

LA RECUPERACIÓN DE LA PALABRA. PERSPECTIVAS HERMENÉUTICAS SOBRE LA CUESTIÓN DEL LENGUAJE

CARMEN REVILLA

RESUMEN:

El planteamiento hermenéutico del tema del lenguaje, en su versión gadameriana, constituye una importante aportación al diálogo con las distintas posiciones en las que el pensamiento de nuestro siglo se hace eco de un problema: la incapacidad del lenguaje para articular la experiencia del mundo, en orden a posibilitar el ejercicio de la racionalidad práctica. La pretensión de estas páginas es presentar el sesgo desde el que esta intervención adquiere un especial protagonismo en la filosofía de las últimas décadas y poner en discusión algunas de las posibilidades de desarrollo que, en el curso del debate de estas cuestiones, se han ido proponiendo.

SUMMARY:

The hermeneutic approach to language, in its Gadamerian version, constitutes an important contribution to the discussion between the various positions in which the thought of this century reflects the problem of the incapacity of language to articulate the experience of the world, in order to make possible the exercise of practical rationality. The aim of this paper is to present the perspective from which this intervention acquires particular protagonism in the philosophy of recent decades, and to discuss some of the possibilities of development which have been proposed in the debate.

A veces, la excesiva proximidad cronológica no permite discernir las posibilidades que distintas propuestas teóricas encierran: en el contexto de nuestro siglo, una pluralidad de líneas de pensamiento y de individualidades, difícilmente clasificables, parecen situarnos en una encrucijada laberíntica en la que reina la desorientación; finalizando el siglo, sin embargo, la escasa nitidez del horizonte tiende a despejarse.

En la perspectiva que nos proporciona una cierta conciencia de «fin de milenio», fortalecida con el precipitarse de los acontecimientos a los que asistimos hoy - que parecen zanjar las consecuencias de los conflictos bélicos que agitaron la primera mitad de nuestro siglo y, a la vez, suscitan la sospecha de que pudieron quedar algunas cuentas pendientes -, es posible atisbar el perfil de los problemas con los que el pensamiento filosófico se ha debatido y de cuyas respuestas se alimenta, en buena medida, la discusión actual.

Si, ciertamente, la segunda guerra dio al traste con muchos de los ideales, pretensiones, modelos y, en definitiva, herencias confiadamente asumidas, fue también ocasión para explicitar la orientación del nuevo contexto, en el que la diversidad de propuestas y alternativas se nos presentan como testimonio de preocupaciones que nos alcanzan aún y ofrecen claves para un debate aún abierto. Las páginas que siguen no persiguen, pues, la reconstrucción histórica, sino, sencillamente, el rastreo de estas claves que subyacen a la modulación que determinados problemas, tal como hoy se abordan, ofrecen.

Sin duda, en la problematización del tema del lenguaje se encuentran las dos grandes líneas de la filosofía del siglo XX, esto es, la fenomenológico-hermenéutica y la analítica con todas sus inflexiones y derivaciones. Como hipótesis inicial quisiera proponer que las sucesivas modificaciones que estas líneas han experimentado responden, básicamente, a la función que el tema en cuestión juega en orden a dos grandes cuestiones, suscitadas por la experiencia de la hegemonía del saber científico y de sus consecuencias, tanto desde la perspectiva de una historia interna de los problemas como desde la opción contraria; esta experiencia puso sobre el tapete, simultáneamente, la conveniencia, o la necesidad, de una revisión de la noción de «verdad» y también lo que podríamos llamar el problema de la «racionalidad práctica», esto es, de la integración del saber en la esfera de las decisiones, individuales y colectivas. Esta doble temática parece señalar las coordenadas del espacio en el que la reflexión sobre el lenguaje se ha llevado a cabo hasta la actualidad, de modo que, si se pierden de vista, las distintas aportaciones se deforman y empobrecen, devienen ininteligibles y su «utilización» se torna manipuladora o inoperante.

INDICIOS Y TESTIMONIOS

a) Las notas personales redactadas por Simone Weil en Londres, el año 43, cuando, trabajando para el gobierno francés en el exilio, se ocupaba en concretar propuestas que sirviesen a la reorganización del país después de la guerra, constituyen un testimonio inestimable de las problemáticas condiciones de existencia de nuestra sociedad. Son reflexiones que responden a circunstancias muy concretas; sin embargo, los problemas que encaran, particularmente perceptibles desde la perspectiva del final de la guerra, mantienen su vigencia; es más, las décadas posteriores los han asumido como propiamente filosóficos, incluso con el sesgo que, en la radicalidad teórica y en la claridad expositiva de esta autora, tuvieron ya entonces.

Dadas las circunstancias en las que estas notas fueron escritas y, posiblemente, en función de la actitud de la autora respecto al trabajo intelectual también, la preocupación que las preside es, eminentemente, práctica: «Las verdades fundamentales son simples. La dificultad está en la aplicación. Más exactamente, la dificultad está en estar hasta tal punto alimentados de ellas, en haberlas absorbido tan completamente que la aplicación resulte instintiva»¹. Naturalmente, no hay en estas consideraciones defensa alguna de una suerte de automatización de la existencia; obedecen, por el contrario, al reconocimiento de la inoperancia de la depuración reflexiva, del ideal de la racionalidad moderna, en la dinámica de la racionalidad práctica, expuesta por ello -esto es, por carecer de recursos -, a un proceso de debilitamiento que conduce a su fácil instrumentalización.

La reflexión weiliana parece orientarse por la convicción de que, en la organización de nuestra existencia individual y colectiva, la incorporación de las verdades se convierte en factor originario e imprescindible. El claro platonismo de esta convicción queda plenamente de manifiesto cuando añade: «Pero la primera dificultad está en las palabras. La verdad está en el fondo del corazón de todos los hombres, pero tan profundamente escondida que es difícil de traducir en lenguaje», por ello, «los hombres tienen tal necesidad de palabras que un pensamiento inexpressado puede por eso ser incapaz de realizarse en acciones»².

Sin entrar en otras consideraciones, el testimonio de esta autora, consignado en un texto inclasificable desde los cánones de la filosofía académica, podría, pues, tomarse como indicio de una sensibilidad respecto a determinados problemas -la incorporación de la verdad, en orden a su aplicación -, y de una orientación en la búsqueda de su resolución -la mediación de la palabra, el lugar del lenguaje en la perspectiva de los límites de la filosofía de la reflexión-.

b) Cuando, al finalizar la década pasada, Vattimo proponía reflexionar sobre la presencia generalizada de la hermenéutica en nuestra cultura e invitaba a atender al sentido de esta actualidad, es decir, a lo que en ésta se expresa y a la dirección en la que apunta, estaba ofreciendo una perspectiva y un horizonte desde el que hablar del presente y afrontar sus problemas. En este marco, la obra de Gadamer aparecía como referencia incuestionable, respecto a la cual proponía, sin embargo, una

¹ Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957, p.151.

² *Ibid.*

redefinición y radicalización que, remitiéndose a su origen heideggeriano, soslayase las ambigüedades de la «urbanización»³.

El debate que con esta propuesta abría, en cierto sentido, permanece abierto, como lo muestran las recientes inflexiones introducidas por el mismo Vattimo⁴ y que, en buena medida, parecen confirmar el punto de vista desde el que este trabajo pretende esbozar alguna línea de intervención.

