

Lenguaje y comprensión en Hans-Georg Gadamer

Jaime Chávez González

**Trabajo de grado dirigido por el profesor Nelson Jair Cuchumbé H., Ph. D., presentado
para aspirar al título de Profesional en Filosofía**

**Santiago de Cali
Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía
Diciembre de 2018**

Lenguaje y comprensión en Hans-Georg Gadamer

Jaime Chávez González

**Santiago de Cali
Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía
Diciembre de 2018**

Contenido

INTRODUCCIÓN.....	1
I. EL LENGUAJE COMO MEDIO DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA.....	4
1.1 NOCIÓN DE CONVERSACIÓN.....	4
1.2 RELACIÓN ENTRE COMPRENSIÓN E INTERPRETACIÓN	8
1.3 LA LINGÜISTICIDAD COMO DETERMINACIÓN DE LA REALIZACIÓN HERMENÉUTICA.....	14
II. EL LENGUAJE COMO HORIZONTE DE UNA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA.....	25
2.1 EL LENGUAJE COMO EXPERIENCIA DEL MUNDO	25
2.2 EL LENGUAJE COMO DETERMINANTE DEL MUNDO EN SÍ, LA COSA EN SÍ Y EL SER EN SÍ.....	35
III. LENGUAJE Y COMPRENSIÓN	44
3.1 LENGUAJE COMO MEDIO DEL ENTENDIMIENTO INTERHUMANO	44
CONCLUSIÓN	61
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	63

INTRODUCCIÓN

El lugar de ubicación de la presente monografía es lo que Gadamer entiende la conexión lenguaje y comprensión y el modo cómo esta relación determina el encuentro “hombre-mundo” haciéndolo posible. Su corpus bibliográfico está representado en *Verdad y método* y *Verdad y método II*. No se tocará la discusión de Hans-Georg Gadamer con lingüistas, lógicos, epistemólogos, ni demás filósofos sino con la forma como él entiende el vínculo lenguaje y comprensión. En esto último reside el valor de la tarea aquí efectuada, pues a lo largo de la monografía se organiza una trama argumentativa coherente con la exposición realizada por dicho autor en algunos de los capítulos de los textos ya mencionados. Para Gadamer el encuentro entre el hombre y el mundo se realiza siempre en medio del lenguaje y éste facilita a los seres humanos conformar libremente identidad y tener experiencia del mundo, que acaece cuando éste puede ser nombrado. Experiencia determinada por el cruce de caminos donde el hombre se encuentra con otros hombres, con otras sendas y en ese cruce interhumano se conforma y actualiza la tradición desde la cual se interpreta el decir del otro y se lleva a cabo el poder relacionar puntos de vista y el fusionar horizontes.

El rol del lenguaje en la construcción de la experiencia del hombre con los otros individuos humanos ha sido analizado en el mundo contemporáneo desde distintas perspectivas filosóficas. Uno de estos enfoques es el filosófico hermenéutico de Gadamer. Este pensador ha recordado que las personas pertenecen a una comunidad identificada por un lenguaje que a su vez determina la forma de pensar, actuar y entenderse a sí mismo en y con lo otro. Esto es lingüisticidad o interpretación común de mundo que hace posible el diálogo entre unos y otros en función del perfeccionamiento de sí y del sentido compartido de comunidad. El hombre como ser parlante siempre será capaz de construir acepciones de mundo en virtud de las cuales intenta constituir sentido. El lenguaje juega un papel significativo en el desvelamiento de los límites de los diferentes puntos de vista introducidos por los interlocutores de la conversación; es decir, determina lo proyectado por los partícipes y esto exige comprensión del significado de eso proyectado en función de la conformación de unidad de sentido en la que converge la pluralidad de experiencias de mundo.

Lenguaje y comprensión son así una manera de acercamiento a la construcción de sentido

con lo otro más allá de la pretensión instituida por las ciencias modernas, que reducen la explicación del actuar humano al seguimiento de reglas y procedimientos bajo el supuesto de la objetividad. Mientras haya lenguaje existe la posibilidad de interpretar de modo diferente el decir del hombre y fusionar horizontes de comprensión que responden a vivencias históricas realizadas en circunstancias distintas. Lo cual permite la formación continua de sí mismo, de comunidad solidaria, y de mundo de la vida humana.

En línea con esta manera de entender la conexión lenguaje y comprensión, emerge la siguiente pregunta orientadora del desarrollo de la presente monografía de grado: *¿en qué reside el planteamiento de Gadamer con respecto a la relación lenguaje y experiencia hermenéutica?* Tal como se deja ver en la anterior pregunta, no se trata de advertir los límites del planteamiento de Gadamer sobre el vínculo lenguaje y comprensión sino de un hacerse cargo su significado y sentido. De ahí que para responder a esta cuestión se haya organizado una estructura argumentativa conformada por tres capítulos y una conclusión. En el primer capítulo se plantea dos preguntas claves en este derrotero, a saber, ¿qué se entiende por diálogo? y ¿en qué consiste la lingüisticidad? Para señalar que el lenguaje es el medio de realización de la experiencia de comprensión de lo que el otro proyecta y la lingüisticidad es el modelo general de comprensión de lo que es diferente a él. En el segundo capítulo se muestra la manera cómo Gadamer entiende el lenguaje: condición de posibilidad de ser y actuar en el mundo en pleno diálogo con los otros, que exige a los interlocutores saber decir y escuchar a la alteridad o poder llevar a cabo la experiencia hermenéutica. En el tercer capítulo se expone el contenido del planteamiento de Gadamer en lo referido a la conexión lenguaje y comprensión con el fin de destacar que el entendimiento interhumano es un acontecimiento efectuado siempre en medio del lenguaje a través del dialogo. Al enredarse en el diálogo unos y otros se dan la posibilidad de expresión libre para el surgimiento y fusión de significados, lo cual implica admitir pluralidad interpretativa y creatividad en las que tiene lugar la opinión del otro y la realización auténtica de los involucrados en la conversación. Y acorde con lo expuesto en cada uno de esos tres capítulos se concluye que en la relación lenguaje y comprensión reside la posibilidad de experiencias en virtud de las cuales lo humano asume la forma de participar y salir al encuentro con los otros. Alternativa que enreda la capacidad crear libremente e interpretar lo construido por otros en su experiencia de vida humana. Lo otro diferente y la experiencia de mundo de un individuo o pueblo serán siempre interpretados de modo diferente, pues las interpretaciones responden a

prácticas culturales realizadas en distintos momentos históricos. Lenguaje y comprensión son las auténticas posibilidades de ubicarse en el mundo. Lo que requiere relación abierta con sí mismo, con el mundo, con lo otro y con la tradición. Esto es saber fijar una relación con el pensamiento y la alteridad.

I. EL LENGUAJE COMO MEDIO DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

Dos preguntas están a la base del presente capítulo: ¿qué se entiende por diálogo? y ¿en qué consiste la lingüisticidad? El lenguaje es el medio en el que se realiza la experiencia de comprensión de lo proyectado por el otro y la lingüisticidad representa el esquema común de interpretación que determina al intérprete cuando lleva a cabo la experiencia de comprensión e interpretación del punto de vista de otro diferente. Para darle fuerza de validez a estas dos respuestas, en este capítulo se procede del siguiente modo. Se inicia con una explicación en lo referido a la noción de conversación acorde con el enfoque filosófico de Gadamer. Se continua con una breve descripción en lo tocante a la forma como Gadamer entiende la relación entre comprensión e interpretación. Y, finalmente, se termina con una exposición en lo concerniente a la manera como dicho autor entiende la lingüisticidad y su relación con la realización de la experiencia hermenéutica.

1.1 Noción de conversación

La conversación auténtica no presupone interlocutores con capacidad de llevarla en una dirección deseada. Contrario a ello, la conversación es aquello en lo que entran sus interlocutores. La conversación tiene su propia orientación y no está determinada por la voluntad de los interlocutores ni supone una finalidad pensada de manera previa, pues el resultado de ella enreda más bien el acuerdo o el desacuerdo entre los interlocutores. De ahí que la conversación puede ser productiva o improductiva para quienes participan en ella. En este sentido, es posible decir que la conversación, vista desde el punto de Gadamer, se determina a sí misma y al tiempo define su propia verdad; lo cual implica que lo acordado en la conversación es aquello que emerge y aparece como verdadero para quienes están involucrados en ella. En efecto, se trata de un modo de entender la conversación bajo la premisa de la construcción entre un yo y un tú.

Acorde con este modo de entender la conversación, Gadamer señala que la comprensión de lo dicho por el otro enreda siempre participación. Y comprender la opinión del otro es ponerse de acuerdo sobre el asunto presente en la situación actual en la que se hallan los interlocutores. Este ponerse de acuerdo no significa que interlocutores tienen la capacidad para colocarse en el lugar del otro ni que los partícipes del diálogo cuentan con la posibilidad de dar cuenta de las experiencias subjetivas del otro. Esta forma de entender la comprensión es la que sirve de

soporte a Gadamer para “destacar cómo la experiencia de sentido que tiene lugar en la comprensión encierra siempre un momento de aplicación. Ahora considerarnos que todo este proceso es lingüístico” (2012, pp. 461- 462). Al respecto, cabe recordar que proceso lingüístico alude al lenguaje entendido como “medio en el que se realiza el acuerdo entre los interlocutores y consenso sobre la cosa” (Gadamer, 2012, p. 462). Así el lenguaje se constituye en condición de posibilidad para que unos y otros salgan al encuentro y al tiempo puedan tener una referencia común de interpretación.

Una alternativa que permite mostrar que el lenguaje es el medio en que se realiza el acuerdo es la referida a situaciones cuando hay enormes dificultades para establecer puntos de acuerdo en una conversación. Esta tiene lugar, por ejemplo, en el momento en el que se debe acudir a la traducción como única manera de hacer posible el diálogo. El traductor debe esforzarse por construir el sentido que se debe comprender al contexto cultural e idiomático del interlocutor que requiere la traducción para su comprensión. La virtud del traductor consiste en mantener el sentido y como se le presenta un lenguaje nuevo debe mostrar la cosa de la conversación de una manera nueva, exigencia que efectúa interpretando el lenguaje, por ello “toda traducción es una interpretación” (Gadamer, 2012, p. 462).

Al traducir se hace consciente la lingüisticidad como el vehículo conductor a partir del cual se podrá establecer un acuerdo. El lenguaje en esta instancia media expresamente. Esto ocasiona también que se establezca una distancia entre la literalidad de la palabra¹ mencionada y el de su traducción. Distancia que, según Gadamer, no llega a ser superada completamente (el acuerdo se da más entre los intérpretes que entre quienes conversan). Los acuerdos logrados gracias al lenguaje o lingüisticidad permiten que no sea necesario traducir porque se puede entender, comprender, interpretar el lenguaje y por tanto se conversa, se dialoga, se habla con holgura. Cuando se entiende una lengua extranjera o extraña no se traduce a la lengua propia y en el momento en que se domina una lengua extraña cualquier traducción es difícilmente aceptada.

Comprender una lengua extraña significa participar de un modo de vida o práctica cultural, comunicarme con los otros sin intermediación del traductor, sin interpretaciones

¹*Introducción a Gadamer*, Jean Grondin, Herder, Barcelona, 2003, página 220: “La palabra puede ser también una frase, un discurso o una expresión acertada”.

mediáticas. Comprender una lengua es “vivir en ella”. La hermenéutica encuentra un problema respecto a lo que debe ser el correcto acuerdo sobre un asunto en medio del lenguaje. Cualquier lengua se puede aprender y así se evita traducir, pero al aprender una lengua extraña es posible pensar en ella. Para Gadamer esta sería una condición previa (poder pensar en la lengua extraña). Sin embargo únicamente es posible el acuerdo en la conversación cuando hay un dominio de la lengua. Esto significa que el punto de partida de toda conversación es el hablar la misma lengua. “Toda conversación implica el presupuesto evidente de que sus miembros hablan la misma lengua” (Gadamer, 2012, 463).

En línea con lo dicho arriba, se puede volver a decir que la conversación contiene el ponerse de acuerdo. Lo cual exige hacerse cargo de lo dicho por el otro, hacer valer su propio derecho opinión y respetar las circunstancias que hicieron posible que él opinará de cierto modo con el ánimo de comprender el sentido de lo proyectado mediante el lenguaje. En la conversación lo importante no es la persona sino “su propio opinar y entender” (Gadamer, 2012, p. 463). Así el ponerse de acuerdo en el diálogo presupone disposición de los partícipes para establecer acuerdos a pesar de sus diferencias y disposición para hacer valer en sí mismo lo extraño y adverso. Realizar la conversación fundada en estas disposiciones posibilita la reciprocidad y el sopesar las otras opiniones sin dejar a un lado los propios saberes, de tal modo que se puede lograr una “transferencia recíproca, imperceptible y no arbitraria, de los puntos de vista (intercambio de pareceres) hacia una lengua común y sentencia compartida” (Gadamer, 2012, p. 465). Una conversación no tiene sentido si no se atiende formalmente al interlocutor, escuchar sus apreciaciones y tratar de entender su punto de vista. Hecho que allana el camino para comprender lo que está diciendo. Por consiguiente, ponerse de acuerdo en la cosa y construir opinión con el otro permite hablar de una conversación en sentido comprensivo.

Acorde con lo expuesto es posible hablar de “una conversación hermenéutica” (Gadamer, 2012, p. 466) y esta exige construir un lenguaje común, tal y como ocurre en la conversación cotidiana. La construcción de un lenguaje común no representa el logro de un instrumento que permita el fin acuerdo, sino que posibilita realizar el entender y aproximarse a un acuerdo. Entre los interlocutores de la conversación se genera una comunicación idéntica a la que se efectúa entre personas y “que es algo más que mera adopción recíproca” (Gadamer, 2012, p. 466). En este sentido, cabe señalar que a través del texto escrito un tema se manifiesta pero esto se logra por la labor de quien interpreta. La manifestación del texto presupone participación tanto del

sentido del texto como la visión del intérprete. Uno y otro facilitan que el tema hable, se manifieste, se muestre.

La comprensión del texto no es histórica en el sentido de que no alude al origen del texto. Contrario a ello refiere a la comprensión del texto en sí mismo o en sus propias circunstancias que determinaron su proyección de sentido. De ahí que comprender implica entender los referentes comunes en los que participa el intérprete. Este marco de referencia común resulta siempre determinante, “pero tampoco él puede entenderse a su vez como un punto de vista propio que se mantiene o impone, sino más bien como una opinión y posibilidad que uno pone en juego y ayudará apropiarse de verdad lo que dice el texto”(Gadamer, 2012, p. 467). Hacer resurgir el sentido del texto enreda el reconocimiento de los referentes cognitivos inherentes al intérprete. Es decir, el universo del intérprete es determinante. Sin embargo, ese universo no es autónomo pues representa una posibilidad para ganar la comprensión de lo que dice el texto. A esta relación de intérpretes, ideas, posibilidad interpretativa, y contenido del texto es lo que Gadamer llama “fusión de horizontes” (Gadamer, 2012, p. 467). Lo cual da cuenta de “la forma de realización de la conversación”. En esta el tema de discusión logra acceder a su expresión no como cosa de uno o de su autor “sino como cosa común a ambos” (Gadamer, 2012, p. 467).

Lo anterior encuentra sus raíces en los desarrollos del romanticismo. Como bien se sabe a partir del romanticismo alemán comprensión e interpretación son lo mismo. La interpretación no sólo tiene un significado²“pedagógico eventual” sino que le compete, también, “un lugar sistemático” demarcado por el puesto vital que ha logrado el asunto del lenguaje para su análisis filosófico en general. De ahí que, según Gadamer, desde el planteamiento del romanticismo no se acepta que los conceptos de la interpretación buscan la comprensión, motivados por la necesidad de una reserva lingüística donde estarían dispuestos de antemano en el evento en que la comprensión no se dé de manera inmediata. Contario a este punto de vista, “el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de la realización de la comprensión es la interpretación” (Gadamer, 2012, p. 467). Al corroborar esto no se está afirmando que la expresión carezca de ser entendida como un problema. La oposición entre el

²Acotaciones hermenéuticas, Hans Georg Gadamer, Trotta, Madrid, 2002, página 130: “El significado de cada palabra se determina en cada momento por el conjunto de la lengua natural hablada, y en esta, como todas, nos permite ver el todo”.

lenguaje del texto y su intérprete o la distancia que separa al traductor de la versión original no es algo secundario. Al contrario, los problemas de la manifestación lingüística son inconvenientes de la comprensión: “todo comprender es interpretar” (Gadamer, 2012, p. 467) y toda interpretación se lleva a cabo en el medio del lenguaje que busca dejar decir al objeto y constituye al mismo tiempo el lenguaje propio de un intérprete (Gadamer, 2012, p. 467).

Así el problema de la hermenéutica se manifiesta como un evento *sui generis* en la relación “pensar-hablar”, donde la familiaridad de lo incomprensible de esa relación pensar-hablar estimula “el ocultamiento del lenguaje en el pensamiento”(Gadamer, 2012, p. 467). Similar a lo que ocurre en la conversación, la interpretación se encierra en el viaje a través del diálogo caracterizado por preguntas y respuestas. Por esto se pueda afirmar que la conversación representa un asunto vital histórico “que se realiza en el medio del lenguaje” (Gadamer, 2012, p. 467) y que interpretar textos implica conversación. El carácter lingüístico de la comprensión constituye el modo como se concreta “la conciencia de la historia efectual (Gadamer, 2012, p. 468). Por consiguiente, la relación entre el carácter lingüístico y la comprensión se deja ver en “el hecho de que la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje”(Gadamer, 2012, p. 468). De modo que el objeto preferido por la interpretación se corresponde a la naturaleza del lenguaje.

En síntesis, de acuerdo con las descripciones generales presentadas hasta aquí, se puede decir que la comprensión es uno de los rasgos esenciales de la conversación vista en sentido hermenéutico. El ponerse de acuerdo en la cosa constituye una de las condiciones para la realización productiva del diálogo entre sus interlocutores. Sólo es posible interpretar lo proyectado por el otro si existe un lenguaje común o acuerdo interhumano. Los intérpretes al estar ubicados en diferentes horizontes de comprensión, tendrán que realizar el esfuerzo de interpretación de lo dicho sobre el asunto a partir del asunto acordado. Lo que presupone una disposición de “fusión de horizontes” y un llegar al acuerdo en pleno reconocimiento mutuo. Y todo esto siempre en medio del lenguaje.

1.2 Relación entre comprensión e interpretación

El que el fundamento de la tradición se distinga por estar determinado por el lenguaje no la exime de tener consecuencias hermenéuticas. Dentro de las formas de la tradición el comprender la tradición lingüística conserva una connotación especial. La tradición lingüística

podrá estar detrás de las obras monumentales de las artes plásticas respecto a su inmediatez y prestigio, pero esto no determina su imperfección; en lo que puede considerarse una carencia o imperfección de los textos se manifiesta de una forma *sui generis* la vinculación anterior de todo lo lingüístico al escenario de la comprensión.

