IDENTIDAD Y DIFERENCIA EN LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

*Fernando Caloca Ayala**

RESUMEN: El propósito de este ensayo es analizar cuatro aspectos de la revolución hermenéutica de Gadamer: trascendencia, verdad, límite y lenguaje, pues estas dimensiones del filosofar son cuestionadas por el pensador alemán hasta el punto de convertir dichos conceptos en nuevos postulados de la hermenéutica filosófica.

ABSTRACT: This essay analyzes four aspects of Gadamer's hermeneutic revolution: transcendency, truth, limit, and language. These philosophical dimensions are extensively examined by this German thinker, to the point of becoming new postulates in philosophical hermeneutics.

PALABRAS CLAVE: identidad, diferencia, hermenéutica, Gadamer, filosofía.

KEYWORDS: identity, difference, hermeneutics, Gadamer, philosophy.

RECEPCIÓN: 16 de mayo de 2008.

APROBACIÓN: 24 de septiembre de 2008.

* Consultor de Proyecto Síntesis S.C.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

IDENTIDAD Y DIFERENCIA EN LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

In memoriam

P. Roberto Cruz S. J.

El pensamiento de Gadamer se inscribe dentro de la tradición alemana que hizo la transición del neokantismo a la fenomenología y a la hermenéutica. En particular, su hermenéutica filosófica es deudora del *giro lingüístico* que tomó la filosofía con los analíticos en Inglaterra y después con Heidegger, en Alemania.¹

La aproximación de Gadamer a la ontología se debe a la influencia que sobre él ejerció la idea de que el lenguaje es la constitución fundamental del *Dasein*. En los seminarios del joven Heidegger, a los que nuestro autor asistió, se hacía revivir ese llamado “acontecer lingüístico” que es la filosofía de los griegos. Gadamer recordó siempre con admiración cómo Heidegger dialogaba con el pensamiento de Platón y de Aristóteles.² Las preguntas del pensamiento griego se volvían a ver claras y contundentes en las lecciones de Heidegger porque lograba revivir las cuestiones como si esos interlocutores estuvieran presentes y lo interpelaran.

Sabemos que la lectura de los griegos, la descripción fenomenológica de Husserl, la ampliación del horizonte histórico de Dilthey y la orienta-

51

¹ Cfr. Luis Sáez Rueda, *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, 2002, Barcelona, Editorial Crítica, prólogo de Juan José Acero.

² *Verdad y Método* II, 1992, Salamanca, Ediciones Sígueme, traducción de Manuel Olasagasti, p. 380 (en adelante *VM*, II). Ver también *Los caminos de Heidegger*, 2002, Barcelona, editorial Herder, traducción de Ángela Ackermann Pilári.

FERNANDO CALOCA

ción recibida de Heidegger convencieron a Gadamer de la exigencia de su planteamiento hermenéutico.³ Su crítica radical a la subjetividad del lenguaje de la metafísica lo hizo escribir *Verdad y método* (1960) en un lenguaje difícil, erudito, e incluso poniendo de moda el término hermenéutica hasta el punto de que muchos estudiosos de su obra consideraron que él había tan sólo *urbanizado* a Heidegger.

El carácter permanente de la preocupación por el lenguaje no se le revelaba a Gadamer solamente en la manera como Heidegger se acercaba a los problemas y en los *Diálogos* de Platón sino que, también, fue la experiencia del arte, es decir, la poesía de Hölderlin, de Rilke y el círculo de Stefan Georg, en el que tuvo la posibilidad de descubrir que el arte es el verdadero órgano de la filosofía.⁴

Dentro de la trayectoria intelectual de nuestro autor también hay que tener presente la influencia decisiva de Hegel. La dialéctica de Hegel fue objeto de interesantes investigaciones⁵ por parte de Gadamer, que luego se verían reflejadas en su obra más importante: *Verdad y método*.⁶ Así, el pensamiento de Gadamer es deudor de autores clásicos de la filosofía como Platón, Hegel, Husserl, Dilthey y Heidegger.

La preocupación fundamental de Gadamer es rastrear e indagar la legitimación de formas de experiencia que generalmente son marginadas por la ciencia moderna. El arte, la historia o la filosofía, son formas de experiencia cuyo denominador común es la interpretación y la compren-

³ Cfr., J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una Biografía*, 2000, Barcelona, ed. Herder, tr. de Ángela Ackermann Pilári, Roberto Bernet y Eva Martín-Mora.

⁴ Gadamer buscará formas de la experiencia de la verdad en aquellas tradiciones que cayeron, con el paso del tiempo, en el olvido y a cuya rehabilitación él ha contribuido considerablemente. Podemos mencionar tres de estas tradiciones para darnos una idea: la categoría de lo *verosimile* proveniente de la retórica; la categoría de *phrónesis*, tomada de la filosofía práctica, aplicada a la hermenéutica; y la *applicatio*, tomada de la hermenéutica jurídica y teológica que interpreta cada situación a resolver. “Pero el testimonio más importante de la experiencia de la verdad, que Gadamer quiere recuperar, será la experiencia del arte. Ésta constituye el punto de partida de *Verdad y método*”, J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, 2003, Barcelona, ed. Herder, tr. de Constantino Ruiz Garrido, p. 44.