En este sentido, quizá no esté de más recordar otro de los puntos de referencia que la recuperación heideggeriana propuesta por Vattimo incorpora explícitamente tras sus últimas intervenciones: la aportación de L. Pareyson⁵, cifrada en la elaboración de una teoría de la interpretación que se desvincula de las discusiones relativas al estatuto epistemológico de las «ciencias del espíritu», herederas de la impronta diltheyana, al menos en su orientación.

Pareyson, en efecto, con una peculiar acepción personalista de la hermenéutica, persigue, prioritariamente, recuperar el tema de la verdad, «como fuente y origen más que como objeto»⁶, desde el convencimiento de que ésta sólo «se ofrece en una interpretación histórica y personal»⁷. Que la verdad sólo es accesible en el contexto de una interpretación implica que el acceso a la misma requiere «partir de la concreción de la situación histórica y hacer que la verdad hable en la escucha del tiempo», de tal manera que la situación histórica deviene «el único órgano revelador del que el hombre puede disponer para acceder a la verdad, que sólo habla a quien sabe interrogarla personalmente y se revela sólo a quien sabe sintonizarla con la propia concreción histórica»⁸.

Ante afirmaciones de este tipo no es fácil poner en duda la presencia

³ El aspecto, como es sabido, positivamente valorado de la obra del autor por parte de Habermas en «H. G. Gadamer. Urbanización de la provincia heideggeriana», recogido en *Perfiles filosófico-políticos* (tr. cast. en ed. Taurus)

⁴ Especialmente *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995 (ed. italiana: *Oltre l'interpretazione*, en Gius, Laterza and Figli, 1994) y *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996 (ed. italiana: *Credere di credere*, en Garzanti, 1996)

⁵ En *Creer que se cree*, pp. 81-82 cita, concretamente, los textos de Pareyson de los años 50 (*Esistenza e persona*, 1950 y *Estetica: teoria della formatività*, 1954) como testimonio de que «es, quizás, el único entre los pensadores de la hermenéutica que ha formulado una teoría explícita del acto interpretativo, no limitado a la recuperación de la noción diltheyana de comprensión».

⁶ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971, p. 18, por ejemplo.

⁷ O.c., p. 9.

⁸ O.c., pp. 153-156.

de Heidegger en un planteamiento que establece, como punto central, la existencia de un «vínculo originario entre persona y verdad»; este vínculo se concreta en el «carácter inseparablemente revelador y expresivo del pensamiento filosófico, de la naturaleza indivisiblemente personal y ontológica del discurso veritativo»⁹, y sustenta así una propuesta que aboga por la «fidelidad al ser» y atribuye al filósofo la tarea de recordar la relación con el mismo, de custodiar la «memoria de la verdad» frente a la «nostalgia de la filosofía única y definitiva», propia de una concepción óptica del ser y objetiva de la verdad. El autor, naturalmente, reconoce, desde el comienzo, su deuda con la ontología de Heidegger, pero, también desde el comienzo, se distancia de ésta en un punto crucial: a su juicio Heidegger habría confundido la inagotabilidad (de la verdad) con la inefabilidad¹⁰ de la misma.

Como consecuencia de esta objeción, la propuesta de Pareyson, girará en torno a la defensa de la presencia de la verdad en la palabra y culminará en la determinación de la función de la filosofía: consiste en «traducir en términos verbales la presencia de la verdad»¹¹; traducción a la que atribuye un alcance eminentemente práctico. Si tomamos a este autor como referencia, en el marco de la filosofía institucionalizada son observables tanto algunas coincidencias temáticas -que sólo en parte responderían a una sintonía de actitud con el testimonio antes señalado, el de Simone Weil - como la explicitación de algunos nombres con los que nuestra discusión, al menos en este marco, ha de contar.

Heidegger marca, en más de un sentido, la trayectoria teórica de las últimas décadas, con una intervención insoslayable que opera como estímulo impulsor o como centro de reacciones, en todo caso, como una presencia poderosa a cuya sombra se dirimen las cuestiones apuntadas; cuestiones que no parecen sino nuestra versión de las relaciones entre teoría y praxis en un contexto en el que, su mismo texto, alerta sobre la necesidad de una articulación, del riesgo de un *Geschick* que, a falta de nuestra palabra, amenaza nuestra misma existencia.

c) Podría, sin embargo, contribuir a concretar el alcance y sentido del abanico de problemas al que distintas tematizaciones se enfrentan

⁹ O.c., p. 150.

¹⁰ El reconocimiento de esta «confusión» le permite rechazar la versión heideggeriana de la «historia de la metafísica» y, de hecho, su propuesta está posibilitada, en buena medida, por la recuperación de la tradición del idealismo alemán, particularmente, como es sabido, de Schelling y Hegel.

¹¹ O.c., p. 225

atender a planteamientos del mismo que exhiban una percepción paralela de lo que está en juego, pero sin incorporar, a ser posible, la impronta heideggeriana¹² que, en la actualidad, parece estar en cuestión.

La expresión que da título a estas páginas alude a un conocido artículo de Steiner, «El abandono de la palabra», en el que, como en otros de sus escritos, pueden encontrarse sugerencias especialmente pertinentes. El texto, que es muy próximo cronológicamente¹³ a la aparición de *Verdad y Método*, es una descripción del hecho de la creciente fragmentación de la experiencia suscitada en nuestra cultura por el desarrollo de lenguajes no verbales; y es también una advertencia respecto a los problemas y amenazas que pesan sobre nuestra civilización occidental, «esencialmente verbal» en función de la herencia greco-judaica que la articula: la pérdida de la palabra pone en juego su misma pervivencia, porque «la civilización que Apolo ya no vigila no puede durar».

El problema abordado por Steiner -la reducción del ámbito de la palabra ocasionada por el hecho de que lenguajes no verbales hayan abierto «mundos equiparables» pero no traducibles y, por tanto, inaccesibles a la verbalización -, deviene una amenaza, en primer lugar, porque ha generado una «escisión de la experiencia» que ha transformado nuestra relación con la realidad que nos aparece fragmentada y no integrable, en segundo, y sobre todo, porque la situación creada incide en el ámbito de la racionalidad práctica¹⁴. En todo caso, el problema -de comunicación y traducción -, remite a la cuestión del lenguaje; el presupuesto que opera es el hecho de que la experiencia de lo real se da en el lenguaje: es éste el medio en el que la verdad, esto es el darse de la realidad, acontece.

¹² En este caso por «impronta heideggeriana» pretendo indicar una influencia positiva explícita; que el ámbito temático en el que Heidegger se sitúa es el nuestro y que respecto a su intervención no hay posiciones neutras o ajenas no sólo se mantiene sino que se confirma desde este nuevo punto de vista. De hecho, el autor al que me referiré, G. Steiner, si bien se afirma como antiheideggeriano, lo hace refiriéndose al autor explícitamente y debatiendo su aportación (vid., por ejemplo «El silencio de Heidegger», de 1980, y, en general, su obra *Martin Heidegger*, tr. en Gedisa). En el contexto más convencionalmente filosófico, una posición paralela, que presenta en este sentido un carácter modélico, sería la representada por Habermas.

¹³ El artículo es de 1961 y pertenece a *Lenguaje y silencio*; está también recogido en G. Steiner, *Lecturas, obsesiones y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1990.