En el sentido primigenio de la expresión “la tradición lingüística” es tradición con lo cual se afirma que no se trata de un subproducto que se considere necesario “investigar e interpretar en su calidad de reliquia del pasado” (Gadamer, 2012, p. 468). Lo que llega por la vía de la tradición es algo que se comunica al ser humano en diferentes formas tales como el mito, la leyenda, las costumbres, que bajo los signos de la escritura pueden ser abordados por cualquier persona (“lector”) que se encuentre habilitado para leerlos (Gadamer, 2012, p. 468). Lo fundamental de la tradición, su esencia, es su lingüisticidad y por ello adquiere de manera plena significado hermenéutico donde la tradición se transmite en forma escrita. Con la palabra escrita se concibe la libertad del lenguaje en lo tocante con su realización. Mediante la escritura todo lo que se transmite se entrega en forma simultánea para cualquier presente. En la escritura habita pasado y presente de una manera privilegiada que permite a la conciencia libre acceder a todo lo que se transmitió por medio de la escritura.

La consciencia comprensora libre de los esquemas narrativos a través de los cuales se manifiesta los eventos del pasado en pasado, volviendo a la tradición escrita (literaria) gana con ello la “posibilidad auténtica de desplazar y ampliar su horizonte y enriquecer así su propio mundo con toda una nueva dimensión de profundidad” (Gadamer, 2012, pp. 468-469). La adquisición de la tradición literaria va más allá de la experiencia que se relaciona con el viajar permitiendo encontrar “mundos lingüísticos extraños” (Gadamer, 2012, p. 469). Cuando el lector se introduce en universos lingüísticos extraños tiene la posibilidad y la decisión libre de retornar nuevamente así mismo, “estando al mismo tiempo aquí y allá” (Gadamer, 2012, p. 469).

En este sentido, se puede decir que la tradición escrita se mantiene por encima de la visión de un mundo pasado porque se eleva al estatus del sentido que ella misma anuncia. Es la palabra en su sentido ideal, que iza lo lingüístico arriba de la fijación pasajera y favorece lo que queda de lo que ha sido. Quien lleva consigo la tradición, quien la porta, no es uno u otro manuscrito, que es un segmento del ahora, “sino la continuidad de la memoria” (Gadamer, 2012, p. 469). Gracias a la memoria la tradición se transforma en una fracción del mundo y lo que nos transmite tiene la facultad de acceder por sí mismo al lenguaje. Donde quiera que entre en

contacto lo humano “una tradición escrita no solo se nos da a conocer algo individual, sino que se nos hace presente toda una humanidad pasada, en su relación general con el mundo” (Gadamer, 2012, p. 469). Por esta razón, la comprensión es insegura y fragmentaria cuando se trata culturas de las que carece de toda tradición escrita y de las que solo se tiene “monumentos mudos”; este conocimiento no constituye todavía lo que se puede denominar historia. En los textos siempre se comunica un todo. En los textos se muestra incluso lo que se puede considerar grafías sin sentido, textos que su extrañeza hace ver como no comprensibles, y ello puede ser interpretado³ por su condición de escritura “al punto de comprendernos hasta en los menores detalles, pudiendo generar correcciones del azar en una pobre transmisión, cuando se logra comprender “el conjunto como un todo” (Gadamer, 2012, p. 469).

De la manera anteriormente descrita es como se presenta el abordaje hermenéutico en relación a los textos escritos, “escritura es autoextrañamiento” (Gadamer, 2012, p. 469). Al leer el texto se logra enfrentar y superar alcanzando la comprensión que es la labor excelsa, el fin máximo de la comprensión del texto es superarlo. Se requiere lograr volver al texto lenguaje. No obstante el reconducirlo al lenguaje es posibilidad de relación con el asunto de lo que se habla, lo referido. La comprensión como proceso se dinamiza por completo en el ámbito de sentido a través de la tradición lingüística. Por ello, la labor hermenéutica respecto de un texto únicamente puede esbozarse cuando se da una decodificación correcta. Los elementos no escritos únicamente exponen labores hermenéuticas en un sentido amplio. No se pueden comprender por sí mismos. Lo que pueda obtenerse como significado lleva a un dilema de interpretación, no del esclarecimiento y comprensión de su mensaje en sentido literal.

Es en el texto escrito donde el lenguaje tiene acceso a su verdadera razón de ser, dado que la conciencia de la comprensión logra llegar de cara a la tradición escrita a su máximo estado superlativo (Gadamer lo llama “plena soberanía, Gadamer, 2012, p. 470). En su esencia la escritura no depende de nada, es autárquica. El lector consciente está en “posesión potencial de su historia” (Gadamer, 2012, p. 470). De ahí que, de manera no vana, la noción de la filología del amor por el desciframiento de la prosa discursiva vivió una mutación cuando surgió “la cultura

³*No hay hechos, solo interpretaciones*, Carlos B. Gutiérrez, Universidad de los Andes, Bogotá, 2004, página 26, artículo de Luis Eduardo Gama, “Muchas perspectivas o un único horizonte. El problema de la interpretación en Nietzsche y Gadamer: “interpretar es pues hacer expreso lo comprendido, es comprender algo como algo, en la interpretación”.

literaria en el arte omniabarcante de la lectura”, desapareciendo su objeto vinculante primigenio con el cultivar la palabra, el hablar y la argumentación. El lector consciente es por antonomasia histórico, llamado por Gadamer “conciencia lectora” (Gadamer, 2012, p. 470), “es conciencia que comunica libremente con la tradición histórica”. Únicamente la tradición textual escrita se dirige por encima de lo remanentes de vida anterior, y con ese presupuesto puede permitirse “a la existencia reconstruir otra existencia” (Gadamer, 2012, p. 470).

El conjunto de lo epigrafito no ha participado desde el comienzo en la forma abierta de la tradición llamada literatura, dado que se refiere a un monumento u objeto material. No obstante, se observa que todo lo que ha llegado ha pervivido voluntariamente y ha adoptado para sí misma una manera de coexistir y durar la cual se llama literatura. “Todo lo que es literatura adquiere una simultaneidad propia con todo otro presente” (Gadamer, 2012, p.470). Comprender la literatura es poder participar actualmente de todo lo dicho (sin pretender reconstruir una vida pasada). En su aspecto original la comprensión no alude a una relación entre autor y lector, quienes pueden ser desconocidos, sino más bien refiere a una participación que se gesta en la comunicación que transmite el texto.

En el lugar del entendimiento se presenta “el sentido de lo dicho” (Gadamer, 2012, p. 470), independientemente de la idea que se logre formar del autor o que el único recuerdo sea la interpretación de las fuentes de la tradición. Al respecto, vale recordar aquí que la tarea de la hermenéutica es la comprensión de textos. Para la hermenéutica la escritura tiene un significado principal en tanto que en ella irrumpe en forma autónoma la existencia del rompimiento con el escritor o el autor, así como también los códigos expresos del destinatario o lector (Gadamer, 2012, p. 471). Lo que queda escrito queda expuesto a la mirada de todos, proyectado a un ámbito de sentido en el que puede tener “participación todo el que se encuentre en condiciones de leer” (Gadamer, 2012, p. 471).

Gadamer considera que, de cara al talante lingüístico, el carácter escrito parece un fenómeno secundario. El lenguaje escrito se refiere permanentemente al lenguaje auténtico del hablado, pero en esencia no es secundario el que el lenguaje pueda hacer escrito o susceptible de escritura. La idea de que el lenguaje pueda escribirse se funda en el hecho de que el habla tiene participación “en la idea pura del sentido que se comunica en él” (Gadamer, 2012, p. 471). En lo escrito se plasma el sentido de lo hablado por sí mismo, libre de emociones en la expresión y comunicación. El texto escrito únicamente quiere ser entendido respecto a lo que dice, por ello la

construcción de sentido⁴ en lo plasmado por escrito es fundamentalmente fácil de identificar y de repetir. Únicamente lo que al ser repetido se mantiene idéntico es lo que de manera real se hallaba definido en su fijación escrita. No se trata de repetir en el sentido literal del término, no es la repetición de un evento pasado, sino “participación en un sentido presente” (Gadamer, 2012, p. 471). En el texto escrito el problema hermenéutico se presenta de manera pura y libre de todo comportamiento emocional. Ventaja metodológica pero también manifestación de una debilidad concreta que distingue “mucho más a lo escrito que al lenguaje mismo” (Gadamer, 2012, p. 471- 472). La labor de comprender se muestra con peculiar claridad en el momento en que se “reconoce la debilidad de todo lo escrito” (Gadamer, 2012, p. 472).

Así para Gadamer todo lo escrito se asemeja a un habla extraña que requiere reconducir los signos al habla y al sentido. Esta reconstrucción es el verdadero sentido hermenéutico ya que, por medio de la escritura, le acontece al sentido una variedad de autoextrañamiento, en la transmisión literal de los signos escritos se enuncia el sentido de lo dicho. Contrario a lo que pasa con la palabra hablada, interpretar lo escrito carece de otra ayuda (solo confronta los signos). De allí que adquiriera suma relevancia el arte⁵de escribir (Gadamer, 2012, p. 472). Asombra la forma como la palabra hablada pueda interpretarse a sí misma, por la manera de hablar, la entonación, las pausas y las circunstancias en las que se hablan. No obstante, hay textos escritos de fácil comprensión, Gadamer los menciona con el apelativo “se leen solos” (Gadamer, 2012, p. 473). Por esta razón, menciona el debate filosófico que confronta el espíritu y la letra que realizaron Schiller y Fichte. El asunto no tiene que ver con lo bello del buen estilo “sino con la cuestión hermenéutica. El arte de escribir debe llevar a pensar lo pensado” (Gadamer, 2012, p. 473). El arte de escribir y el de hablar no representan un fin en sí de la hermenéutica. Es la comprensión el objeto hermenéutico fundamental. He aquí el motivo por el cual los pensamientos confusos o lo que no tiene una buena redacción no determinan al fin de comprender nociones paradigmáticas en las cuales la hermenéutica como arte pueda brillar con todo su despliegue,

⁴*No hay hechos, solo interpretaciones*, Carlos B. Gutiérrez, Universidad de los Andes, Bogotá, 2004, página 30, artículo de Luis Eduardo Gama, “Muchas perspectivas o un único horizonte. El problema de la interpretación en Nietzsche y Gadamer: “Tanto en Heidegger como en Gadamer se trata en principio de una hermenéutica que pone al descubierto las estructuras básicas del comprender y el interpretar en las que tiene lugar la experiencia humana de constitución de sentido”.

⁵*Introducción a Gadamer*, Jean Grondin, Herder, Barcelona, 2003, página 75: “El arte no sólo transforma el ser que representa, sino que también transforma a aquellos a quienes el arte llega”.

sino que al contrario son casos situados al borde del límite en los que se mueve tratando de perder el control la plataforma de sustentación de la aproximación al logro hermenéutico, “que es la univocidad del sentido al que hace referencia” (Gadamer, 2012, p. 473).

Y es precisamente esto lo que permite decir que todo lo que está escrito pretende retornar por sí mismo a lo lingüístico, y es una pretensión de independencia de sentido. Esta ambición abarca también a toda lectura genuina y se convierte en objeto de interpelación en tanto que el propósito de lo proyectado por el autor del texto se aleja del enfoque que determina al intérprete cuando busca comprender. En la medida en que se reconozca que lo significativo es la comunicación del auténtico sentido de un texto, “su interpretación se encuentra sometida a una norma objetiva” (Gadamer, 2012, p. 473). Al respecto, Gadamer recuerda que es precisamente este el requerimiento planteado por Platón a través de su lógica en su exposición acerca de la validez del logos como tal, dejando atrás algunas veces a su asistente del diálogo en el transcurrir de este intento. En este sentido, se puede decir que la fragilidad característica de la escritura, comparada con lo hablado, requiere de una cantidad de “auxilio” mayor, pero su reverso es que dispone el asunto dialéctico de la comprensión con reforzada nitidez. De la misma forma que en la conversación, la comprensión debe procurar solidificar el sentido de lo dicho.

Lo dicho en el texto debe despojarse de todo imprevisto que le sea intrínseco, y comprendido en la forma en la cual su plena idealidad adquiere el valor que le corresponde. Por eso el fijar algo de manera escrita posibilita que el lector encargado de su comprensión pueda levantarse como un garante del origen y justificación de la verdad del texto. Esto porque tiene la capacidad de liberar el sentido de los enunciados respecto del sujeto que las escribió. De este modo el lector afronta la experiencia de lo dicho por el texto y lo que comprende. Al tiempo de lo que pueda reconocer como comprendido se encontrará algo que más que una opinión diferente “será en cualquier caso una posible verdad” (Gadamer, 2012, p. 474). Esto surge gracias a la libertad frente a lo proyectado con relación a quien lo dijo y en virtud de la intensidad de la duración que le es conferida por la escritura. El hecho de que personas poco acostumbradas a leer no terminan de eliminar la sospecha de que algo escrito no sea cierto a plenitud y esto obedece a una razón hermenéutica y es que para esas personas “todo lo escrito es una especie de documento que se avala a sí mismo” (Gadamer, 2012, p. 474).

Y es esto lo que permite decir que “lo escrito es siempre objeto preferente de la hermenéutica” (Gadamer, 2012, p. 474). Lo que tiene más claridad en una lengua extraña y de

los problemas de su traducción se corrobora en la autonomía de la lectura: “la comprensión no es una trasposición psíquica” (Gadamer, 2012, p. 474). La comprensión tiene un horizonte de sentido que no puede limitarse por lo que el autor concibió originalmente en su mente ni tampoco por el horizonte del destinatario al que se proyectó en su origen el texto.

El que en primera instancia no se introduzca en un texto algo que no concibieran en su marco de pensamiento el autor y el lector se entiende como un modelo hermenéutico razonable y reconocido. No obstante, cuando hay comprensión emerge la posibilidad de interpretar en otras circunstancias a las que originaron el sentido del texto. Los textos no deben entenderse desde la subjetividad del autor ni deben determinarse desde allí los linderos de su sentido. Lo escrito está exento de lo accidental de su origen y de su autor. La opinión del autor y la comprensión del lector originarios no son más que una “posición vacía que se satura sólo de ocasión en ocasión de comprender” (Gadamer, 2012, p. 475).

En concreto, con lo expuesto a lo largo de este apartado se refuerzan los argumentos para comprender la relación entre comprensión e interpretación, utilizando la tradición escrita como aquella que permite la máxima expresión o “plena soberanía” del lenguaje de experiencias transcurridas en la historia⁶. Por ende, los interlocutores (escritor-lector) participan de una conversación en la cual viven una experiencia de comprensión hermenéutica que les permite ganar el origen y la justificación de verdad de lo que se transmite en el texto y poder concluir si se está de acuerdo o en desacuerdo con lo dicho (el fin de toda conversación). Y en esa experiencia de comprensión vive la verdad o la historia de quien escribe, con el objetivo de que el lector se transforme en testigo de su verdad y adquiera conciencia lectora o conciencia comprensiva.

1.3 La Lingüisticidad como determinación de la realización hermenéutica

El lenguaje determina el modo como se lleva a cabo la experiencia de comprensión e interpretación, y esto representa uno de los rasgos en virtud del cual es posible hablar de la relación “lingüisticidad y comprensión”. Tanto la comprensión del sentido del texto como la

⁶*No hay hechos, solo interpretaciones*, Carlos B. Gutiérrez, Universidad de los Andes, Bogotá, 2004, página 113, artículo de Carlos B. Gutiérrez, “No hay hechos, sólo interpretaciones. La universalidad de la interpretación”: “Historia y lenguaje son las dos condiciones de la interpretación que hacen finito al conocimiento”.

comprensión de la tradición refieren siempre a la interpretación común de mundo (lingüística). Comprensión es interpretación, dado que lo uno y lo otro fundan “el horizonte hermenéutico en el que hace valer la referencia de un texto” (Gadamer, 2012, p. 475). No obstante exponer lo referente a un texto en su contenido esencial requiere traducción a la lengua en la que habita una persona, para situarla en relación con el conglomerado de aspectos lingüísticos en los que ella se desenvuelve al hablar y al expresarse. Este aspecto Gadamer lo trabajó en la “pregunta como fenómeno hermenéutico” (Gadamer, 2012, p. 475).

En este momento se ingresa en una esfera por lo general poco tenida en cuenta desde la interpretación más aceptada de las ciencias históricas. El historiador selecciona los términos conceptuales para describir la particularidad histórica de sus elementos sin detenerse a reflexionar sobre su origen y justificación. En esto únicamente se deja llevar por el interés que él pone en el asunto, sin tener en consideración que la descripción que se halla en los conceptos que usa puede estar llena de consecuencias que afectan su intención, pues iguala lo que es históricamente extraño con lo familiar y al tiempo somete a los conceptos previos la alteridad del objeto, aunque su intención sea comprenderlo desde una posición imparcial. Su comportamiento se deja someter por los conceptos previos y los prejuicios de su propio momento histórico.

Si el historiador no reconoce esta ingenuidad suya, ha de fallar sin discusión alguna a la altura del análisis que su tema le exige. Su puerilidad será inmensa a medida que se vaya dando cuenta de este problema y se confronte con la exigencia obligada de tener que abandonar sus propios conceptos pensando únicamente en la época que debe comprender. Requisito que viene derivado de la conciencia histórica, pero que no puede ocultar “al pensador reflexivo su carácter de ingenua ficción” (Gadamer, 2012, p. 476). Esta ficción no consiste en que la exigencia y la actitud de la conciencia histórica no olviden satisfacerse debido a que quien interpreta no alcanza en grado superlativo el de alejarse a sí mismo situándose a un lado. Esto representa una idea genuina a la que habrá que tender cada vez que sea posible. Sin embargo, la imposición auténtica de la conciencia histórica por entender cada periodo de tiempo desde sus propias concepciones del presente no exige un aislarse inocentemente del pasado. Al contrario se determina una demanda fundamental concerniente y que únicamente adquiere sentido por elegir a los propios conceptos. Se comprende mal la conciencia histórica a sí misma al intentar desvincular para entender lo único que facilita y hace posible la comprensión. “Pensar históricamente quiere decir en realidad realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado cuando

intentamos pensar en ellos” (Gadamer, 2012, p. 477). Cuando se piensa históricamente se concibe en consecuencia una intermediación entre los conceptos y el pensar. En la interpretación es imposible pretender esquivar los propios conceptos y pretenderlo es, de hecho, absurdo. En el momento en que interpretamos lo que se hace es aportar los conceptos previos que tenemos para que la confrontación con el texto se pueda hacer lenguaje para nosotros de manera real.