⁵ Cfr., *La dialéctica de la conciencia en Hegel*, 1980, Valencia, Cuadernos Teorema. Y *La dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*, 1980, Madrid, Cátedra, tr. de Manuel Garrido.

⁶ Cfr., *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, 1977, Salamanca, Ediciones Sígueme, tr. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, (en adelante VM), p. 417s, 557s.

sión. En estas formas de experiencia “se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica”.⁷ La forma de experiencia común que estudia la hermenéutica es la comprensión. La comprensión no es un comportamiento del sujeto frente a un objeto, sino un acontecimiento del ser que se comprende. Es decir, hay en la comprensión humana una existencia humana implicada y esto es a lo que él llama *interpretación*. Interpretar es comprender. Gadamer entiende la interpretación como un acontecimiento histórico en el que se hace presente otro acontecimiento (las obras a interpretar) en su verdad. El problema de este encuentro es el problema hermenéutico. Lo problemático del encuentro es que subsiste tanto la individualidad irreductible de la obra —que también es un acontecimiento histórico— y la interpretación de la misma.

Si Kant “pregunta cuáles son las condiciones de nuestro conocimiento por las que es posible la ciencia moderna, y hasta dónde llega ésta”,⁸ Gadamer, pregunta por las condiciones de nuestra experiencia humana del mundo y hasta dónde llega la praxis vital. “Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión.”⁹ Cuáles son las condiciones de la comprensión por las que es posible la experiencia del arte, la historia y la filosofía, y hasta dónde llegan éstas.

Nuestro propósito ha sido modesto y hemos elegido analizar cuatro aspectos de la revolución hermenéutica de Gadamer: trascendencia, verdad, límite y lenguaje. Cada una de estas dimensiones del filosofar humano experimenta un fuerte cuestionamiento por parte de nuestro autor hasta el punto de convertir dichos conceptos filosóficos en nuevos postulados de la hermenéutica filosófica.

Otra trascendencia

En la fenomenología de Husserl hay dos afirmaciones fundamentales. Las cosas *son* cuando se dan a una conciencia. Y las cosas que se

⁷ *VM*, p. 24.

⁸ *VM*, p. 11.

⁹ *Ibid.*

FERNANDO CALOCA

dan a la conciencia sólo *son* un modo de darse.¹⁰ Sobre estas dos afirmaciones descansa todo el tema de la *correlación* fenomenológica. La fenomenología pone correlación entre la conciencia y el mundo (o la cosa); la conciencia sólo es conciencia si es conciencia del mundo; y el mundo sólo es lo que es si se da a una conciencia. Pero la fenomenología también pone correlación entre el fenómeno y la cosa (o el mundo). La cosa sólo se da en su fenómeno (en un modo de darse), y el fenómeno siempre es fenómeno de la cosa, es un modo de darse la cosa.

La doble correlación se puede representar de la siguiente manera:

Conciencia	fenómeno
	mundo o cosa

La fenomenología postula una doble correlación que consiste en afirmar la relación que existe entre la conciencia y el mundo o cosa, por un lado, y la relación que existe entre el fenómeno y el mundo o cosa, por el otro. Lo importante es que ambas son *correlaciones* y su característica común es la conciencia; ambas correlaciones se dan en la conciencia. La primera, sin embargo, pone la relación entre lo interior y lo exterior, entre lo infinito y lo finito; la segunda entre lo ideal y lo real, entre lo abstracto y lo concreto.

Este último aspecto ha dado ocasión a que se reconozca que la *correlación* entre fenómeno y mundo o cosa tenga un valor muy importante para la comprensión de la noción de trascendencia.

La fenomenología de Husserl es, a su vez, deudora de las investigaciones de Frege, que trató de aclarar un problema filosófico fundamental: la identidad y la diferencia. Este problema, desde la perspectiva de Frege, nos puede ayudar a comprender el alcance de la aportación gadameriana. Para Frege hay un triángulo semántico que a su vez nosotros asumimos como triángulo fenomenológico entre signo, sentido y referencia. Es decir,

¹⁰Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 1986, México, FCE, tr. de José Gaos, p. 58.

entre el signo y el mundo o cosa hay una referencia y entre el signo y el sentido también hay una referencia.¹¹

Ahora bien, ¿cuál es la posición de Gadamer frente a este concepto? ¿Qué implicaciones metafísicas contiene la noción de trascendencia para su filosofía? Desde luego, dar respuesta a estas preguntas excedería con mucho el espacio y el análisis que aquí presentamos.

La noción de trascendencia en Gadamer depende de un concepto de representación distinto al que acostumbramos referirnos en la filosofía tradicional. La filosofía tradicional postula que hay una representación que muestra lo que está presente. Las cosas sensibles representan en este mundo a las ideas inteligibles presentes en el mundo superior; las ideas en la mente representan las cosas sensibles que están fuera de la mente. Las cosas “reales” (presentes) representan a la Realidad ideal (ausente).