¹⁴ El artículo, de hecho, acaba con una apelación en este sentido: «Mientras no podamos devolver a las palabras en nuestros periódicos, en nuestras leyes y en nuestros actos políticos cierta claridad y seriedad en su significado, nuestras vidas se irán acercando cada vez más al caos. Vendrá entonces una nueva edad oscura [...] «Perecer por el silencio»: la civilización que Apolo ya no vigila no puede durar», o.c., p. 405.

Que el lugar de la verdad sea el lenguaje no implica, sin embargo, que el ámbito del significado quede así delimitado; por el contrario, Steiner defiende como una de sus tesis centrales la trascendencia del sentido, más allá de los juegos de lenguaje, y su reflexión, de hecho, gira en torno a la relación entre la palabra y el mundo, una relación de alianza natural en la cultura occidental que, a partir de un momento más o menos determinado, parece haber sufrido una ruptura, origen de la crisis progresiva a cuyos efectos asistimos. El presupuesto, pues, del autor no sugiere sino que el lenguaje posibilita la experiencia y, por tanto, su integración.

En consecuencia, «el abandono de la palabra por la cifra», es decir, el surgimiento de lenguajes que son codificaciones de operaciones mentales, abre nuevos ámbitos de experiencia en los que la alianza natural de la palabra con el mundo no existe; estos ámbitos constituyen «mundos equiparables», dice, pero intraducibles; entre ellos destaca el de la notación matemática, escindido en las diversas ramas de la ciencia, como un mundo de «datos reales» que invita al «humanista» a pensar que «habitamos una ficción inanimada», porque, ciertamente, parece asociarse lo lingüístico-verbal a lo retórico, frente a la neutralidad de la cifra, adecuada a la descripción.

La creencia en la «primacía de la palabra», la convicción de que lo real puede «alojarse en las paredes del lenguaje» inició un proceso de decadencia en el siglo XVII; hoy, «el mundo de la palabra se ha encogido» y no sólo porque se haya sustituido por la cifra en el ámbito de la economía, de la sociología, o incluso de la historia; también en el arte es observable el mismo proceso y el autor se refiere, en concreto, a la pintura, la música y la creación literaria, campos en los que el artista y el observador no hablan del mismo mundo y en los que el lenguaje no es ya, tampoco, «ordenamiento de la experiencia».

Desde la teoría literaria llegan, pues, sugerencias inestimables; hace casi cuatro décadas Steiner nos proporcionaba: 1) la llamada de atención en un contexto teórico: el problema que afecta a nuestra cultura se origina en una pérdida, especialmente «sorprendente» dice, en el ámbito de la filosofía; 2) una propuesta temática que reconduce el problema a este ámbito: la discusión sobre el lenguaje remite al cuestionamiento de un planteamiento concreto (el de la apelación exclusiva a la subjetividad) y, desde aquí, conecta en su desarrollo la esfera del comportamiento teórico (la posibilidad de la experiencia) y práctico (su integración y transmisión en la toma de decisiones); 3) el esbozo de posibles trayectos.

EN EL HORIZONTE DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

En «Hermenéutica: nueva *koiné*»¹⁵ Vattimo saca a la luz, por lo menos, tres cuestiones muy básicas: en primer lugar plantea cuáles pueden ser las exigencias de nuestra cultura que obligan al abandono de una *koiné*, la estructuralista, y a su sustitución; en segundo, cómo y por qué la hermenéutica responde mejor a las mismas; por último, y es éste el punto en discusión, si su intervención no podría concretarse con el fin de satisfacerlas de modo efectivo y cómo habría de hacerlo.

Desde la aparición de este texto ha transcurrido el tiempo suficiente como para pensar en la posibilidad de que nuestra lengua común haya cambiado¹⁶; con todo, lo formulado entonces, aunque no sea ya asumido por el autor en los mismos términos, interesa para objetivar un pasado inmediato que constituye el suelo en el que nos movemos.

Las exigencias a las que la orientación hermenéutica encontraba respuesta, en opinión de Vattimo, giraban en torno a la cuestión de la historicidad: el «clima exageradamente formalista», la «inesencialidad de contenido», la aspiración a una supuesta neutralidad del observador, vendrían a testimoniar la pérdida del sentido de la temporalidad, implicada en una escisión respecto al objeto y que no es sino la pérdida del sentido de la pertenencia a un mundo común, dotado de contenido y distendido en el tiempo. La razón por la que la hermenéutica habría adquirido una presencia generalizada se encontraría en el hecho de haber introducido un pensamiento de la *Wirkungsgeschichte*, tal como aparece en la teoría gadameriana de la interpretación.

De acuerdo con esta teoría, «la interpretación no es ninguna descripción por parte de un espectador neutral, sino un evento dialógico en el que los interlocutores se ponen en juego por igual y del que salen modificados; se comprenden en un horizonte tercero, del que no disponen, sino en el que son dispuestos»¹⁷, de modo que queda particularmente acentuada la mutua pertenencia de observante y observado a un horizonte común que se abre en el diálogo; así, la verdad aparece como evento desvelador y modificador; y, de hecho, *Verdad y Método* es, en efecto,

¹⁵ En *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.

¹⁶ Un ejemplo: A. Ferrara, en la «Premessa» a *Intendersi a Babele*, Rubbettino, 1994, p. 13 anima a describir el territorio en el que parece que podríamos entendernos «antes de que la violencia pueda imponernos una nueva *koiné*» -en manifiesta alusión al texto que comentamos-; a la propuesta que presenta se aludirá más tarde.

¹⁷ O.c., pp. 61-62.

el intento de justificar la existencia de una experiencia extrametódica de la verdad y de la lingüisticidad de la misma, es decir, de una experiencia de la realidad que la ciencia pierde, pero se conserva en la tradición humanista y básicamente en el lenguaje que se convierte, así, en el lugar de la verdad.

Ahora bien, si la verdad como acontecimiento desvelador y modificador, es un evento del ser, su lugar es algo que, de algún modo, le pertenece, pertenece a la historia del ser; por ello, frente a la defensa gadameriana de que el acaecimiento de la verdad es el entenderse de los interlocutores en la esfera del «espíritu objetivo», en el ámbito propiamente humano en el que se dan las mediaciones culturales y simbólicas, Vattimo sugería ubicar la noción de pertenencia en la historia del ser, conjugar la cultura humanista con la inflexión científica y retrotraerse al origen en el que el lenguaje, el lugar de la verdad, sería el lenguaje del ser. Ésta era la radicalización que proponía para poder decir «algo además de hablar del diálogo como único lugar de la verdad».

Con esta propuesta el autor estaría desarrollando la perspicaz lectura de la obra gadameriana que había presentado ya el año 67; en *Poesía e ontología* había observado cómo la estructura circular de *Verdad y Método*, «que corresponde particularmente al contenido de la obra y a su significado», así como el epígrafe de Rilke, «subraya que el concepto dominante de su perspectiva, aunque no se enuncia con este término, es el de «pertenencia»: a la obra como *Spiel*, a la historia, en último análisis al ser», en un paso que se realiza a través del estudio del lenguaje: «La relación con los acontecimientos, o con la obra de arte, es siempre un diálogo, un *Gespräch*»¹⁸.