En este sentido, tal como ya se dijo arriba, el proceso hermenéutico enreda una fusión horizontal. Lo cual es posible de confirmación desde el carácter lingüístico atribuible a la interpretación. A través del talante lingüístico de la interpretación el material escrito accede a la palabra. No obstante, ningún texto escrito dice algo si en él no habla un lenguaje capaz de dar alcance al otro. Le corresponde a la interpretación establecer el lenguaje preciso si su interés es lograr que hable el texto. Por esto no puede existir una interpretación correcta en sí misma, ya que en cada ocasión es el texto quien aparece. El devenir histórico de la tradición se dirige en estar referenciada a obtenciones e interpretaciones nuevas cada vez. Si aceptamos que existe una interpretación en sí misma correcta, aceptaríamos que el ideal se presentara carente de idea, no siendo capaz de entender lo fundamental de la tradición. “Toda interpretación está obligada a someterse a la situación hermenéutica a la que pertenece” (Gadamer, 2012, p. 477).

El asociarse a una posición no quiere decir que la intención de rectificación que corresponde a cualquier interpretación se diluya en lo subjetivo o accidental. No debe caerse circunvalando el romanticismo, cuyo conocimiento dejó libre al asunto hermenéutico de todos los motivos accidentales. No puede ser entendida la interpretación como una conducta pedagógica. Se trata es de la concreción de la comprensión que está cumplida no únicamente en aquellos que se benefician de la interpretación, sino que involucra de hecho al mismo intérprete y únicamente en la característica expresa de la interpretación lingüística. Debido a su característica lingüística, toda interpretación lleva consigo un probable referirse a otros. Hablar es un ejercicio del lenguaje en el que interviene de manera paralela el sujeto parlante y a su receptor o interlocutor. Esta premisa es válida de manera igual en el proceso hermenéutico. Sin embargo, referirse así no decide la ejecución interpretativa de la comprensión similar a una acomodación consciente a una posición pedagógica, esta concreción es sólo “la concreción del sentido mismo” (Gadamer, 2012, p. 477).

Aquí cabe señalar que Gadamer recupera todo el valor cuando se trata de la aplicación que había sido despojada en su totalidad de la hermenéutica. “Comprender un texto significa

siempre aplicárnoslo y saber que, aunque tenga que interpretarse en cada caso de una manera distinta, sigue siendo el mismo texto el que cada vez se nos presenta como distinto” (Gadamer, 2012, p. 478). Con esto no se relativiza en absoluto la pretensión de verdad de cualquier interpretación. Antes bien se expresa de manera diáfana el saber que a toda interpretación le corresponde fundamentalmente una naturaleza lingüística. La lingüisticidad alcanzada en la comprensión no produce un nuevo sentido adicional al comprendido e interpretado. Durante la comprensión las apreciaciones conceptuales no son temáticas. Al contrario se ausentan detrás de lo que hablan en la interpretación. Es paradójico pero una interpretación es adecuada cuando es capaz de ausentarse de esta manera. Pero también es cierto que al estar determinada a ausentarse debe llegar a su propia representación. La probabilidad de comprender se refiere a la probabilidad de la interpretación mediadora.

De una manera objetiva esto es válido también en los episodios en que la comprensión tiene lugar inmediatamente y sin la exigencia de tener que realizar una interpretación expresa. Aún en estos episodios de comprensión ha de ser posible la interpretación. Significa esto que en la comprensión se mantiene incluida tácitamente la interpretación, la que a su vez adjudica a aquella su carácter de explícita. Por lo tanto, la interpretación no es un vehículo para generar la comprensión, sino que se presenta de forma autónoma en el volumen de lo comprendido. Esto significa además que la referencia de sentido de un texto puede cobrar vigencia unilateralmente y que aquello de lo cual el texto habla puede apropiarse de la palabra. “La interpretación coloca el tema en la balanza de las palabras” (Gadamer, 2012, p. 478). El carácter general de esta corroboración ensaya de manera genérica ciertas modificaciones esenciales que la confirman de manera indirecta.

En el lugar donde es necesario la comprensión e interpretación de textos lingüísticos, la interpretación en el medio del lenguaje exhibe de manera diáfana lo que debe ser siempre la comprensión: “Una apropiación de lo dicho, tal que se convierta en cosa propia” (Gadamer, 2012, p. 478). En este sentido, se puede decir que “la interpretación lingüística es forma de la interpretación general”(Gadamer, 2012, p. 478). Por consiguiente, la interpretación lingüística se da inclusive allí donde el objeto de la interpretación no tiene origen lingüístico, no se trata de un texto, sino una obra teatral. No facilita el dejarse desorientarse por estas maneras de interpretación que no son de naturaleza lingüística, pero suponen de manera real la lingüisticidad. Demostrar a través del contraste o confrontar dos cuadros son ejemplos en los que

se manifiesta en forma exclusiva la demostración señalada de la interpretación lingüística. Sólo que realmente esta demostración no es más que una alteración de la interpretación lingüística. De tal manera que surge en lo observado el destello de la interpretación, que utiliza el aparecer en sí como una sigla famosa. Estos ejemplos hacen parte de la interpretación en el mismo sentido en el que una tradición que simplifica el producto de una comprensión, o tanto la lectura adecuada de un texto que se obliga a resolver todos los cuestionamientos de interpretación, dado que la lectura únicamente se puede realizar una vez se comprende. “Comprender e interpretar están imbricados de un modo indisoluble” (Gadamer, 2012, p. 479).

Es claro que la implicación de cualquier interpretación en la comprensión se encuentra en correlación con el hecho de que la concepción de la interpretación no se aplica únicamente a la científica sino de hecho a la reproducción artística como, por ejemplo, la interpretación de una partitura musical o la escena de una obra teatral. Esta reproducción no es una nueva creación que se superpone a la primera, es lo que facilita la manifestación auténtica a la obra de arte. Únicamente en ésta cumple su razón de ser el lenguaje de signos cuando se accede a una partitura musical o de un poema. De la misma forma la lectura pública es un proceso de este género, se trata de recordar y modificar un texto de tal manera que se convierta en una nueva inmediatez.

Lo mismo deberá acentuarse de modo afirmativo para toda comprensión que se produce en lectura silenciosa. “Toda lectura contiene básicamente también interpretación” (Gadamer, 2012, p. 479). No se trata de que la comprensión lectora sea vista como una escenificación interior para facilitar que la obra de arte logre alcanzar existencia autónoma, de la misma manera que en la escenificación expuesta a la vista de todos. Esto no quiere significar que unos escenarios propuestos en la exterioridad de espacio y tiempo adquieran en la obra una existencia externa, y sólo a través de la estética se pueda alcanzar. Cuando la música o la poesía son interpretadas en público no se diferencian de la comprensión de un texto cuando se lo lee: “Comprender implica siempre interpretar” (Gadamer, 2012, p. 479). Lo que realiza el filólogo consiste en hacer legibles y comprensibles los textos, o garantizar una adecuada comprensión de un texto de cara a sus tergiversaciones.

En línea con lo dicho sobre comprender e interpretar, se puede afirmar que exista la superioridad de la lingüisticidad en uno y otro. Independiente de la incapacidad del lenguaje para expresar todo cuanto siente el ser humano, la comprensión e interpretación son posibilidad para

develar los límites del lenguaje y así hacer rendir al pensamiento. Es necesario comprender de manera exacta la supremacía básica de la lingüisticidad que Gadamer afirma. Verdadero resulta ser que a menudo lo que se expresa por medio del lenguaje parece tener poca capacidad de revelar nuestro sentimiento. De frente a la figura agobiante de las obras de arte, la labor de admitir en palabras lo que nos transmiten parece una operación sin fin y de una impaciente lontananza. Desde esta perspectiva el que lo humano quiera y pueda entender lo impulsa siempre superando cualquier proposición concebida, lo cual podría originar una crítica del lenguaje. No obstante, toda crítica al lenguaje no cambia en absoluto en la superioridad fundamental de la lingüisticidad. Las probabilidades que se tiene de saber aparentemente son más individuales con relación a las probabilidades elocuentes que son puestas por el lenguaje mediante su uso.

Respecto a la inclinación reguladora, estimulada comunitariamente, a partir de la cual el lenguaje vigoriza la comprensión con determinados bosquejos que obligan al ser humano, el conocimiento autónomo que nos corresponde intenta alejarse de manera crítica a estos bosquejos y concepciones previas. Empero el predominio crítico que se busca de cara al lenguaje no impacta a los acuerdos de la expresión lingüística, sino a los acuerdos del parecer que han grabado en lo lingüístico. Por tanto, el predominio crítico no dice nada en contra de la relación comprensión y lingüisticidad. En contracorriente esta relación es claramente adecuada para corroborar “por sí misma esta relación esencial” (Gadamer, 2012, p. 482). Toda crítica que nos traslade por encima del bosquejo de nuestras oraciones, buscando comprender, localiza de esa manera “su expresión en la forma lingüística” (Gadamer, 2012, p. 482). De acuerdo con lo dicho el lenguaje supera cualquier discurso contra su competencia. El ser universal hace que permanezca paralelo, en altura, a la razón. La conciencia hermenéutica sitúa sus límites en su participación respecto a lo que hace en general la relación lenguaje y razón. Aun así, todo comprender se sitúa en imprescindible correspondencia de paridad con su probable interpretación y si no se sitúan límites básicos a la comprensión, también el aprehender lingüístico que experimenta el comprender en la interpretación lleva en sí misma una serie de límites que traspasen cualquier hito. “El lenguaje es el lenguaje de la razón misma”. (Gadamer, 2012, p. 482).

Sencillamente una confirmación como esta no debe realizarse sin que se atravesase alguna duda. Por esto el lenguaje gana la cercanía que lo aproxima a la razón, es decir, “con las cosas que designa” (Gadamer, 2012, p. 482), que se transforma en un franco misterio el que existan

múltiples lenguas, dado que todas tienen su valor por su proximidad a la razón y “a las cosas” (Gadamer, 2012, p. 482). Quien habita un lenguaje se encuentra impregnado del insalvable acondicionamiento de las palabras usadas para referirse a las cosas. Al parecer es inviable que términos de lenguas diferentes puedan nombrar las mismas cosas de una forma tan apropiada. Únicamente al parecer es justo el término propio, y tan acertado respecto a que la cosa que se menciona resulta ser siempre una lo es que el término apropiado no puede ser más que uno.

Inclusive el martirio que implica el traducir se asocia en último caso a que el asunto de los términos genuinos parecen inseparables de los contenidos a los que se refieren, de tal modo que para lograr que un texto se comprenda debe ceñirse casi siempre con múltiples amagues interpretativos en lugar de traducirlo. Entre más sentimental se aparezca nuestra conciencia histórica cada que reacciona, cuanto más fuertemente pareciera “experimentar lo intraducible de lo extraño” (Gadamer, 2012, p. 482). A partir de ahí la conformidad fraternal entre palabra y cosa se muta en un altercado hermenéutico. ¿De qué manera puede ser posible arribar sencillamente a entender una costumbre extraña si nos encontramos tan ligados a la lengua que platicamos?

Resulta significativo entender que esta deducción es únicamente simulada. En términos objetivos la carga afectiva de nuestra ética histórica indica más bien lo antípoda. Esforzarse por entender y poder interpretar constantemente forja sentido. Por esto se presenta evidentemente la característica general suprema con aquella que el discernimiento se alza adelantando los límites de cualquier establecimiento lingüístico dado.

La práctica hermenéutica es el corrector por lo cual el razonamiento pensante se aparta a la magia de lo lingüístico, siendo ella misma de naturaleza lingüística. De este modo, el asunto del lenguaje no se nos muestra desde el inicio en igual sentido al que es propuesto por la filosofía del lenguaje. Es cierto que la diversidad de lenguas, por cuya variedad muestra interés la ciencia lingüística, nos propone un interrogante. Sólo que este precisamente es el de cuestionar por qué puede cada lengua estar en condiciones de hablar todo lo que desee no obstante su variedad en referencia a las otras lenguas. Con la lingüística aprendemos que “cada lengua realiza esto a su manera” (Gadamer, 2012, p. 483). Gadamer por su parte propone la pregunta de cómo es posible el desempeño en todo lugar de la idéntica estructura integrada por el pensar y el hablar al interior de la diversidad de estas formas de expresión del lenguaje, siendo capaz de alcanzar primariamente que cualquier costumbre escrita logre ser comprendida. El interés entonces,

contrariamente, es dirigirse a aquello que es objeto de investigación en la ciencia del lenguaje.

La ciencia del lenguaje surge a partir de la unidad intrínseca de palabra y razón. Por ello alcanza a transformarse en ciencia. Únicamente por la existencia de esta unidad amerita la aventura a quien investiga de realizar la conceptualización a través de la cual y en cada caso el lenguaje en sí se transforma en su objeto. Solamente al romper con los escrúpulos convencionalistas del racionalismo y la teología pudieron Johann Gottfried Herder y Wilhelm von Humboldt observar las lenguas “como otras tantas maneras de ver el mundo” (Gadamer, 2012, p. 483). Reconociendo la unidad de pensamiento y habla ingresaron a la labor de cotejar las distintas formas de dar cuerpo a esta unidad. Gadamer parte de la misma concepción, pero propone recorrer el sendero en sentido inverso. Al contrario de las numerosas manifestaciones del hablar se intentará detener “la unidad indisoluble de pensamiento y lenguaje tal como la encontramos en el fenómeno hermenéutico, como unidad de comprensión e interpretación” (Gadamer, 2012, p. 483).

El interrogante que sirve de guía es el “de la conceptualidad de toda comprensión” (Gadamer, 2012, p. 483). Únicamente es un planteamiento secundario. Ahora se puede decir que se ha observado que la interpretación conceptual es la forma como se concreta la propia experiencia hermenéutica. Esta es la causa por la cual el asunto planteado tiene tanta dificultad. Quien interpreta desconoce que en su interpretación se traslada junto a sí mismo, con sus propios juicios. La representación lingüística es tan arraigada al parecer del intérprete que pierde objetividad en todos los casos. Por ello es entendible que esta figura de la actuación hermenéutica aparezca plenamente descuidada. Además se adiciona a este aspecto que estos acontecimientos se han adulterado considerablemente “por teorías lingüísticas inadecuada” (Gadamer, 2012, p. 484). Claramente se acepta que una concepción instrumentalista de los signos, que comprenda palabras y conceptos como herramientas dispuestas o que deben estar disponibles, no se adecua por naturaleza al fenómeno hermenéutico. Si quiere de ajustarse a lo que acontece en la palabra y el habla y además en cualquier diálogo con la costumbre guiada por las ciencias del espíritu, se debe reconocer que en todo su conjunto se produce allí una permanente creación de conceptos. Esto no significa que el intérprete ejerza el uso de términos novedosos o extraños. Empero la utilización de las palabras cotidianas no se originan en un evento “de subsunción lógica por el que algo individual es sometido a la generalidad del concepto” (Gadamer, 2012, p. 484). Por el contrario, se añora que el entendimiento alberga

siempre un instante de empleo y realiza de esta manera un continuo y avanzado crecimiento de la creación de conceptos. Esto es algo que se debe mantener presente en este instante, si pretende que la lingüisticidad inherente a la comprensión se despoje del sometimiento de la llamada filosofía del lenguaje. Quien interpreta no se ayuda de las palabras y de los conceptos tal como hace el obrero cuando agarra y suelta sus utensilios.

Resulta inevitable reconocer que todo entendimiento se encuentra íntimamente introducido por lo conceptual y rehusar cualquier postulado que niegue la aceptación de la unidad interna de palabra y cosa. Empero, el escenario es más complejo. Lo planteado es si el concepto de lenguaje, donde se originan la actual ciencia y filosofía del lenguaje, genera ecuanimidad al talante del asunto. Últimamente se ha discutido con razón desde el costado lingüístico que la concepción nueva del lenguaje admite una ética del lenguaje que a sí mismo es una consecuencia histórica, la cual no puede ser acomodada al inicio del proceso histórico, concretamente para lo que significó el lenguaje para los griegos. El sendero partiría desde la perfecta ignorancia lingüística que fue inherente al clasicismo griego hasta la desvalorización instrumentista del lenguaje en la edad moderna. Y este curso de ganar conciencia que abarca simultáneamente un cambio de la actuación lingüística propiciaría la posibilidad de prestar atención en forma autónoma al lenguaje en sí, es decir, de acuerdo con su apariencia e indistintamente de todo contenido.

Es posible dudar que esta sea una determinación adecuada del nexo entre comportamiento y teoría lingüísticos; lo que sí no admite discusión es que la ciencia y la filosofía del lenguaje, ambas, trajinan bajo la estimación de suponer que su único asunto es la forma del lenguaje. ¿Pero acaso la noción de forma puede en este lugar servir para algo?, ¿Es el lenguaje una idea alegórica, cómo lo ha mencionado Cassirer? ¿Se logra con ello ecuanimidad a su característica singular, consistente en que la lingüisticidad cobija al unísono a todo lo otro que Cassirer denomina “Formas simbólicas, mito, arte, derecho, etc.?” (Gadamer, 2012, p. 485).

A través del sendero de la analítica de Gadamer del asunto hermenéutico se arribó a la ocupación general de la lingüisticidad. En tanto que el asunto hermenéutico se expone en su inherente condición lingüística, le pertenece de suyo un nítido alcance general. Entender y

comentar se asignan de una forma particular a la tradición⁷ lingüística. Y al mismo tiempo se dirigen por encima de esta adjudicación no únicamente porque todas las producciones culturales del ser humano, inclusive las no lingüísticas, buscan ser comprendidas de esta manera, sino por el fundamento mucho más básico que señala que todo lo que es entendible debe ser alcanzable a la comprensión y a la interpretación. “Para la comprensión vale lo mismo que para el lenguaje” (Gadamer, 2012, p. 485). Ni la comprensión ni el lenguaje deben asirse como un sencillo evento susceptible de ser explorado experimentalmente. Ni el uno ni el otro pueden ser considerados nunca como simples elementos, porque ambos engloban desde todas las acepciones posibles lo que puede llegar a constituirse en objeto.

Si se admite el nexo básico entre lingüisticidad y comprensión, jamás podrá confirmarse que el sendero que lleva de la inconsciencia lingüística a la devaluación lingüística, pasando por la conciencia lingüística, tenga la representación de un curso histórico unívoco. Gadamer no acepta este bosquejo por considerarlo insuficiente inclusive para lo que hace referencia a la historia de las teorías del lenguaje, “y mucho menos para la vida del lenguaje mismo en su realización viva” (Gadamer, 2012, p. 485). El lenguaje que habita en el hablar, que entiende todo entendimiento, incluido el del intérprete de los textos, se encuentra vinculado en la concreción del pensar y del interpretar que de manera evidente se quedará con muy escaso contenido si se aleja la visión del volumen de información que comunican las lenguas pensadas sólo como forma. La falta de consciencia lingüística sigue siendo la original manera de manifestarse el hablar. Esto determina el que se deba volver de manera prioritaria a los griegos, que carecían de una palabra para nombrar lo que conocemos como lenguaje en el instante en que inició a crearles problemas que merecieron su atención la unión de palabra y cosa que dominaba todo.