Gadamer instaure una idea distinta de *representación* en la medida que adopta los aportes ya enunciados de la fenomenología de Husserl. La *representación* es, para Gadamer, una representación que hace presente aquello que, antes de representarse, no estaba presente en ninguna parte. Las cosas sólo están presentes en su representación.¹²

En el concepto platónico de representación (*mimesis*), el modelo y su copia son distintos y están separados. El modelo es sin la copia, pero no la copia sin el modelo. En cambio, en la *nueva representación*, entre la cosa y la idea hay correlación. Hay a la vez *distinción* e indis-

¹¹ “Frege –afirma Pegueroles– señaló la distinción entre el *sentido* y la *referencia* de los términos. Pregunta: ¿Cómo podemos decir que $a=b$? Afirmar la identidad de a y b es contradictorio. Sólo $a=a$, sólo $b=b$. Respuesta: podemos decir que $a=b$, si distinguimos entre el sentido y la referencia. La estrella matutina es la estrella vespertina, es decir, es el mismo objeto (referencia) que se da de dos modos (o sentidos) diferentes. De modo semejante, Gadamer distingue entre *Hamlet* y sus modos de darse. El mismo *Hamlet* (un *Hamlet* en sí) no se da nunca. Sólo se da de este modo o del otro, en representaciones diferentes. Ahora bien, cada representación diferente es del mismo *Hamlet* (ninguna es de *Macbeth*). Reencontramos el gran tema metafísico de la identidad y la diferencia. No podemos negar la identidad: es el mismo *Hamlet*. No podemos negar las diferencias: el mismo *Hamlet* no se da nunca, sólo se dan sus diferencias”. J. Pegueroles, “Presencia y Representación. Hermenéutica y metafísica en Gadamer”, en *Espíritu*, 1993, vol. 42, núm. 107, p. 6.

¹² Gadamer llama a esto *proceso óntico de representación* o *Repräsentation*, en alemán, o *representatio*, en latín. Cfr. *VM*, p. 106, 190 s, 197, 199, 211, 263, 568 ss, 598, 673. *VM*, II 19, 76.

FERNANDO CALOCA

tinción. La idea sólo es en la cosa y la cosa es idea porque es fenómeno para la conciencia. La distinción no es separación: la idea no es ninguna cosa (que sólo es por sus modos de darse), ni es la suma de todas las cosas porque la idea es trascendente a todas ellas. La distinción respeta la diferencia entre la idea y la cosa. Pero hay a la vez indistinción porque la idea sólo está presente en y a través de las cosas que la representan, las cuales no son sus reproducciones, sino sus modos de darse. La indistinción respeta la identidad entre la representación y las cosas.

La representación platónica, representación sin presencia, salva la trascendencia del mundo de la Idea. Pero es una trascendencia que hace superflua la inmanencia: es decir, las cosas buenas y bellas de este mundo no sirven o no son valiosas como lo son las trascendentes. El mundo superior perfecto desvaloriza el mundo inferior necesariamente imperfecto.

La *trascendencia* que postula el pensamiento de Gadamer, representación con presencia, salva a la vez la trascendencia de la idea y la inmanencia de las cosas. La idea no es la suma de las cosas, ni el Ser la suma de los entes. Pero, por otro lado, la idea sólo es en las cosas y el Ser sólo es en los entes.

En este sentido, podemos afirmar que Gadamer no niega la trascendencia, aunque tampoco construye su pensamiento postulándola.¹³ Más bien salva a la vez la identidad y la diferencia, la trascendencia y la inmanencia, haciendo ver que la trascendencia sólo es posible si miramos adecuadamente a la inmanencia.

Otra verdad

El tema de la verdad está relacionado con la noción de trascendencia y también con el problema de la identidad y la diferencia. La verdad es inherente a la historia y la identidad subyace a las diferencias.

¹³ “La fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo.” *El giro hermenéutico*, 1998, Madrid, Cátedra, tr. de Arturo Parada, p. 37, correspondiente a *GW* 10, p. 109. En este punto estamos de acuerdo con Beuchot cuando sostiene: “Por lo general, [la noción de representación] sólo se queda en una verdad sintáctica y/o una pragmática. Siempre se quiere dejar de lado el lado semántico o de la correspondencia. Mas no parece ser posible, ni legítimo que se deseche esta dimensión.

La fenomenología de Husserl redescubre la intuición intelectual perdida por Kant en la *verdad de la experiencia*. Además de la intuición sensible, hay una intuición intelectual. Además de la experiencia sensible, hay una experiencia intelectual. En todo *preceptum*, hay un *intellectum*.

Esto hace posible que, como consecuencia, haya también un *sentido de la experiencia* intelectual y un *sentido del juicio*. El sentido de la experiencia es prepredicativo, porque precede al sentido del juicio que es predicativo. Pero el sentido de la experiencia que precede al del juicio está íntimamente relacionado porque el segundo expresa al primero.

De aquí se sigue que haya la *verdad de la experiencia*, que es primera y original, y la *verdad del juicio*, que es segunda y derivada. La verdad de la experiencia es manifestación, incluso, automanifestación. En la experiencia intelectual el sentido no se distingue de lo real. La experiencia siempre es de sentido y de verdad. La verdad del juicio es, por su parte, adecuación del sentido y la realidad. El sentido es verdadero si dice lo real.