En definitiva, la pertenencia a la historia -o a la obra de arte - estaría posibilitada por la pertenencia a un «mundo», que para el ser humano ha dejado de ser «entorno» (*Umwelt*) en cuanto que se le abre como lenguaje, a un «mundo», pues, que es horizonte de lenguaje; con ello se reconoce un «primado del lenguaje sobre los lenguajes particulares» que recoge la característica de la tradición filosófica occidental del *logos* y del *verbum*, pero también una concepción de éste como «palabra del ser», posibilidad, pues, de desarrollo coherente del pensamiento heideggeriano: «El lenguaje acaba por identificarse con el ser mismo, al menos en el sentido heideggeriano, que Gadamer parece aceptar, de luz en la que los entes se hacen presentes, pero que se substraen a la vista precisamente en el acto de revelar y hacerlos visibles»¹⁹.

¹⁸ Vattimo, *Poesía e ontología*, Milano, Mursia, 1985 (1ª ed. 1967), pp. 179-180.

¹⁹ O.c., p. 181.

El núcleo del punto de vista que ahora querría presentar viene determinado por la consideración de que, aunque la hermenéutica gadameriana defiende muy prioritariamente -de modo que esta tesis condiciona su desarrollo -, que el lenguaje es «el mundo en el que vivimos», «el modo en el que el mundo nos viene al encuentro», es decir, «el lugar de la verdad», no es éste el exclusivo problema al que el autor se enfrenta, o, al menos, no se enfrenta al mismo desconectándolo de sus implicaciones; en su elaboración, precisamente por esto, incorpora elementos que abren otras vías teóricas: si la aportación gadameriana continúa interviniendo en el debate actual no es tanto por las posibles soluciones que ofrece o incentiva, cuanto porque recoge el sesgo desde el que el *Andenken* constituye una alternativa al presente no sólo como «rememoración», sino como cuestionamiento y configuración del mismo.

Es cierto que el propio autor reconoce haberse interesado con mayor intensidad por el alcance práctico de su propuesta a raíz de la polémica con Habermas²⁰; también lo es, sin embargo, que, en su intento de legitimar la comprensión como específico modo humano de estar en el mundo y realizarlo, hay ya, más o menos explícita, una reivindicación de la estructura lingüística de «las fuerzas que conforman la vida humana»²¹, reivindicación que cuestiona el planteamiento típicamente moderno y la monopolización de la verdad en formas de saber que derivan de la filosofía de la conciencia; remitir su revisión al mundo griego, siguiendo la sugerencia de Vattimo, afectaría al sentido mismo de su propuesta y, posiblemente, cerraría también las posibilidades de diálogo que abre.

En otras palabras, en la elaboración teórica llevada a cabo por Gadamer hay una particular percepción de los problemas relativos a la racionalidad práctica, latente en las cuestiones de legitimación que explícitamente aborda; por otra parte, en la medida en que este planteamiento y desarrollo se lleva a cabo desde el diálogo con la tradición humanista -que convive con el objetivismo característico de la modernidad y subyace a su orientación metodológica -, con el fin de hacer frente al «debilitamiento de la *phronesis*» que esta actitud implica, una radicalización como la sugerida por Vattimo, aún siendo posible, supone una modificación sustancial que incide en las posibilidades de aplicación de la misma. El hecho de que con ello se ponga en juego el sentido de la «urbanización» a la que Habermas se refirió confirma el alcance ético-político de la perspectiva gadameriana.

²⁰ Vid., por ejemplo, «Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica» en *Verdad y Método* II, Salamanca, Sígueme, 1992.

²¹ *Ibid.*

Después de las aclaraciones, de la «autocrítica», redactada por Gadamer el año 85, no puede devaluarse el valor de su deuda respecto a Heidegger, pero tampoco los límites de la misma:

El objetivo global de *Verdad y Método*, al que responde a pesar de las reconocidas limitaciones o insuficiencias de su planteamiento, es defender la «universalidad de la experiencia hermenéutica», es decir, defender que estamos siempre respecto a algo que se nos enfrenta requiriendo, para ser, ser comprendido, y que es éste nuestro mismo modo de ser. Con este objetivo, la obra se despliega como «proyecto unitario», en el que confluyen diversas investigaciones, cuya pretensión es el «esclarecimiento de la dimensión hermenéutica como un más allá de la autoconciencia». Como es sabido, las distintas perspectivas desde las que el autor parte -la experiencia de la obra de arte, la historia y la reflexión sobre el lenguaje- se articulan en torno a la noción de «juego», pero cuando se plantea cómo se conjugan las distintas formas de juego, la respuesta apunta inequívocamente al lenguaje: «está claro que en ambos casos la dimensión lingüística se inserta en la dimensión hermenéutica».

Asumir la «situación hermenéutica», o, lo que es lo mismo, asumir la «dimensión hermenéutica como un más allá de la autoconciencia», supone, pues, en principio: a) el reconocimiento insuperable de la alteridad y la mutua pertenencia de sujeto y mundo a un medio que posibilita el «juego» (el diálogo o la integración que se opera en la experiencia) en la medida en que mantiene la distancia en la que se suscita la comprensión y genera la vinculación desde la que ésta se realiza; b) la necesidad de esclarecer el carácter lingüístico de este medio común en el que la realización de la comprensión es un acontecer de la verdad.

La perspectiva general que de la aportación gadameriana valora, por ejemplo, P. Ricoeur coincide con esta presentación. También para Ricoeur la experiencia básica en la que se sustenta el pensamiento de Gadamer viene dada por el «escándalo de la distanciamiento alienante (*Verfremdung*)»; es ésta la «experiencia nuclear» sobre la que se organiza *Verdad y Método* al abordarla como presuposición base del objetivismo propio de las ciencias -también de las ciencias del espíritu-, cuyo debate esta obra pretende reanimar bajo la orientación abierta por la ontología heideggeriana, a partir de una reflexión sobre la tensión entre distancia y pertenencia que aparece en las esferas de experiencia hermenéutica (la esfera estética, histórica y lingüística).

En este sentido, la tesis básica de la obra se articularía en torno a la noción de «conciencia de la historia efectual» en cuanto que recupera la relación de pertenencia, destruida en la actitud objetivista. De hecho,

la propuesta de Ricoeur irá en la línea de profundizar el sentido de este pensamiento de la eficacia de la distancia, mediante la concreción que supone el desarrollo de sus implicaciones y éste descansa, a su vez, en la centralidad de la lingüisticidad de la experiencia: «El carácter lingüístico de la experiencia humana significa que mi pertenencia a una tradición o tradiciones pasa por la interpretación de signos, obras, textos, en los que la herencia cultural se ha inscrito y se ofrecen a nuestro desdramatamiento»; de aquí la opción del autor por la problemática del texto como paradigma, movido por el mismo interés que unifica sus investigaciones sobre la acción, la historia o la metafóricidad del lenguaje²².

Ricoeur se propone, pues, destacar la «positividad» y «productividad» de la «distancia» partiendo de una consideración del «texto» que le permite, al tematizarlo como problema (de lenguaje), acceder al problema del «mundo» que el texto mismo abre, y en consecuencia al de la experiencia de éste. Con ello se opera un giro en el planteamiento que, sin ser ajeno al desarrollo elaborado en *Verdad y Método*²³ ni a la constante preocupación de su autor por mantenerse en la órbita del «espíritu objetivo», evita problemas en la medida en que pasa por alto la cuestión previa relativa al alcance de la lingüisticidad como «horizonte de una ontología hermenéutica», tesis básica en el texto gadameriano que ahora opera como presupuesto, pero es la que pone en juego la inspiración heideggeriana del planteamiento como referencia y raíz de las posiciones en conflicto.