En resumen, lo analizado en este segmento de la presente monografía posibilita afirmar que la lingüisticidad es el medio en el que se puede comprender una conversación realizada a través de la tradición escrita o cultural (corriente). EL lenguaje permite experimentar la comprensión histórica (hermenéutica), ya que expresa el mundo y la historia de quien escribe o se comunica. El otro interlocutor (quien lee o recibe el mensaje) deberá apropiarse de la

⁷*No hay hechos, solo interpretaciones*, Carlos B. Gutiérrez, Universidad de los Andes, Bogotá, 2004, página 128, artículo de Cecilia Monteagudo, “El “movimiento de la interpretación” dentro del horizonte husserliano de la experiencia”: “La tradición como el horizonte de todos nuestros actos interpretativos”.

experiencia (origen y justificación de verdad) de lo que dice el otro para comprender históricamente lo que se dice. Y esto se logra dejando de lado conceptos previos de comprensión y momento histórico presentes, para poder vivir la experiencia histórica que el otro manifiesta a través de un texto o cualquier otra forma de expresión lingüística (poesía, escritura, tradición oral, etc.). Por ello, la realización hermenéutica de la experiencia de vida de quien se manifiesta está determinada por la lingüística, que a su vez se convierte medio para que el receptor del mensaje comunique su rol de testigo de la verdad (origen y justificación) de lo que se dice.

II. EL LENGUAJE COMO HORIZONTE DE UNA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA

En esta segunda parte de la presente monografía se describe el modo como Gadamer entiende el lenguaje. Para este autor, el lenguaje representa la condición de posibilidad en la que es viable la comprensión de sí en el mundo; comprensión que siempre se realiza desde una perspectiva determinada a partir de la experiencia hermenéutica de quien la lleva a cabo en medio del decir y escuchar en pleno diálogo con los otros. Esta perspectiva sobre el lenguaje no enaltece lo individual, sino lo colectiva y diversidad del comportamiento humano; pues articula otros aspectos como la fuerza vital del lenguaje desarrollada en el habla y la comprensión de lo lingüístico y su ser a través de la transformación de su contexto de mundo (social y cultural). De acuerdo con este punto de vista aquí se procede de la siguiente manera: en primer lugar, se expone la idea del lenguaje como experiencia del mundo; y, en segundo lugar, se caracteriza la forma mediante la cual se entiende la relación del ser humano con lo otro extraño que debe ser nombrado.

2.1 El lenguaje como experiencia del mundo

Profundizando de manera singular en determinadas etapas de la historia del asunto lingüístico se ha logrado observar algunos aspectos que se encuentran muy distantes de la actual filosofía y ciencia del lenguaje. A partir de Herder y Humboldt la nueva concepción acerca del lenguaje se encuentra marcada por una tendencia muy distinta. Su finalidad parece ser el analizar cómo logra esparcirse lo natural del lenguaje humano -un punto de vista logrado con cuidado en contra del racionalismo y la ortodoxia- en la anchura de vivencias de la multiplicidad del armazón del lenguaje humano. Al admitir en cada manera de hablar un organismo trata de analizar en su atención comparativa la fortuna de los ambientes que ha usado el espíritu humano para ejercitar su aptitud de lenguaje. Una propuesta comparativa y experimental como la señalada se situaría muy lejos, por ejemplo, de Nicolás de Cusa. De Cusa permaneció leal a la visión platónica de que la disimilitud de lo ambiguo no posee en absoluto verdades propias, por tanto únicamente advierten alguna motivación siempre y cuando coexistan con lo “verdadero”. Para Nicolás de Cusa no hay una motivación por las particularidades de las nacientes lenguas

nacionales, aspecto que motivaría a Humboldt.

No obstante, si se desea ser justo con Humboldt (comentado y citado por Gadamer), a quien se reconoce como el forjador de la moderna filosofía del lenguaje, corresponde protegerse de la abundante repercusión que genera la investigación lingüística comparada, así como por la psicología de los pueblos a las que el mismo Humboldt apertura el sendero. En Humboldt no está aclarado del todo el asunto de la “verdad de la palabra”. Al investigar la variedad experimental del armazón del lenguaje humano Humboldt no lo hizo únicamente para adentrarse en la característica particular de los pueblos a partir de esta instancia accesible a la manifestación humana. Contrariamente para Humboldt hay un puente perdurable entre individuo y naturaleza humana. Con la emoción del individuo se presenta siempre una representación de una totalidad, “y por eso la profundización en la individualidad de los fenómenos lingüísticos se entiende a su vez como un camino para comprender el todo de la constitución lingüística humana” (Gadamer, 2012, p. 527).

El parte de que las lenguas son el resultado de la “fuerza del espíritu” humano. Donde quiera que exista lenguaje se encuentra presente la fuerza lingüística primigenia del espíritu humano, y cada forma de hablar tiene la capacidad de lograr la meta universal que se procura con este vigor innato del hombre. Esto posibilita el que al comparar las lenguas se busque un cálculo de excelencia a partir del cual se pueda estimar la diferencia entre estas. Es habitual en todas las lenguas “el impulso a dar existencia en la realidad a la idea de la perfección lingüística” (Gadamer, 2012, p. 527), y la labor del lingüista se conduce cabalmente a inquirir hasta dónde y utilizando qué herramientas se aproximan las múltiples lenguas a esta idea. Como resultado para Humboldt hay notables disimilitudes de superioridad entre las lenguas. No obstante, aquello de lo que se carece es de un cálculo anterior a través del cual el autor pudiera forzar el sometimiento de los varios aspectos, sólo que Humboldt adquiere este cálculo a partir del fundamento interior del lenguaje y desde la abundancia de sus expresiones.

La búsqueda reglamentaria a partir del cual hace su confrontación de la estructura lingüística de las lenguas humanas no finaliza el estudio de la individualidad, de la excelencia inherente a cada una. Humboldt enseñaba a entender cada lengua como una señalada significación del mundo, lo hacía indagando la manera interior en la que se enfrenta cada vez el acaecer humano primigenio que es la creación del lenguaje. Sostiene este juicio no solamente la filosofía idealista que hacía sobresalir la intervención del sujeto en la aprehensión del mundo, “sino también la metafísica de la individualidad desarrollada por

primera vez por Leibniz” (Gadamer, 2012, p. 528).

Esto se menciona en la idea de la fuerza del espíritu, al que se le delega la maravilla del lenguaje, así como también de manera muy particular, en el evento de que, al lado de las diferencias que producen los sonidos, Humboldt proclama este vigor del espíritu, “como sentido interior de la lengua, para la diferenciación de los idiomas” (Gadamer, 2012, p. 528). Refiere la “individualidad del sentido interior en la manifestación y se refiere con ello a la “energía de la fuerza” con que el sentido interior opera sobre el sonido” (Gadamer, 2012, p. 528). Para él resulta claro que esta energía no es siempre la misma. Por lo anterior, Humboldt comparte el fundamento metafísico de la Ilustración, firme en pensar el fundamento de la individuación de acuerdo a su aproximación a lo verdadero y completo. Es el cosmos de la monadología de Leibniz, en el que se forja desde ahora la multiplicidad de la armazón lingüística humana. El sendero que siguió Humboldt en su estudio lo determinó la abstracción hacia la forma. Por más que Humboldt haya situado sobre la mesa lo que significan las lenguas humanas como espejo de la particularidad espiritual de los países, lo general del engranaje entre lenguaje y pensamiento permanece limitado a la forma de un “poder hacer”. Humboldt advierte el alcance de fundamento de este asunto al referirse al lenguaje diciendo que “en realidad se encuentra frente a un ámbito infinito y en verdad ilimitado, el conjunto de todo lo pensable. Por eso está obligado a hacer un uso infinito de medios finitos, y puede hacerlo en virtud de la identidad de la fuerza que genera ideas y lenguaje” (Gadamer, 2012, p. 528). Dominar medios finitos y utilizarlos de manera infinita caracteriza a la fundamentación verdadera del vigor que es autoconsciente. Este vigor cubre todo espacio en el cual puede entrenarse. En este aspecto la fuerza lingüística es mejor que todos los usos de contenido.

Un aspecto formal del dominio del hacer, podría destacarse de cualquier determinatividad de capacidad inherente de lo hablado. A esta concepción le atribuye Humboldt representaciones estupendas, más que todo por no desconocer que, por mínima que sea el vigor de cada individuo de cara a la energía de la lengua, entre la persona y ésta, surge una correlación de correspondencia que concede al hombre de cara a la lengua una evidente libertad. No se puede engañar en relación al evento de tratarse de una libertad limitada, dado que cada lengua debe formarse en relación a lo hablado cada vez, una manera original de presencia que permite que en ella se muestre con original transparencia y vivacidad “hasta qué punto incluso el pasado más lejano sigue vinculándose al sentimiento del presente, ya que la lengua ha pasado por las

sensaciones de las generaciones anteriores y ha conservado en sí el hálito de aquellas” (Gadamer, 2012, p. 529). Logró Humboldt mantener la vida histórica del espíritu, inclusive en la palabra pensada como forma. El fundamento del asunto del lenguaje en la acepción de la fuerza lingüística concede a la concepción de la forma interior una legalización particular que ajusticia al movimiento histórico de la existencia del lenguaje.

Simultáneamente una noción de lenguaje como la descrita personifica una conceptualización a la que el propósito aquí descrito obliga a virar hacia atrás. “La forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica” (Gadamer, 2012, p. 529). Si cada lengua es una interpretación del mundo, no es porque supla un definido tipo de lengua (esta sería la consideración del lingüista), sino en razón de lo que se ha podido hablar y comunicar en ella.

Acudir a un ejemplo nos posibilitará evidenciar hasta dónde el admitir la univocidad de lenguaje y tradición altera la manifestación del asunto, es decir, la rectifica. Comenta Gadamer un texto en el que Humboldt advierte que el aprender una lengua extranjera requiere ser simultáneamente la introducción a una nueva forma de mirar refiriéndose a la particular interpretación anterior del mundo, y adiciona que debido a un llevar consigo que uno hace en menor o mayor escala su inherente manera de ver el mundo e intenta pasar de su lenguaje a la lengua extranjera por ello no se logra el éxito en este aspecto en una forma original y perfecta.

Lo que surge como limitado y escaso configura la forma de concreción de la experiencia hermenéutica. Aquello que aporta una nueva perspectiva (dentro de la genuina representación del mundo anterior) no es aprender una lengua extranjera sino el uso que se hace de ella, el conversar con hombres de esa cultura⁸ extraña, así como abordar su literatura. Por más que nos dirijamos a maneras espirituales extrañas no se olvida jamás la propia interpretación del mundo e inclusive la interpretación del lenguaje natural. El mundo nuevo que sale a encontrarnos no sólo es extranjero, su apariencia es diferente en múltiples facetas. Tiene su verdad originaria y una verdad destinada para nosotros.

El mundo nuevo que se experimenta no es únicamente objeto de investigación, también

⁸*Introducción a Gadamer*, Jean Grondin, Herder, Barcelona, 2003, página 49: “Conceder vigencia a las ideas de otra persona, en eso consiste la verdadera cultura y formación, porque presupone elevarse sobre la propia limitación”.

es moverse dentro de él y posibilidad de formar una imagen. Quien permite el acercamiento de la tradición literaria de una lengua extranjera de esta forma y facilita que ésta pueda hablarle, no tiene ya una correlación neutral con la lengua en sí, como le sucede al turista que la usa. El turista y el filólogo frente a la lengua tienen formas distintas de comportamiento, para el filólogo la tradición lingüística es elemento de estudio cuando de estudiar la lengua se trate o para la confrontación lingüística. Esto es usual por la manera como aprendemos una lengua extranjera y por la original aridez de los libros literarios a través de los cuales nos inducen en la escuela en dichas lenguas. Claramente se comprende que una costumbre no se va a comprender si nos dirigimos temáticamente hacia la lengua en sí. Podría también no comprenderse lo que nos dice la tradición dado que esta no se dirige a un entorno conocido y familiar, que debe mediar con las sentencias del escrito. Entendemos entonces que el aprendizaje de una lengua agranda el aprendizaje autónomo. Únicamente en el escalón de análisis del lingüista puede este puente acoger la manera a partir de la cual se comprende que el éxito en el estudio de un lenguaje extranjero no se vivencia en forma originaria y completa. La experiencia hermenéutica, a su vez, es textualmente opuesta: aprender y entender un lenguaje extranjero no dice otra cosa, sino que lo que ella manifiesta puede ser expresado para uno.

La práctica de este entendimiento⁹ es perpetuamente al mismo tiempo un dejarse aprehender por lo expresado, y esto no surge sólo si uno no constituye allí “su propia acepción del mundo e incluso del lenguaje” (Gadamer, 2012, p. 530). Vale la intención averiguar profundamente si Humboldt pudo ceder la palabra a su personal intimidad con la tradición literaria de los pueblos, inclusive al interior de su situación abstractiva dirigida al lenguaje en sí.

La verdadera significación para el asunto de la hermenéutica se sitúa en otro lugar: “en su descubrimiento de la acepción del lenguaje como acepción del mundo” (Gadamer, 2012, p. 531). Humboldt admitió el fundamento del lenguaje en la concreción viva del hablar, en la “*enérgeia* lingüística” (Gadamer, 2012, p. 531), partiendo de esta forma el dogmatismo de los gramáticos. Al partir de la noción de fuerza que orienta todo su pensar acerca del lenguaje, sitúa orden de una manera peculiar frente a la pregunta del origen del lenguaje, afianzada de manera muy marcada por proposiciones teológicas.

⁹*Introducción a Gadamer*, Jean Grondin, Herder, Barcelona, 2003, página 125: “Por consiguiente el proyecto del entender incluye siempre un protector hacia una posible existencia”.

Humboldt señala que esta forma de abordar los asuntos no es adecuada, dado que concibe el levantamiento de un mundo humano carente de habla, cuyo levantamiento a la lingüisticidad hubiera acontecido en cualquier instante y en alguna forma. De cara a este tipo de obras él destaca “con razón que el lenguaje es humano desde su comienzo” (Gadamer, 2012, p. 531). Constatar este aspecto no sólo varía el interés de la pregunta por el origen del lenguaje, sino que constituye también la plataforma de sustentación de una antropología de largo alcance.

El lenguaje no constituye únicamente una asignación de las que está abastecido el hombre de manera natural en el mundo, sólo que en ello se sustenta e intuye el que los hombres sencillamente tengan mundo. Para el individuo el mundo se sitúa y se pone en frente como mundo, en un aspecto desde el cual no tiene realidad para ninguna otra criatura viva situada en él. “Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente” (Gadamer, 2012, p. 531). Este es el franco núcleo de una sentencia expresada por Humboldt con otra pretensión, aquella de que “las lenguas son acepciones del mundo” (Gadamer, 2012, p. 531). Con este planteamiento, Humboldt desea manifestar que el lenguaje asiente de cara a la persona agremiada en una asociación lingüística un tipo de existencia autónoma, y que conduce a la persona, cuando ésta ha crecido en ella, en una correlación con el mundo y en un señalado proceder hacia él. Mucho más importante es lo que se mantiene más allá de esta confirmación: el lenguaje no declara al mismo tiempo una presencia independiente de cara al mundo que se manifiesta hablando a través de él. El mundo no es tal únicamente porque accede al lenguaje: el lenguaje únicamente adquiere su original presencia en el acontecimiento de que en él se representa el mundo. El hombre primigenio del lenguaje representa, simultáneamente la lingüisticidad primigenia “del estar-en-el-mundo del hombre” (Gadamer, 2012, p. 531). Debemos considerar buscar algo más la correlación entre lenguaje y mundo si pretendemos adquirir un horizonte apropiado “para la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica” (Gadamer, 2012, p. 531).

Poseer mundo significa tener una relación con referencia al mundo. Empero actuar con referencia al mundo requiere al tiempo que el individuo permanezca libre respecto de lo que le surge al encuentro desde el mundo mismo que alcance a situarlo ante sí tal como es. Dicha actitud significa poseer mundo y poseer lenguaje. Por ello la noción de mundo se nos aparece contrapuesta a la de entorno que favorece al conjunto de los seres animados en el mundo. Sin duda que la noción del entorno inicialmente sólo se utilizó para referirse al entorno humano. “El entorno es el “medio” en el que uno vive, y la influencia del entorno sobre el carácter y el modo

de vida de uno es lo que hace su significación” (Gadamer, 2012, p. 532). No logra el hombre ser independiente de la faceta particular que le enseña el mundo. De esta manera la noción del entorno es en principio una concepción comunitaria que manifiesta la subordinación del individuo en relación al orbe comunitario, y que por consiguiente hace referencia únicamente al hombre. Sin embargo, en un horizonte más amplio, esta noción del entorno puede suministrarse a todos los seres vivos, reuniendo así las posibilidades que requiere su existencia. Con ello se esclarece que, distinto a todos los restantes seres animados, el hombre posee “mundo”, ya que los seres no animados carecen de relación con el mundo en idéntico sentido sino que se encuentran expresamente sometidos a su entorno. El crecimiento de la noción del entorno hacia todos los seres vivos significa, una alteración de su verídico sentido.

De este modo lo que determina la ligazón del hombre con el mundo en contraposición a la de todos los demás seres animados es su “libertad frente al entorno”. Dicha libertad contiene la estructura lingüística del mundo. “lo uno forma parte de lo otro y a la inversa” (Gadamer, 2012, p. 532). Alzarse más allá de las coacciones de lo que le aparece a uno al encuentro desde el mundo simboliza “tener lenguaje y tener mundo”. En este sentido la novedosa antropología filosófica ha desarrollado, en enfrentamiento con Nietzsche, el puesto del hombre, y muestra que la estructura lingüística del mundo se encuentra alejada de creer que la conducta humana hacia el mundo quede forzada a un entorno bosquejado lingüísticamente. A la inversa, el ascenso o el situarse más allá de las coacciones del mundo es un aspecto que acontece perpetuamente en el lugar donde se halle el lenguaje y se encuentren hombres; este albedrío de cara al entorno significa también autodeterminación respecto a los nombres otorgamos a las cosas, como lo manifiesta igualmente la extraordinaria parábola del génesis por la cual Adam obtiene de Dios el poder de poner nombres.

Ahora que se ha explicado de manera clara la importancia de esto, se comprende por qué a la correlación universal lingüística del hombre con el mundo se le contrapone un cúmulo de leguas diversas. Con la autodeterminación humana de cara al entorno se entrega su extensión lingüística libre, y con ella la plataforma de sustentación para la diversidad histórica que hace conducirse al hablar del hombre de cara al mundo uno. En el momento en que el mito dice acerca de un lenguaje primigenio y del surgimiento del desbarajuste de las lenguas, esta imagen mítica plasma de una manera esclarecedora el auténtico misterio que significa para la razón la multiplicidad de las lenguas. No obstante en su genuino deseo esta narración mítica sitúa las

cosas al revés cuando concibe la disgregación de la unidad primigenia de la humanidad, con la utilización de una lengua original, mediante el caos de las lenguas. Ciertamente las cosas tienen otra manera de ser explicadas: debido a que el hombre se encuentra facultado para alzarse perpetuamente más arriba de su entorno accidental, y porque su decir le permite decir al mundo, tiene asegurada desde el inicio su libertad para ejercitar indistintamente su capacidad lingüística.

