadamer inicia su intervención expresando que en la tercera parte de *Verdad y Método* se trata la dimensión universal de la lingüisticidad, donde se tejen casi indistintamente *ser, comprensión y lenguaje*. Y dice (Grondin) que muchos han interpretado esto en el sentido de panlingüisticismo. Y objeta: “¿Qué quiere usted dar a entender con esta fórmula?” (Gadamer, 2001, p. 370). La respuesta que ofrece Gadamer es reveladora:

Quiere decir sobre todo una cosa: el ser que puede experimentarse y entenderse, significa: *el ser habla. Tan sólo a través del lenguaje, el ser puede entenderse*. La formulación citada tiene, ciertamente, algo así como colores cambiantes, pero una propiedad de los enunciados

especulativos es que lleguen a hablar desde diversos ángulos. Esta experiencia se tiene a menudo en la vida práctica, cuando, según en la forma en que uno pregunte qué es lo que se piensa, o según sea el que pregunte, uno responde de manera un poco distinta (Gadamer, 2001, p. 370) (cursivas añadidas).

La respuesta de Gadamer expresa que la estructura viva del hablar es la que nos configura, todo intento de explicación, incluso el límite mismo del lenguaje tiene necesariamente que pasar por el lenguaje, no tenemos otra posibilidad. De ahí que el rasgo universal de la hermenéutica recaiga, no en el hecho de pensar que todo puede ser expresado en el lenguaje, este no es el sentido de «universalidad» que nos propone el autor de *Verdad y Método*, sino, en cambio, a reconocer que dicha estructura lingüística configura siempre al ente que comprende. Lo anterior queda más claro a la luz de las palabras del propio Gadamer:

Estaría claro que el hombre hablante en cada ocasión es quien habla. Pues bien, entretanto comprendí lo que Heidegger quería decir, cuando afirmó que el lenguaje habla. Naturalmente, hay una persona que habla, pero esa persona no deja de estar coartada por el lenguaje, porque no siempre es la palabra correcta la que se le ocurre. La hermenéutica consiste en saber cuánto es lo que se queda sin decir, cuánto es lo que, por el concepto moderno de la ciencia, se escapa casi por completo a nuestra atención. (Gadamer, 2001, p. 371).

El lenguaje solo existe por nosotros y en nosotros, y a su vez somos gracias al lenguaje. Sin embargo, paradójicamente así como las expresiones heideggerianas “el lenguaje habla” o la “nada nada”, el lenguaje en Gadamer nos posibilita y potencia, pero también nos limita, porque no siempre en «el decir» encontramos la palabra indicada. Algo se nos queda por expresar. En este orden de ideas, parece ser que la hermenéutica tiene que hacer frente no solo a los textos, a la escritura, o a toda forma de expresión, sino también a aquello que no puede ser expresado en su totalidad y, que a pesar de ello sigue siendo lenguaje, de hecho, allí encuentra su fundamento porque lo reconocemos como límite.

Si entendemos bien, Gadamer acepta que existe un cierto límite del lenguaje, a pesar de que en *Verdad y Método* se comprenda que el universo del lenguaje no tiene límites (Gadamer, 2001, p. 371). Empero, sostener la universalidad del lenguaje no significa de ningún modo pensar que todo es clara y distintamente expresable en las palabras. Pensar la universalidad de la hermenéutica como el hecho de que todo puede ser dicho en el lenguaje carece de sentido e iría en contra de la argumentación misma de *Verdad y Método*.

Entenderla de esta manera significaría también decir que es posible abarcar y conocerlo todo, cosa que es imposible por nuestra condición finita. En este sentido,

La palabra interior, en cuanto que expresa el pensar, reproduce al mismo tiempo la finitud de nuestro entendimiento discursivo. Como nuestro entendimiento no está en condiciones de abarcar en una sola ojeada del pensar todo lo que sabe, no tiene más remedio que producir desde sí mismo en cada caso lo que piensa; y ponerlo ante sí en una especie de propia declaración interna. En este sentido todo pensar es un decirse (Gadamer, 1999, p. 507).

Pero ¿qué es eso que el lenguaje coarta y no se puede expresar? Carmen López Sáenz en su reciente libro *La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer en busca de la verdad* (2018), dedica especial atención al tema de la ontología del lenguaje que nos ayuda a esbozar una posible respuesta a nuestra pregunta. Ella acota lo siguiente:

Hemos venido diciendo que el lenguaje es nuestro modo primario de experimentar el mundo; no precede a la experiencia de lo que es, pero tampoco esta puede darse sin lenguaje, sino que toda experiencia se ve obligada a buscar y encontrar las palabras adecuadas [...] El pensador marburgués nunca dice que todo sea lenguaje. Es consciente de que hay un ámbito pre-lingüístico y meta-lingüístico, un silencio expresivo que es encuentro inmediato con el mundo, cuna de emociones y pasiones, que, a pesar de no ser lingüísticas, circunscriben el espacio en el que se habla y se escuche. Ha reconocido experiencias que no podemos expresar en el lenguaje, como por ejemplo el lado animal del ser humano (López, 2018, p. 94).

Siguiendo nuestro sendero argumentativo, debemos decir que con respecto a la noción de los límites del lenguaje, hay que dejar claro que éstos no pueden interpretarse como la antítesis de la universalidad del fenómeno hermenéutico. La idea de los límites del lenguaje debe pensarse desde el fenómeno mismo de la universalidad y no como algo que está más allá de la misma. En *Verdad y Método* leemos:

Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar. Por eso tampoco el fenómeno hermenéutico puede ilustrarse si no es desde esta constitución fundamental finita del ser, que desde sus cimientos está constituida lingüísticamente (Gadamer, 1999 p. 549).

La cita nos ubica en dos fenómenos relevantes en la hermenéutica con respecto a los límites del lenguaje. Por un lado, la constitución fundamental finita de nuestra existencia, es decir, el hecho de estar configurados por la tradición. En este orden de ideas, la situación *histórico efectual* es insuperable en la medida en que estamos circunscritos inexorablemente a una situación hermenéutica determinada que demarca fuertemente

nuestra comprensión²². Por otro lado, la finitud del hablar ya que reconocemos que no podemos decirlo todo, nuestro esfuerzo por buscar la palabra correcta, no se agota, incluso, en lo que logramos decir. Gadamer señala que:

El límite del lenguaje es, en realidad, el límite que se lleva a cabo en nuestra temporalidad, en la discursividad de nuestro discurso, del decir, del pensar, comunicar, hablar. Platón llamó al pensamiento la conversación interior del alma consigo misma. Aquí se pone de manifiesto, con toda claridad, la estructura de la cosa. Se llama conversación porque es pregunta y respuesta, porque no se pregunta a sí mismo tal como le pregunta a otro y se dice a sí mismo algo como se diría a otro. Agustín también llamó la atención sobre este modo de hablar. Cualquiera esta, por así decir, en una conversación consigo mismo. Incluso cuando conversa con otro, debe mantenerse en conversación consigo mismo mientras siga pensando. Por tanto, el lenguaje no se realiza mediante enunciados, sino en y como conversación, como la unidad del sentido que se construye a partir de la palabra y la respuesta. Sólo ahí consigue el lenguaje su redondez completa. Esto vale, sobre todo, para el lenguaje articulado. Pero, sin duda, es válido también para el lenguaje de los gestos y también para las formas de expresión y las costumbres de mundos de la vida extraños y diferentes unos de otros (Gadamer, 1998, p. 77).

En este sentido: ¿hablamos de una posibilidad del lenguaje de convertirse en palabra articulada para, aun así, alcanzar lo no dicho? Parece que la respuesta es afirmativa. Debemos acercarnos *grosso modo*, a la noción de *verbum interium* de la filosofía de Agustín de Hipona para comprender el ser del lenguaje.

2.1.1. Ontología del lenguaje: Límites y universalidad de la hermenéutica

“Y así como nuestro verbo se hace voz sin mudarse en palabra, así el Verbo de Dios se hizo carne sin convertirse en carne.”
(DT, XV)

No deja de llamar la atención el hecho de que Gadamer recurra a la filosofía-teología de Agustín de Hipona, especialmente para explicar el ser del lenguaje. La idea que no es griega y que según Gadamer, hace más justicia al ser del lenguaje es la cristiana de *Encarnación*, y sugiere que merece la pena acercarse al pensamiento teológico-cristiano porque allí el problema de la palabra alcanza una explicación plena (Gadamer, 1999, p.

²² Sobre el tema de la finitud puede revisarse el texto de Joaquín Ortega (2008) titulado “Finitud” y recopilado por Beuchot y Arenas-Dolz en: *10 palabras clave en la hermenéutica filosófica*. ya que allí se propone reflexionar sobre el modo en el que el condicionante de la finitud y la situación histórica, siempre enmarcada, atraviesan la raíz ontológica del espacio limítrofe en el que el ser humano habita de forma incuestionable. Esto significa que siempre tendremos que bordear los espacios del sin sentido, ¿Cómo? Con el lenguaje mismo.

502). ¿Cómo el problema teológico del misterio de la trinidad, es decir, la *Encarnación*, logra hacer justicia al modo como el lenguaje *es*? El mismo Gadamer nos ofrece la respuesta:

Merece la pena que nos atengamos ahora a este punto nuclear del pensamiento cristiano, porque también para él la Encarnación está relacionada, de forma muy estrecha, con el problema de la palabra. Ya desde los padres de la Iglesia, y desde luego en la elaboración sistemática del agustinismo de la alta escolástica, la interpretación del misterio de la trinidad -la tarea más importante que se plantea al pensamiento del medievo Cristiano- se apoya en la relación humana de hablar y pensar (1999, p. 502).