Siguiendo en esto al maestro de su juventud, Heidegger, Gadamer también ve que la conciencia, o mejor el *Dasein*, está *situado* en el mundo, en la historia, en el lenguaje. Y sólo comprende, desde su *situación*, aquel sentido que desde ella se le revela.

Por consiguiente, la verdad hermenéutica no es objetiva, entre otras cosas, porque el sujeto está condicionado y conoce de la cosa sólo aquel aspecto que se le manifiesta desde su situación. Sin embargo, tampoco es subjetiva porque no es el sujeto el que se afirma en el acto de conocer, sino las cosas mismas. En la hermenéutica filosófica, el conocimiento, la comprensión siempre es *interpretación* de algo.

El conocimiento del teorema de Pitágoras, por ejemplo, es objetivo porque sólo tiene un único sentido. El sentido de este teorema prevalece tanto en los griegos del siglo VI a.C., como en los matemáticos del siglo XXI. El *Quijote de la Mancha*, en cambio, sólo puede ser interpretado por el sujeto, porque tiene innumerables sentidos y yo sólo

En efecto, al interpretar no basta ver la corrección (sintaxis) ni la validez (pragmática) hay que ver la adecuación (semántica). Porque la hermenéutica examina una correlación", M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, 2000², México, UNAM-ITACA, p. 96.

FERNANDO CALOCA

comprenderé aquel sentido que se me revele a mí desde mi situación histórica, lingüística y cultural. La hermenéutica de Gadamer toma su modelo de los textos más que de los axiomas científicos.

La verdad hermenéutica no es objetiva, ni subjetiva. La verdad *acontece* desde la situación del sujeto y el texto, y en este sentido es *diálogo*.¹⁴ La verdad hermenéutica también pertenece al texto y al sujeto, porque ha de ser *aplicada* o *apropiada* por él.¹⁵ No es posible entender o *interpretar* la verdad sin aplicársela o apropiársela. La comprensión, la interpretación y la aplicación son momentos inseparables en la hermenéutica de Gadamer.

Si pensamos, por ejemplo, en el ámbito del pensamiento práctico, podemos constatar que en el campo ético, si comprendo qué es lo justo, me sentiré afectado, sabré que me concierne. No comprendo para saber, sino para hacer. En el campo religioso igual, si comprendo el texto evangélico, lo aplicaré. La verdad de la que aquí estamos hablando es una verdad para ser vivida.¹⁶

La verdad hermenéutica sólo es verdad *para alguien*. El sentido de la verdad está directamente relacionado con mi interés, con lo que me llama o interpela. Si la verdad es *para todos*, impersonal, desinteresada, objetiva, abstracta, entonces es una verdad científica. En el paradigma científico se privilegia la identidad. Pero el sentido de mi vida, por ejemplo, no depende del teorema de Pitágoras.

En la hermenéutica quien ve la verdad, la ama, se juega la vida por ella. Quien no ama la verdad que ha comprendido, es que no la ha comprendido. No se puede ver la belleza,¹⁷ como experiencia de sentido, *sólo* objetivamente, desinteresadamente, abstractamente. Si la belleza que vemos no nos arrebata, es que no la hemos visto del todo. En otras

¹⁴ Cfr., *VM*, 331s.

¹⁵ Cfr., *VM*, p. 378s, en el que se califica la aplicación (*Anwendung*) como “el problema hermenéutico fundamental”.

¹⁶ El saber moral en Aristóteles —dice Gadamer— “no es evidentemente un saber objetivo, esto es, el que sabe no se enfrenta con una serie de hechos que se limita a constatar, sino que lo que conoce le afecta inmediatamente. Es algo que tiene que hacer.” *VM*, p. 385.

¹⁷ *Verdad y método* concluye con una disertación sobre la categoría de “lo bello” en Platón y con una acentuación de la posibilidad de derivar el modo de ser de la obra de arte hacia el modo del ser del ser.

palabras, la distinción de sentido y verdad hace que la comprensión hermenéutica sea siempre comprensión de sentido y de verdad. En el paradigma hermenéutico se privilegian tanto la identidad como las diferencias.

La verdad hermenéutica es un *acontecimiento*. El descubrimiento de la verdad o la belleza es inesperado. Ocurre que un día, de repente, comprendemos. Es el *eureka* de Arquímedes. La comprensión se da como un relámpago, del que el texto o su explicación son como el trueno que resuena después de aparecer la luz. La verdad es una conquista y un don.