Este situarse por encima del entorno adquiere desde el comienzo un sentido humano, “y esto quiere decir lingüístico” (Gadamer, 2012, p. 533). Un espécimen puede renunciar a su entorno y transitar todo el planeta sin que se destruya su vinculación con el entorno. Por el contrario cuando el hombre asciende más allá del entorno se está elevando al mundo, sin que denote el dejar el entorno sino solamente una postura muy distinta respecto a él. Una conducta libre y alejada que siempre se va a realizar lingüísticamente. Pensar en un lenguaje animal es una idea que permanece por equivocación. Ya que el lenguaje es una opción inconstante del hombre, para ser usado en forma autónoma. Para el ser humano el lenguaje no está restringido a ser únicamente cambiante dado que existen otras lenguas susceptibles de ser aprendidas. Es cambiante en su esencia, en tanto que brinda múltiples opciones de manifestar una misma cosa. Aún en casos de escasez, por ejemplo en los sordomudos, el lenguaje no expresa en forma verdadera los gestos sino solamente una reproducción parecida del lenguaje fónico articulado, mediante un idioma de señas que posee la misma articulación (Gadamer, 2012, p. 533). Las probabilidades de comprensión de los animales entre sí no tienen conocimiento de esta especie de cambio. O sea que desde el punto de vista ontológico pueden entenderse entre sí pero carecen de entendimiento acerca de aspectos objetivos como tales, “como contenidos del mundo” (Gadamer, 2012, p. 533). Aristóteles ya había visto claramente este aspecto: Cuando los animales gritan están enviando a los miembros de la manada una señal que incita un determinado comportamiento, la comprensión lingüística por el contrario “a través del logos está dirigido a poner al descubierto lo que es como tal” (Gadamer, 2012, p. 534).

En la correlación lenguaje-mundo tiene lugar su particular objetividad. Lo que se manifiesta en el lenguaje son agrupaciones objetivas; cosas con diversos modos de comportamiento; en esto radica la identificación de la alteridad independiente, que estima en lo que respecta al hablante un evidente distanciamiento inherente a las cosas. En este distanciamiento descansa el que pueda sobresalir algo como constelación objetiva autónoma y transformarse en el contenido de una premisa que pueda ser comprendida por los demás. En el

esquema de la constelación objetiva que sobresale se asume que siempre pueda albergar un ingrediente adverso. El que cualquier ente pueda determinarse se fundamenta en ser la cosa que es y no ser otra. Por tanto se encuentran de por sí constelaciones objetivas negativas. Este fue el aspecto fundamental del lenguaje que los griegos tuvieron en consideración primeramente. En la terca rutina del *arché* de la escuela eleática de la correlación entre ser y *noein* persigue la reflexión griega la objetividad fundamental del lenguaje, y en su avance respecto a la noción eleática del ser Platón considera que el no ser en el ser es lo que determina que se pueda hablar de lo que es. Desde luego que en la diversa estructuración del logos del *eidos* no conseguía progresar normalmente, tal como se ha mostrado, el problema del ser respecto al habla; tan calada se encontraba la reflexión griega de la objetividad del lenguaje. Buscando el hábito innato del mundo en su configuración lingüística, la tarea del pensar entre los griegos concibe al mundo como el ser. Lo que concibe en concreto cada vez como ente sobresale como logos, “como constelación objetiva enunciable” (Gadamer, 2012, p. 534), en relación a un total que engloba y establece el “horizonte del mundo del lenguaje” (Gadamer, 2012, p. 534). Lo que de esta forma se concibe como ente no es verdaderamente objeto de enunciación tan sólo “accede al lenguaje en enunciados” (Gadamer, 2012, p. 534). Por ello percibe su realidad, su condición expresa en el razonamiento humano. Así, la ontología griega se constituye en la objetividad del lenguaje, concibiendo la naturaleza del lenguaje desde la enunciación.

Sencillamente conviene que sobresalga de cara a esto que el habla únicamente posee su auténtico ser en el diálogo, en la práctica del entendimiento recíproco. Esto es construir sentido compartido a partir del escuchar y opinar. No corresponde entender¹⁰ esto como si se estuviera enunciando el objetivo del lenguaje. Esta comprensión no es sólo un elaborar, no se trata de una actividad con finalidades como puede ser la elaboración de símbolos a partir de los que se transmite a otros el deseo individual. La comprensión en sí no requiere de herramientas en el aspecto originario que tiene la palabra. Se trata, antes bien, de un desarrollo fundamental en el que coexiste con su idea una sociedad existente. En consecuencia, la comprensión humana en el diálogo¹¹ no se diferencia del que reproducen los animales entre sí. No obstante, el lenguaje

¹⁰*Introducción a Gadamer*, Jean Grondin, Herder, Barcelona, 2003, página 135: “En efecto, todo entender se halla en una constelación que en buena parte es inconsciente y que confiere al entender en su luminosidad”.

¹¹*Introducción a Gadamer*, Jean Grondin, Herder, Barcelona, 2003, página 188: “El diálogo esencial que somos

humano debe concebirse como un procedimiento esencial propio y exclusivo porque en la comprensión lingüística se sitúa algo a partir de lo cual surge frente a los ojos de los que tienen participación en él, tal como acontece con un elemento de debate ubicado en medio de los participantes. El mundo es la superficie universal, no quebrantado por ninguno e identificado por todos, que fusiona a todos los que dialogan entre sí. Todas las maneras de la organización de vida del hombre constituyen formas de agrupación lingüística, inclusive, realizan lenguaje. Porque el habla es por naturaleza la palabra del diálogo. Gracias a ello lo humano alcanza su existencia en la construcción de la reciproca comprensión. Por esa razón no es tan sólo un medio para la comprensión.

Esta también es la explicación por la cual las técnicas concebidas de comprensión artificial no constituyen nunca lenguajes. Los lenguajes artificiales, expresiones secretas o signos matemáticos, carecen de una raíz donde estén situadas sociedades con palabras y vida, sólo se van acomodando escasamente como maneras y herramientas de la comprensión. En eso radica el que admitan constantemente una comprensión practicada en vivo, e igualmente ejercitada lingüísticamente. Se sabe que el asentimiento por el cual logra ser aceptado un lenguaje artificial concierne obligatoriamente a otra forma lingüística de expresión. Por el contrario, en una sociedad parlante verdadera permanecemos siempre dentro del acuerdo, tal como lo demostró Aristóteles. Es la representación del mundo de la vida cotidiana el que lo comprende todo y en el que se desarrolla la comprensión; en cambio, las formas lingüísticas no establecen por su propia esencia la razón de ser del entendimiento.

En este sentido tener comprensión de un lenguaje no constituye el suceso habitual de la comprensión, sino el evento particular de un convenio con relación a una herramienta, en relación a un grupo de símbolos cuyo ser no se origina en el diálogo solamente como vía “a objetivos informativos” (Gadamer, 2012, p. 535-536). La lingüisticidad de la destreza humana del mundo suministra un horizonte más abierto a nuestro estudio de la experiencia hermenéutica. Se confirma lo visto respecto a la traducción y con las probabilidades de comprenderse yendo más allá de los límites del lenguaje autóctono: “el mundo lingüístico propio en el que se vive no es una barrera que impide todo conocimiento del ser en sí, sino que abarca por principio todo

aquello hacia lo cual puede expandirse y elevarse nuestra percepción” (Gadamer, 2012, p. 536).

Sin duda que aquellos que se educaron en una definida tradición lingüística y cultural observan el mundo de una forma diferente tal y como es observado por los que corresponden a otras tradiciones. Es cierto que los “mundos” históricos, cuya resolución comparten entre unos y otros en el devenir de la historia, son diferentes entre sí así como diferentes del mundo actual. Y sin duda lo que simboliza siempre corresponde a un mundo humano, es decir fundado lingüísticamente, independiente de en qué tradición tenga lugar. Como integrado lingüísticamente cada mundo se abre desde sí a toda posible impresión y en consecuencia, a una completa variedad de ampliaciones; por esta misma explicación permanece siempre asequible a otros.

En pocas palabras, en el lenguaje como experiencia del mundo se manifiesta la idea según la cual el lenguaje es medio definido como conjunto finito en el que se construyen expresiones lingüísticas, únicamente limitadas por el pensamiento humano y siempre en relación con su mundo y las experiencias vividas dentro de él. Estas construcciones lingüísticas son infinitas porque pueden representar el universo humano de todo lo pensable, que también es infinito. Sin embargo, el lenguaje depende del poder hacer del lingüista, ya que él es el que expresa el contenido a través del uso de formas lingüísticas que mejor describen su relación con su mundo. Por esto, la interpretación de una lengua extranjera sugiere dejarse aprender por lo expresado por los autores en su experiencia de autonomía y libertad frente a su realidad práctica. Lo que garantiza una ganancia del mundo tanto para el lingüista, como para el analista que intenta comprender la idea expresada tratando de encontrar una coexistencia de dicha idea en su contexto social, es decir, en su propio mundo. Finalmente, esta coexistencia determina si se podrá estar de acuerdo o en desacuerdo con la idea expresada.

2.2 El lenguaje como determinante del mundo en sí, la cosa en sí y el ser en sí

Ahora bien, señaladas esas descripciones generales sobre el lenguaje se puede pasar a explicar las conexiones entre lenguaje, mundo, asunto y existencia humana. Para ello, cabe comenzar por recordar que, según Gadamer, el símbolo o lo que representa tiene correspondencia con un mundo netamente humano, que se funda lingüísticamente más allá de la tradición en la que ocurre. La noción de mundo debe integrarse lingüísticamente y se abre desde sí para poder manifestarse en una amplia multiplicidad de oscilaciones y poder mantenerse

siendo asequible a otros. Este aspecto envuelve una consideración realmente básica. Por ello se torna complicado la utilización de la noción de “mundo en sí”. El cálculo para el aumento renovador de la particular representación del mundo no está determinado por un “mundo en sí” ajeno a toda lingüisticidad. A la inversa, la perfección ilimitada de la experiencia humana del mundo expresa que, al desplazarnos en el lenguaje que nos desplazamos, jamás arribamos a algo distinto que a una apariencia cada vez más amplia, a una interpretación del mundo. Estas interpretaciones del mundo no son correspondientes respecto a que pudiera contraponérseles el “mundo en sí”, como si la interpretación acertada lograra llegar a su ser en sí impulsada por una probable ubicación extraña al mundo humano lingüístico. Claramente no se controvierte que el mundo pueda tener lugar sin los humanos, e incluso que es probable que llegue a ser sin que ellos se encuentren en él. Esta hipótesis se encuentra al interior de la conciencia en la que adquiere vigencia cualquier interpretación del mundo fundada humana y lingüísticamente. Toda interpretación del mundo hace referencia a su ser en sí, al ser en sí del mundo. El mundo integra el todo al que hace referencia la experiencia esbozada lingüísticamente. La variedad de dichas interpretaciones del mundo no quieren decir que se relativiza el mundo. Al revés, la manera como el mundo es no se diferencia de las interpretaciones mediante las cuales se brinda.

Cuando se trata de la diferencia de interpretaciones, la problemática es similar a lo que acontece con la aprehensión de las cosas. Dialogando desde la fenomenología, “la cosa en sí” no es nada distinto a la persistencia con la que los matices perspectivistas de la aprehensión de las cosas se dirigen unos a otros, como fue expuesto por Edmund Husserl. Quien intente contraponer a estas interpretaciones el “ser en sí” tendrá que razonar desde la teología –donde el ser en sí será para Dios-, o de manera demoníaca, en aptitud de sujeto que anhela probarse a sí mismo su inherente deidad buscando ver que el mundo en su totalidad le debe obediencia –por lo cual el ser en sí del mundo deberá ser para él una limitación de la supremacía de su fantasía-. De forma similar a la de la aprehensión es factible dialogar acerca de la “matización lingüística” que vivencia el mundo en los múltiples mundos lingüísticos. Empero, continúa encontrándose una distinción peculiar: en la aprehensión de las cosas cada tonalidad es diferente y suprime a las demás, y colabora en la fundación de la “cosa en sí” como la continuidad de estas tonalidades, entretanto cada tonalidad de las interpretaciones lingüísticas del mundo una por una de ellas engloba en forma latente a todas las demás, es decir, una a una tienen la capacidad de extenderse hasta todas las otras. Tiene capacidad de entender y contener desde sí igualmente la

interpretación del mundo que se le brinda en una lengua diferente.

En línea con la anterior descripción, se conserva pues que el vínculo lingüístico de la experiencia del mundo no representa ningún posicionamiento discriminatorio; cuando es posible superar los escrúpulos y muros de una experiencia anterior acerca del mundo entrándonos en mundos lingüísticos extraños, no significa, en ningún modo, que estemos abandonando o negando nuestro propio mundo. Tal como los turistas, siempre regresamos a morada con nuevas vivencias. Y si somos desplazados, cuyo regreso no se desea jamás, menos aún lograremos olvidar del todo (Gadamer, 2012, p. 537). Aún si se ha alcanzado, por haber sido ilustrados en la historia, a acceder a una real sinceridad acerca del condicionamiento histórico de cualquier reflexión humana acerca del mundo y por consiguiente igualmente acerca de nuestra natural personalidad condicionada, menos aún con esto tampoco podemos lograr admitir una postura carente de condiciones. En especial, no rebate el presunto de esta subordinación fundamental el que este presunto mismo intente ser en forma absoluta e ilimitadamente cierto, consecuentemente no sea posible que él se suministre así mismo sin contradecirse. Ser consiente del condicionamiento no suprime éste de ninguna manera. Representa uno de los convencionalismos de la filosofía del pensamiento el reflexionar como una correlación entre proposiciones que verdaderamente no se encuentran en la misma cota lógica. Por esto el razonamiento del pensamiento se considera aquí inapropiado. No es acordar una correspondencia entre sentencias que estén obligadas a permanecer libres de contradicción, tan solo de vínculos básicos. La estructura lingüística de nuestro conocimiento del mundo se encuentra en situación de rodear las interrelaciones básicas más variadas.

Al respecto, Gadamer recuerda que ni la sustentación copernicana del universo ha logrado, adentrándose en nuestro conocimiento, producir para nosotros el que el sol se muestre o desaparezca en el horizonte. No hay absolutamente contradicción alguna entre la sustentación de algunas formas y el entendimiento reflexivo que señala que en el mundo las cosas se dan al revés. De ahí la siguiente pregunta: ¿Acaso realmente no es el lenguaje el que media, fomentando y conteniendo, en esta nivelada aprehensión de la existencia? Nuestra forma de expresarnos acerca de la mostración u ocultamiento del sol en el horizonte de ninguna manera es caprichosa únicamente manifiesta una imagen verdadera. “Es la apariencia que se ofrece a aquél

que no se mueve. Es el sol el que nos alcanza o nos abandona con sus rayos” (Gadamer, 2012, p. 538). En consecuencia, cuando el sol se pone, esto constituye para nosotros una verdad¹² “(es relativo “a nuestro estar ahí”)” (Gadamer, 2012, p. 538). Esto sucede gracias al raciocinio a través del cual nos liberamos de lo evidente de la contemplación fabricando un prototipo diferente, y dado que nos resulta factible realizarlo es por lo que admitimos igualmente a la interpretación reflexiva que brinda la hipótesis copernicana. No obstante, con la mirada de esta reflexión científica, no es factible ni suprimir ni discutir la imagen natural. Esto es incoherente dado que la imagen a la que hacemos referencia es aceptada por nosotros como una verídica existencia, tan solo porque la evidencia que nos transmite la ciencia al mismo tiempo es restringida a un específico proceder de cara al mundo, y tampoco le es posible procurar abarcarlo todo. Pero, es el lenguaje quien descubre la totalidad de nuestra conducta en relación con el mundo, y en esta totalidad del lenguaje la imagen encierra su legalización de la misma forma como la ciencia halla la suya.

Desde luego que con lo dicho no se quiere expresar que el lenguaje encarne el principio de la señalada competencia espiritual de mantenerse, sólo que la cercanía de nuestra observación del mundo y de nosotros mismos, donde permanecemos, se encierra y gobierna en él, dado que como entes limitados nos caracteriza el proceder de muy atrás y pretender lograr llegar mucho más allá. En el lenguaje se evidencia en forma diáfana lo que es auténtico por encima del modo de vida de cada uno. Por ello la sustentación por la cual en el acaecer lingüístico tiene su sitio no únicamente lo que permanece sino ciertamente la mutación de las cosas. Verbigracia, en el ocaso de los términos nos es fácil mirar las transformaciones de las tradiciones y de los méritos. El término “virtud” no permanece vitalicio en nuestro universo lingüístico acaso más que en una acepción sarcástica. Si optamos por utilizar otros términos, que en la prudencia que las determina enuncian la permanencia de los preceptos éticos de una manera que ha dado la espalda al mundo de los acuerdos establecidos, este idéntico tratamiento es un destello de lo que acontece en el mundo real. “También la palabra poética se convierte con frecuencia en una prueba de lo que es verdad, pues el poema resucita una vida secreta en palabras e inservibles, y nos ilustra así sobre nosotros mismos” (Gadamer, 2012, p. 539). Si el lenguaje puede asumir todo esto obedece a que

¹²*Introducción a Gadamer*, Jean Grondin, Herder, Barcelona, 2003, página 218: “La verdad hermenéutica no puede entenderse sin su dependencia del lenguaje”.

no constituye ciertamente una obra producto de la inteligencia sensata sino que colabora a hacer cómo debe ser la actuación de cara al mundo en el que está constituida nuestra morada.

De esta manera se corrobora en grupo lo confirmado ya arriba: “en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo” (Gadamer, 2012, p. 539). La vivencia lingüística del mundo es total. Se desplaza por encima de toda interrelación del situarse el ser, porque comprende el todo del ser en sí mismo, manifiéstese en las interrelaciones (relatividades) en que se manifieste. La lingüisticidad de nuestro saber acerca del mundo anticipa al conjunto de lo que puede ser identificado y cuestionado como ente. “La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje” (Gadamer, 2012, p. 539). Lo que constituye finalidad del entendimiento y de sus juicios se sitúa en cambio contenido siempre por el espacio del mundo del idioma. La lingüisticidad de los modos de saber humanos acerca del mundo no supone la objetivación del mundo.

Por el contrario, la imparcialidad conocida por la ciencia, y a partir de la que ella logra su propia objetividad, hace parte de las relatividades que encierran la correlación del idioma con el mundo. “En ella obtiene el concepto del “ser en sí” el carácter de una determinación volitiva” (Gadamer, 2012, p. 540). Aquello que es en esencia lo es más allá de lo que uno desee que sea porque uno lo quiera o lo sueñe. No obstante, al conocer la esencia del ser, su ser en sí, adquiere el rango de lo utilizable de forma que contamos con él y lo vinculamos en los propios objetivos.