Pero, ¿por qué recurrir al cristianismo, a la idea de *Encarnación*, para explicar a partir de allí el ser del lenguaje? Incluso vale la pena preguntarse ¿Por qué la idea cristiana de encarnación, a diferencia del pensamiento griego, parece hacer más justicia al ser del lenguaje? Carlos B. Gutiérrez en el texto “El ánimo neoplatónico de la hermenéutica de Gadamer” (2016) se propone analizar cómo dicha perspectiva filosófica, en cabeza de Plotino y Agustín, tiene repercusiones en la ontología del lenguaje. Leemos que:

La filosofía griega se inició con la certidumbre de que la palabra era solo nombre, esto es, que ella no representaba al verdadero ser. En el *Cratilo*, tal como lo expone el inicio de la parte Tercera de *Verdad y método*, Platón pretendió mostrar que dentro del lenguaje no puede alcanzarse ninguna verdad objetiva, y que lo que es hay que conocerlo al margen de las palabras. Tal concepción nominalista, para la cual el lenguaje es un conjunto de signos, de meros instrumentos designativos, como si la razón humana pudiese relacionarse con las cosas sin presuponer desde el inicio al elemento del lenguaje que nos da las palabras. Gadamer sabe bien cuán difícil es ganar claridad en cuanto a la relación de cosa y palabra, de lenguaje y pensamiento, y sabiendo que esta escapó a la filosofía griega, se vale de la visión instrumentalista como contraste para exponer su ontología del lenguaje; no sin antes mostrarnos el prodigio de que fuese el neoplatonismo cristianizado el que impulsó la reflexión filosófica en torno al lenguaje (pp. 345-346).

De acuerdo con lo expuesto, el lenguaje en el pensamiento platónico no alcanza una definición ontológico-hermenéutica suficiente, como eventualmente sí ocurrirá en *Verdad y Método* (obviamente éste no era el objetivo platónico). Es por esto que Gadamer sentencia que desde los antiguos se evidencia un olvido del lenguaje. Como hemos venido recalando desde el capítulo anterior, el lenguaje es más que la mera facultad que tenemos para nombrar, éste es más que la correspondencia entre palabra-cosa. Con respecto al pensamiento griego, Gadamer piensa que en Platón existe ciertamente un descuido del lenguaje ya que éste concibe a la palabra como mero signo, mientras que el cristianismo en cabeza de Agustín, en cambio, parece tener otra explicación más acorde para exponer el *ser* del lenguaje desde el fenómeno de la *Encarnación*.

En cuanto a la explicación cristiana de la *Encarnación*²³, o el cómo Dios se hace hombre, parecen ir más afín con el objetivo de Gadamer de pensar la naturaleza del lenguaje de tal manera que lo ubique más allá de la representatividad, del mero signo, en *Verdad y Método* leemos:

Los primeros padres hablan desde muy pronto del *milagro* del lenguaje con el fin de hacer pensable aquella idea tan poco griega que es la creación. En el prólogo de Juan se describe desde la palabra la acción salvadora por excelencia, el envío del Hijo, el misterio de la encarnación. La exégesis interpreta el volverse sonido de la palabra como un milagro igual que el hacerse carne de Dios (Gadamer, 1999, p. 504, *cursivas nuestras*).

Lo que importa a Gadamer no es la explicación teológica agustiniana, sino más bien analizar por qué los padres de la iglesia, también Tomás de Aquino, compararon el misterio de la trinidad con el fenómeno del lenguaje humano. En este sentido, se trata de la posibilidad de pensar otro tipo de relación que, a pesar de su complejidad teológica, parece funcionar muy bien cuando se pregunta por el ser del lenguaje (Gutiérrez, 2016, p. 346).

No está dentro de nuestro objetivo hacer un análisis detallado de la explicación teológica de Agustín; es un tema que desborda nuestro objetivo. Sin embargo, nosotros prestaremos especial atención a un elemento cardinal: la explicación que él hace del cómo deviene el lenguaje humano desde la analogía del *Verbum Interium*. Agustín en su obra *De Trinitate* elabora una singular analogía entre la Encarnación, que es un tema teológico, y la “materialización” del pensamiento en el lenguaje: *verbo* y *voz*, tema que posteriormente llamará la atención de Gadamer, ya que allí hay una posibilidad *sui generis* de explicación que logra ser más adecuada para describir el modo como el lenguaje *es*. Sin embargo, ¿qué hay en la explicación de Agustín que tanto llama la atención de Gadamer? Para dar

²³ En el trabajo de Carlos B. Gutiérrez (2016) que aquí se cita se lee lo siguiente con respecto a la idea de Encarnación que sirve como analogía, para explicar el *ser* del lenguaje: “No cabe duda de que la encarnación para el cristianismo está íntimamente relacionada con el problema de la palabra; es justamente a través de la contra-imagen de la palabra humana que aparece el problema teológico cristiano del *verbum dei*, la unidad [y *el despliegue*] de Dios Padre y Dios Hijo en la trinidad. Con Agustín, la reflexión giró en torno a la palabra interior. Para Tomás de Aquino esta emana como la perfección de un proceso de pensamiento: es el contenido objetivo pensado hasta el final que apunta a la relación dialéctica de unidad y multiplicidad que condiciona la esencia de la palabra” (p.346). (corchetes añadidos).

Otra explicación breve de la Encarnación la encontramos en el prólogo del evangelio de Juan que expone la Biblia de Jerusalén (1976): “En principio existía la palabra y la palabra estaba con Dios, y la palabra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe. Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros” (Jn. 1: 1-3, 14). Y especifican: “La palabra carne acentúa el realismo de la venida del Verbo a la humanidad. Más tarde se hablará de encarnación. Así Dios inaugura una presencia personal y sensible entre los hombres; su *gloria* en otro tiempo invisible se deja ver a través de la humanidad del Hijo, que revela la misericordia y la fidelidad del Padre” (1976, p. 123).

respuesta será necesario acudir a un fragmento capital de la obra *De Trinitate* (1941), allí leemos:

La palabra que fuera resuena, signo es de la palabra que dentro resplandece, a la que conviene mejor el nombre de verbo; pues la palabra que los labios pronuncian, voz es del verbo, y se denomina verbo por razón de su origen. Así, nuestro verbo se hace en cierto modo voz del cuerpo al convertirse en palabra para poder manifestarse a los sentidos del hombre, como el Verbo de Dios se hizo carne tomando nuestra vestidura para poder manifestarse a los sentidos de los mortales. Y así como nuestro verbo se hace voz sin mudarse en palabra, así el Verbo de Dios se hizo carne sin convertirse en carne. Al asumir lo sensible sin ser por él absorbido, nuestro verbo se hace voz y el Verbo se hizo carne (XV, p. 840).

Recordemos que la explicación que ofrece Agustín se presenta, a juicio de Gadamer, como propicia para explicar la relación pensamiento-habla (Gadamer, 1999, p. 505). Analicemos el fragmento citado para encontrar luz en nuestro camino: la palabra que *fuera* resuena, es decir la *voz*, es signo de la Palabra: el *Verbum* que desde *dentro* resplandece. Hablamos de *dentro* y *fuera* para referirnos al pensamiento y al habla respectivamente, no como dos realidades aparentemente opuestas ontológicamente. Pensar y hablar no son como dos personas, sino un solo hombre, al igual que alma y cuerpo (Agustín, 1941, XV, p. 850).

El lenguaje en el hiponense, y también en Gadamer, no es sólo la palabra que “usamos” cuando hablamos, sino fundamentalmente el *verbo interior*. Así pues, el lenguaje en San Agustín está conformado por un lenguaje interior y un lenguaje exterior y sólo a través de esta doble concepción se puede hablar del lenguaje en su totalidad. En definitiva, la voz que en Agustín es entendida *como signo de lo que dentro resuena*, es el medio en el que el pensamiento se hace comunicable. Sin embargo, no perdamos de vista la cosa misma, es decir, el problema del límite de lenguaje: la voz no logra expresar en su totalidad al pensamiento, este no está absorbido en la voz aunque en ésta encuentre, sin ninguna otra posibilidad, su expresión, este punto ya había sido analizado por Von Humboldt ya que este sugiere que hay una unidad irrefutable entre pensamiento y habla. En este sentido, López (2018) expone algo relevante que sustenta la idea anterior:

[...] es verdad que sin palabras que la puedan expresar, no hay comprensión, pero al mismo tiempo las palabras que pronunciamos no logran expresar todo lo que tenemos en mente y todo lo que queremos decir, o sea, eso que San Agustín llamo “verbo interior” y lo que Husserl llama “intencionalidad” del sentido, respectivamente. El verbo exterior y el interior coinciden con la hermenéutica en la que el pensamiento se encarna en el lenguaje. Sin embargo, el lenguaje proferido no es la expresión plena de aquel, por eso nunca podemos decir completamente lo que nos gustaría decir (p. 92).

Finalmente, reconocemos que la voz es el único modo que tiene el pensamiento para expresarse, sin que esto signifique que aquella este subordinada por aquel. En Gadamer, el rasgo universal de la experiencia hermenéutica recae en el hecho de *ser* existencialmente en el lenguaje. Dicho lenguaje adquiere su forma plena en el diálogo, pero a pesar de eso éste no es la totalidad del lenguaje, es solo una cara de la moneda. Es por ello que siempre algo se nos queda por decir, el lenguaje es más que aquello que logramos articular en las palabras. Es válido preguntarse: ¿aquello que “se queda por decir”, eso “que no es palabra” existe fuera del lenguaje? La respuesta es negativa y tiene matices paradójicos: lo que no se puede decir también es lenguaje²⁴. Esto nos remite al *misterio* del lenguaje, del que también habló Heidegger. Al respecto podemos traer las palabras de William Franke (2014):

El problema, el obstáculo para pensar la naturaleza del lenguaje que se pasa por alto fácilmente, es que el lenguaje se esconde: hablamos y prestamos atención a "qué" son las palabras en lugar de escuchar las palabras mismas. El lenguaje se retira para transmitir su mensaje, para comunicarse, y así, al hablar y escribir, el lenguaje es, en general, silencioso sobre sí mismo. La hermenéutica comienza como el contra movimiento a este retiro del lenguaje; se establece como el esfuerzo para llevar el lenguaje hacia adelante, para llevarlo a hablar de sí mismo, para traer el lenguaje a nuestra atención. Este esfuerzo por desacelerar el flujo espontáneo del lenguaje, para tomar conciencia de lo que tan fácilmente se esconde a pesar de su importancia fundamental para nosotros -para el pensamiento, para nuestro mundo, para nuestra autocomprensión- es difícil. Gadamer dice simplemente: "esta autopresentación de la palabra no es fácil de entender correctamente" (p. 368).

