

CECILIA MONTEAGUDO / FIDEL TUBINO, editores

HERMENÉUTICA EN DIÁLOGO

**Ensayos sobre alteridad, lenguaje
e interculturalidad**



Capítulo 5



Organización
de Estados
Iberoamericanos

Para la Educación,
la Ciencia
y la Cultura



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Hermenéutica en diálogo
Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad
Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (editores)

© Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (editores), 2009

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2009

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-14658

ISBN: 978-9972-42-909-5

Registro del Proyecto Editorial: 31501360900731

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LOS HACERES DE LAS COSAS

Mariflor Aguilar Rivero
Universidad Nacional Autónoma de México

El pensamiento de Gadamer es paradójal. Esto lo percibe Jean Grondin en su artículo «El legado de Gadamer»¹, en el que se refiere a la hermenéutica gadameriana como un pensamiento tensional entre *particularismo y universalismo*, tensión que se manifiesta de diferentes maneras. Son cuatro las formas tensionales o paradójicas a las que Grondin se refiere. La primera en relación con el arte, la segunda con los prejuicios y la cosa misma, la tercera con la fusión de horizontes y la cuarta con el lenguaje. Voy a referirme a la segunda y a la última. Comienzo por esta.

La tensión presente en el lenguaje a la que J. Grondin se refiere se manifiesta de dos maneras: primero, como la tensión entre apertura de mundos y el comprender, y, en segundo lugar, como la tensión entre el lenguaje como lenguaje del ser o de las cosas mismas.

En relación con la primera forma de manifestación tensional de los planteamientos gadamerianos sobre el lenguaje, la que se presenta entre apertura de mundos y el comprender, se sabe que estos planteamientos se insertan en dos líneas que no suelen acompañarse. Por un lado,

¹ Cfr. Grondin, Jean, «El legado de Gadamer», en: Acero, J. J., J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez y J. F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004.

siguen el surco profundizado por Heidegger de concebir fundamentalmente al lenguaje como apertura de mundos², en el sentido de enfatizar la función poética mediante la articulación inusual de significantes que proponen y sugieren significados no canónicos. Por otro lado, se subraya la función vinculante del lenguaje mediante la comprensión. La creación de mundos y la comprensión, sea el mundo un texto o una tradición cultural, pueden no ser compatibles, en tanto que al comprender algo, o si se quiere «algo como algo», queda detenida la cadena de metaforización, al menos por un tiempo. En este ver «como algo» hay un cierre, una fijación de significado, que es incompatible con una función poética del lenguaje que se refiere a la creación incesante.

Es quizá uno de los méritos de la propuesta lingüística del hermenauta plantear ambas posturas como complementarias más que como antagónicas.

Pero, además de esta paradoja estructural del pensamiento de Gadamer sobre el lenguaje, la que Grondin destaca está relacionada con la polémica tesis sobre «el ser que puede ser comprendido es lenguaje», frase que enuncia Gadamer al comenzar el último apartado del último capítulo de *Verdad y método* y que dio lugar al título de un pequeño libro³ que se publicó como festejo de los 100 años de Gadamer, dedicado casi en su totalidad a la máxima en cuestión.

Para concluir su principal obra, y después de indicar varios rasgos constituyentes de la hermenéutica vinculados con la relación del lenguaje con el mundo, incursiona por la metafísica de la luz y de lo bello para acceder, vía Platón, a la verdad, con el fin de pensar el aspecto universal de la hermenéutica. El gran final comienza con la emblemática frase «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»:

² Cristina Lafont explica que Heidegger radicaliza ciertas líneas del «giro lingüístico» de la tradición de Hamann-Herder-Humboldt, que tematiza el lenguaje desde la perspectiva de su función de «apertura del mundo». Cfr. Lafont, Cristina, *La razón como lenguaje*, Madrid: Visor, 1993, p. 67.

³ AA.VV., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, Madrid: Síntesis, 2003.

«El carácter especulativo del lenguaje nos acercó a la dialéctica antigua porque tampoco en ella se daba una actividad metodológica del sujeto, sino un hacer de la cosa misma, hacer que el pensamiento ‘padece’. Este hacer de la cosa misma es el movimiento especulativo que capta al hablante y capta también al que comprende. Apunta a una estructura universal-ontológica de la comprensión. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*»⁴.

