

## COMUNICACIONES

---

### **Hermenéutica filosófica y lenguaje. Acerca de la comprensión lingüística.**

Dottori, Ariel O. (UBA – CONICET)

#### **Introducción**

Tanto K-O. Apel (1985, 1994) como J. Habermas (1990) dan cuenta de la existencia de dos paradigmas a lo largo de la historia de la filosofía moderna y contemporánea. Ellos son, por un lado, el paradigma de la conciencia del sujeto cognoscente (iniciado por Descartes) y, por otro, el de la filosofía del lenguaje (inaugurado por Frege y Wittgenstein). Ambos definen tanto a la filosofía como a la teoría social clásica y contemporánea, respectivamente. La importancia de este segundo paradigma ocupa un lugar central en la obra de H.-G. Gadamer (2002, 2006, 2007). Lenguaje y realidad social están entreverados de un modo insoluble. Ya que toda experiencia humana está impregnada de lenguaje, y el mundo social posee una estructura lingüística, no resulta posible tener acceso a dicha realidad de un modo extra-lingüístico, inmediato. En otras palabras, el horizonte del *mundo de la vida* se encuentra articulado lingüísticamente. Precisamente por ello, se torna necesario dar cuenta de los principios hermenéutico-filosóficos que sirven de base a la comprensión, la cual no puede ser sino lingüística, debido a que encuentra su *fundamento* en la conciencia *proposicional*; todo ello implica dar cuenta del lenguaje en términos *aprióricos*.

#### **El lenguaje como fundamento**

En un pasaje de la *Política*, Aristóteles afirma: “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra.” (Aristóteles, 2007a, p. 31). Así también, en *Ética Nicomáquea* afirma: “[El hombre] debe también tener conciencia de que su amigo existe, y esto puede producirse en la convivencia y en la comunicación de palabras y pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como el caso del ganado, por pacer en el mismo lugar.” (Aristóteles, 2007, p. 202).

Ernst Tugendhat, en *Egocentricidad y mística* (2004), traduce el término *logos* no como habitualmente se lo hace, es decir, como “lenguaje” o “palabra”, sino como *estructura predicativa*. Tugendhat afirma que,

el término *logos*, tan polisémico en otros pasajes, aquí solo puede ser entendido en términos de un *logos apofántico* (*De la interpretación*, 4). Las traducciones que conozco de este pasaje lo sustituyen por “lenguaje” o “speech”, palabras que conducen a error. Con ellas se pierde el punto que le interesa a Aristóteles: también a los restantes animales les concede un lenguaje (véase *phoné, semeión*, a10 ss.), pero no uno predicativo”. (Tugendhat, 2004, pp. 17, 18).

Los lenguajes de las demás especies son lenguajes de señales, inseparables de una situación. Los animales, según Karl Popper (Apel, 1994), también son capaces de

comunicarse; (se) dan a entender aquello que les provoca placer o sufrimiento con el objetivo de incrementarlo o evitarlo; de lo que se trata en el lenguaje humano es de proposiciones, y de condiciones y criterios de verdad<sup>1</sup>. Pero, ¿qué entendemos por proposiciones? Tres aspectos son señalados por Tugendhat (2004) como característicos de la proposicionalidad: *primero*, la unidad significativa elemental de este lenguaje, tal como Frege lo observó, son las oraciones predicativas, es decir, aquellas que constan de un predicado y de (por lo menos) un término singular; *segundo*, estas oraciones pueden aparecer de distinto modo, como el asertórico, imperativo, desiderativo; *tercero*, pueden ser negadas, lo cual significa que los interlocutores pueden tomar posiciones por “sí” o por “no”, respecto de ellas y respecto uno del otro.

El único aspecto del lenguaje que está presente en el mundo animal es el comunicativo (Apel, 1994). Así también lo observa Gadamer, para quien los seres humanos, además, disponen del *logos* necesario que los capacita para comunicar lo que es útil o inútil; aquello que es considerado bueno o malo; justo o injusto. Pueden pensar y hablar. Al hablar se hace patente lo pensado y se lo expresa a los otros. Gadamer afirma que, “[el hombre] puede comunicar todo lo que piensa; y lo que es más, gracias a esa capacidad de comunicarse las personas pueden pensar lo común, tener conceptos comunes.” (Gadamer, 2006, p. 145).