En conclusión, la hermenéutica filosófica de Gadamer encuentra en el pensamiento medieval, en la idea de *Encarnación* y en su connotación de interioridad y exterioridad, Dios y Carne, donde la segunda no indica inferioridad, sino procedencia frente a la primera, una analogía propicia para explicar la naturaleza del lenguaje, ya que el decir que también es voz, no es sólo el sonido que exteriormente suena a los oídos, sino la palabra que interiormente también nos configura. En este sentido, el *verbum interius*, que no tiene el aspecto de la palabra, sin embargo, le es posible ser comunicable, está en dirección al lenguaje. Esta idea agustiniana, que al parecer es también la expresión ontológica de Dios, sirve para expresar la ontología, la universalidad y los límites del lenguaje, ya que nuestra

²⁴ En este punto coincido con Grondin y su interpretación de los límites del lenguaje en relación con la palabra interior: “Esta palabra “interior”, que no yace ni más acá ni más allá del lenguaje, sino en él, es igualmente lenguaje, lenguaje que el lenguaje —por encima de las habladurías y de las habladurías pasadas— continuamente busca y cuya huella es. Ahí están los límites del lenguaje, pero como igualmente están en la universalidad de la lingüística para la hermenéutica, ésta intenta pensar esta tensión entre la palabra expresada y la interior. (Grondin, pp. 104-105) citado por González (2006, p. 84).

facultad de diálogo es manifestación del pensamiento que no se rebasa siempre en lo que decimos, siempre nos queda algo por decir, nos movemos siempre en la búsqueda de la palabra correcta.

Por otro lado, fijémonos también en que el lenguaje no es sólo sonido, sino que también representa una significación espiritual [misterio como subrayábamos antes], y es aquí donde Agustín y su exposición teológico-filosófica concuerdan con la ontología del lenguaje de Gadamer. El lenguaje en su totalidad obedece a una palabra interna que se llama pensamiento y también a una palabra externa que es manifestación o significación del mismo. La palabra interior, que en un contexto de *Verdad y Método* puede interpretarse como *pensamiento*, es un proceso espiritual que anima y crea el lenguaje, y al exteriorizarse por medio de la voz deja de manifiesto su *misterio*: su doble faceta de manifestación-ocultamiento. La capacidad lingüística todos los seres humanos la poseen, de ahí su auténtica universalidad, en términos aristotélicos, somos *zoon logon ekon* antes que *zoon politicon*, o mejor, la una posibilita a la otra.

Extrapolando la idea teológico-cristiana de *Encarnación* al contexto gadameriano podemos decir que del mismo modo, como nuestro ser-en-el-mundo se caracteriza por ser-comprendiendo, y dicha comprensión tiene su lugar en el lenguaje, no significa que ésta, en su totalidad y en sus diversos aspectos, pueda ser contenida en lo que decimos. En últimas, surge la siguiente pregunta: ¿cómo es posible la relación ser, mundo y hombre? Debemos responder qué es y se da como lenguaje, y que la relación entre estas tres categorías es lingüística por principio (Gadamer, 1999, p.586). Por otro lado, la lingüisticidad de esta relación se explica desde el comprender, porque nuestra relación con el ser, con el mundo y con nosotros mismos se da en términos del comprender, el cual es lingüístico por constitución.

2.1.2 La intraducibilidad y el límite del lenguaje: voz-lenguaje-traducción

Después de analizar la relación de la voz interior –pensamiento– y la voz exterior –diálogo– que da fundamento al modo de ser del lenguaje, nos adentramos al tema de la traducción como terreno donde también se experimentan los límites del lenguaje. ¿Qué

encontramos de relevante en la traducción que nos permite analizar este nodo central de nuestra investigación?

Desde sus inicios, y aun en la actualidad, la hermenéutica se relaciona con el ejercicio de la traducción y la interpretación. Recordemos especialmente a Hermes²⁵, traductor e intérprete entre el mundo de los dioses y el de los hombres. Lo relevante de este ejemplo es mostrar la relación que hay entre traducción e interpretación, pues son dos categorías que se relacionan estrechamente según nos expone Gadamer (1999) “toda traducción es por eso, ya una interpretación” (p. 462). Lo anterior sugiere que todo ejercicio de traducción de una lengua a otra es también un proceso interpretativo, que va más allá del “mecanicismo” de trasladar los conceptos de un idioma a otro. El verdadero ejercicio de la traducción tiene que vérselas con la escucha del sentido²⁶. Es por esto que la traducción no es la búsqueda de la palabra propia que pueda remplazar la original. De ningún modo, sino que es más bien una escucha atenta del sentido. En palabras de Franke (2014) se expone así:

En la traducción, la fricción y la inconmensurabilidad que distinguen a los idiomas hacen que cada idioma avance, llamando la atención sobre las palabras mismas. En la lucha por traducir lo que se dice en un idioma a otro, *una lucha en la que las diferencias entre lenguas resaltan algo sobre el carácter mismo de cada idioma*, todos los que han intentado negociar dos idiomas para decir lo que se dice en el otro, saben que la tarea del traductor va más allá del intento de encontrar palabras equivalentes en dos idiomas. Los diccionarios son de poca ayuda en la traducción si el traductor no comprende ambos idiomas en su sentido más pleno y vivido. Los idiomas pertenecen a culturas y mundos diversos, tienen historias y resonancias que nunca serán totalmente acordes incluso con el idioma más afín. Cuando ingresamos a la traducción, vamos más allá de los aspectos técnicos de simplemente emparejar palabras entre idiomas (p. 398).

Hasta este punto queda dicho que la traducción tiene que vérselas no solo con el acto de buscar las palabras como hacen los programas on-line de traducción, sino que el

²⁵ Hermes, el dios mediador está simbólicamente en el origen de la palabra *hermeneia* que significa inicialmente “interpretación” y “expresión”. “Homero, en el Himno XVIII, describe a Hermes como el “raudo mensajero de los dioses”, “el de la profética voz”, encargado de hacer inteligibles y expresar en palabras humanas los mensajes de los dioses (Movramakaty, 1997, p. 77).

²⁶ Recordemos en este punto que Gadamer da una especial relevancia al oído como sentido hermenéutico por excelencia, en *Arte y Verdad de la palabra* leemos: “Ciertamente, Aristóteles tiene razón cuando, al comienzo de la Metafísica, dice que de todos los sentidos del hombre el de la vista es el más importante, pues presenta la mayor parte de las diferenciaciones, la mayor parte de las diferencias y es, por ello, entre todos los sentidos, el más próximo al conocer, al establecer diferencias. Aristóteles dice también algo respecto de la primacía del oír. El oído puede recibir el discurso humano y su universalidad lo sobrepasa todo. Pues sabemos cómo se compensan estos dos sentidos esenciales del hombre. Todos los hombres que ven mal entrenan su oído mucho más que los demás” (Gadamer, 1998, p. 37).

traductor está sobre todo a la escucha del sentido, es mediador entre dos mundos diferentes, que por eso mismo comprenden diferente, en esto radica el límite: en la imposibilidad, o intraducibilidad de eso que Franke llama “el carácter de cada lengua”.

Estar a la escucha del sentido, como característica principal y eminente del traducir es la que nos permite avizorar los límites del lenguaje, ya que cada lengua conserva un matiz, una voz propia, una fuerza viva que se pierde cuando se traduce. Cada uno encuentra en su lengua materna cierto arraigo, una determinada sonoridad o una manera propia de decir que ninguna lengua por más que se le domine logrará expresar. Al respecto, hay una bella referencia a este tema en *Arte y Verdad de la Palabra* (1998), allí leemos:

Leer es como traducir una orilla a otra lejana orilla, de la escritura al lenguaje. Del mismo modo, el hacer del traductor de un texto es traducir de costa a costa, de tierra firme a otra, de un texto a otro. Ambos son traducción. Las configuraciones fónicas de diferentes lenguajes son intraducibles. Parecen estar a años luz unas de otras, como las estrellas. Y, a pesar de todo, el lector comprende su «texto» (Gadamer, 1998, p. 48).

Sin embargo, la relación voz-texto-sentido es una forma de tomar conciencia de la propia experiencia del lenguaje y su arraigo a determinada tradición, a determinada manera de comprender, recordamos y aceptamos en este punto que comprendemos con nuestros propios prejuicios, esos mismos que nos configuran como seres situados y constituidos por contextos geográficos, históricos, existenciales y políticos diferentes que son insuperables y oponen resistencia al momento de traducir. Así pues, los textos que se quieren traducir se someten a una transformación en la que la experiencia, que no es solo lengüajica se articula, se estructura y se entreteje en un nuevo texto. Aparece como “nuevo texto” en la medida en que el mundo en el que surge es un mundo totalmente otro, hay un nuevo horizonte de comprensión justamente porque el texto es una interpretación de la experiencia mediada por el lenguaje. Con relación a esta idea Gadamer (1999) afirma:

Toda traducción que se tome en serio su cometido resulta más clara y más plana que el original. Aunque sea una reproducción magistral no podrán dejar de faltarle algunos de los armónicos que vibraban también en el original (En algunos pocos casos de recreación verdaderamente maestra esta pérdida puede compensarse e incluso ser origen de una nueva ganancia; pienso, por ejemplo, en las Flores del mal de Baudelaire, que en su recreación por George parecen respirar una extraña nueva salud (p. 464).