Esta afirmación ha sido cuestionada como «idealismo lingüístico», acusación ante la cual Gadamer responde señalando que, con esa expresión, a lo único que quiso referirse es a «la tarea infinita de hallar la palabra que, por lo menos, se acerque más a la realidad objetiva». Dice así:

Quiere decir sobre todo una cosa: el ser que puede experimentarse y entenderse, significa: el ser habla. Tan solo a través del lenguaje el ser puede entenderse [...] Naturalmente, hay una persona que habla, pero esa persona no deja de estar coartada por el lenguaje, porque no siempre es la palabra correcta la que se le ocurre [...] ¡Yo no he pensado eso ni he dicho que todo sea lenguaje! El ser que puede entenderse, es lenguaje. En ello se encierra una limitación. Por tanto, en aquello que no puede entenderse puede existir la tarea infinita de hallar la palabra que, por lo menos, se acerque más a la realidad objetiva⁵.

En otro lugar, Gadamer había hecho ya una aclaración a la polémica frase, en términos de conciencia de la finitud; decía: «cuando acuñé la frase ‘el ser que puede ser comprendido es lenguaje’, la frase dejaba sobreentender que lo que es, nunca se puede comprender del todo. Deja sobreentender esto porque lo mentado en un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa»⁶. Esta afirmación es compatible

⁴ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1961, p. 567. En adelante, *VM*. El énfasis es de Gadamer.

⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Antología*, Salamanca: Sígueme, 2001, pp. 370-371.

⁶ Gadamer, Hans-Georg, «Texto e interpretación», en: *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992, p. 323.

con la crítica sistemática de Gadamer a la lógica proposicional centrada en el enunciado y a una concepción del lenguaje como análisis lógico de las proposiciones⁷.

Pero más allá de las interpretaciones que el mismo Gadamer hace de su sentencia, hay otras. Una de ellas es la de Rorty en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, donde considera que ese «eslogan» de Gadamer con el tiempo será visto no «como un esforzado intento por pulir y abrillantar al prestigio de las ciencias del espíritu», sino que «se entenderá como una explicación de sentido común sobre lo que es comprender»⁸. La identificación de ser y lenguaje es en realidad lo que Rorty considera que Gadamer quiere decir con la frase, sosteniendo al mismo tiempo una posición relativista, tal como se expresa en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*⁹, donde interpreta la orientación tradicionalista reconocida de la hermenéutica filosófica como una oposición a la tradición. Para Rorty, la frase de Gadamer es una promesa de fin de la metafísica. El «puede» debe leerse como «debe»: lo que hasta ahora se sigue interpretando como «ser», debe convertirse en lenguaje.

Jean Grondin, por su parte, también interpreta esta frase. En una primera instancia, en su *Introducción a la hermenéutica filosófica*, escrita originalmente en 1991, considera que lo que hay que enfatizar no es «lenguaje» ni el «ser», sino el «puede», porque el ser *puede* hacerse entender bajo la forma del lenguaje: dice Grondin que la lingüisticidad del entender se manifiesta sobre todo «en nuestra búsqueda de un lenguaje para lo que tenemos en el alma y queremos exteriorizar». Es en este

⁷ Ambos temas están expuestos al menos en el Capítulo XI de *Verdad y método*, y a ellos se refiere Jean Grondin en su *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 1999, pp. 170-173.

⁸ Rorty, R., «'El ser que puede ser comprendido es lenguaje'». Para Hans-Georg Gadamer en su centenario», en: AA.VV., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, p. 50.

⁹ Comentado por M. Theunissen, en «La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición», en: AA.VV., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, p. 73.

proceso de la búsqueda de un lenguaje comunicable, acota Grondin, en el que se basa la universalidad de la hermenéutica¹⁰.