Uno de los términos que podría servir de referencia para concretar este conflicto es el de *Gelassenheit*. Si Heidegger, desde *Sein und Zeit*, diagnosticó la actitud que genera la «alienación del mundo totalmente organizado» y, en consecuencia, fue perfilando como única posibilidad de existencia en él ese mantenimiento de un pensar «rememorante» cuya esencia sería el «abandono», asumir su propuesta en la discusión es aceptar un envite que pone en juego nuestra autocomprensión y desencadena consecuencias imprevisibles. El envite se ha aceptado y el *pensiero debole* que, bien o mal entendido, ha caracterizado la atmósfera en la que aún respiramos es su consecuencia más obvia.

No es el momento de abordar esta disolución de «estructuras fuertes», en el orden lógico y ontológico, que desemboca en una ética de la

²² Ricoeur, P., *Du texte à l'action*, Paris, ed. du Seuil, 1986, para la lectura de Gadamer, pp. 96-100; para la alternativa del autor, por ejemplo, pp. 101-103.

²³ Vid. sobre todo el capítulo sobre «El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo».

pietas, o en una recuperación de la fe²⁴, sino de reparar en la conexión que tiene con la opción por un comportamiento que, si es *gelassen* en el sentido heideggeriano, parece no pertenecer a la esfera de la voluntad²⁵, al menos, de la forma que ésta ha adoptado en nuestra cultura como «voluntad de poder».

Un aspecto del conflicto al que aludía es el que se plantea, obviamente, desde el momento en el que se reconoce la dificultad de articular la racionalidad práctica desde esta opción. En otras palabras, el mundo humano queda a merced de un *Geschick* incontrolable para un sujeto debilitado en cuanto que la articulación de su memoria -en el supuesto de que sea posible -, no encuentra ni el lugar, ni el modo de inserción que permita su operatividad o su incidencia, y menos aún su justificación.

Sin duda, puede haber algo de exceso en la atribución a Heidegger de un protagonismo tan singular; en cierto modo, su «presencia real» podría tomarse sólo como un síntoma.

¿LA MALDICIÓN DE BABEL?

Heidegger es un síntoma, en primer lugar, de un cambio de contexto y, en segundo, de la señalización del nuevo, del contexto en el que, de hecho, estamos: bastan los problemas de su escritura misma para dinamizar, condicionar y alertar. De ahí el interés de una propuesta -podría serlo, y en cierto modo lo ha sido, la hermenéutica gadameriana- que, siguiendo su impulso y en el terreno abierto con él, ha arbitrado el medio de hacerlo transitable.

En realidad, y aunque la expresión resulte demasiado tópica, el problema del lenguaje, en el marco temático que se ha ido delimitando, está íntimamente ligado a la cuestión de la relación entre el estatuto de la subjetividad y los límites de la modernidad: el sujeto ha corrido la suerte de una época -la que lo tematizó y situó como fundamento -, de igual modo que la modernidad -la época del sujeto autónomo y fundante,

²⁴ Vattimo, como es sabido, conecta su actual posición al desarrollo coherente del tema de la secularización, tal y como rigurosamente se tematiza en el marco del «pensamiento débil», opción teórica que no puede trivializarse.

²⁵ Sobre el tema ha reparado Vattimo en repetidas ocasiones; un pequeño escrito, particularmente claro y concreto, sobre este punto es «Heidegger: el abandono (*Gelassenheit*) y la memoria» en *Le mezze verità*, La Stampa, Terza pagina, Torino, 1988, en el que la propuesta heideggeriana la interpreta, curiosamente, como un «dejarse guiar por la fuerza secreta que vive en el lenguaje que hablamos, en el que han cristalizado los mensajes de la humanidad y de las culturas del pasado».

en cuya razón legitimadora se confía- se da por cumplida desde el momento en el que esta confianza cae bajo sospecha. La conexión entre ambas problemáticas es evidente, pero la complejidad y profundidad de la misma también.

Incluso sin entrar en la clarificación de estas conexiones, múltiples y a múltiples niveles, parece que la extrapolación del dictamen sobre un momento histórico (con sus textos y sus hechos, con sus problemas, ideales y expectativas, frustradas o cumplidas) a una realidad (en este caso, la racionalidad que define al sujeto humano), en principio, confunde, esto es, induce a abordar los problemas reales desde una actitud, como poco, desorientada. El ámbito de la filosofía práctica, en el que la realidad de los problemas tiene una incidencia más inmediata, resulta, en este sentido, particularmente afectado y de él surgen, por ello, las reacciones más visibles -y se hace más visible la ausencia de reacción-.

En otras palabras, uno de los retos de la contemporaneidad consiste en salvaguardar la racionalidad práctica. Las consideraciones anteriores iban dirigidas a poner de relieve que este reto no responde sólo, ni principalmente, a la situación caracterizada por la llamada «post-modernidad»; esta situación proporciona, en todo caso, un punto de mira y algunos datos, pero, como tal, no es sino un enclave ubicado en un horizonte más amplio, cuajado de indicios y al que conviene atender porque evita el extravío en la particularidad de lo inmediato. Situarse en la contemporaneidad es situarse en ese horizonte en el que, de hecho, se ha operado la sustitución de la subjetividad fundante por, en expresión de Gadamer, un «diálogo que atraviesa los siglos»: el problema será la naturaleza de este diálogo, esto es, se trata de cuestionar su capacidad de integrar la experiencia y de incorporar las fragmentadas intervenciones que se suceden, su capacidad de encontrar una articulación y sustentar el futuro.

Que este problema, eminentemente teórico, tiene un alcance y una dimensión práctica lo confirman tanto la evolución de los intereses de los autores que, en general, se consideran iniciadores e incentivadores de la hermenéutica filosófica²⁶, como las intervenciones que, desde otros planteamientos dialogan, de alguna forma -más o menos directa-, con esta orientación; entre estas últimas destacan y son expresivas del mismo orden de preocupaciones tanto las recientes elaboraciones del tema de la acción, vinculado al de la responsabilidad y que recoge una signifi-

²⁶ Es decir, Gadamer y Ricoeur, básicamente, aunque si se piensa en las derivaciones del planteamiento es observable también esta misma evolución.

cativa recuperación de H. Arendt en este contexto, como las del tema del sujeto, tendentes a fundar la convivencia en un sujeto que, si bien tras el ajuste de la herencia moderna no se erige en fundamento, al menos proporciona la referencia insustituible desde la que establecer un criterio y atender a una aspiración²⁷.