Recordemos en este punto que el texto es una forma eminente de la hermenéutica pues éste tiene una relación directa con el ser del lenguaje. Sin embargo, con Gadamer el hálito de su hermenéutica recaerá sobre el carácter conversacional, el diálogo es el

horizonte en el cual los hombres construyen mundo, esto significa de *facto* que las palabras que usamos, el modo como hablamos denota cierto arraigo a una determinada situación histórica y cultural que en la conversación es “fácil” de notar por los acentos y sonoridades propias de cada lengua, al oído es fácil distinguir a un español de un argentino, pero cuando se trata de un texto escrito en otra lengua la tarea se torna compleja y mucho más al momento de traducir. Así pues, los textos surgen en un lugar de enunciación propio, en determinada comprensión de mundo. El arraigo de los textos y su relación directa con el sentido, es lo que resulta difícil de traducir. Al respecto Gadamer acota:

Lo lingüístico que aparece como texto es extraño a la vida original de la conversación donde el lenguaje tiene su verdadera existencia. En realidad, el hablar mismo nunca posee una exactitud tan perfecta que siempre se siga y se encuentre la palabra adecuada. En la conversación hay mucho hablar alrededor de un asunto sin entrar en él y lo mismo se encuentra en el texto, en el subterfugio de las fórmulas vacías de la retórica trivial. En la conversación viva, todo esto se sortea y pasa sin ser notado. Pero cuando esa manera natural de hablar aparece en un texto y a continuación, además, se traduce literalmente, entonces es funesto (Gadamer, 1998, p. 44).

Aquí encontramos un punto importante que debe entenderse si se quiere captar la importancia hermenéutica del texto en su relación con la traducción y los límites del lenguaje. Si en una traducción solo quedan las palabras traspasadas de allá a acá, el “texto” no cumple su fin y será una traducción lata; por el contrario, un ejercicio atinado de traducción debe estar atento al sentido, por eso Gadamer lo compara con un ejercicio de lectura, y “leer es dejar que le hablen a uno” (Gadamer, 1998, p. 37), esto es: prestar oído al sentido, más que a las palabras²⁷. El texto es fruto de una interpretación que está determinada por nuestra condición histórico efectual y que nos configura así no lo notemos a simple vista.

No hay experiencia muda, siempre hablamos y también escribimos desde un lugar de enunciación propio que determina nuestro modo de ser, de hablar, de escribir y de relacionarnos, elementos que no tienen posibilidad de traducción y es aquí cuando el talento del traductor debe salir a relucir, ya que debe encontrar la forma indicada que represente el sentido de lo que se dijo en otra lengua, aun reconociendo que algo se pierde. Es aquí

²⁷ Con respecto a la relación oír-comprender hay artículo de la doctora Diana Muñoz (2002) titulado *El Oído Hermenéutico*, donde se propone analizar cómo esta relación: oír-comprensión y sentido (angular en la propuesta gadameriana de hermenéutica) no solo se da de una manera propia en el fenómeno de la poesía, sino en general a toda experiencia comprensiva. Allí leemos: “es gracias a esta sentido (“oído interno”) que el intérprete logra ponerse en diálogo con lo que quiere comprender y hacer justicia a la pretensión de sentido que allí se alberga” (p. 15).

donde la traducción nos hace caer en la cuenta de la relación indisoluble del lenguaje que es voz-texto y sentido. Al respecto leemos:

Como se eligen las palabras con que se narra no es tan importante. Lo que importa es el carácter intuible, la densidad del *suspense*, la hondura del alma, la magia del mundo. El arte de las grandes narraciones es un extraño milagro que, incluso en las traducciones apenas se mengua (Gadamer, 1998, p. 47).

Hemos definido la traducción entre otras cosas como un ejercicio interpretativo donde se está a la escucha atenta del sentido. Con Gadamer reconocemos que traducir es traer de una orilla lejana a otra orilla, lo que nos ubica ante el fenómeno de lo extraño y lo familiar. Dicho fenómeno nos remite, por un lado, a la *condición histórica efectual* que es insuperable, y por otro, a la experiencia de la alteridad, aspecto relevante en la obra del pensador de Marburgo. En este sentido, el hecho de ser seres situados en tradiciones y lenguas diversas, nos hace caer en la cuenta de que hay un otro que es distinto de mí, que habla diferente y que a pesar de esto buscamos comprenderlo, tendemos a hacer familiar lo extraño, a ser hospitalarios a reconocer que a pesar de la imposibilidad de pensar como el otro, o querer que el otro piense como nosotros, buscamos crear puentes de comprensión, crear un puente significa unir dos cosas que están distantes, y que a pesar de los límites que nos demarcan como un yo y un tú, es posible comprendernos: hay límites, pero también hay puentes, ejemplo de ello no solo son las lenguas sino el diálogo mismo. Con respecto a esta idea Aníbal Rodríguez (2005) comenta:

Se trata de un estado de apertura en la que se patentiza la finitud de la experiencia histórica. Cuando hablamos de una hermenéutica de la hospitalidad nos referimos al estado de apertura de quienes quieren iniciar un diálogo. El milagro del lenguaje, nos recuerda Gadamer consiste en que “No existe el problema del lenguaje común para todos, sino que se produce el milagro de que con diversas lenguas nos entendemos más allá de las fronteras de los individuos, los pueblos o los tiempos” (p. 48).

No podemos dejar pasar un elemento relevante, con respecto a la idea anterior. La traducción no es el único fenómeno donde nos hacemos conscientes del fenómeno del extranjero y de la hospitalidad. Esto no ocurre solo en estos casos de las lenguas extranjeras, sino que el lenguaje mismo que en Gadamer es entendido como conversación ya que nos pone de manifiesto la alteridad. El diálogo demanda la presencia del otro, conversar es hablar con alguien, incluso en la lectura ese otro (que se me presenta ante mí como texto) me dice algo, me interpela. Con esta perspectiva argumentativa debemos decir que el problema de los límites y de la alteridad, que podrían interpretarse como una máxima

hermenéutica consiste en reconocer que el otro nunca puede ser reducido a un instrumento dominable, nuestro horizonte de comprensión no puede estar por encima del otro, más bien éste se configura con el diálogo conjunto. Así pues,

En este sentido, comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico. Pero lo que no es verdad es que este horizonte se gane desplazándose a una situación histórica. Por el contrario, uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera. ¿Qué significa en realidad este desplazarse? Evidentemente no algo tan sencillo como «apartar la mirada de sí mismo». Por supuesto que también esto es necesario en cuanto que se intenta dirigir la mirada realmente a una situación distinta. Pero uno tiene que traerse a sí mismo hasta esta otra situación. Sólo así se satisface el sentido del «desplazarse». Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porqué es uno el que se desplaza a su situación (Gadamer, 1999, p. 375).

En conclusión, el traductor sabe que su tarea va más allá del intento de encontrar palabras equivalentes en dos idiomas. El ejercicio de traducir nos hace ser conscientes de que las lenguas pertenecen a mundos diversos y están configuradas por historias propias que tienen resonancias que nunca serán totalmente acordes incluso con el idioma más afín. Cuando ingresamos a la traducción, vamos más allá de los aspectos técnicos de simplemente emparejar palabras entre idiomas. De hecho Gadamer nos dice:

La desesperación de cualquier traductor cuando está trabajando radica en que no hay expresiones que se correspondan con las expresiones particulares de la lengua extranjera. La pura teoría de la correspondencia es manifiestamente falsa. Tenemos que reconocer aquí un límite (Gadamer, 1998, p. 77).

Para traducir un texto, se necesita comprenderlo, relacionarse con el sentido, de ahí su carácter interpretativo; pero aún más: uno debe poder escuchar y apreciar los matices y las particularidades de los idiomas involucrados. En otras palabras, la experiencia del traductor debe ser impulsada a escuchar el lenguaje en sí mismo. No hay traducción posible sin esta escucha atenta de sentido. Si se quiere traducir, entonces debe prestarse mucha atención a la realidad y configuración del lenguaje mismo. Cuando se hace esto se descubre, entre otras cosas, cuán profundamente están imbricados la historia y el lenguaje, y esto es un factor que imposibilita una traducción pura. La traducción como ejercicio interpretativo involucra a la alteridad, de manera especial por su vínculo con la condición histórico efectual, esto nos ubica ante el límite: el otro que no soy yo y que a pesar de eso busco comprender, recordemos que:

La experiencia del tú que se adquiere así es objetivamente más adecuada que el conocimiento de gentes, que sólo pretende poder calcular sobre ellos. Es una pura ilusión ver en el otro un instrumento completamente dominable y manejable. Incluso en el siervo hay una voluntad de poder que se vuelve contra el señor, como acertadamente ha expresado Nietzsche (Gadamer, 1999, p. 436).

2.1.3 Acercamiento a los límites del lenguaje desde el fenómeno de la poesía

*Una palabra –un fulgor, un vuelo, un fuego,
una llamarada, una ráfaga estelar–,
y de nuevo oscuridad inmensa,
en el espacio vacío alrededor del mundo y yo.*

Gottfried Benn

Pero cuando oí aquellos versos (y, en cierto sentido, llevo oyéndolos desde entonces) supe que el lenguaje también podía ser una música y una pasión. Y así me fue revelada la poesía

(Borges, 1992, p. 55)

El recorrido hecho hasta aquí nos llevó a reconocer que el lenguaje tiene límites, los expusimos desde dos perspectivas, por un lado, *El verbum interium* de Agustín de Hipona que sirve para expresar tanto la ontología como el devenir del lenguaje. Y por otro, el fenómeno de *la traducción* donde resulta imposible traducir las configuraciones fónicas y el componente histórico que caracteriza a todas las lenguas. En ambos casos salta a la vista el limitante. Ahora, en este punto del camino nos propondremos analizar los límites del lenguaje desde la perspectiva de la poesía, nos preguntamos entonces: ¿Cuál es la relación entre poesía y límites del lenguaje? De hecho ¿qué tiene que especial la poesía para que desde esta podamos hablar también de límites del lenguaje? Estas cuestiones nos servirán de horizonte en el presente apartado de nuestra investigación. Antes de responder es menester tratar de decir *grosso modo* ¿qué es la poesía?