Esta noción del ser en sí únicamente concuerda en imagen con la acepción griega del *κατ'αυτο* (“dejar ser a las cosas lo que son”). Esta expresión griega hace referencia fundamental a la distinción ontológica entre el ser de un ente por su sustancia y su esencia y lo que puede ser en él variable o transformable (Gadamer, 2012, p.540). Lo propio de la esencia incambiable de un ente se conoce igualmente en una acepción llena de significado, es decir, consigue constantemente una correlación anterior con el espíritu humano. “En cambio, lo que es “en sí” en el sentido de la ciencia moderna no tiene nada que ver con esta diferencia ontológica entre esencial e inesencial, sino que determina desde la esencia propia de la autoconciencia y desde el poder hacer y querer cambiar que es inherente al espíritu y a la voluntad del hombre” (Gadamer, 2012, p. 540). Hablamos simultáneamente de su cosa y de su opuesto con la que cuenta. Por consiguiente, y como lo demostró Max Scheler el ser en sí es concerniente a una específica experiencia y a un deseo de conocer.

Esto no constituye que únicamente una señalada ciencia se encuentre dirigida de una

manera singular en dirección al sometimiento de lo que es, estableciendo desde esta intención de sometimiento el adecuado conocimiento del ser en sí. Al contrario, todo es muy diferente cuando el referente es la correlación absoluta del hombre con el mundo, así como se presenta en la actuación lingüística. El mundo que se expresa y establece lingüísticamente no se da en sí ni en forma relativa en la misma dirección en que pueden serlo los elementos de la ciencia. No se da en sí por no tener en forma absoluta el carácter de cosa, y por no poder brindarse jamás mediante la experiencia por su cualidad de constituirse en una totalidad englobadora (Gadamer, 2012, p. 542). No obstante, el mundo al ser el que es, nunca debe estimárselo como concerniente a una lengua en particular. Puesto que existir en un universo mediado por el lenguaje, como ocurre cuando se es miembro de una sociedad lingüística, no significa que se esté entregado a un medio como ocurre cuando los animales se referencian a sus mundos esenciales. No se debe desear observar desde lo más alto el mundo lingüístico de la forma que detallábamos antes; luego no se halla algún espacio más allá de la experiencia lingüística del mundo desde donde fuera posible transformarse personalmente en objeto. La física no brinda este espacio dado que el objeto de su indagación y cálculo como su razón de ser no es el mundo, es decir, la totalidad de lo que es. Por otro lado nunca la lingüística comparada, que se encarga del estudio de las lenguas en su configuración, se encuentra en circunstancias de suministrar un espacio sin lenguaje desde donde pudiera volverse conocido la esencia misma de lo que es, y para el que se pudieran restaurar las múltiples maneras de la experiencia lingüística del mundo como misceláneas bosquejadas partiendo de todo lo que es en sí; no es válida en este punto la semejanza de los mundos fundamentales de los animales que se estudian a partir de los fundamentos de su organización. A la inversa, en toda expresión lingüística existe una mención cercana a lo ilimitado de lo que es. Poseer lenguaje denota únicamente poseer una manera de ser totalmente diferente de la adscripción de los animales a su medio. En el momento en que los hombres conocen lenguas extranjeras no cambian su vínculo con el mundo tal como sucediera con el animal acuático que se transformara en terrestre; solamente que conservan su innata correlación con el mundo y la agrandan y enriquecen con los universos lingüísticos extranjeros. “El que tiene lenguaje “tiene” el mundo” (Gadamer, 2012, p. 543).

De ahí que Gadamer afirme que si mantenemos esto, no lograremos más continuar desorientando “la objetividad del lenguaje con la objetividad de la ciencia” (Gadamer, 2012, p. 543). El alejamiento inseparable al vínculo lingüístico con el mundo no facilita por sí mismo y

en cuanto es el tercer apartado de objetividad que hacen las ciencias naturales suprimiendo los componentes subjetivos del saber. El alejamiento y la imparcialidad del lenguaje constituyen desde luego un acertado resultado que no se construye solo. Ya conocemos todo lo que contribuye al sometimiento de una experiencia el captarla en lenguaje. Con el lenguaje es como si se instaurara alejamiento a su cercanía inquietante y agobiante, se la disminuyera a cantidades, se la tornara posible de notificación y se quebrara de esa forma su magia. Si bien, esta forma de someter la experiencia, es diáfananamente diferente de su fabricación por la ciencia, que la concibe imparcial y la torna dispuesta para cualquier meta. En el momento en el cual el indagador natural reconoce la estabilidad de un desarrollo natural, lo posee y “lo guarda entre sus manos”. En la vivencia innata del mundo de la manera como se graba lingüísticamente no es posible esto. Expresarse no quiere decir de manera alguna tornar las cosas dispuestas y computables. Y esto no porque expresión y dictamen no simbolicen tan sólo una manera particular al interior de la variedad de las conductas lingüísticas, tan sólo porque esta vivencia no se abstiene por ello de permanecer abrazada en el todo de la conducta esencial. Debido a esto es motivo de consideración de parte de la ciencia objetivadora, la configuración lingüística de la vivencia natural del mundo como un surtidor de convencionalismos.

De otro lado se encuentra un vínculo efectivo e imparcial en medio del lenguaje y el talento del hombre para realizar ciencia. Esto se manifiesta de una manera especialmente diáfana en la ciencia antigua, cuyo origen desde la vivencia lingüística del mundo establece simultáneamente su particularidad y su fragilidad determinadas. Buscando rebasar esta fragilidad, el inocente antropocentrismo, la ciencia moderna se vio forzada a desistir de su carácter, es decir, a su reunión en la conducta natural del hombre en el mundo. Lo anterior puede explicarse de una muy buena manera con la concepción de “teoría”. Lo llamado teoría al interior de la ciencia moderna, sólo está referenciado a la acción de observar y saber con la que los griegos admitían el orden del mundo. En términos modernos la teoría existe como método edificante a través del cual se agrupan de manera unitaria las experiencias y se tornan viables respecto a su dominio. Tal como lo menciona el lenguaje, se fabrican teorías. Encima de esto descansa el que cada teoría destruya la validez de la anterior y el que cada una intente desde el comienzo una autenticidad supeditada, transitoria, hasta que el surgimiento de nuevas vivencias aporte un resultado superior. La teoría antigua no constituye en esta dirección un medio sino la meta en sí, la manera más alta de ser hombre.

A pesar de ello, hay una correspondencia demasiado apretada entre estas dos formas de teoría. En ambos casos se estima la idéntica evolución del deseo efectivo y práctico, que observa todo lo que halla bajo la iluminación de sus inherentes pretensiones y metas. Menciona Aristóteles que la vida teórica sólo fue posible cuando las necesidades primarias del hombre fueron resueltas. De la misma forma la postura teórica de la ciencia moderna direcciona sus interrogantes a la naturaleza encaminado a llegar a específicas metas prácticas. En realidad la forma de preguntar y explorar se dirige al entorno de lo que es, razón por la cual debe ser considerada pragmática en sí misma. No obstante para la ética de cada científico el uso de su saber es secundario en el entendido que, aunque se ciñe a ellos, únicamente llega después y en cuanto tal tarde, como si el que conoce no necesitara darse cuenta en qué se va a utilizar lo que conoce. Por lo cual, no obstante todas las comunicaciones, la desavenencia se torna evidente en el uso de los mismos términos “teoría” y “teórico”. En el empleo lingüístico actual la noción de lo teórico es tan sólo poco más o menos una noción particular. Se entiende siempre algo como teórico cuando carece del vínculo por lo demás definitivo de las metas de la actuación. Al contrario, las teorías que se manifiestan se encuentran controladas por la imagen de la fabricación, es decir, el saber teórico se concibe desde el dominio espontáneo de lo que es y no como meta sino como método. En el sentido antiguo, teoría tiene un significado totalmente diferente. En la teoría no solamente aparecen las estructuras imperantes, también, arriba de éste, la teoría representa la intervención en el orden total.

Este enfrentamiento entre la teoría griega y la ciencia moderna posee un cierto cimiento, en opinión de Gadamer, en la distinción de la correlación con la experiencia lingüística del mundo. El modo de conocer entre los griegos, se encontraba demasiado fijado en la teoría, se hallaba muy expuesto a la fascinación por el lenguaje, su confrontación no lo encaminó nunca a explicar el modelo de un lenguaje simple de trazos, apto para aventajar por completo la potencia del lenguaje, al igual que como se crea en la ciencia moderna y en su dirección con destino al sometimiento de lo que es. Los símbolos de las letras, con los que Aristóteles trabajó en la lógica, y la narración distributiva y limitada de los procedimientos del desplazamiento con los cuales trabaja la física, son indudablemente un método totalmente distinto a la manera como se utiliza la matemática en el siglo XVII. Es necesario tener este aspecto en consideración cuando

debe acudir al comienzo griego de la ciencia.

Se inició esta reflexión a partir de que en la interpretación¹³ lingüística de la experiencia humana del mundo no se evalúa o se valora lo presente, solamente puede expresarse verbalmente aquello que siendo tal se manifiesta al mostrarse a los ojos de los hombres, como cosa con una representación. Es aquí el lugar para recordar el carácter de entendimiento que se lleva a cabo en las ciencias del espíritu. Si anteriormente se caracterizó la actuación de la conciencia de la “historia efectuar” por su lingüisticidad, fue porque la lingüisticidad determina habitualmente lo que es nuestra experiencia humana del mundo. Si en la experiencia humana del mundo este no se objetiva, menos aún la “historia efectuar” podrá ser objeto de la conciencia hermenéutica.

De la misma forma en que las palabras acceden a las cosas, de la misma forma la tradición, que arriba a nosotros, debe ingresar nuevamente al lenguaje en nuestro entendimiento y explicación de ella. La lingüisticidad de esta forma de asir la palabra¹⁴ es idéntica a la de la experiencia humana del mundo en general. Esto fue lo que nos condujo a llevar la reflexión del fenómeno hermenéutico por último a la descripción de la relación entre lenguaje y mundo.

En resumen, el lenguaje es el medio a través del cual se reflejan las experiencias hermenéuticas vividas en el contacto con el mundo y las cosas. De ahí que Gadamer utiliza la lingüística para expresar el entendimiento de la existencia humana a través de símbolos y teorías (matemática y física) o mediante textos. Se comprende que el entendimiento de esta existencia manifiesta el reflejo de las experiencias particulares como formas de revelar la interacción de nuestro ser con el mundo, las cosas y otros seres. Producto de esta revelación surgen las interpretaciones variadas que en conjunto definen el mundo y todo aquello que lo constituye. No son relativas estas interpretaciones sino extensivas, ya que se crean vínculos básicos sujetos a contradicción, dependiendo de las vivencias y la experiencia hermenéutica de cada intérprete. Finalmente, cuando se ha comprendido cada mundo, cosa o ser, siempre se estará definiendo nuevamente las teorías, los textos y las interpretaciones que narran lo acontecido en el

¹³*No hay hechos, solo interpretaciones*, Carlos B. Gutiérrez, Universidad de los Andes, Bogotá, 2004, página 117, artículo de Carlos B. Gutiérrez, “No hay hechos, sólo interpretaciones. La universalidad de la interpretación”: “Para entender el auge actual del concepto de interpretación es necesario, según Gadamer entender la vuelta del lenguaje natural al centro de la filosofía”.

¹⁴*Introducción a Gadamer*, Jean Grondin, Herder, Barcelona, 2003, página 221: “Por consiguiente la palabra no es ni una forma ni un constructor del pensamiento, sino el “ahí” del mundo mismo que se cristaliza en la palabra poética...”.

mundo. Siempre son variables tanto los seres que interpretan, como las vivencias que experimentan (nuevas vivencias implican nuevas experiencias y nuevas teorías sobre las cosas). Lo que presupone un sentido del mundo amplio y abierto en el que converge la pluralidad de manifestaciones.

III. LENGUAJE Y COMPRENSIÓN

En este tercer y último capítulo de la presente monografía se expone el contenido que subyace al planteamiento de Gadamer acerca del vínculo entre lenguaje y comprensión. La idea central es que el problema entendimiento interhumanos es asunto realizado en medio del lenguaje, al cual pertenece al diálogo. Entenderse unos a otros no solo enreda acuerdo contextualizado, sino también lenguaje como posibilidad de creación libre de significados y conceptos en relación con vivencias particulares. De ahí que nos limitaremos a seguir la trama argumentativa ofrecida por Gadamer en el apartado 14 de su libro titulado *Verdad y método II*. Esto para reafirmar la tesis de que diálogo y entendimiento interhumano admiten pluralidad y creatividad enredando así transferencias determinadas por el saber opinar y el dejar decir al otro.

3.1 Lenguaje como medio del entendimiento interhumano

De acuerdo con Gadamer, se puede comenzar por recordar que el asunto de la comprensión ha adquirido vigencia a partir de los años 60 del siglo XX y se mantiene así últimamente, sin duda por la situación política mundial y social actual y por la gravedad de las rivalidades que distinguen nuestro momento actual. Se corrobora en cualquier lugar que los empeños de comprensión entre las regiones, los países, las agrupaciones o las generaciones parecieran malograrse por la ausencia de un lenguaje habitual y que las concepciones usadas actúan como incentivos que fortifican las confrontaciones y recrudecen los conflictos que se quieren superar.

De este modo, no requiere ser demostrada la consideración según la cual toda comprensión es un asunto lingüístico y que su triunfo o derrota se logra por medio de la lingüisticidad. De manera absoluta las manifestaciones de comprensión, de entendimiento e

incomprensión que constituyen la razón de ser de la hermenéutica fundan un acontecimiento del lenguaje. No obstante la idea que Gadamer intentará llevar a cabo en este ensayo es demasiado radical. Expresa que no solamente el curso de la interrelación humana bajo el comprender, sino el asunto mismo de entendimiento es un acontecimiento lingüístico inclusive en el momento en que se perfila hacia algo extralingüístico o al escuchar la palabra callada de la grafía escrita, un acontecimiento lingüístico de la índole de esa conversación interna del alma consigo misma, tal como expresó Platón el fundamento del pensamiento (Gadamer, 1992, p.181).

La idea según la cual el entendimiento posee siempre un rasgo lingüístico parece una aseveración tentadora. Tan sólo mirando nuestras propias vivencias para hallar una sucesión de simulados prototipos en oposición que dejan ver como la comprensión callada, sosegada, es la manera superior e íntima del entendimiento. Aquel que realiza sus esfuerzos tratando de escuchar el lenguaje, colisiona *ipso facto* con dichos acontecimientos, verbigracia el “acuerdo tácito” o la “lectura del pensamiento”. Sin embargo es menester formular la pregunta de si se trata, en algún sentido, de diversas maneras de lingüisticidad o interpretaciones comunes de mundo.

Empero ¿cómo argumentar acerca de otros eventos a los que se dirige el lenguaje, “como “el asombro que deja estupefacto” o la “muda admiración”? (Gadamer, 1992, p. 181). Constituyen eventos a los que podríamos referirnos de la siguiente manera: tal evento nos quita el habla. Y carecemos de lenguaje ciertamente frente a lo que por ser tan clara su abundante magnitud ante nuestro modo de ver cada instante más acucioso facilitando que las palabras alcancen a consumirlo. ¿No resulta excesivo manifestar que al permanecer sin habla nos referimos a una manera de lingüisticidad?, ¿acaso estamos de cara al vano dogmatismo filosófico que insiste todas las veces en alterar el orden de las cosas estando este ya fijado como debe ser? Empero en el instante en que confirmamos que alguien se quedó mudo, esto quiere decir que esa persona desea manifestar tanto que no atina por dónde iniciar. El fallo del lenguaje revela su talento de inquirir vocablo para todo –por lo cual el enunciado “quedarse sin habla” constituye un dicho-, una forma de hablar con la que el sujeto no agota su decir, tan sólo lo comienza. Al respecto, vale recordar el punto de vista de Federich Hölderlin en su poesía Mnemosyne:

EinZeichensindwir, deutungslos
Schmerzlossindwir und haben fast
Die Sprache in die Fremdeverloren.

Un signo somos, indescifrado
Sin temor vivimos y ante lo

Desconocido casi perdemos el habla.

Seguidamente Gadamer intenta demostrar lo enunciado, de manera más fehaciente, con el primero de los enunciados lingüísticos en contra: El “acuerdo tácito”. ¿Qué aprecio hermenéutico posee esta manifestación lingüística? El asunto del entendimiento, cuestión de tan diversas discusiones sobre todo en el ámbito de las ciencias que no poseen una certera metodología de la corroboración, significa que únicamente se logra una gruesa constatación interna del entendimiento, que surge intempestivamente, por ejemplo, al momento de comprender fatuamente una integridad fraseológica, una proposición que alguien emite en un señalado suceso; esto es, cuando observo de manera diáfana y detecto con qué interés menciona el otro lo que menciona, o con qué desinterés. Dichas vivencias de entendimiento ponen de relieve los inconvenientes del entender, la alteración del ponerse de acuerdo. El empeño de entendimiento comienza así en el instante en que alguien detecta algo que le aparece ajeno, inquietante, des-ubicador.

En este sentido, Gadamer recuerda que los griegos dieron uso a un término muy hermoso para mencionar lo que deja atónito nuestro entendimiento: el *atopon*. Quiere decir algo sin lugar, lo que no corresponde a los matices de lo que esperamos encontrar en el entendimiento y por ello perdemos el control. La famosa tesis platónica que señala que la Filosofía inicia con la capacidad de asombro se refiere a esta pérdida de control, a esta contradicción entre los elementos pre-estructurales de nuestra posición y dirección en el mundo, que es lo que en definitiva da que pensar. Aristóteles mencionó de manera muy atinada que lo que aguardamos requiere del tipo de saber que tengamos, y da un ejemplo: a partir del cual ante un planteamiento matemático donde un resultado es irracional y no pueda expresarse racionalmente quien se asombre está afirmando, de entrada, que no es matemático; en cambio lo que haría extrañar a un matemático es que hubiera quien pudiera considerar racional dicho planteamiento (Gadamer, 1992, p. 182). Dicha confusión concierne y alude a un conocimiento y a una implantación más honda de los entes. Todo este descontrol, maravillarse y discrepar en el entendimiento convoca perpetuamente a avanzar, a una manera de saber más vasta.

Por lo anterior Gadamer asegura que debe desatar el asunto del entender de la prioridad por las alteraciones de entendimiento, si acaso no se desea dejar de observar su puesto en el universo de nuestra realidad humana, e inclusive de nuestra realidad comunitaria. La comprensión es el postulado al presentarse una alteración del entendimiento. Los impedimentos

para la comprensión y el beneplácito, parcialmente extraños, proponen la labor de la intención de entendimiento, que debe conducir a adelantar la equivocación. De otra manera: distante de ejemplificar el “acuerdo tácito” una discrepancia contra la lingüisticidad del entender, es el garante de dicha lingüisticidad respecto a su holgura y generalidad. Para Gadamer esto constituye una verdad básica “que conviene recordar de nuevo después de haber absolutizado durante algunos siglos el método de la ciencia moderna para nuestra propia autocomprensión” (Gadamer, 1992, p. 183).