Hay también otro camino para captar la experiencia de la verdad: el *diálogo*. Gadamer cree profundamente en el *diálogo*, entre otras cosas, porque lo considera una experiencia privilegiada en la que se puede vivir el *acontecer* de la verdad. Cuando nos dejamos llevar en una conversación, entramos o nos enredamos en algo más allá de las palabras: “el lenguaje que discurre en ella lleva su propia verdad esto es, ‘desvela’ y deja aparecer algo que desde ese momento es”.¹⁸

En el *acontecer* de la verdad la experiencia siempre es verdadera. La experiencia de la belleza, por ejemplo, siempre es verdadera. El que experimenta la belleza (de una obra literaria, de una obra musical) sabe que es bello aquello que está experimentando. Lo que Gadamer también quiere decir es que *la misma experiencia ya es diálogo*. La esencia de la experiencia hermenéutica es *apertura y alteridad*.¹⁹ La experiencia hermenéutica tiene estructura de pregunta. Preguntar es abrirse a lo otro y, por tanto, el lugar de la experiencia hermenéutica es el *diálogo*.²⁰

Para tener una experiencia de verdad he de preguntar a la realidad, al texto, a los otros y he de dejarme preguntar y cuestionar por ellos. Hay que estar dispuesto a reconocer que no tenía razón.²¹

¹⁸ *VM*, p. 461.

¹⁹ Cfr., *VM*, p. 421s.

²⁰ Cfr., Mariflor Aguilar Rivero, *Diálogo y Alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, 2005, México, UNAM, p. 51s.

²¹ Cfr., Agustín Domingo Moratalla, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, 1991, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia.

FERNANDO CALOCA

Otro límite

Gadamer aporta un concepto positivo del límite. Para entender este concepto se debe señalar cuál es su relación con la experiencia. La referencia de este tema es Hegel, que hace de la experiencia (*Erfahrung*) el camino de la ciencia (*Wissen*) o del concepto (*Begriff*).²² Gadamer opone la experiencia y el concepto. La experiencia no conduce necesariamente a la ciencia, sino que *aleja de la ciencia*. La experiencia conduce a (es condición de posibilidad de) una experiencia mayor y más perfecta.

La generalidad del concepto, en Hegel, anula la experiencia. Cuanta más experiencia tengo, más claro tengo el concepto y menos necesito de una experiencia ulterior. El concepto hace imposible la experiencia, porque después del concepto la experiencia ya no es experiencia, ya no es nueva, ya es sabida, es mera repetición de lo mismo, es identidad. La generalidad del concepto es el fin de la historia, cancela la historia.

En cambio, en la generalidad de la experiencia como la concibe Aristóteles, pasa todo lo contrario: cuanto más experiencia tengo, más soy capaz de tener nuevas experiencias. La experiencia abre, no cierra, a más experiencia. Cuanto más entiendo de arte, más capaz soy de captar el valor de la obra de arte; la experiencia no conduce a la clausura del concepto, sino que abre a una mayor experiencia, a una mayor novedad, nos abre a las diferencias.

Paradójicamente, el saber infinito de Hegel, que se denomina *concepto absoluto*, es pobre, porque nos reduce a la repetición. En Aristóteles (y en Gadamer) el saber finito es rico, porque nos abre a una experiencia mayor y sin fin.²³

En la hermenéutica de Gadamer hallamos, entre lo finito y lo infinito, una vez más, la correlación fenomenológica. El infinito sólo se da en lo finito, y lo finito es un modo de darse el infinito. La hermenéutica gadameriana afirma constantemente dos infinitos: el infinito de la experiencia y el infinito del espíritu.

²² G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 1985⁴, México, FCE, tr. de W. Roces y R. Guerra.

²³ Cfr., A. De Waelelens, "Sur une herméneutique de l'herméneutique", en *Rev. Philo. Louvain*, 1962, pp. 573-591, *apud*, J. Pegueroles, "La revolución hermenéutica de Gadamer", en *Espíritu*, 1996, vol. 45, núm. 114, p. 177.

La experiencia artística, la experiencia del mundo, la comprensión de textos platónicos, o de otros, es un proceso sin fin. Nunca se llega al final. Más bien ocurre lo contrario: cada experiencia aumenta nuestra capacidad de experiencia. Aquí cabe preguntar si sólo hay diferencias.

La finitud del espíritu hace posible una experiencia sin fin, una experiencia siempre nueva nunca repetida. Cada experiencia me cambia, me hace otro y, por tanto, capaz de una experiencia diferente, renovada. Nuestra finitud hace posible nuestra infinitud.²⁴

Gadamer ha dicho: “soy hegeliano en todo, menos en la aceptación del Espíritu Absoluto.”²⁵ Afirma la mala infinitud contra el sistema o la totalidad. No un progreso que nos acerca al fin o al Todo, sino un progreso que nos aleja del fin. Porque toda experiencia hace posible una mayor experiencia. No el infinito de la reflexión, sino el infinito de la interpretación. La ciencia avanza del conocimiento de las partes al conocimiento del todo. La hermenéutica conoce el todo en sus diferentes modos de darse. Nuestro saber es finito, pero nuestra finitud es nuestra riqueza.

Hay en Gadamer un concepto positivo del límite, y por tanto, de la identidad. Un conocimiento infinito, un saber absoluto y total nos condenaría a la repetición de lo mismo. En cambio, si la cosa se da sólo en sus modos de darse, desde nuestra situación y desde nuestra experiencia, y dado que nuestra situación y nuestra experiencia cambian continuamente, entonces todo conocimiento será nuevo, siempre conoceremos aspectos nuevos, diferentes de la cosa. Por eso dice Gadamer que “la interpretación no es mera reproducción o mero referir el texto transmitido, sino que es como una nueva creación del comprender”.²⁶ Todo conocimiento será *creación del sentido*.