Ya se ha señalado cómo es el mismo Gadamer el que reconoce no haber sido plenamente consciente del terreno en el que se adentraba con las tesis propuestas en *Verdad y Método* hasta que la polémica, mantenida con Habermas, no le hizo reparar en ello: será, ciertamente, a partir de la misma cuando su creciente interés por las ciencias sociales y la filosofía práctica le conduzca a una explicitación de los temas relativos a este ámbito y a un replanteamiento de nociones²⁸, entre ellas, de la noción de lenguaje. A partir de la década de los 80 su posición, en este punto, no puede ser más neta: a) la generalización, o la «popularidad» llega a decir, de su planteamiento no se explica en función de lo que aporta a la discusión de cuestiones particulares, relativas a los problemas técnicos de las «ciencias del espíritu» o a la tradición humanística, sino que responde al alcance universal del mismo; b) en virtud de la universalidad de la teoría de la comprensión, la hermenéutica satisface las necesidades de nuestra cultura, necesidades cuya dimensión práctica, o comunicativa, son la consecuencia de una organización social en la que se ha hecho evidente la esencialidad de la relación con los otros en nuestra existencia y los problemas que de aquí derivan; por tanto, c) la hermenéutica se ha convertido, dirá también, en «una filosofía del diálogo social»; d) la opción planteada se sustenta en una redefinición de la razón, y el mundo, como lenguaje.

La complejidad de estructura de *Verdad y Método* no oculta, creo, el hecho de que se dirija, básicamente, a la defensa de los puntos a) y

²⁷ Prácticamente con estas palabras P. Jedlowski presenta el pequeño libro de A. Ferrara, *Intendarsi a Babele*, ed. cit., en el que el autor propugna, en esta perspectiva, una ética de la *phronesis* (en alusión bastante manifiesta a Gadamer, aunque recoge e incorpora otras aportaciones) sustentada en la sustitución del sujeto autónomo de la modernidad por el sujeto auténtico, de raíz también moderna, capaz de asumir el reto ético-político de la actualidad.

²⁸ La incidencia de la polémica con Habermas, desarrollada entre 1966 y 1971 básicamente, es muy perceptible en los artículos que dan lugar a *La razón en la época de la ciencia* y al *Elogio de la teoría* (vid., sobre todo, «Sobre el poder de la razón» y «La ciencia como instrumento de ilustración», expresivos de la radicalización de esta noción que implica la afirmación del elemento reflexivo y crítico de su planteamiento, así como «La fuerza expresiva del lenguaje», en donde se observa el aspecto que comentamos a continuación).

d), de tal manera que la universalidad del planteamiento y el carácter nuclear que en él adquiere una concepción del lenguaje permiten elaborar una alternativa teórica que responde a los problemas cuyos síntomas se han ido señalando: básicamente, un deterioro de la racionalidad práctica ocasionado, en buena medida, por la fragmentación de la experiencia, por la dificultad de integración y transmisión de la misma.

Para Gadamer, el lenguaje es el lugar de la verdad: la verdad es el darse de lo real en el medio del lenguaje y esto supone que «nuestra experiencia lingüística [...] abre y ordena el mundo en todos los ámbitos de experiencia. Pero esto significa que no tenemos otro camino de orden y orientación que el que ha llevado desde los datos de experiencia a los esquemas que conocemos como el concepto o lo general que hace del caso respectivo ejemplo particular suyo»²⁹. Tras la polémica con Habermas, los lugares teóricos en los que se detiene su reflexión presentan, a partir de esta idea, un denominador común: la consideración de la hermenéutica como filosofía práctica; esta filosofía práctica habrá de asumir no sólo el desafío de cuestionar qué es este tipo de saber y cuál es su función en la forma de existencia de la sociedad³⁰, sino también el de hacerse cargo del problema de lenguaje que subyace al planteamiento de la misma.

La raíz de este problema, particularmente visible si se atiende a los diagnósticos que se han presentado como «indicios» y que, a pesar de su dispersión, acotan un espacio determinado, estaría en el hecho de que el lenguaje parece haber perdido la vida en la que es, en palabras del autor, «exposición del mundo»; de aquí su preferencia por sustituir la noción de lenguaje (*Sprache*) por la de palabra (*Wort*) y por atender a las formas de ésta³¹. En esta preferencia puede verse, sin duda, una actualización de la herencia heideggeriana, cuyos límites conviene trazar, a riesgo, si no, de poner en juego la dimensión práctica que define esta opción teórica.

En efecto, si lo que está en juego es la organización de nuestra existencia en un mundo lingüístico, parece obligado recuperar desde el carácter de la lingüisticidad el margen de libertad en el que esta orga-

²⁹ «¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?» (1973), en *Verdad y Método II*, ed. cit., p. 196.

³⁰ «Desafío» formulado explícitamente como tarea, por ejemplo en «Entre Fenomenología y Dialéctica», o.c., y al que responden sus trabajos específicos en torno a la ética.

³¹ En esta línea, algunos de los ensayos recogidos en el *Elogio de la teoría*, ed. cit., son especialmente significativos.

nización es posible; en otras palabras, admitida la mediación lingüística, o la prioritaria función de apertura de mundo del lenguaje, éste deviene condición de posibilidad del ejercicio de la racionalidad, de modo que su alcance práctico está en función de que ese lenguaje que media nuestra relación con el mundo sea también condición de posibilidad de la libertad humana. En cierto modo, ésta es la cuestión que la elaboración de Heidegger parece haber dejado en suspenso o, para algunos, haber introducido en derroteros que sitúan el ejercicio de la racionalidad en un callejón sin salida.

Los ecos heideggerianos del texto de Gadamer muestran, sin duda, que el punto de vista del que se parte es el mismo. Sin embargo, la teoría del lenguaje de *Verdad y Método* parece proporcionar los elementos para abordar la discusión en el plano en el que ello es posible: la traducción del Ser de Heidegger en términos de tradición, ese «error productivo» en su interpretación al que Habermas se refirió, es esencial en este sentido, en la medida en que permite la «recuperación de la palabra», es decir, partir de que el lenguaje, que es el modo como el mundo nos viene al encuentro, es nuestro lenguaje. Introducir elementos que excedan este plano y no sean integrables, abandonar la esfera de lo humano, obviamente, haría inviable un planteamiento ético-político.

La «palabra» gadameriana cuya vida es «exposición del mundo», ¿en qué forma es la palabra del ser? En realidad, la preferencia por el término *Wort*, en algunos textos, admite una lectura, al menos, en tres registros: a) en función de la conveniencia de evitar otro *-Sprache-* que, en su diversidad de acepciones, resulta equívoco; b) como expresión del reconocimiento de una situación de hecho -la pluralidad de lenguajes y lenguas - que remite a la necesidad de recuperar, en su concreción, la originaria vinculación de lenguaje y mundo; c) en cuanto aceptación de la perspectiva inaugurada por Heidegger, si bien la «palabra» gadameriana, al incidir en la «concreción», orienta la reflexión en otra línea.

Hay una imagen que, de un tiempo a esta parte, se utiliza reiteradamente para aludir a las condiciones de existencia de nuestra cultura: Babel. La confusión de las lenguas metaforiza la pérdida de la palabra en la que la experiencia del mundo se fragmenta y se vuelve incommunicable, en la que el mundo deja de ofrecer esas condiciones de posibilidad para el entendimiento común que, a su vez, permiten su construcción. Fue un castigo divino a la *hybris*, a la osadía, y la violencia, de una construcción que pretendía llegar hasta el cielo. La referencia gadameriana al episodio, en *Verdad y Método*, desprovista de toda consideración moral, y también de toda carga que dramáticamente haga pensar en los riesgos de la civilización, sorprende por su austeridad: la

narración, dice, «refleja con mucho sentido el verdadero enigma que representa para la razón la pluralidad de las lenguas»³², «enigma» explicable si se atiende al hecho en el marco de la libertad, esto es, desde la consideración de que «el lenguaje es una posibilidad variable del ser humano, de uso completamente libre».