Se entiende por ciencia moderna la surgida a partir del siglo XVII cuyo fundamento es la noción del método y del aval metodológico del avance en el saber. La ciencia moderna cambió de forma fundamental el planeta dando prioridad a una manera de acceso al mundo que no es ni la única ni la más completa. Se trata del camino que dispone para el movimiento, a través del abandono sistemático y la indagación clara –en el experimento–, los ambientes singulares emprendidos con ese abandono. Este fue el inmenso aporte de las ciencias matemáticas, particularmente de la mecánica galileana en el siglo XVII. Es aceptado que los hallazgos de los postulados de la libre caída y del plano inclinado no fueron obtenidos a partir de la sola observación. Se trata de la capacidad de abstraer. El vacío no existe. Gadamer acude a un recuerdo de sus estudios relacionado con el experimento registrado en el salón de clases “viendo caer con la misma celeridad, en el vacío relativo, la lámina de plomo y la pluma de ave. Cuando Galileo hizo abstracción de la resistencia del medio, partió de unas condiciones que no se dan en la naturaleza (Gadamer, 1992, p. 183). Únicamente el abstraer facilita la explicación matemática y precisa de los aspectos que producen un producto en la realidad física y, junto con esto, la actuación parametrizada del hombre.

Esta mecánica galileana así concebida es la gestora de nuestra cultura técnica. De esta forma nació una manera de saber sistemático demasiado concreto que ha producido la rigidez entre nuestra forma de saber no-metódica del mundo, que involucra todo el escenario de nuestra vivencia natural y las metas inteligibles de la ciencia. El inmenso aporte filosófico de Immanuel Kant es el haber hallado un remedio conceptual persuasivo para esta rigidez del razonamiento moderno. Dado que la filosofía entre los siglos XVII y XVIII estaba concentrada vanamente en la labor de concertar el conocimiento general de la práctica metafísica con la moderna ciencia, un ensayo que no logró llegar a la verídica proporción entre la ciencia racional fundada en juicios y la ciencia empírica. Kant por su parte halló una salida. Su restricción analítica de la razón –

concibiendo como suyo el análisis inglés a la metafísica- a lo otorgado en la vivencia expresa el aniquilamiento de la metafísica como ciencia racional dogmática; no obstante, el “destructor universal”, como fue calificado Kant por sus contemporáneos, es quien inaugura la filosofía ética sobre la rigurosa base de la independencia de la razón práctica (Gadamer, 1992, p.184). Al realizar apología de la libertad como un acontecimiento particular de la razón humana, y de cara a lo imposible de imaginar careciendo del enunciado de la libertad de la razón práctica y la existencia moral y cultural del hombre, otorgó una novedosa legalización al razonamiento, bajo el signo de la libertad, de cara a las inclinaciones deterministas que proceden de la ciencia natural actual.

Y por esta correspondencia entre la moderna ciencia y el prototipo metodológico que ella supone lo que deformó, por llamarlo de algún modo, el asunto del entendimiento. Tal como la naturaleza es para el indagador una plaza extraña e inaccesible al que él presiona a hablar a través del cómputo y la coerción, a través del hostigamiento del intento, de igual manera las ciencias que utilizan el entendimiento se acondicionaron permanentemente a la noción metodológica de esta índole y por ello imaginaron la del entendimiento preeminentemente y en orden prioritario como destrucción de equivocaciones, como conciliación de la lejanía entre el yo y el tú. Acaso ¿es el tú tan alejado y extraño así como por principio lo es la cosa de la interrogación experimental de la naturaleza? Debe ser identificado que la comprensión es más natural que la equivocación, por modo que el entendimiento va a parar siempre en el entendimiento robustecido. Esto asigna, a juicio de Gadamer, la total legalidad a la generalidad del entendimiento.

Entonces, ¿a qué se debe que se determine que el asunto del entendimiento es un asunto lingüístico? ¿Por qué el “acuerdo tácito” en el que desemboca un sin número de ocasiones nuestra ubicación en el mundo significa una lingüisticidad? (Gadamer, 1992, p.184). La cuestión de esta manera planteada porta tácitamente la respuesta. Es el hablar el que edifica y mantiene esta dirección general en el mundo. Dialogar entre unos y otros no significa en primera instancia altercar entre sí. A Gadamer le parece expresivo para la rigidez abundante que se presenta actualmente que se use de manera generalizada el término “discutir”. Dialogar entre unos y otros no significa tampoco que en primera instancia no se entienda lo dialogado. El dialogar unos y otros caracteriza una faceta general de lo dialogado. La genuina existencia de la comunicación humana estriba en que la comunicación no implanta el parecer de uno contra el parecer de otro ni

adiciona el parecer de uno al de otro en forma de adición. El hablar altera una y otra (Gadamer, 1992, p. 185). Una comunicación alcanzada determina que sea imposible volver a situarse en la discrepancia que permitió su inicio. Lo coincidente no es el parecer de alguien en particular, es una exégesis general del mundo, que permite la respuesta solidaria en el aspecto ético y comunitario. Aquello que es correcto y así se estima, quiere para sí la concurrencia que se logra en el entendimiento mutuo de los seres humanos. El parecer general se constituye poco a poco y en forma periódica al dialogar unos con otros y termina en la voz callada del acuerdo y de lo verdadero. Por ello Gadamer justifica la aseveración según la cual “todas las formas extra verbales de comprensión apuntan a la comprensión que se amplía en el habla y en la conversación” (Gadamer, 1992, p. 185).

Partiendo de esta concepción, no se quiere decir que en todo entendimiento se encuentra un referente inherente al habla, sólo que absolutamente sea factible —aquí radica el estatus de la razón—, ante la aparición de un desacuerdo, establecer el convenio a través del diálogo. Esto no se logrará siempre, sin embargo la interrelación social reposa en el principio de que el diálogo, en su acepción más profunda, desbarata el muro elaborado por el apego a las concepciones propias. Por ello también constituye una severa falla afirmar que la generalidad del entendimiento, de la que arranca Gadamer y que se empeña en hacer evidente, requiere un comportamiento regularizado o clásico dirigido al entorno comunitario. Entender las “condiciones” y las bases del mundo, el entendernos entre sí en este planeta, admite el delimitar y objetar de lo anclado o lo que es ajeno tanto como el corroborar o la apología de la armonía predominante.

El entendimiento se muestra nuevamente en la manera de dialogar y de arribar a una comprensión. Es apreciable en el tránsito de una época a otra. “Cuando la historia universal camina con botas de siete leguas, como ha ocurrido especialmente en el último siglo, el hombre es testigo de cómo nace un nuevo lenguaje” (Gadamer, 1992, p. 185). Nuevo no quiere decir reciente, lo que significa es que le pertenece una mutación argumentativa respecto del anterior. A partir de nuevas formas y nuevas metas se produce y brilla un lenguaje reciente. El hablar nuevo obstaculiza el comprender, pero en el devenir de la comunicación aparece consigo un ir más allá de la barrera. Esto resulta ser la meta más lejana soñada de todo proceso comunicativo. Esta meta puede resultar inaccesible bajo ciertas circunstancias; entre otras se encuentra peculiarmente el rompimiento patológico del acuerdo entre los hombres caracterizado por la neurosis, y debe preguntarse si en la existencia comunitaria la evolución de la comunicación acaso no está

referida también a la disfunción y el sostenimiento de una adulterada moralidad. Así se plantea el estudio del enjuiciamiento a la ideología: la confrontación en lugares comunitarios de pasiones impide drásticamente el asunto de la comunicación como ocurre en la situación de la patología psíquica. De la misma forma como en esta última situación el elemento terapéutico radica en introducir nuevamente al paciente en la sociedad agremiada de la comunidad, la orientación del análisis a la doctrina es ciertamente el de re-direccionar la adulterada moralidad y cementar nuevamente una adecuada comprensión. Varios episodios importantes de acuerdo malogrado son capaces de reclamar maneras características de restauración que se fundamentan en un saber claro de la alteración (Gadamer, 1992, pp. 185-186).

Deberá cuestionarse si esta correlación integrada por la resignación propia de la comunidad y los vigos que la destruyen y que se desprenden de un saber delimitado no sufre alteraciones adjetivamente en una cultura de la técnica en grado sumo industrializada. Continuamente hay alteraciones mínimas en el devenir y la permanencia del lenguaje, un surgir y perecer de términos y enunciados novedosos; y la mirada de la mutación lingüística permite acceder los períodos principalmente delicados en su procedimiento de ocaso, como lo señaló Tucídides en la conocida narración de las consecuencias de la peste en la acorralada Atenas. Sólo que en las presentes particularidades se refiere seguramente a algo adjetivamente novedoso y diverso, aspecto que no sucedió antes. Gadamer hace referencia a la “regulación lingüística dirigida” (Gadamer, 1992, p. 186). Al parecer es un instante surgido a partir de la cultura de la técnica. A lo que se denomina regulación lingüística no se trata de la implantación súbita del profesor de escuela o de las partes de la opinión pública, se trata de una herramienta política, manipulada adrede. Empleando un método de comunicación de autoridad central, pudiendo ejercer dominio produciendo preceptos lingüísticos a través de la técnica. Un ejemplo vigente en estos tiempos, convocados por un movimiento lingüístico que sufre cambios, es el apelativo señalado para la otra Alemania como república Democrática Alemana. Es conocido, que este apelativo se prohibió durante muchos años por una normativa lingüística estatal y no puede ser olvidado por nadie que la designación de Alemania Central que era referida para reemplazarla poseía un arraigado tinte político. Pero es necesario desligarnos de los contenidos y abocar los hechos en sí (Gadamer, 1992, p. 187). La técnica de instrucción de la apreciación popular concede hoy a la normatividad lingüística a través del dominio central un influjo que altera raramente la pasividad legítima de la comunidad. Una cuestión problemática en nuestro tiempo

actual es poder concertar la política de instrucción de la opinión pública a través del dominio central con las peticiones, expuestas por el conocimiento, de dirigirla existencia de la comunidad saliendo del razonamiento libre y del entendimiento decisivo.

Es acertado poseer de manera concurrente para remediar este asunto que ciertamente la particularidad de la ciencia es la de permitir la separación de la instrucción de la opinión pública y en relación a la política, e instruir la cultura del discernimiento a partir del libre modo de conocer. En su lugar más suyo, esto se considera verdaderamente como el rasgo de la ciencia. Esto ¿quiere decir que la ciencia influye públicamente por su innata fortaleza?. Por más que la ciencia quiera impedir completamente las falsificaciones, el inmenso aprecio público que la caracteriza lo imposibilita. Esa misma valoración estrecha frecuentemente la libertad crítica que tanto se aprecia en el indagador, evocando el dominio de la ciencia sabiendo que en realidad se trata de litigios políticos por el dominio.

¿Existe una palabra particular de la ciencia que deba ser imprescindiblemente atendida? La terminología es confusa, ciertamente. De un lado, la ciencia fragua sus particulares métodos lingüísticos para la sujeción y la comprensión expresada en el procedimiento de la investigación. De otro lado, hay otro alcance de la oración, la ciencia acude a una palabra que busca llegar a la moralidad social e ir más allá de la antigua ininteligibilidad de la ciencia. Pero ¿tienen los métodos expresivos logrados al interior de la indagación científica la característica de una palabra propia? Al expresarse en esta dirección de palabra de la ciencia, se hace alusión a esos métodos de emisión que no provienen de la palabra común. “El mejor ejemplo es la matemática con su papel en las ciencias naturales” (Gadamer, 1992, p. 187). Aquello que le corresponda ser en sí a la matemática, es un problema particularmente suyo. Eso es desconocido inclusive por los físicos. Lo que la matemática sabe, lo que corresponda a su cosa, lo que caracterice sus cuestionamientos, todo ello es algo particular. “Uno de los grandes milagros de la razón humana es que la matemática se desarrolle por su cuenta, se considere como razón y permanezca fiel a sí misma” (Gadamer, 1992, p. 187-188); no obstante mientras que sea un lenguaje para referirse al mundo, la matemática constituye un modelo de símbolos más al interior del universo de la escena lingüística humana, y no una palabra con expresiones propias. Se sabe que el físico, permanece desorientado, al desear explicar por fuera de sus fórmulas a otros, o incluso a sí mismo los cálculos que realizó, padece la rigidez autóctona de esta labor de fusión. “Los grandes físicos se expresan a veces como los poetas” (Gadamer, 1992, p. 188). Lo que le

corresponde realizar a los átomos en sí, la forma como apresan electrones y ejecutan otras acciones fidedignas y sagaces, este universo se asemeja a “un lenguaje de cuento de hadas, con el que un físico intenta hacer comprensible para sí mismo y, hasta cierto punto, también para todos nosotros eso que él traduce exactamente en ecuaciones” (Gadamer, 1992, p. 188).

Lo anterior quiere decir que la matemática usada por el físico para conseguir y plantear sus saberes no es una palabra autóctona, sólo que corresponde al equipo lingüístico múltiple con el que indica lo que desea manifestar. Denota, en otras palabras, que el decir científico es eternamente el conector de un enunciado técnico o de argumentaciones técnicas –términos especializados- con la palabra que en sí es vital, evoluciona y se transforma. Esta labor de convocar y dirimir halla en el físico su cúspide muy singular dado que él es, entre el conjunto de indagadores de la naturaleza, el que más se dice en expresiones matemáticas. Precisamente porque representa el evento límite de utilización de un conjunto de símbolos abundantemente matemáticos deriva particularmente edificante. Ese simbolismo poético sitúa sobre la mesa que, para la física, la matemática es una fracción de la palabra, pero no una fracción independiente. La palabra es independiente cuando es capaz de alimentar su existencia de cualquier aspecto del mundo conforme las distintas sociedades, como sucede en los idiomas desarrollados. El asunto es poder determinar en qué consiste la correlación entre la palabra o el conocimiento científico y la palabra o el conocimiento extra científico. ¿La autonomía y versatilidad de la palabra que hablamos comúnmente es un simple acercamiento a la palabra científica? Si alguien emite una respuesta negativa se le refuta que aunque parezca hoy que las expresiones fuertes son indispensables, nos corresponderá a todos que adaptarnos más para poder llegar a comprender los planteamientos de la física renunciando al uso de las palabras, quizás entonces podremos habilitarnos para concretarnos nosotros mismos y a nuestras acciones a partir de fórmulas; así no habremos de requerir otro medio de expresión distinto al de la ciencia. Así, el método de la lógica moderna busca como fin un lenguaje ficticio unívoco. Este es de todas maneras un asunto a debatir. Vico y Herder contemplaron, por el contrario, la poesía como la expresión oral original del ser humano y la racionalización de los lenguajes actuales como una afligida determinación y no como la excelencia de la palabra articulada oralmente. Ha llegado el instante para plantear un interrogante: ¿es adecuado asentir que toda palabra busca, como su excelencia, un acercamiento por etapas al lenguaje científico?

Gadamer intenta dar respuesta a este interrogante enfrentando dos situaciones.

Corresponden en su orden el enunciado y la palabra. Gadamer realiza inicialmente una exégesis de ambos términos. Inicia manifestando las acepciones que la enunciación de la expresión “la palabra” tiene en el idioma alemán. Luego manifiesta que se referirá a la expresión “la palabra” en el contexto de la cotidianidad, aquella que permanentemente está diciendo cosas y que pertenece a un ámbito de vida. Hace referencia también a la manera como se utiliza esta palabra desde el punto de vista lingüístico en el nuevo testamento. Enfrenta la historicidad de “la palabra” al “enunciado” en el sentido lingüístico para esclarecer el sentido particular del enunciado. El hace referencia al enunciado en mezclas como “lógica enunciativa” o “cálculo enunciativo” al interior de la precisión matemática actual de la lógica. Esta manera de expresar que nos resulta habitual asciende a una de las posibilidades más determinantes de nuestra cultura occidental, se trata de la cimentación de la lógica a partir del enunciado. Aristóteles, el creador de este segmento de la lógica, el extraordinario metódico del desarrollo discursivo del razonamiento lógico, usó para esto una determinación de los argumentos y de sus vínculos concluyentes. Bastante difundidos son los prototipos de razonamiento: “todos los hombres son mortales, Darío es hombre, luego Darío es mortal” (Gadamer, 1992, p. 189) ¿Cuál es la conceptualización que aquí se ejecuta? Indiscutiblemente, aquella que potencialmente únicamente narra aquí lo expresado. El conjunto total de las demás maneras de lenguaje y de habla no les corresponde ser estudiadas; solamente el fin del estudio es la enunciación. El término utilizado por los griegos es *apophansis*, *logos apophantikós*, esto es, la alocución, la oración, cuyo singular propósito es llevar a cabo el *apophainesthai*, la propia exposición (mostrar autónomamente) de lo enunciado. Se trata de una sentencia hipotética en razón a que separa aquello que no enuncia explícitamente. Solamente lo que ella autónomamente dice en su discurso establece acá la cosa del estudio y la base del resultado lógico.

Habría que indagar en este instante si se brindan esas proposiciones enunciativas naturales, y en qué momento y en qué lugar. De todas formas la enunciación no es la exclusiva manera argumentativa que vive. Aristóteles en su teoría del enunciado habló de ello, y esclarece el por qué la referencia: “por ejemplo, la súplica y la petición, la maldición o el mandato” (Gadamer, 1992, p. 189). Debe estimarse igualmente uno de los eventos intercalados más incomprensibles: el interrogante, que involucra fundamentalmente permanecer tan cercano a la enunciación como ningún otro de los aspectos lingüísticos en tanto que no permite realmente otra lógica tal como es concebida la lógica enunciativa. Tal vez se presente una lógica del interrogar.

Esta lógica es posible que implique, entre otras situaciones, que la argumentación frente a la pregunta genere obligatoriamente más preguntas. Es posible que se manifieste igualmente una lógica del requerimiento que involucre, por ejemplo, que el requerimiento inicial no vaya a ser en ninguna circunstancia el último. Sin embargo ¿debemos denominar a esto “lógica”? ¿o ésta únicamente hace referencia al sistema de los argumentos naturales?, ¿cómo escindir así el ser de la enunciación?, ¿es posible retirar un argumento de su ambiente causal?

El método de la ciencia actual a menudo no se plantea estos aspectos. Dado que lo fundamental del método empleado por la ciencia se refiere a que sus proposiciones constituyen una variedad de joyas verdaderas estructuralmente avaladas. A manera de una caja fuerte, la de la ciencia tiene una cantidad para el aprovisionamiento potestativo. El fundamento de la ciencia actual se caracteriza, verdaderamente, en que atesora periódicamente el flujo de razonamientos para su utilización potestativa. Es la idealización del método de la ciencia actual la que ha entregado los triunfos al permitir el suministro habitual que denominamos técnica. Debido a ello el suministro de la técnica como inyección de la ciencia no se puede dominar. Gadamer manifiesta, que cree que esto es más bien labor de la competencia humana y política hemisférica la que podrá avalar la inyección racional del saber humano o, siempre, lograr que no se presenten holocaustos severos. Esto es igual a decir que la separación de la realidad del enunciado y de la lógica fundada en las sentencias enunciativas es completamente legal en la ciencia actual. No obstante, el hombre ha debido cancelar un elevado valor que dicha ciencia no ha podido economizar: la incapacidad de establecer freno a través de argumentos racionales teóricos y con los elementos de la ciencia a la generalidad de las probabilidades de cambio que ésta nos suministra. Es incuestionable que gobiernan aquí los argumentos “puros”; lo cual quiere decir que ellos exponen un conocimiento apto para ser usado en todos los desenlaces probables.