Tratar de definir la poesía es una tarea ardua. Sin embargo, la definición tradicional nos dice que es una “estructura literaria configurada principalmente por versos o prosas”

(Rae, 2001). Nosotros no nos ajustaremos a este tipo de definición técnica de la poesía, nuestro objetivo apunta hacia otro lugar. En este sentido, tomaremos distancia de la anterior definición y nos centraremos en el hecho de que la poesía es básicamente un fenómeno *sui generis* del lenguaje.

Partiremos de la premisa de que la poesía es un tipo de discurso especial que trabaja con el lenguaje pero que no lo hace en su uso común. La poesía se distancia de este tipo de lenguaje ya que ésta no puede ser pensada desde el uso lógico y lingüístico (sintaxis) del lenguaje, la poesía dice de una forma diferente y no atiende a los criterios formales y gramaticales con los que eventualmente nos expresamos. ¿Qué significa que se aleje del discurso habitual? El lenguaje en su uso común está vinculado con la lógica formal, de tal manera que sus estructuras gramaticales no sean intrínsecamente ambiguas, el lenguaje debe decir con claridad, esta ha sido la pretensión de la filosofía, con algunas excepciones críticas como es el caso de Schopenhauer, quien inaugura un singular estilo en el que conjugaba géneros como el aforismo y el ensayo, formas que revolucionarían el lenguaje filosófico, ya que en aquel tiempo existía un dominio de la filosofía por parte de una lengua extremadamente académica (por eso también su mordaz crítica a Hegel), que arruinaba la tarea libre del pensar. De este modo, Schopenhauer renueva la expresión intelectual que lo llevó a explorar entre otras cosas la enigmática de la poesía. Recalcamos el caso de Schopenhauer ya que como es sabido, fue de gran influencia en el pensamiento de Nietzsche quien también hace uso de formas propias del lenguaje que le permiten expresar su pensamiento: el aforismo, la música y la poesía por ejemplo.

Lo antes expuesto reivindica que la poesía es una forma del lenguaje que supera la lógica formal y el rigor sistemático de las ciencias. El “uso” del lenguaje en la poesía está imbricado con la imaginación, por decirlo de algún modo, y esta es metafórica más no lógica. Ese uso diferente del lenguaje está marcado lingüísticamente por el “sin sentido”. La poesía no describe, sino que dice de otra manera, esto la diferencia de las pretensiones técnicas del lenguaje. En *Arte y verdad de la palabra* (1998) encontramos la siguiente referencia:

La formación poética del lenguaje presupone la disolución de todo lo positivo, de todo lo que es válido convencionalmente (Holderling). Pero esto quiere decir precisamente que esa formación es creación y no aplicación de las palabras, con arreglo a reglas, ni constitución de convenciones. La palabra poética instaura el sentido. La palabra poética surge en la

poesía a partir de una fuerza de dicción nueva que con frecuencia esta oculta en lo usual (Gadamer, p. 22).

Así pues, en el uso del lenguaje la poesía busca capturar algo que con el lenguaje ordinario no se podría decir. De este modo, el objetivo de la poesía es la construcción de una imagen, de una metáfora, entonces las palabras valen no por lo que técnicamente significan, sino por sus resonancias. Gadamer nos dice:

Así, se puede decir no solo del caso de Kafka, en quien el realismo ficticio de la narración da motivos para ellos, sino también el carácter de una metáfora «absoluta» (*Allemann*) frente a cualquier discurso cotidiano. De manera que el discurso poético tiene el carácter de la suspensión y de la ampulosidad que se lleva a efecto mediante la neutralización de cualquier posición de ser y que lleva a cabo la transformación en una construcción (Gadamer, 1998, p. 21).

La poesía nos ubica en otro horizonte de comprensión que supera la dureza de los conceptos, nos hace reconocer que hay un límite en nuestro lenguaje, pero no solo lo reconocemos sino que buscamos doblarlo. El uso de la metáfora es un ejemplo contundente de ese doblamiento que la poesía ejerce sobre lenguaje ya que esta representa algo más que la significatividad común de las palabras, nos remite en cambio, a comprender de otro modo, a reconocer los silencios, las resonancias y los ecos del lenguaje. Borges (1992) comentando un pasaje de Lugones en *Arte poética. Seis conferencias* nos dice que:

En el caso de la poesía [...] el escritor trabaja con metáforas. Las metáforas no exigen ser creídas. Lo que verdaderamente importa es que pensemos que responden a la emoción del escritor. Yo diría que con eso basta. Por ejemplo, cuando Lugones escribió que la puesta de sol era «un violento pavo real verde, delirado en oro», no hay que preocuparse por el parecido —o, mejor, la falta de parecido— entre el ocaso y un pavo real. Lo importante es que se nos ha hecho sentir que Lugones, impresionado por el ocaso, necesitó esa metáfora para transmitirnos sus sensaciones. Esto es lo que yo entiendo por convicción en poesía (p. 52).

Con la poesía *experimentamos* una presencia abrumadora del lenguaje, un ejemplo de lo dicho, entre muchos otros lo encontramos también en un fragmento de *Los nueve monstruos* del poeta peruano Cesar Vallejo (2011), quien dice lo siguiente: “Y, desgraciadamente el dolor crece en el mundo a cada rato, crece a treinta minutos por segundo” (p. 261). De *facto* es imposible pensar de esa manera el tiempo, es algo absurdo ante los ojos de la lógica. Sin embargo, una tentativa de interpretación y reconociendo que

no somos en este caso analistas poéticos, nos llevaría a pensar que estas palabras dicen algo más, buscan enunciar la experiencia creciente del dolor que se experimenta en el mundo. Eso que expone el poeta pudo ser dicho así: “siento mucho dolor en el mundo”, pero la interpretación sería en este caso tan plana que apenas podríamos imaginar que se trata de una dolencia común y nada más allá de eso. Pero justamente lo que la poesía brinda es la posibilidad única, hablamos por ende del poeta, de moldear el lenguaje de tal manera que este pueda decirnos que la experiencia del dolor desde su perspectiva crece desproporcionadamente *a treinta minutos por segundo*, lo que nos hace comprender que no se trata de un dolor común, hablamos de un dolor existencial que acontece en el poeta y que lo pone en la necesidad de expresar su experiencia del dolor, aunque ese expresar no sea la experiencia misma, el poeta aquí se encuentra ante un límite: el hecho de no encontrar las palabras que le permitan expresar su experiencia pero aun así empuja al lenguaje en su decir.

Así pues, afirmar que la poesía es un discurso que dice algo sobre la vida misma, sobre la experiencia del hombre en el mundo, los vínculos humanos, pero también nos dice algo sobre la realidad misma del lenguaje. En este orden de ideas, el hombre es una tensión, vive en el límite entre el mundo de la razón y el mundo del sentimiento, entre el mundo del deber y el mundo del deseo. La poesía da testimonio de esa tensión y de esa síntesis de manera especial ya que no tenemos control sobre el lenguaje porque no tenemos control tampoco con lo que queremos decir. En definitiva, dentro del ser humano hay una experiencia del límite y la poesía esta siempre trabajando sobre ese abismo.

La poesía también dice algo sobre el ser del lenguaje, nos hace caer en la cuenta de que este es precario y a veces insuficiente para expresar lo que sentimos. La poesía nos muestra el límite, las palabras no nos alcanzan para decir lo que queremos decir. En este sentido el lenguaje humano es imperfecto, no es capaz de nombrar lo que queremos nombrar. Existe algo en la realidad que no puede ser capturado en las palabras y ante este límite nos chocamos frecuentemente. Nunca podremos transmitir con fidelidad extrema lo que es una experiencia de miedo o de amor, o de dolor. Cuando contamos o escribimos algo y cuando nos esforzamos por contarlo mejor, nos damos cuenta que las palabras fracasan en su nombrar. De este modo también reconocemos el límite desde el fracaso de nombrar lo que sentimos.

La poesía *es un modo singular de decir*, la palabra poética nos dice de otra forma, pero, ¿qué significa que nos diga de otra manera? Para dar respuesta a esta pregunta debemos remontarnos al hecho de que en Gadamer el modo como el lenguaje acontece es eminentemente como diálogo, es así como este se hace asible. Un diálogo que demanda a un Yo y a un Otro que convergen en la conversación, y esta relación dialógica se basa en la *lógica de pregunta respuesta*. Sin embargo, en *Verdad y Método* leemos que el decir de la poesía, no acontece del mismo modo que en el diálogo, ya que:

Para nuestra sensibilidad lo que caracteriza y da su dignidad al arte de la poesía es justamente que en ella el lenguaje no es hablar, esto es, que posee una unidad de sentido y de forma que es independiente de toda relación de hablar y de ser interpelado o persuadido (Gadamer, 1999, p.243).