²⁴ Cfr., A. De Waelelens, *op. cit.* En el mismo sentido escribe Pareyson: “la interpretación de la verdad es la posesión de un infinito.” Es decir, la interpretación es la única manera como un espíritu finito puede poseer el infinito de la verdad. Toda interpretación es un modo de darse la verdad. Pero el espíritu finito está abierto a infinitos modos de darse, a infinitas experiencias, siempre nuevas de la verdad. Cfr. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, 1971, p. 45, *apud* J. Pegueroles, *op. cit.*

²⁵ Cfr., *Prefazione a Verità e metodo*, 1972, p. XLVI, *apud*, J. Pegueroles, *op. cit.* “Siempre me confesado partidario de esa ‘mala’ infinitud que me mantiene en una tensa cercanía con Hegel.” *VM*, II, p. 16.

²⁶ *VM*, p. 566.

FERNANDO CALOCA

Otro lenguaje

El lenguaje puede ser *Mittel* o *Mitte*. El lenguaje como instrumento (*Mittel*) sirve para representar el pensamiento o el mundo que existe independientemente de él. El lenguaje como medio (*Mitte*) hace presente el pensamiento o el mundo que no serían sin él. El lenguaje *Mittel* es representación que representa. El lenguaje *Mitte* es representación que hace presente. Nos hallamos otra vez con los dos conceptos opuestos de *representación* que dividen la historia de la filosofía.

Pero la representación presencia, a su vez, se subdivide en otras dos acepciones: la representación del juego (*Spiel*) y la representación del espejo (*Spiegel*). En ambos casos, ser es representarse: *Sein sichdarstellen ist*.²⁷ En ambos casos se trata de una representación que no representa, de una mediación que no media, de una mediación total.²⁸

El lenguaje tiene una estructura especulativa. El lenguaje es un espejo que refleja las cosas. El lenguaje no es copia de la cosa.

La cosa no está, primero, presente y enfrente del sujeto y, después, es representada en el lenguaje, como si se tratara de una postal. La cosa no adquiere una segunda existencia cuando accede al lenguaje. La cosa sólo es en el lenguaje. El *ser* de la cosa es su *representación* en el lenguaje como si se tratara de un espejo.²⁹

El lenguaje no pone la cosa. En cierto sentido, la cosa es anterior al lenguaje. Es decir, por un lado, el lenguaje es anterior al ser y al sentido, porque sólo hay ser y sentido en el lenguaje. Por otro lado, el ser y el sentido son anteriores al lenguaje porque el lenguaje los supone, no es su origen. Sólo hay lenguaje si hay ser y sentido que puedan ser apalabrados. La concepción hermenéutica del lenguaje pone correlación entre el sentido y la palabra o el signo. El uno no es sin el otro. Y entre ambos hay a la vez distinción e indistinción.

²⁷ VM, p. 578, (GW, I, 459).

²⁸ “Mediación total significa que lo que media se cancela a sí mismo como mediador”, VM, p. 165.

²⁹ “Lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma. Pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje”, VM, p. 568.

El sentido es trascendente al signo. Ya es de algún modo, antes del signo. Pero a la vez, el sentido sólo es en la palabra, cuando es apalabrado. La trascendencia ideal del sentido sólo es real en la palabra.

La trascendencia del sentido en Platón parece reprochable porque hace superfluo el lenguaje: pensamos mejor sin palabras. En Platón (*Cratilo*) el lenguaje es exterior al pensamiento. Pensamos sin lenguaje y después utilizamos el lenguaje para comunicar a otros lo que pensamos. Platón separa el pensamiento y el lenguaje.³⁰

Los medievales, con San Agustín como precursor, desde la teología cristiana, que defiende la doctrina de la encarnación del Verbo y la preexistencia del Verbo en la Trinidad, descubren, primero, que hay un lenguaje interior (*verbum cordis*) anterior al lenguaje exterior y, segundo, que ese lenguaje interior se identifica o está íntimamente unido al pensamiento.³¹ *Pensar es decirse*. Los medievales, sin embargo, consideran el lenguaje interior anterior al lenguaje exterior como Platón.

Los modernos, con Humboldt como precursor, unen íntimamente lenguaje exterior y mundo. Sólo podemos comprender el mundo si decimos el mundo. Sólo podemos comprender un mundo si es apalabrado. El lenguaje es el mundo.

Los tres pasos fundamentales que, según Gadamer, debemos conocer de la historia del lenguaje en occidente son: el de Platón, el de Agustín y el de Humboldt.³²

³⁰ *VM*, p. 487-502.