ANOTACIONES A LA TEORÍA GADAMERIANA DEL LENGUAJE

Para abordar el desarrollo del tema del lenguaje que *Verdad y Método* presenta, tal vez no esté de más recordar algunas de las referencias desde las que la teoría que articula la obra viene determinada. Naturalmente, una propuesta filosófica que parte de que hay una verdad que sólo se desvela en el diálogo con los textos de la propia tradición, inevitablemente, habrá de mostrar, en su expresión, la presencia de sus interlocutores; inevitablemente también, acudimos a ellos con el fin de ubicar esta intervención en el entramado que facilite su comprensión y valoración. ..

En este sentido, la tópica, aunque no exclusiva³³, lectura de la hermenéutica gadameriana como heredera de Heidegger y de la teoría romántica del lenguaje es, hasta cierto punto, incuestionable. Sin embargo, si, atendiendo al reconocimiento de otras deudas por parte del autor, se añade algún nombre más en la búsqueda de sus interlocutores privilegiados, cambia el perfil: escuchar la decisiva intervención de Aristóteles y Hegel en este asunto pone de manifiesto hasta qué punto Heidegger y Humboldt están presentes, pero, en buena medida, como referencias críticas.

Ante la imposibilidad de recoger la indefinida cantidad de páginas que avalan esta perspectiva, me limito a señalar un par de momentos en los que la posición del autor resulta extraordinariamente clara al respecto:

1) En «Hombre y lenguaje»³⁴, Gadamer no sólo radica su concepción del lenguaje en Aristóteles, sino que la distancia también de las insuficiencias del planteamiento romántico; con ello no hace sino presentar una

³² *Verdad y Método*, ed. cit., p. 533.

³³ Por citar sólo un par de ejemplos, aunque muy significativos, véase la lectura de P. Fruchon, en trabajos como *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Ed. du Cerf, 1994, o bien, de A. de Simone, *Dalla metafora alla storia*, Urbino, Quattroventi, 1995 que, entre otras cosas, recoge el debate en torno a la hermenéutica gadameriana en el ámbito de la filosofía italiana actual.

³⁴ El artículo, de 1965, está recogido en *Verdad y Método II*, ed. cit.

versión simplificada de las tesis centrales de *Verdad y Método*. Parte de la definición aristotélica de hombre como «ser vivo dotado de *logos*», añadiendo cómo, en un conocido pasaje³⁵, proporciona la clave para entender esta dotación en los términos que él ha interpretado: que el hombre se define por el *logos* quiere decir que se define por su «independencia respecto al presente», por su capacidad de «hacer aparecer, mediante signos variables, lo que no está presente» y «es común»: un mundo objetivo, en el que se apoya la posibilidad de comunicación.

Desde este punto de partida, la teoría del lenguaje de Herder y Humboldt, destacando su naturalidad, aparecen radicadas en la órbita de la modernidad cartesiana en la que el lenguaje, como «campo expresivo eminente en el que se puede estudiar la esencia del hombre y su despliegue en la historia»³⁶, prima su función expresiva y lo reconduce a la esfera de la subjetividad en la que, porque pierde la de la objetividad, pierde también su «enigma».

El «enigma» del lenguaje es que habitamos en él, porque éste es el modo en el que el mundo viene a nuestro encuentro; porque el lenguaje es el mundo en el que vivimos, en el pensamiento sobre él está ya involucrado. Así presenta como prioritaria la función de apertura de mundo del lenguaje, que entronca con Heidegger y concreta la preocupación gadameriana por continuar su impulso de manifiesta ruptura con la inspiración subjetivista -conciencialista y objetivadora- que preside la modernidad: la redefinición hermenéutica de la razón -desde la aceptación de un *logos* al que atender, aprendiendo a escuchar las interpelaciones que nos alcanzan -, desarrolla, pues, el que la esencia del lenguaje ha de pensarse como «co-respondencia».

Ahora bien, esta «co-respondencia», que cabe entender en términos de diálogo, en Heidegger queda establecida entre dos órdenes de realidad paralelos -el mundo humano en su esencialidad y el ser como *Freignis*-, de modo que el lenguaje, entendido como conjunto de reglas que organizan nuestra experiencia, esto es el lenguaje que hablamos, parece quedar en una ambigua situación. De hecho, la reinterpretación heideggeriana del *logos* requiere un cambio de registro, porque si es *Aussage* nos coloca en el plano del *vorstellendes Denken*: frente al pensar representativo, en el que nuestro mundo se fragmenta, el *andenkendes Denken* habrá de recuperar la palabra que, al abrirlo, lo funda: «El pensamiento, obediente

³⁵ *Política* A 2, 1253 a 9.

³⁶ «Hombre y lenguaje», ed. cit., p. 147.

a la voz del ser, busca la palabra (*Wort*) a partir de la cual la verdad del ser viene al lenguaje. Solamente cuando el lenguaje del hombre histórico surge de la palabra, se encuentra en su equilibrio perfecto [...] El pensamiento del ser vela sobre la palabra y en esa vigilancia cumple su destino»³⁷.

Esta ruptura con una concepción del lenguaje como acción exclusivamente humana que, en su expresión, expone y representa lo real, sugiere que la función de apertura de mundo en el contexto de la hermenéutica ha experimentado una importante alteración: del ámbito de la *Wort* anónima, desligada del «hablar de los mortales», el lenguaje pasa a asumir una función representativa en el contexto de la comunicación: es diálogo, y en el diálogo se representa el mundo; el lenguaje es la lengua que hablamos cuyo espesor histórico presenta múltiples dimensiones, en definitiva, la multiplicidad de voces en las que la *Wort* del ser nos llega.

2) Si el *logos* aristotélico confirma la distancia entre el planteamiento hermenéutico y la filosofía de la conciencia de orientación moderna, remitiendo a Heidegger, también respecto a éste es importante destacar, al menos, una «traducción» que altera el sentido de su filiación. El *logos* que, al ser razón y lenguaje, nos sitúa ante constelaciones objetivas Gadamer reitera que se lo debe a Hegel³⁸ y, de hecho, prescindiendo de la específica superación hegeliana de la esfera del espíritu subjetivo, no resultaría del todo inteligible la tematización hermenéutica. La palabra del ser, «concretada y hecha objetiva» en tradiciones según la lectura de Habermas, permite situar su propuesta en la estela heideggeriana, pero implica una inflexión decisiva, que, sin embargo, no deja de plantear dificultades.

Tal vez la primera dificultad de esta tematización estribe en el círculo con el que el juego de funciones del lenguaje nos enfrenta: la posibilidad de la comunicación se sustenta en un mundo cuya emergencia, a su vez, remite al diálogo, o, en otras palabras, el mundo en y desde el que nos comunicamos y en el que se sustenta nuestro consenso, requiere del mismo para autorrepresentarse.

³⁷ Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, Klostermann, 1955, p. 50. Sobre la explicitación de este aspecto, sobre todo en *Unterwegs zur Sprache*, vid. por ejemplo, J. L. Arce, «Lenguaje y pensamiento en Heidegger» en *Anales del Seminario de Metafísica*, XII, Univ. Complutense, 1977.