Esto sugiere que la poesía rompe el esquema que el mismo Gadamer sugiere, ya que si la forma eminente del lenguaje es el diálogo, en la poesía se rompe este presupuesto porque ya no se da bajo los términos de *pregunta y respuesta*, de hecho tampoco demanda la presencia de otro es decir no es un diálogo como comúnmente se piensa²⁸. Sin embargo, Gadamer nos dice que “desde Hölderlin se ha mostrado que el hallazgo del lenguaje de un poema presupone la total disolución de todas las palabras y giros habituales” (Gadamer 1999, p. 562). Es decir, que la poesía nos hace comparecer ante los límites del lenguaje, y por ende nos exhorta a comprendernos de otro modo, de esta manera se diferencia de lo que comúnmente conocemos como *diálogo*. El lenguaje poético nos confronta en carne propia, por decirlo de algún modo nos hace reconocer realidades que habitualmente no identificamos, nos hace vernos a nosotros mismos cara a cara:

Se da aquí un problema hermenéutico verdaderamente arduo. La poesía comporta un tipo especial de comunicación. ¿Con quién se da esa comunicación?, ¿con el lector? La dialéctica de pregunta y respuesta que subyace siempre en el proceso hermenéutico y que rebasa el esquema básico de lo dialogal sufre aquí una modificación especial. La recepción e interpretación de la poesía parece implicar una relación dialogal *sui generis* (Gadamer, 2010, p. 52).

Tratemos de entender esa *modificación* de la que nos habla Gadamer y que comporta un problema para la hermenéutica. El caso de interpretación y la comprensión de

²⁸ Con respecto a la relación indisoluble que hay entre diálogo y la *lógica de la pregunta y respuesta*, Gadamer nos los expone en los siguientes términos: En mis aportes filosóficos he procurado brindar una orientación al subrayar que el lenguaje solo alcanza su plena realización cuando existe el diálogo, cuando se intercambian preguntas y respuestas. La palabra conversación implica que se hable con otra u otras personas que responden a lo que se dice (Gadamer, 2001, p. 147).

textos es un buen ejemplo para esto. Podemos decir que el horizonte de comprensión se rebasa de algún modo en lo que el texto mismo dice. De este modo una correcta interpretación de lo comprendido no supera lo que dice el texto, sino que se mantiene “fiel” a éste, de lo contrario caeríamos en el relativismo de pensar que cualquier interpretación sería válida. Así pues, el texto mismo se presenta como horizonte de comprensión e interpretación. Sin embargo, en la poesía, que también podemos considerarla como texto, no ocurre de esta manera pues no podemos verificar objetivamente si lo que hemos entendido es lo que habría que entenderse, de hecho podríamos preguntarnos: ¿quién nos garantiza una correcta comprensión del significado poético? Parece ser que en esto radica la complejidad que encuentra la hermenéutica del lenguaje de Gadamer, ya que en el caso de la poesía, que se entiende también como texto, no se comprende e interpreta como eventualmente se hace con un texto “común”. Gadamer nos da algunas luces con respecto al modo como la poesía nos dice, que más que un decir es un confrontar, que nos deja incluso sin palabras, pero no sin respuesta ya que “Únicamente un silencioso hablar ante sí mismo se corresponde con la actitud lingüística de esta clase de poesías (Gadamer, 1998, p. 33).

Concluiremos esta sección diciendo que la poesía es una especie de torsión de la palabra, donde reconocemos que no hay posibilidad de escapar de las palabras, somos en el lenguaje. No nos es posible pensar un lenguaje sin palabras, porque básicamente no sabemos lo que significa no tener lenguaje. Aun así, desde Gadamer reconocemos un papel decisivo en la comprensión de la poesía: el silencio, pero no cualquiera, éste es un *silencioso hablar*. Pero podríamos cuestionarnos al respecto ¿El *silencio habla*? Solemos entender el silencio como la ausencia de sonidos y de palabras, y en efecto esta puede ser una interpretación del silencio, sin embargo, este *silencio hermenéutico* tiene una función ontológica. Lo que podríamos llamar silencio poético o el que nos sugiere Gadamer, se refiere a un tipo de silencio que se produce en la comprensión de la poesía. Esto quiere decir ante todo que la palabra poética trae a presencia lo que permanece oculto o casi inasible, es decir, aquello de lo que nos habla el poeta sin nombrarlo. En ese hablar sin palabras podemos encontrar una respuesta a nuestra pregunta por el habla del silencio²⁹.

²⁹ Concordamos con el hecho de que la poesía nos remite de alguna manera al silencio, sin embargo es posible pensar que los estados anímicos bajos, las situaciones límites donde aparece el ser del hombre. En la angustia por ejemplo, no hay nada que nos distraiga nos encontramos a solas con nosotros mismos, el mero

Para cerrar, otra respuesta la encontramos en Heidegger ya que el fenómeno del silencio dentro de la comprensión poética también fue tema de interés de este autor y es quizá por este sendero que logramos dar respuesta a nuestra pregunta, ya que éste nos da a entender que en la poesía el ser se manifiesta. Rubén Muñoz (2006) en *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger* lo expone en los siguientes términos:

Lo paradójico de este asunto es que el poeta con su poema logra traer a presencia la cosa en su totalidad sin nombrarla, sin embargo, esto gracias a las palabras. Son esas palabras las que crean ese silencio necesario que emerge entre ellas para conseguir desde ese “espacio” que las cosas se manifiesten total y libremente. Y esto hace que aparezca de la forma más plena, ya que “aparece” sin ser retenido en los límites de las palabras (p. 78).

Así pues, el silencio poético que nos hace reconocernos limitados, es el decir casi imposible de nuestra experiencia humana del mundo, y ante esto solo el silencio es la actitud y respuesta. En cuanto a los límites del lenguaje, esto lo podemos interpretar como una exhortación a reconocer que el fenómeno de la comprensión poética rompe el esquema tradicional, y nos ubica en un lugar donde debemos aprender a nombrar sin palabras, donde estas son mero acontecimiento. En últimas, la poesía tiene la libertad y tiene el don, esa cosa grande de sacar del desocultamiento a los objetos, a las cosas. Nos gustaría terminar con esta cita de Borges que resulta iluminadora y que nos invita a seguir pensando los límites del lenguaje:

Por ejemplo, si tengo que definir la poesía y no las tengo todas conmigo, si no me siento demasiado seguro, digo algo como: «poesía es la expresión de la belleza por medio de palabras artísticamente entretejidas». Esta definición podría valer para un diccionario o para un libro de texto, pero a nosotros nos parece poco convincente. Hay algo mucho más importante: algo que nos animaría no sólo a seguir ensayando la poesía, sino a disfrutarla y a sentir que lo sabemos todo sobre ella. Esto significa que sabemos qué es la poesía. Lo sabemos tan bien que no podemos definirla con otras palabras, como somos incapaces de definir el sabor del café, el color rojo o amarillo o el significado de la ira, el amor, el odio, el amanecer, el atardecer o el amor por nuestro país. Estas cosas están tan arraigadas en nosotros que sólo pueden ser expresadas por esos símbolos comunes que compartimos [este es un modo de entender la universalidad de la hermenéutica]. ¿Y por qué habríamos de necesitar más palabras? (Borges, 1992, p. 17, corchetes nuestros).

ser humano sin nada. Pensemos también en la mística, que es inaccesible al lenguaje, pero se experimenta sin que se pueda decir, por lo menos en un primer momento, quizá posteriormente pueda conceptualizarse después de una reflexión. En definitiva, la experiencia mística al igual que la poesía, consisten en la experiencia misteriosa y cerrada, puede ser Dios, o puede ser la propia existencia.

2.1.3.1. Poesía en diálogo: «Silencio y Muerte»

La poesía nos llevó a reconocer entre otras cosas nuestra inexorable condición lingüística, dentro de este recorrido nos encontramos con que “Únicamente un silencioso hablar ante sí mismo se corresponde con la actitud lingüística de esta clase de poesías (Gadamer, 1998, p. 33). Bajo esta idea nos proponemos hacer un breve acercamiento a la noción de silencio como actitud hermenéutica que posibilita el lenguaje, así como también ocurre con la muerte entendida como la posibilidad más cierta que potencia la existencia. De este modo en el libro de Vattimo (1992) titulado *Mas allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, el filósofo dedica una sección especial al tema del ser-para-la-muerte y el silencio. En vista de querer comprender los límites del lenguaje desde el horizonte hermenéutico: ¿por qué hacer referencia al silencio y a la muerte?

Lo primero que nos atrevemos a decir es que la experiencia del silencio y de la muerte en el plano hermenéutico de los límites del lenguaje, nos lleva a tratar de comprender que estas en contraste con «Existencia» y «palabra» comparten de fondo una misma esencia. Antes de seguir debemos decir que en contraposición a la idea negativa que la tradición ha conferido a estas dos categorías, nosotros reconocemos junto con Vattimo que callar y morir no son expresiones de una carencia o de una ruptura, por el contrario podemos interpretar, después de hecho nuestro recorrido, que son la posibilidad más cierta de hablar y de existir. Con respecto a esto, Vattimo (1992) nos dice:

El silencio no es sólo el horizonte sonoro que la palabra necesita para resonar, para constituirse en su consistencia de ser: es también el abismo sin fondo en que la palabra, pronunciada, se pierde. El silencio funciona en relación con el lenguaje como la muerte en relación con la existencia (p. 77).

De este modo el silencio, no significa de ninguna manera no tener nada que decir, y por otro lado, morir no implica el fin de la historia humana. Por estas razones no es absurdo pensar que alguien puede hablar y hablar sin fin y al final no decir nada. Lo curioso es que así mismo, alguien también puede guardar silencio y no hablar, y al no hablar puede decir mucho. Y en contraste con la visión terminal de la muerte, podemos sostener que esta potencia nuestra existencia a su posibilidad más propia. Con esta idea en mente, Vattimo (1992) nos advierte que

El acaecimiento de la palabra comporta un riesgo porque lo otro del lenguaje no es solamente el fondo mudo sobre el que la palabra resuena, ni solamente el silencio que marca los intervalos y las diferencias entre palabra y palabra, sino que es, positivamente, el

silencio de la temporalidad vivida que tiene como su límite y como su fundamento constitutivo la muerte (p. 80).