Gadamer se cuestiona si este mismo símil en el cual las sentencias argumentativas apartadas se muestran como esenciales del dominio de la técnica constitutiva del mundo no revela en verdad que los argumentos jamás se muestran absolutamente apartados. ¿Acaso es que igualmente los argumentos se encuentran perpetuamente estimulados? La idealización y la reunión en la probabilidad cambiante, que en el siglo XVII condujo al enorme bosquejo sistemático de la ciencia actual, conjetura un rompimiento con los dogmas religiosos del mundo medieval y la elección de la humildad y la autonomía. Esta es el fundamento causal de un anhelo de conocer que al mismo tiempo es competencia lucrativa y por ello desestima alguna restricción

o autoridad.

De todas maneras, tal pensador considera que la ilustración exagerada de la sociedad científica y técnica actual señala que el abandono del argumento, su autonomía en todo ambiente causal se torna un poco enigmático si se aprecia el universo de la ciencia. Por esto, es acertado concluir que lo que comprendemos por argumentos jamás se encuentra exonerado de inspiraciones. Hay manifestaciones particularmente de muchos matices, como el cuestionamiento o la exposición de los declarantes. Por motivos netamente jurisprudenciales o jurídicos se le plantean al declarante, en algunas ocasiones, un tipo de cuestionamiento sin que él se entere de las razones que motivan que se le realicen. La calidad de la confesión del declarante radica solamente en que lo que él declara no puede registrarse como excusa o culpa del procesado, debido a que desconoce el ambiente que debe ser esclarecido. Por tanto, quien alguna vez ha sido declarante o procesado de un cuestionamiento sabe lo difícil que es tener la obligación de responder a interrogantes desconociendo por qué deben proponerse. La fantasía del argumento “puro” se correlaciona en este modelo de enunciaciones de los declarantes con el no menos fantástico “atenerse estrictamente” a los sucesos, y es evidentemente esta restricción fantástica a lo concreto lo que facilita su momento a los abogados. Esto denota claramente que jamás un argumento tiene completa conciencia en sí mismo. Lo cual es conocido en lógica como el asunto de la ocasionalidad. Los argumentos “eventuales” que se muestran en todos los idiomas tienen como característica que no poseen amplio sentido tal como ocurre con los otros argumentos. Es imposible entender lo que quiere decir “aquí” a través de lo que se dice o se escribe, sólo que es necesario conocer dónde se dice o dónde se escribe. “aquí” necesita para su concepto la precisión por la circunstancia, “la *occasio* en que fue dicho el adverbio” (Gadamer, 1992, p. 191-192). Los argumentos de esta categoría brindaban un propósito *sui generis* para el razonamiento lógico-fenomenológico, dado que permiten corroborar que estos conceptos involucran la circunstancia y el momento en su inherente argumento semántico. El asunto particular de los argumentos “ocasionales” al parecer requiere de una sustentación mayor en muchos detalles. Gadamer menciona que de esta forma lo hicieron Hans Lipps, los analíticos ingleses modernos, los “austinianos”. “Son ejemplos de formas de lenguaje que involucran por sí mismas la acción y que difieren con especial nitidez del concepto puro de enunciado” (Gadamer, 1992, p. 192).

Debe enfrentarse a esta noción de argumento aislado, con sus acotaciones borrosas, la

“palabra”, empero no como cantidad menor de lenguaje. La palabra que es emitida por alguien o que se le pronuncia a alguien no constituye la pieza gramatical de un razonamiento lingüístico que puede expresar frente a la tonalidad de la proposición su característica auxiliar en apariciones precisas de enseñanza de idiomas. El término que es menester estimar verdaderamente como parte ínfima de propósito no es el término en el que se presenta la estructuración de una argumentación como último integrante. Empero este término nunca es la denominación, y decir no es denominar, expresamente porque el denominar y la denominación, como lo muestra la narración del Génesis, involucra la ficticia participación de la implantación de denominaciones. La interrelación lingüística esencial no estriba en tener el albedrío de implantar nombres: el término inicial no tiene lugar. El decir de una palabra primigenia es incoherente. El propósito de cada término estima permanentemente un método de términos. No debe mencionarse también que “introduzco una palabra”. Existen muchos individuos que lo mencionan, están exagerando ampliamente. No son las personas las que introducen el término. Normalmente lo que ocurre es que sugieren un vocablo o utilizan una palabra que aclaran. Empero no depende de las personas que esa expresión se constituya en palabra. El término ingresa a sí mismo. Únicamente se transforma en término al pasar a la utilización cotidiana de la comunicación. Este evento acontece cuando el término logra penetrar la sociedad, “se ha introducido”. La frase “uso lingüístico” trae a la memoria imágenes que se encuentran por fuera de nuestra vivencia lingüística del mundo. La frase propone que poseemos archivadas los términos en el saquillo y usamos de ellas ante la necesidad, como si la lingüisticidad se encontrara a potestad de quien usa el idioma. “El lenguaje no depende del que lo usa” (Gadamer, 1992, p. 192). La argumentación “uso lingüístico” significa igualmente, en verdad, que el idioma ofrece resistencia al uso excesivo. “es el lenguaje mismo el que prescribe lo que es el uso lingüístico” (Gadamer, 1992, p. 193). No debemos mitificar el idioma, es sólo que el asunto manifiesta un requerimiento del idioma no minimizado a la apreciación personal y particular. Todos, no uno en concreto y el conjunto en total, decimos en el idioma, este es la manera de existir el idioma.

El vocablo no puede definirse ampliamente por la “unidad ideal” del sentido oral de los caracteres o de otras manifestaciones elocuentes. Es verdad que uno de los aportes fundamentales a comienzos del siglo XX fue que la fenomenología, sobre todo Husserl en sus investigaciones lógicas, produjo la diferenciación entre los demás caracteres y el sentido de los

vocablos. Husserl mostró que el sentido de un término no está ligado absolutamente a las imágenes que mentalmente se reproducen en relación a su utilización. Cuando se idealiza un vocablo por corresponderle un sentido –y absolutamente uno específico- se diferencia de otra acepción del vocablo ““significado”; por ejemplo, del significado de señal. Pero, aun siendo fundamental la idea de que el significado de una palabra no es de naturaleza psíquica, resulta insuficiente hablar de unidad ideal de un significado verbal”. (Gadamer, 1992, p. 193). El idioma consiste en que los vocablos, a pesar de su sentido (significado) absoluto, no tienen un propósito unívoco, sólo un abanico semántico rotatorio, y precisamente esta rotación fundamenta la exposición característica del hablar. Únicamente en el ejercicio del decir, en el lenguaje continuo, en la estructuración de un ambiente lingüístico, se afianzan los instantes que llevan consigo el propósito de la argumentación al validarse estos entre ellos mismos.

Este aspecto se ve claramente en el entendimiento de discursos presentes en idiomas extranjeros. Hoy es posible detallar la manera como se afianza paulatinamente los giros de los propósitos verbales en el diagnóstico y repetición de la integración de sentido de una estructuración entre frases. Lo mismo no deja de ser, por supuesto, un detallar muy desajustado. Sólo es evocar la manifestación de la traducción para observar la imperfección que constituye este bosquejar. Dado que la pobreza de la traducción está basada en que la unidad de sentido que tiene una proposición no permite ser igualada a través de la elemental coordinación de las expresiones de una lengua con las de otra; surgen de esta forma esos objetos lamentables que nos presentan a menudo los textos traducidos: “letra sin espíritu” (Gadamer, 1992, p. 193). Aquello de lo que carecen, y que fundamenta el idioma, es que un término fecunde el otro, que cada vocablo sea provocado por el otro y de la misma forma conserve abierta el compás de lo narrado.

Una oración traducida, sino ha pasado por la transformación de un especialista de la traducción que de forma radical la presente y que oculte la manifestación latente de otra sentencia existente, se ve como un mismo punto de cara al mismo escenario. Lo que significa un vocablo no se presenta únicamente en el conjunto y en el medio, verdaderamente el situarse en un medio involucra al mismo tiempo que lo que significa no desaparece absolutamente la variedad de posibilidades que posee el vocablo en sí, independiente de que el ambiente dé convocatoria al propósito inherente. El propósito etimológico que le pertenece al vocablo en la argumentación específica no es únicamente lo que se muestra de facto. Existe otra forma de presencia permanente, y la manifestación de este objeto co-presente fundamenta la energía de

desarrollo que habita en la argumentación viva. Por esta razón se pueda aseverar que el idioma señala perpetuamente al universo desplegado a su devenir. Perpetuamente está más y más por mencionar en el sentido comenzado por el idioma. Ahí se estructura la veracidad de la sentencia a partir de la cual el idioma se desarrolla en el objeto del diálogo.

Si el asunto del idioma no se acaricia desde la enunciación apartada, sino únicamente desde el comportamiento en total en el mundo, que significa simultáneamente un existir entre la palabra, se facilitará entender mejor porque la manifestación del idioma es tan crítica, deseante y plomiza simultáneamente. Decir es la actuación de mayor olvido de sí mismo que llevamos a cabo como seres analíticos (Gadamer, 1992, p.194). Todos han tenido la vivencia de quedarse perplejos en el propio idioma y observar cómo se ahuyentan los vocablos a partir del instante en que se establece la atención en ellos. Seguidamente Gadamer narra una anécdota familiar que vivió con su hija para ilustrar esta argumentación: Deseaba escribir un vocablo y solicitó orientación para poderlo realizar, luego de que se le explicó manifestó “qué raro, ahora que la oigo, la palabra no me dice nada. Solo cuando la olvide estaré otra vez en ella”. (Gadamer, 1992, p. 194). Permanecer en el vocablo hasta que se vaya como cosa es la manera esencial de toda conducta lingüística. El idioma tiene una energía que custodia y esconde, de manera que lo acaecido en el permanece retirado al análisis y se mantiene hasta cierto punto protegido en el inconsciente. Cuando ya es conocido el fundamento que des-oculta y oculta en el idioma se debe allanar obligatoriamente las proyecciones de la lógica enunciativa e indagar límites más abiertos. Al interior de la estructura vital del idioma, el idioma de la ciencia representa únicamente un instante afianzado, y se presentan particularmente formas de vocablos tal como se encuentran en el decir filosófico, religioso y poético. En todos ellos el vocablo es una cuestión distinta de la circulación al mundo olvidado de sí. “Habitamos en la palabra. Esta sale como fiadora de aquello de que habla. Así lo vemos especialmente en el uso poético del lenguaje” (Gadamer, 1992, p. 194).

Conforme con las descripciones generales realizadas hasta aquí se puede decir que la relación lenguaje-comprensión se apoya en la idea de que el diálogo es construcción lingüística facilitadora del entendimiento interhumano, ya que en ella se determina un acuerdo contextualizado entre los interlocutores del diálogo a través de la comprensión de lo que se dice basado en las experiencias de cada uno. Estas permiten generar significados y conceptos en virtud de los cuales cada interlocutor entiende lo que se trasmite en el diálogo y ellos a su vez

hacen parte del lenguaje. Por esto el lenguaje es la base del entendimiento humano.

El entendimiento humano representa comprensión, expresión que ha trascendido desde 1960 y cuyo acontecimiento lingüístico parte del asombro frente a lo que los griegos denominaron *atopon* (sin lugar): un nuevo tema que genera en los individuos esa primera capacidad de asombro y que determina una infinidad de cosas por decir. Significa lo nuevo, lo ajeno, lo no familiar. Importante mencionar que esto que genera asombro es motivo de comprensión posible dependiendo del grado de interés como se transmita en el diálogo ante los diferentes interlocutores. Primará su expresión en forma de proposición que a su vez se convierte en identidad fraseológica.

Acompañada de la abstracción la proposición determina la forma de explicar de manera sistematizada del saber, de tal manera que la ciencia moderna pudo elaborar el método científico, en el cual los resultados se expresan a través de proposiciones que son argumentos puros. Junto con los argumentos de Kant, que permitieron identificar una razón práctica aplicada a la ciencia, alejando a la razón dogmática que no se basaba en la explicación o el entendimiento matemático junto con el lenguaje¹⁵. Todos los fenómenos científicos y el desarrollo técnico se explicaron y desarrollaron gracias al pensamiento ya la razón basada en la abstracción, a la matemática (conjunto de símbolos), y al lenguaje¹⁶ (conjunto finito de palabras a partir del cual se pueden construir un conjunto infinito de proposiciones). La comprensión de estos fenómenos y sobre todo de los *atopon* se ve determinada por la capacidad de mutación argumentativa de los receptores del nuevo conocimiento, es decir aquellos que están en capacidad de comprender lo nuevo y que, a su vez, se ven limitados por una disfunción, o adulteración moral.

Pero la matemática en sí no constituye sino un conjunto de elementos lingüísticos múltiples (símbolos) que representan o abstraen algo técnico. La ventaja de utilizarlo como argumento para expresar el nuevo conocimiento es que se desarrolla por su cuenta (autonomía) es considerada razón (razón práctica-Kant), es fiel a sí misma; y acompañada de la palabra¹⁷ le

¹⁵Acotaciones *hermenéuticas*, Hans Georg Gadamer, Trotta, Madrid, 2002, página 25: “No cabe duda de que en nuestro siglo el problema del lenguaje ha conquistado una posición central que no coincide ni con la vieja tradición de la filosofía del lenguaje humboldtiana ni con las pretensiones totalizadoras de la lingüística general o de la ciencia del lenguaje”.

¹⁶Acotaciones *hermenéuticas*, Hans Georg Gadamer, Trotta, Madrid, 2002, página 25: “En este contexto el lenguaje ya no es una herramienta o una capacidad especial, propia del hombre, sino el medio en el

¹⁷Acotaciones *hermenéuticas*, Hans Georg Gadamer, Trotta, Madrid, 2002, página 68: “La palabra invoca en el

brindó su vitalidad y su evolución y sobre todo su utilización en la cotidianidad, al constituir el lenguaje científico. Por ende, ya en la palabra se manifestaba la cotidianidad y el enunciado la transformaba en una construcción lógica o del cálculo enunciativo que permitía, a través de un razonamiento lógico, expresar el contenido. Y este contenido estaba justificado en el razonamiento previo de las proposiciones construidas por medio de la lógica, la matemática y la razón. Es gracias a esto que se crea un vínculo fuerte entre lenguaje y conocimiento que se pueda transmitir y dar a comprender en otras personas generando así mutación argumentativa.

CONCLUSIÓN

Nuestro intento por responder a la pregunta sobre el planeamiento de Gadamer con respecto a la conexión entre lenguaje y experiencia hermenéutica exigió realizar tres acciones a lo largo de la presente de monografía de grado. Mediante la primera se logró mostrar que ponerse de acuerdo en la cosa constituye una de las condiciones para llevar acabo de manera productiva el diálogo entre los interlocutores: participar en una conversación significa afrontar una experiencia de hermenéutica que permite entender el origen y la justificación de verdad de lo que dice el otro, y reconocer que la opinión del otro no implica imponer los conceptos previos y las circunstancias de nuestro presente histórico. A través de la segunda se puso de relieve que la interpretación de una lengua extranjera sugiere dejarse aprender por lo expresado por los autores en su experiencia de autonomía y libertad frente a su realidad práctica; lo cual permitió decir que la comprensión de un mundo supone siempre participar de la construcción de una unidad de sentido en la que converge la pluralidad de manifestaciones. Y por medio de la tercera acción se pudo mostrar que la relación lenguaje-comprensión se apoya en la idea de que el diálogo es construcción lingüística facilitadora del entendimiento interhumano.

Acorde con estos resultados se puede ahora concluir diciendo que lenguaje y comprensión se efectúan en medio del diálogo. Lo productivo en toda conversación será el lograr establecer acuerdos y estos constituyen la condición que facilita el interpretar y el hacer rendir al pensamiento con el otro. Interpretación significa conocer lo dicho por el otro y reconocer sus límites y posibilidades dentro de circunstancias diferentes. Esta experiencia presupone fusión de perspectivas y siempre será posible en el medio del lenguaje. Así comprender el sentido de lo proyectado por el otro enreda entender lo que éste ha ganado en su experiencia de vida no para reproducirlo sino para actualizarlo en otro mundo. Y esto equivale a ir más allá de lo habitual o del conjunto de saberes familiares que conforman el horizonte común de mundo de una persona o grupo humano. No obstante, este trascender lo familiar exige un cultivar una apreciación respecto al mundo amplia y abierta donde confluye la multiplicidad de diferentes modos de vida humana. Por eso, la experiencia de comprensión de la lingüisticidad o forma común de mundo sólo es posible en medio del lenguaje. Comprender es hacerse cargo de lo dicho por el otro y al tiempo es saber relacionar lo comprendido con los asuntos del presente en el que participa el intérprete. Y el lenguaje es esa condición en la que los seres humanos experimentan la

posibilidad de realizar el esfuerzo de contribución en la construcción de unidad de sentido compartida y solidaria.

Lenguaje y comprensión involucran, entonces, experiencias desde las cuales lo humano asume la forma de participar y salir al encuentro con los otros en función de crear y actualizar libremente las interpretaciones hechas por otros sobre el mundo y la vida humana. Lo otro diferente y la experiencia de mundo de un individuo o pueblo serán siempre interpretados de modo diferente, pues las interpretaciones responden a prácticas culturales realizadas en distintos momentos históricos. Lenguaje y comprensión son las auténticas posibilidades de ubicarse en el mundo. Lo que requiere relación abierta con sí mismo, con el mundo, con lo otro y con la tradición. Esto es saber fijar una relación con el pensamiento y la alteridad. Y son estos presupuestos teóricos los que están a la base del modo como Gadamer entiende la relación lenguaje y comprensión. Presupuestos que están más allá de la pretensión moderna de ciencia, que niega la pluralidad y reduce la explicación de lo humano a cuestiones afines con el método y la objetividad. Y que permiten hablar de un sentido dialéctico y correlacional de lenguaje y comprensión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cuchumbé, Holguín Nelson Jair y Calderón Araoz Nohora Etelvina, (2017).

El aporte de Gadamer al problema del entendimiento interhumano, Discusiones Filosóficas. Año 18, No. 31.

Gadamer, Hans-Georg, (2002).

Acotaciones hermenéuticas, Madrid, España: Editorial Trotta.

Gadamer, Hans-Georg, (2010).

Verdad y método II, Salamanca, España: Ediciones Sígueme.

Gadamer, Hans-Georg, (2012).

Verdad y método, Madrid, España: Ediciones Sígueme.

Grondin, Jean, (2003).

Introducción a Gadamer, Barcelona, España: Editorial Herder.

Gutiérrez, Carlos B., (2004).

No hay hechos, solo interpretaciones, Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.