³⁸ Aunque es inútil la pretensión de recoger los frecuentísimos testimonios de Gadamer al respecto, como especialmente representativos pueden verse, entre otros, «Los fundamentos filosóficos del siglo XX» tr. en Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1992.

La forma de entrar en el círculo no parece que pueda ser otra que la de localizar la teoría del lenguaje en el contexto de lo que es la preocupación elemental a la que responde el planteamiento y desarrollo de la hermenéutica gadameriana: cuestionar la totalidad de la experiencia y de la praxis vital, esto es, describir la comprensión con el fin de sacar a la luz sus condiciones de posibilidad. En esta pretensión no hay, sin embargo, intención fundamentadora alguna, puesto que la comprensión, como forma originaria del estar-ahí, implica como primera condición la pertenencia a un mundo común y como condición hermenéutica «suprema» el que, en y desde éste, algo nos interpele³⁹; en este sentido, el conocer se despliega como proceso de ajuste, corrección y configuración permanente, pero no como «construcción» que exhibe, ante la reflexión, su fundamento.

Ahora bien, esta noción de experiencia -y comprensión -que sitúa el ángulo desde el que el tema del lenguaje nos implica no es sólo, y quizá ni principalmente, de inspiración heideggeriana. La comprensión como movimiento de «la transcendencia», esto es, «del ascenso por encima de lo que es», y cuya operatividad se concreta en un proceso de *Bildung*, se apoya en Hegel⁴⁰. Ciertamente, Gadamer recurre a Hegel para justificar su superación del «espíritu subjetivo», adoptando el ámbito del «espíritu objetivo» como lugar propio de la hermenéutica, y también para introducir la posibilidad de una forma de experiencia y de verdad; ambos puntos están, sin duda, conectados en los dos autores; cambia, sin embargo, el punto de vista adoptado, y este cambio resulta especialmente claro desde la noción de *Bildung*: la negativa gadameriana a adoptar el punto de vista del «espíritu absoluto» -culminación de un proceso de formación en un saber que, en su generalidad, dotaría de verdad al proceso -, radica en la estructura y sentido del proceso mismo de formación.

Gadamer, como Hegel, concibe al sujeto humano, a la razón, desde su capacidad para superar la inmediatez y la naturalidad mediante el ascenso a la generalidad; para el primero, sin embargo, este ascenso, que tiene la estructura de la experiencia, implica, por una parte, que lo

³⁹ De aquí la peculiaridad de la observación de Tugendhat al planteamiento de Gadamer cuando, tras observar que éste remite a un diálogo con la historia que juzga una necesidad, objeta que se adopte como punto de partida el «encuentro con el otro» y propone el partir de la reflexión. Vid. «Ética antigua y moderna (en el 80 aniversario de Gadamer)» tr. en E. Tugendhat, *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988.

⁴⁰ Vid., por ejemplo, A. de Simone, «Dialectica dell' *Erfahrung* e ermeneutica della coscienza storica. Letture italiane di Gadamer» en *Dalla metafora alla storia*, ed. cit., especialmente, pp. 260-262.

experimentado mantiene siempre su alteridad y, por otra, que su incorporación redundante en una mayor apertura a nuevas experiencias, lo que excluye la posibilidad de situarse en un momento en el que el proceso estuviese cerrado. La recuperación del tema de la historia en la forma de la «conciencia de la historia efectual», como conciencia, en primer lugar, de finitud, confirma que «ser histórico quiere decir no agotarse, jamás, en el saberse», de forma que la tradición histórica no es el objeto de un saber histórico sino «un momento efectual del propio ser»: compatible con la finitud del ser humano es el mundo articulado lingüísticamente y la razón que se actualiza dialógicamente desde él; es ésta su alternativa frente a una filosofía del espíritu cuya dinámica culmina en un saber absoluto.

Desde estas coordenadas, es posible que la aportación gadameriana se cifre en haber sacado a la luz las condiciones y el marco en el que encarar determinados problemas, más que en una explícita solución a los mismos. Su teoría del lenguaje, al menos si se repara en alguno de sus rasgos, es buena muestra de esto:

- En primer lugar, habrá de destacarse el modo en el que la originaria función de «apertura de mundo» queda redefinida en cuanto «representación». La indisociable vinculación del mundo al lenguaje se sustenta en el hecho de que éste no sea algo, entre otras cosas, de lo que el ser humano está dotado: en el lenguaje «se representa a sí mismo el mundo» de modo que «no sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo»⁴¹.

- El mundo aparece así como «el suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan una misma lengua»; como tal establece una distancia, o mediación, respecto a lo que, en ausencia de mundo, sería la coerción del entorno; el lenguaje, pues, como medio en el que se da el mundo en condición de representación tiene una dimensión liberadora y posibilitadora del ejercicio de la libertad humana.

- El lenguaje une a los hablantes de una lengua en un mundo común en la medida en que, en virtud de su dimensión liberadora del entorno, permite que «tener mundo» sea «comportarse» respecto a él y este comportamiento es, de hecho, una participación activa en su configura-

⁴¹ *Verdad y Método*, ed. cit., p. 531, y, en general, el capítulo sobre «El lenguaje como experiencia del mundo».

ción, en un proceso que no es, ni puede ser, objetivador ni individual. Ahora bien, que esta configuración, que se opera en la comprensión lingüística, no sea objetivadora no quiere decir que no se plasme en constelaciones objetivas, susceptibles de posibilitar el diálogo en el que permanente e indefinidamente se lleva a cabo la representación y configuración del mundo.

Sin duda, las mediaciones necesarias para ajustar las piezas del engranaje teórico de esta obra son múltiples. Sin embargo, el optimismo del autor ante la visión de Babel es sintomático: la pluralidad y confusión de lenguas, la fragmentación de la experiencia del mundo, las dificultades de comunicación, transmisión, traducción etc. no son sino el signo de que el lenguaje es una posibilidad variable propiamente humana: en la pluralidad de lenguas y en la pluralidad de posibilidades de expresión que cada una ofrece se expresa la dimensión liberadora del lenguaje.

En este sentido, la doble renuncia hermenéutica -a la construcción autosuficiente y fundamentadora y a la superación del plano de la finitud y de lo humano - tendría como contrapartida la introducción de la base teórica a una opción en la que el hecho de que «nuestra experiencia del mundo es absoluta» quiere decir que cada acepción lingüística del mundo no es una perspectiva limitada del mismo, sino que contiene potencialmente a todas las demás y así ofrece siempre condiciones de posibilidad al diálogo⁴².

⁴² Un último indicio de las preocupaciones hermenéuticas que se dirigen al ámbito de la racionalidad práctica e inciden en lo decisivo de atender a la objetividad de las mediaciones podría proporcionarlo P. Ricoeur; en este sentido son significativas sus declaraciones (vid. *El País*, 23 de noviembre de 1996) sobre cómo su interés actual por la «sabiduría práctica» le ha conducido a atender a las instituciones en las que se ha depositado la experiencia común, único correctivo posible a las decisiones automáticas y particulares; con ello desarrollaría el trabajo que ya encontró su formulación en *Le juste*, Paris, Sprit, 1995, en el que perseguía «pensar lo jurídico», «a medio camino entre moral y política».