Con respecto a la muerte Francisco Díez Fischer de la mano de Gadamer y Grondin nos ofrece una perspectiva que logra dar cuenta de la muerte y límites del lenguaje, lo expone en los siguientes términos:

Se trata de la interrupción de una presencia, con el fallecimiento de una persona, que hace que nos quedemos sin poder decir todo lo que desearíamos haberle dicho a quien desaparece. Se trata de otro indecible frente a otro modo de lo inaparente, ante el cual el lenguaje humano es propuesto por Grondin como: “un refugio de la muerte en la medida en que él se esfuerza por conservar la presencia robada en la idealidad de la palabra” (“L’universalité” 184). En este caso, la idealidad de la palabra motiva la voluntad de continuar un diálogo con el fantasma del desaparecido (Díez, 2018, p. 37).

Podemos concluir esta parte diciendo que parece extraño pero, el silencio nos constituye en la misma medida en la que nos constituye el lenguaje. Como hemos expuesto anteriormente el silencio, que no es un mero callar parece ser el correlativo esencial del lenguaje. Reconocemos que lo que decimos no es todo lo que queríamos decir, es imposible decirlo todo, entonces siempre hay algo que se queda sin decir.

El hablar humano responde a una especie de momento anterior ante-predicativo como lo vimos en el caso de Agustín de Hipona. Así pues, el lenguaje articulado, nuestra condición lingüística se constituye, o tiene su origen en lo innombrable en lo que ahora podemos interpretar como silencio. En este orden de ideas, la condición de posibilidad del surgimiento de la palabra articulada, e incluso de la palabra poética es el silencio. En este no se experimenta el límite como algo negativo que nos pone de frente al abismo sin salida, sino más bien la apertura a la propia y única posibilidad del lenguaje. Este tiende sus raíces casi indistintamente con el silencio, palabra y silencio no son opuestos sino complementos el uno del otro. Dicho silencio que no es simplemente un callar nos hace conscientes de que el lenguaje también es silencio. El silencio es una actitud que nos mueve a la búsqueda de la palabra.

CONCLUSIONES

Orientados por el pensamiento de Gadamer nos propusimos emprender un camino que nos permitiera comprender los límites del lenguaje de cara a las posturas tradicionales que entienden de manera riesgosa que la universalidad de la hermenéutica apunta a la tesis según la cual “todo” puede ser dicho con las palabras.

Con vistas a nuestro problema, el capítulo primero nos permitió dar respuesta al problema del lenguaje que puede ser recogida en tres puntos fundamentales. Primero, el lenguaje abre mundo, lo que significa que hay una correlación originaria entre ser y mundo, el uno y el otro se dan de manera simultánea, recordemos que “La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre” (Gadamer, 2003, p.531). Segundo, somos seres dialógicos: el matiz que aquí alcanza el lenguaje esta concatenado por el carácter dialógico que puede ser interpretado como la búsqueda de la palabra correcta, que entre otras cosas demanda la alteridad (lógica de la pregunta y la respuesta), dicha pesquisa se torna tarea inacabable. Y, tercero, la tradición y los prejuicios, que también son insuperables, constituyen y potencian nuestra comprensión.

Enseguida, mostramos que la herencia heideggeriana, que Gadamer adopta críticamente, se hace evidente en el hecho de entender la comprensión como disposición existencial y no como un método de corte cientificista, recordemos que el comprender se identifica con la existencia y con su necesidad de ser entendida más que por su carácter técnico y científico. En este orden de ideas, la comprensión, que es siempre pre-comprensión, esta mediada por el lenguaje, o incluso el lenguaje mismo es el que hace evidente esta estructura pre-ontológica. De este modo concluimos que existir significa ser en el lenguaje, y ser en el lenguaje *es* comprender. Esta paradoja explicita que cualquier realidad a la que tengamos acceso, es decir a todo lo que *es*, está determinada indisolublemente por nuestra capacidad lingüística.

En ese orden de ideas, con Gadamer descubrimos que el diálogo es entendido como el modo por excelencia en el que se realiza la comprensión, pero también es la forma como el lenguaje acontece de manera más propia. Evidentemente para Gadamer es verdad que el lenguaje se realiza en el diálogo, por lo tanto el lenguaje jamás puede ser entendido como escueta expresión, argumentación o monólogo. Aquilatar el lenguaje desde su carácter dialógico-ontológico es, por un lado una crítica al pensamiento occidental que cree que el lenguaje son meras proposiciones, y por otro lado, al hecho de deslindar al lenguaje de su carácter aparentemente servil. Así, seguir pensando el lenguaje, después del *giro hermenéutico* desde la perspectiva de la lógica proposicional es equivoco en la empresa hermenéutica de Gadamer, pues vimos que el diálogo no solo describe una forma de pensar, sino de ser, de vivir y de estar en el mundo, recordemos con Moratalla (2006) que el diálogo “más que una actividad lingüística, expresa una disposición vital, un ofrecimiento y una donación que no es solo de palabras sino de ser” (p. 118).

Finalmente, a la luz de Gadamer, expusimos *grosso modo* el amplio universo lingüístico, y a partir de ello pudimos concluir que nos encontramos ante una realidad irrefutable: somos en el lenguaje. ¿Significa esto entonces que todo puede ser dicho por medio del lenguaje? Aparentemente todo sí puede ser dicho en el lenguaje debido a que este es el modo como estamos configurados existencialmente, así pues, negar nuestra capacidad lingüística parecería absurdo. Sin embargo, pensar que podemos decirlo todo en el lenguaje también parece ser pertinaz. Interpretar nuestro *ser en el lenguaje* de esta manera no fue factible en nuestra investigación ya que esto conllevaría a eliminar la

posibilidad de pensar en los límites del lenguaje, cosa que como quedo expuesto con Gadamer es inverosímil. Por otro lado, aceptar que *no* todo puede ser dicho nos puso en evidencia *de facto* de que hay un límite. Esto nos llevó a interpretar con Gadamer que hay situaciones que se dan en el lenguaje y que a pesar de ello no pueden ser expresadas. A partir de esto podemos afirmar entonces que lo que no se puede decir también es lenguaje. Después del *giro ontológico de la hermenéutica*, y con ello nos referimos principalmente a la resignificación de categorías como *comprensión e interpretación* entendidas ahora en clave ontológica, podemos afirmar que el lenguaje dice pero también calla.

En nuestro recorrido logramos otear desde el autor de *Verdad y Método* que existe todo un universo de experiencia de carácter lenguajejico. Por esta misma vía nos hizo reconocer que hay una universalidad, y así mismo unos límites del lenguaje: ¿cómo empatar esto con lo que escapa a los límites de lo que no se puede decir? Esta fue la cuestión que nos permitió hacer el transito del capítulo primero al segundo, ya que una vez caracterizado el lenguaje nos enfrentábamos a dos preguntas fundamentales: ¿qué nos remite a los límites del lenguaje? Y ¿cómo podemos pensar hermenéuticamente dichos límites?

La respuesta a la primera pregunta la encontramos en la idea de que no todo puede ser dicho, siempre algo se nos queda por decir. En algunos casos las palabras parecen quedársenos cortas, o lo poco que logramos decir no es todo lo que queríamos expresar, de este modo nos enfrentamos a los límites.

Frente al reto de pensar hermenéuticamente los límites del lenguaje, nos propusimos comprender este tema desde tres argumentos:

1) A través de Agustín de Hipona logramos empalmar el problema de los límites, de la universalidad y además el de la ontología del lenguaje. El lenguaje en el hiponense, a la luz de la idea cristiana de Encarnación, y también en Gadamer no es sólo la palabra que “usamos” cuando hablamos, sino fundamentalmente el *verbo interior*. Así pues, el lenguaje en San Agustín está conformado por un lenguaje interior y un lenguaje exterior y sólo a través de esta doble concepción se puede hablar del lenguaje en su totalidad (ontología). En definitiva, la voz que en Agustín es entendida *como signo de lo que dentro resuena*, es el medio en el que el pensamiento se expresa. Sin embargo, con vista al problema del límite de lenguaje logramos ver que la voz no logra decir en su totalidad al pensamiento, este no

está absorbido en la voz aunque en ésta encuentre, sin ninguna otra posibilidad, su expresión. Hallamos en el pensamiento de Agustín una noción de límite que se basa en el hecho de que no hay una especie de mundo anterior al lenguaje, sino un mundo pre-lingüístico, esto es, orientado hacia el lenguaje.

2) En seguida bajo el título *La intraducibilidad y el límite del lenguaje* vimos que el traductor sabe que su tarea va más allá del intento de encontrar palabras equivalentes en dos idiomas, el ejercicio de traducir nos hace ser conscientes de que las lenguas pertenecen a mundos diversos, y están configuradas por historias propias y que tienen resonancias que nunca serán totalmente acordes incluso con el idioma más afín. Cuando nos referimos a traducción, vamos más allá de los aspectos técnicos de simplemente emparejar palabras entre idiomas. La vivencia del límite desde el fenómeno de la traducción se remonta al carácter de arraigo que tiene el lenguaje y que imposibilita la traducción.

En este sentido, el hecho de ser seres situados en tradiciones y lenguas diversas, nos hizo caer en la cuenta de que la alteridad es un elemento constitutivo de la hermenéutica, por eso se tornó imperativo reconocer que hay un Otro que es distinto de mí, que habla diferente y que a pesar de esto buscamos comprenderlo, el hecho de *ser* en la *comprensión* nos llevó a vernos como seres que tendemos a hacer familiar lo extraño, a ser hospitalarios y reconocer que a pesar de la imposibilidad de pensar como el Otro, o querer que el otro piense como nosotros, buscamos crear puentes de comprensión, crear un puente significa unir dos cosas que están distantes, y que a pesar de los límites que nos demarcan como un yo y un tú, es posible comprendernos: hay límites, pero también hay puentes, ejemplo de ello no solo son las lenguas sino el diálogo mismo.