Gianni Vattimo no tarda en comentar a Grondin, defendiendo al mismo tiempo una lectura de las que llaman «relativistas» de la frase. Este discípulo de Gadamer distingue dos grupos principales de interpretaciones de la sentencia: el de quienes toman la frase con comas (, ... ,), es decir, con una oración subordinada, o quienes la leen sin tales comas. En el primer caso, o sea, en la frase que incluye la oración subordinada («el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje»), la posición identificaría al lenguaje con el ser. Vattimo sostiene esta posición en el libro del centenario, y es quien propone la lectura con «comas», dando como uno de sus argumentos fuertes el siguiente:

La dificultad de tomarse radicalmente en serio la identificación de ser y lenguaje consiste [...] en que [...] si no hay un ser fuera del lenguaje, no puede explicarse el esfuerzo por buscar la palabra justa en el que tanto ha insistido Gadamer [...]. Parece que se hace imposible cualquier distinción entre lo verdadero y lo falso, entre la opinión y la ciencia. Ahora bien, la novedad ontológica de la hermenéutica gadameriana se hace evidente si advertimos que el criterio para la búsqueda de la palabra justa, el criterio para la distinción entre lo verdadero y lo falso [...] están, para Gadamer, dentro del lenguaje mismo¹¹.

En un segundo momento, Grondin establece una postura diferente a la de su *Introducción*. Este momento es el del Congreso Internacional de Hermenéutica organizado en la ciudad de Granada, en el año 2003, como homenaje a la muerte de Gadamer, donde Grondin participó con un trabajo que llevaba el mismo título del Congreso, a saber, «El legado de Gadamer». En este texto hace dos afirmaciones acerca de la frase que nos ocupa, pero antes de hacerlas no deja de responder a Vattimo.

¹⁰ Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 174.

¹¹ Cfr. Vattimo, G., «Comprender el mundo-transformar el mundo», en: AA.VV., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, p. 64.

Hace alusión a las «interpretaciones posmodernas» de la sentencia en cuestión, que son las de Rorty y Vattimo, expresadas en el libro del centenario; considera que esta interpretación relativista enfatiza el *lenguaje* en la sentencia «el ser que puede ser comprendido es *lenguaje*», de tal modo que pueda decirse que el acceso al ser es por el lenguaje, y se pueda ser fiel así a un relativismo según el cual lo que es depende del lenguaje. Según esto, si el acceso al ser es a través del lenguaje, cada idioma y cada hablante tiene un acceso diferente a él¹².

Hay otra manera, sin embargo, como puede interpretarse esta frase, que es poniendo el acento no en el «lenguaje» sino en el «ser»: «El *ser* que puede ser entendido es lenguaje». Aquí no solo hay lenguaje del entender (en el sentido en que el medio natural del entender es el lenguaje), sino también hay lenguaje del ser, de las cosas, de las cosas mismas. Es así como Grondin prefiere leer la frase gadameriana. Desde su perspectiva, si no concibiera Gadamer algún lenguaje de las cosas mismas, no insistiría tanto en el tema de la atención y la escucha del otro, de la voz del otro, de la voz de la tradición, etc. El ser tiene su propio lenguaje, hay un lenguaje de las cosas mismas, lo que Gadamer llama *die Sprache der Dinge*, que en último término alude a la metafísica medieval de los trascendentes y de la esencia de las cosas¹³. Gadamer no quiere reducir el ser al lenguaje de una época dada según lo plantea la tesis relativista, señala Grondin, sino reconducir el lenguaje de una época dada al lenguaje de las cosas mismas. La segunda cuestión que considera Grondin en «El legado de Gadamer» es que, lejos de defender un relativismo lingüístico, la tesis de Gadamer tiene sentido metafísico y nos viene a recordar que nuestro lenguaje es de entrada el lenguaje de las cosas¹⁴.

¹² Cfr. Grondin, Jean, «El legado de Gadamer», p. 21.

¹³ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 23 y Grondin, Jean, «La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus?», en: *Archives de philosophie: recherches et documentation*, tomo 68, n° 3 (2005), pp. 401-418.

Es en relación con «las cosas» que Grondin plantea la otra forma tensional o paradójica que anuncié.

Por un lado, queda claro desde Heidegger que los prejuicios nos determinan y se comprueban en las cosas mismas. Recordemos la cita que Gadamer hace de un importante pasaje heideggeriano en el momento de abrir la exposición de su propia propuesta hermenéutica:

El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto solo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación [...], sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma¹⁵.

Heidegger y Gadamer perciben los peligros que se presentan a la comprensión cuando las propias ocurrencias nos envuelven sin dejarnos percibir los textos o cualquier alteridad, o cuando los hábitos lingüísticos nos impiden percibirlos (Bacon, Bachelard). Contra estos peligros proponen orientar la mirada a la «cosa misma». Pero Grondin pregunta a Gadamer cómo puede haber «cosas mismas» si al mismo tiempo se defiende un perspectivismo universal.