³¹ Cuando Jean Grondin, el estudioso y biógrafo más competente de Gadamer, le preguntó en qué consistía exactamente la universalidad de la hermenéutica, recibió esta inesperada respuesta: “En el *verbum interius*.” Y Gadamer prosiguió: “La universalidad se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se pueda decir todo. No se puede expresar todo lo que hay en el alma, el *logos endiathetos*. Es algo que adopto de Agustín, de su *De Trinitate*. Esta experiencia es universal: el *actus signatus* nunca se recubre con el *actus exercitus*”, Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, 1999, Barcelona, ed. Herder, tr. de Ángela Ackermann Pilári, p. 15. Ésta va a ser, por otro lado, la tesis del libro de Grondin: “sólo se puede verificar adecuadamente la pretensión de universalidad de la hermenéutica a partir de la doctrina del *verbum interius*, o sea, aquella concepción [...] de que la enunciación hablada siempre se queda atrás con respecto del contenido de la enunciación, esto es, de la palabra interior, y que sólo se puede comprender algo hablado si se reconstruye y verifica el hablar interior que está al acecho detrás de lo dicho”, p. 16.

³² Cfr., *VM*, p. 526 ss.

FERNANDO CALOCA

Los modernos (Humboldt) resaltan que el lenguaje exterior es el medio (*Mitte*) en el que se da el mundo a la conciencia. Gadamer redescubre con Agustín de Hipona que el lenguaje exterior es también el medio en que se da a la conciencia el lenguaje interior o pensamiento.

El lenguaje exterior es a la vez un modo de darse un mundo a la conciencia y un modo de darse o expresarse el *verbum* a la conciencia. El lenguaje es doblemente *Mitte* o hay una doble mediación del lenguaje: para comprender el mundo y para expresar lo que comprendemos del mundo.

Los límites del lenguaje consecuentemente son dos. Por un lado, el lenguaje limita la experiencia del mundo. La experiencia del mundo no es inmediata, sino que está mediada por el lenguaje. Por otro lado, el lenguaje limita la expresión, y, por consiguiente, la toma de conciencia de la experiencia del mundo.

El mundo, y aquí Gadamer piensa en la obra de arte o el texto, es más de lo que comprendemos del mundo desde nuestro lenguaje. Y nuestra experiencia del mundo, dada por nuestro lenguaje interior, es más que su expresión en el lenguaje.³³

En la hermenéutica de Gadamer el lenguaje siempre es el lenguaje del diálogo. El lenguaje que Gadamer postula específicamente en *Verdad y método* es *diálogo*. Esto significa que no es el lenguaje que es enunciado. Ya hemos dicho que el lenguaje no es proposición y juicio, sino únicamente es, si es pregunta y respuesta, es decir, lo más parecido a la esencia del lenguaje es la conversación.

Tanto en Platón como en Agustín de Hipona pensar es un diálogo del alma consigo misma. Este diálogo tiene la peculiaridad de contrastar razones hasta el momento en que se hace presente la verdad, expresada en el *verbum*. El *verbum* es resultado de un proceso, de un *acontecer* que es el diálogo interior.

³³ Gadamer escribió sobre este tema en escritos posteriores a *VM*, por ejemplo “Los límites del lenguaje”, en *AV*, p. 131-149. En una entrevista, le preguntaron a Gadamer qué consideraba digno de ser comunicado en su vida y en la vida, en general: “Creo que lo más digno de comunicar siempre es lo que no se puede comunicar”, *apud* J. Grondin, *op. cit.*, p. 173.

En los modernos, el lenguaje, además de ser *Mitte*, es según Gadamer, diálogo. El lenguaje, en su esencia, no es enunciado sino algo anterior al enunciado y que puede ser tanto diálogo interior como exterior.

La verdad se da, pues, sólo en el diálogo: diálogo interior consigo mismo, diálogo exterior con el otro, diálogo con el mundo o experiencia del mundo. Sólo comprendemos en el lenguaje, es decir, en el diálogo.³⁴

El lenguaje como diálogo, como acontecer de la verdad, es expresión de la finitud del hombre. También expresa doblemente la finitud de la comprensión humana.

Si “*el ser que puede comprenderse es lenguaje*” —como reza la famosa frase de Gadamer—³⁵ implica que el pensamiento que puede comprenderse es lenguaje. Sólo hay comprensión en la palabra. Esto no quiere decir, desde luego, que la palabra baste por sí misma para que ocurra la comprensión. Si todo fuera lenguaje ¿dónde quedaría lo que no es lenguaje, y, sin embargo, también es susceptible de interpretación?

La famosa frase de Gadamer postula, entre otras cosas, la lingüisticidad como el aspecto universal de la hermenéutica en la experiencia de nosotros mismos y del mundo. La lingüisticidad es el modo de darse el comprender. La lingüisticidad no es lo mismo que el lenguaje. El lenguaje lo solemos entender como conjunto de signos que nos sirven para comunicarnos. Por ejemplo, el lenguaje con palabras es un caso particular de la lingüisticidad. A ésta, Gadamer la entiende como la capacidad de nuestra finitud para comprender, o como la capacidad para establecer nuevas combinaciones que hagan posible un lenguaje.³⁶

³⁴ “Sólo en el diálogo, en el encuentro con otras formas de pensar, que también pueden habitar dentro de nosotros mismos, podemos esperar superar la limitación de nuestros horizontes respectivos. Por eso la filosofía hermenéutica no conoce otro principio superior que el del diálogo”, J. Grondin, *op. cit.*, p. 179. Cfr. José Francisco Zúñiga García, *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, 1995, Granada, Universidad de Granada.