Finalmente, concluimos con la poesía, ésta nos ubicó en otro horizonte de comprensión que supera la dureza de los conceptos, nos hace reconocer que hay un límite en nuestro lenguaje, pero no solo lo reconocemos sino que buscamos doblarlo. El uso de la metáfora es un ejemplo contundente de ese doblamiento que la poesía ejerce sobre lenguaje ya que esta representa algo más que la significatividad común de las palabras, nos remite en cambio, a comprender de otro modo, a reconocer los silencios, las resonancias y los ecos del lenguaje. Con la poesía no solo logramos mostrar que los límites del lenguaje no significan de ningún modo los límites del mundo, sino que es gracias al lenguaje que tenemos mundo, o mejor los dos se dan de modo simultáneo.

DIÁLOGOS POR VENIR

Esta investigación, por el momento, también puede mostrarse como la posibilidad de abrir un horizonte para la discusión, por lo tanto pretendemos dejar en su plena apertura la posibilidad de poner en dialogo el tema del lenguaje y sus límites desde la perspectiva del sufrimiento³⁰. Aunque en nuestra investigación solo mencionamos este tema, debemos decir que la relación entre lenguaje y sufrimiento es extraña, porque en principio el dolor y el lenguaje son aparentemente incompatibles ¿Se puede superar dicha incompatibilidad? El que sufre no puede decir su sufrimiento, esta es una realidad, en este sentido las palabras no pueden curar el dolor. Cuando tratamos de acercarnos con palabras a alguien que sufre, no podemos hacerlo con las palabras de la razón; no podemos explicar su dolor, ni medirlo, ni compararlo con otros dolores. El dolor tiene siempre algo de absoluto por decirlo de algún modo, y no tiene medida sobre la tierra. En estos casos, trágicos y sorprendidos, el lenguaje

³⁰ Sobre este tema puede verse con más propiedad el trabajo que expone Delgado (2018) en su tesis doctoral titulada: *Palabra y amistad: un encuentro terapéutico en la morada común*, donde entre otras cosas se cuestiona: ¿Por qué la conversación ayuda a tratar el alma y el cuerpo? En este sentido, estudia la posibilidad de pensar un *lógos* terapéutico.

nos remite a una realidad que la mente no puede comprender. En este sentido el cuestionamiento que surge es: ¿tiene el lenguaje alguna función terapéutica? ¿Si lenguaje y sufrimiento son incompatibles, entonces por qué el que sufre se ve volcado a escribir?

Al respecto, Fernando Bárcena (2009) en su texto “El aliento trágico del *cuero*” expone el caso de Forest un padre que tiene que enfrentarse ante las inclemencias y padecimientos que sufre su hija por un cáncer terminal. Ante este panorama desalentador el padre encuentra en la escritura un medio por el cual puede expresar los sentimientos que experimenta. Me permito traer a colación el texto del autor:

Tenemos que hacer un esfuerzo de imaginación. Imaginemos que nuestro ser más cercano y querido está destinado a sufrir indeciblemente y morir sin remedio. Imaginemos que ese ser es nuestro propio hijo. Una niña que, con apenas cuatro años, morirá de inusual cáncer de huesos para una edad como la suya. La experiencia del dolor es atroz. Y, un padre que jamás pensó en convertirse en escritor, el arma de doble filo que jamás querría haberse empleado. Con su ejercicio de literatura habrá elevado a su propia hija a una eternidad en un acto como solo la literatura puede hacer (p. 23).

En otras palabras, el sufrimiento no puede ser nombrado en su totalidad y, por ende, no puede llegar a ser articulado totalmente, quedando siempre un resto, un residuo o un excedente sin decir. Así pues, en palabras de Bárcena 2009:

Las palabras siguen sin servir de mucho, pero existe la íntima necesidad, casi urgencia de dar sentido, durante diez años Forest intenta pensar de nuevo el acontecimiento de la muerte de su hija para saber si tenía algún significado. Pensar de nuevo lo vivido; pensarlo una y otra vez para no olvidar, pues la revelación, si se alcanza, concierne a cada uno y solo puede adoptar la forma de una experiencia (p. 26).

El hecho de interpretar al lenguaje, o la escritura en estos casos, como terapia no implica que el dolor cesa o deja de existir, pensar de este modo sería absurdo y podríamos pensar que con el hecho de decir o escribir algunas palabras nuestro dolor desaparecería. Los grandes dolores son mudos (p. 30) nos dice Bárcena (2009), sin embargo, el lenguaje nos ofrece algo de consuelo, por eso mismo,

Victor Hugo y Mallarmé, desolados por la temprana muerte de sus hijos, enloquecen de dolor, y se refugian en la escritura, que no da consuelo. *Las contemplaciones* es el texto del dolor de Víctor Hugo, *La tumba de Anatole*, los fragmentos rotos de un intento inacabado, de eternizar al pequeño niño. “su espíritu, que tiene eternidad puede esperar ser eternamente a través de mi vida.” Y Forest, como confundiendo su voz con la pena de Mallarmé, añade: “el niño que muere es eterno, la pena del pensamiento hace infinito el breve espacio de los días que anuncian su fin” se trata de hacer que nuestros muertos vivan en la escritura para así eternizarse; frágil esperanza, porque el acercamiento a las respectivas escrituras se hará

siempre con una memoria que recuerda un vacío que jamás podrá colmarse (Bárcena, 2009, p. 31).

En definitiva, el lenguaje ni ninguna otra cosa puede llenar el abismo del dolor, pero si pueden hacerlo más llevadero de alguna manera. Debemos reconocer que el lenguaje, el hecho de ponerle nombre a nuestras experiencias, o lo mismo el hecho de reconocernos en las palabras tiene la función de catarsis, por eso “aunque ni el arte ni la escritura nos liberen del dolor, nos ayudan a responder a un acontecimiento singular: es una ocasión única para intentar acertar con las palabras justas” (Bárcena, 2009, p. 35).

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

Gadamer, H. G. (1998). *Arte y verdad de la palabra*. Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H. G. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.

Gadamer, H. G. (2010). *Arte y Verdad de la palabra*. Buenos Aires: Paidós.

Gadamer, H.G. (2010). *Phronesis: Una filosofía de la finitud*. En *El último Dios. La lección del siglo XX, un diálogo Filosófico con Riccardo Dottori* (pp. 23-34).

Ciudad de México: Anthropos.

Gadamer, H. G. (2015). *Verdad Y Método II*. Salamanca: Sígueme.

Literatura secundaria

- Bárcena, F. (2009). El aliento trágico del cuerpo. Una tristeza infinita. La melancolía del cuerpo en la ceremonia del adiós. En: *Hermeneutica del cuerpo y educación*. (15-37). México: Plaza y Valdes.
- Borges, J. (2001). *Arte poética, seis conferencias*. Barcelona: Critica.
- Contreras, A. (2013). *Hermenéutica y sentido del ser: Elementos para una interpretación de la relación filosófica de Heidegger y Gadamer* (Tesis doctoral). Madrid: Universidad complutense de Madrid.
- Crelier, A. (2013). El lenguaje en la hermenéutica ontológico-filosófica del siglo XX. En *Introducción a la hermenéutica del lenguaje* (pp. 97-167). Argentina: Biblos.
- De Hipona, A. (1956) Libro XV. En: *Tratado sobre la Santísima Trinidad* (Tomo V). (829-941). Madrid: BAC.
- Delgado, C. (2018). *Palabra y amistad: un encuentro terapéutico en la morada común*. Bogotá: Editorial Javeriana.
- Diez, F. (2018). La hermenéutica de Gadamer como escucha tras la huella. ¿Una hermenéutica de lo inaparente?. *Escritos PUB*. Volumen (26), 21-61.
- Figal, G. (2002). The doing of the thing itself. En *The Cambridge companion to Gadamer* (102-125). Cambridge: Cambridge university press.
- Flamarique, L. (2006). Interpretación. En *Diez palabras clave en hermenéutica filosófica* (pp. 257-294). Navarra: Verbo Divino.
- Franke, W. (2014). *Symbol and allegory*. En: *The routledge companion to hermeneutics* (367-377). New York: Routledge.
- González, M. (2006). Hermenéutica e infinitud de la experiencia. Gadamer y la ontologización del lenguaje. En: *Cuestiones Hermenéuticas De Nietzsche a Gadamer*. Rivero, P. (Coord.). 81-69. México: Ítaca.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Madrid: Herder.
- Gutiérrez, C. (2000). *Círculo o Diálogo*. Areté, 1(200), 133-143.
- Gutiérrez, C. B. (2016). El ánimo neoplatónico de la hermenéutica de Gadamer. *Ideas y Valores*. Volumen (65), 337-352.
- Heidegger, M. (2013). *Carta sobre el humanismo*. España: Alianza editorial.
- Heidegger, M. (2016). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
[versión pdf]

- López, C. (2018). *La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer en busca de la verdad*. Madrid: Dykinson.
- Mavromataki, M. (1997). Hermes el dios mensajero. En: *Mitología Griega*. (76-81) Atenas: Ediciones Xaitali.
- Moratalla, A. (2006). Diálogo. En *Diez palabras clave en hermenéutica filosófica* (pp. 257-294). Navarra: Verbo Divino.
- Muñoz, D. (2002). El oído hermenéutico. *Ideas y Valores*. Volumen (51), 15-24.
- Muñoz, D. (2012). Arte y verdad. En *La experiencia estética en la hermenéutica de Gadamer*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Muñoz, R. (2006). El silencio poético. En: *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*. (76-82). España: Fénix.
- Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.). Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>.
- Rodríguez, A. (2005). *Poética de la interpretación: la obra de arte en la hermenéutica de H.G. Gadamer*. Merida: Universidad de los Andes.
- Rorty, R. (2001). "El ser que puede ser comprendido es lenguaje" Para Hans-Georg Gadamer, en su centenario. En: *"El ser que puede ser comprendido es lenguaje" Homenaje a Hans Georg Gadamer*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Vallejo, C. (2011). Los nueve monstruos. En: *Poemas*. (261-262). Barcelona: Linkgua.
- Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós Iberica.