En relación con esta paradoja, Grondin toma partido por la cosa misma y sugiere no renunciar a ella ni a la idea de adecuación que la acompaña porque, si esto se hiciera, no se podría explicar la posibilidad de revisar los prejuicios¹⁶.

Siendo así, puede verse la importancia que el hermeneuta canadiense concede a la cuestión de la «cosa misma». Además de interpretar la sentencia gadameriana en términos de que nuestro lenguaje es el lenguaje de las cosas, opta por estas contra todo posible relativismo que

¹⁵ *VM*, p. 332.

¹⁶ Grondin, Jean, «El legado de Gadamer», p. 20.

impidiera distinguir entre juicios buenos y malos, tema central gadameriano al mismo tiempo que controversial.

Lo que de todos modos no me queda claro es por qué, en la conferencia de Granada, sostiene Grondin que una lectura posmoderna de Gadamer renunciaría a la idea de adecuación y a la de la cosa misma. Imagino que uno de los posmodernos aludidos es otra vez el hermeneuta italiano. No sé cómo sería exactamente en el caso de Rorty, pero en el de Vattimo no vislumbro que pudiera estar en contra de la «cosa misma» y su hacer. No vislumbro en ningún caso de hecho que se diga alguien deudora del pensamiento gadameriano y se rechace la «cosa misma».

No es sencillo entender este concepto fenomenológico cuando es trasladado a los pensamientos heideggeriano o gadameriano. Por un lado, hay un consenso tendencial a considerar que al menos en el contexto hermenéutico se refiere al texto. Por otro lado, Gadamer hace algunas referencias que pueden esclarecer —si no confundir más—: «Igual que toman la palabra las cosas —estas unidades de nuestra experiencia del mundo constituidas por apropiación y significación—, también la tradición, que llega a nosotros, debe acceder de nuevo al lenguaje en nuestra comprensión e interpretación de ella»¹⁷. O bien, «la estructura especulativa capta al hablante desde el centro del lenguaje que es el acontecer, que apunta a la finitud de la experiencia hermenéutica en tanto algo que viene de otro lado y no de la actividad metodológica del sujeto; es el hacer de la cosa misma la que toma significado en el lenguaje anunciando un todo de sentido»¹⁸.

La densidad de cada una de estas frases gadamerianas invita ciertamente a practicar la hermenéutica, pero no por ello se deja de mostrar un núcleo si no de significado sí de sentido, o de sugerir al menos como de qué se trata este problema. Y de lo que se trata es, primero, de algo que viene de otro lado, de un lado diferente del sujeto; se trata

¹⁷ *VM*, pp. 547.

¹⁸ *Ibid.*, p. 567.

de un ir y venir, de un movimiento, de un vaivén como en el juego, que es intrínseco a la naturaleza del lenguaje y no de las leyes del pensar¹⁹. Y, tomando en cuenta lo anterior, la sentencia gadameriana queda más clara: en el lugar del sujeto ha quedado la cosa misma, que, en su hacer y con su hacer, capta al hablante y al oyente, los envuelve y los sumerge en un proceso cuya naturaleza universal ontológica es lenguaje y mediante el cual pueden acercarse entre sí porque *el ser que puede ser comprendido es lenguaje*.

Este proceso no se ve muy distante al referido por Vattimo cuando dice que «el criterio para la búsqueda de la palabra justa, el criterio para la distinción entre lo verdadero y lo falso [...] están, para Gadamer, dentro del lenguaje mismo». Sin embargo, sí lo veo alejado de Grondin cuando este reduce la frase ontológica gadameriana a la idea de compartir el lenguaje con las cosas. Considero que esta «traducción» de la sentencia gadameriana, que representa por lo demás la ontología de la hermenéutica filosófica, la disminuye en sus alcances y le resta la dimensión de un suceso filosófico. La revolución filosófica de Gadamer no consiste solamente en que compartimos el lenguaje de las cosas. Lo que revoluciona la ontología es que, porque compartimos lenguaje, podemos dialogar con ellas y con todo aquello que a él advenga. Y porque dialogamos con ellas, el hacer de la cosa es también hacernos, dado que en su mediación estamos sumergidos en un proceso incesante de constitución y autoconstitución.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 556-557.