³⁵ *VM*, p. 567. “Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.” *WM*, 450.

³⁶ Gadamer expone detalladamente esta diferencia en el diálogo con Jean Grondin (1996) *AN*, p. 370ss. Sin embargo, existen diversas interpretaciones de esta frase en “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*” *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, 2003, Madrid, ed. Síntesis, J. Habermas, R. Rorty, G. Vattimo, M. Theunissen, G. Figal, R. Bubner, E. Teufel y H. U. Gumbrecht. Prólogo a la edición española de Antonio Gómez Ramos.

FERNANDO CALOCA

Si, por ejemplo, el enunciado ya citado lo interpretamos como lo hace Vattimo y decimos “todo lo que es, es sólo lenguaje y acontecimiento lingüístico”, es evidente la objeción: no todo es lenguaje. Gadamer no habla de esto. Incluso en el prólogo a la segunda edición, Gadamer calificó esta interpretación del enunciado como una “consecuencia metafísica insostenible”.³⁷ El razonamiento que se sigue para comprender correctamente el significado de la famosa frase de Gadamer diría algo así como: no todo se puede comprenderse, y no todo es lenguaje, por tanto, sólo es lenguaje el ser que puede comprenderse.³⁸

Todo comprender está definido también por la finitud o por nuestra limitación histórica, pero en esa misma finitud también se afirma lo incomprensible. Esto no significa que lo que es en principio incomprensible se afirme en el comprender al hacerse a su vez comprensible. Al contrario, lo incomprensible siempre es y será incomprensible, precisamente, porque todo comprender pertenece al lenguaje. Lo incomprensible en este sentido, diría Gadamer, es aquello frente a lo cual el lenguaje está mudo.

Gadamer es de la opinión de que la referencia a la universalidad del aspecto hermenéutico del comprender y de su lingüisticidad *code-terminan a la vez*, y por decirlo así, “igual de originariamente”, los límites del comprender y los límites de lo que es accesible a nuestra experiencia lingüística.³⁹

La universalidad de la hermenéutica permite conjurar el peligro de “debilitar la verdadera realidad del acontecer, particularmente su absurdo y contingencia, y falsearlo como una forma de experiencia de sentido”.⁴⁰

³⁷ VM, p. 17.

³⁸ Cramer ha hecho ver este aserto de la originalidad de Gadamer diciendo lo siguiente: “la tesis de Gadamer de que ‘ser que puede comprenderse es lenguaje’ no implica que todo ser sea lenguaje. Pues no implica que todo lo que sea puede comprenderse. Implica, en cambio, que no es lenguaje todo lo que es, porque la hermenéutica sólo tiene sentido bajo la condición de que haya lo absolutamente incomprensible,” Konrad Cramer, “Hans-Georg Gadamer. Reflexiones sobre la persona y su obra”, en *Convivium*, 16, 2003, p. 17.

³⁹ Cramer, Konrad, *op. cit.*, p. 9. Y Grondin añade: “en efecto, lo indecible, lo horrible, al igual que lo indeciblemente gozoso, es indecible únicamente a la luz de lo que hubiera que decirse, aunque no haya lenguaje capaz de hacerlo,” J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, 2003, Barcelona, ed. Herder, tr. de Constantino Ruiz Garrido, p. 197.

⁴⁰ VM, p. 17.

En el ámbito de la filosofía del lenguaje, durante siglos también se ha afirmado que el pensamiento es representación (copia) de la cosa y que el lenguaje es representación (copia) del pensamiento. La filosofía del lenguaje ha separado el pensamiento de la cosa y el lenguaje del pensamiento. Esta filosofía está basada en la idea de representación como copia.

Pero el lenguaje no es representación del mundo ya presente a la conciencia, sino que es el medio (*Mitte*) en el que se hace presente el mundo, que no estaba presente, no estaba dado a la conciencia. El mundo sólo *es* cuando se *representa* en el lenguaje. Y el lenguaje no es una representación del pensamiento ya presente en la conciencia, sino que es el medio en el que se hace presente el pensamiento que no estaba dado a la conciencia.

El pensamiento sólo *es* cuando se *representa* en el lenguaje

El mundo ciertamente *es* antes del lenguaje, y el pensamiento también *es* antes del lenguaje. El lenguaje no *pone* el mundo ni el pensamiento. Lo que pasa es que no sabemos qué puede ser el mundo o el pensamiento cuando no se dan a la conciencia, o sea, cuando no se representan (*se hacen presentes*) en el lenguaje. El mundo y el pensamiento son *trascendentes* al lenguaje. Pero no son *sin* el lenguaje.

El problema de la identidad y la diferencia se enriquece y se aclara desde la perspectiva gadameriana. Ya no debemos entender la distinción como separación sino como distinción entre lo que es y su modo de darse. Tampoco debemos distinguir lo que es de sus modos de darse porque tendríamos que separarlos. Debemos distinguir para unir: esto es, en síntesis, lo que aporta el planteamiento de Gadamer.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.