Todo ello tiene, obviamente, consecuencias para la vida del hombre, es decir, en lo tocante a las relaciones políticas, comerciales, culturales, sociales, sentimentales que se entablan. Resulta curioso, sin embargo, que el lenguaje no se haya ubicado en el centro del debate filosófico de occidente. La tradición de pensamiento religioso cristiano afirma que fue Dios quien, al entregarle al hombre todos sus dominios, lo instó a nombrar todas las/sus cosas del mundo. Pero fue justamente dicha tradición la que se encargó de “paralizar” la reflexión acerca del lenguaje; ella no fue retomada sino a partir de la Ilustración, produciéndose así, y durante siglos, un “olvido” del lenguaje en tanto marco de referencia central para la reflexión filosófica del mundo.

### **La filosofía del lenguaje: una filosofía anti-moderna**

Si algo caracterizó a la filosofía moderna inaugurada por el pensamiento de Descartes, es la presencia de cierta *desconfianza*. Descartes suponía que no percibimos objetos reales sino que, por el contrario, percibimos sólo nuestras ideas de los objetos. Se suponía, además, que tampoco podemos fiarnos del lenguaje puesto que éste opera, en términos de Locke, como un *velo* para nuestras ideas, como algo que oculta y desfigura las cosas, la vida, el mundo. Es la filosofía del lenguaje, tanto en su vertiente analítica como continental, quien *confía* en aquella desconfianza y la toma como el punto de partida para sus investigaciones. Veamos, a grandes rasgos, de qué hablamos cuando nos referimos a la “filosofía del lenguaje”.

Dos grandes corrientes filosóficas contemporáneas han abordado el problema del lenguaje de un modo central. Dichas corrientes son, por un lado, la filosofía analítica del lenguaje –en su vertiente semántica y pragmática, cuya obra paradigmática es *Die Grundlagen der Arithmetik* de Frege (1884); dicho paradigma se vio radicalizado con la obra del Wittgenstein tardío –*Investigaciones filosóficas* de 1953. Por otro lado, se encuentra la tradición hermenéutica filosófica, cuyo mayor exponente es H.-G. Gadamer y el Heidegger de *Sein und Zeit*.

---

<sup>1</sup> Según John Searle (1994), el lenguaje humano tiene la siguiente forma lógica:  $F(p)$ ; “F” indica la *fuerza ilocucionaria* y “p”, el *contenido proposicional*; así, una misma proposición puede ser expresada de distintas maneras (desiderativamente, interrogativamente, asertóricamente), es decir, mediante distintas fuerzas ilocucionarias.

Si de filosofía del lenguaje hablamos, no podemos dejar de mencionar a Wilhelm von Humboldt, Herder y Hamann. Estos autores desarrollan una crítica a Kant de inspiración romántica (Habermas, 2007, p. 65). La influencia de Humboldt y de lingüistas como J. Lohmann y L. Weisberger fue decisiva para que Heidegger reconozca en la hermenéutica un nuevo paradigma proseguido, tras Humboldt, por Droysen y Dilthey<sup>2</sup>. Wittgenstein, aproximadamente por la misma época, encontró en la semántica de G. Frege un nuevo enfoque filosófico.

Humboldt distingue tres funciones del lenguaje: la función cognitiva (encargada de producir pensamientos y representar hechos), la función expresiva (exteriorizar sentimientos y suscitar emociones) y la función comunicativa (hacer saber algo, generar acuerdo, formular objeciones). Las dos vertientes del análisis lingüístico, es decir, la semántica y la pragmática, ven las tres funciones de un modo distinto o, al menos hacen énfasis distintos. Habermas sostiene que, “mientras el análisis semántico se concentra en la *imagen lingüística del mundo*, para el análisis pragmático el *diálogo* aparece en primer plano” (Habermas, 2007, p. 67). La tensión entre el particularismo de la apertura lingüística y el universalismo del lenguaje en tanto que práctica objetiva trazan el recorrido de la tradición hermenéutica debido a que Heidegger y Gadamer se han recostado en distintos planos.

Ambas posturas no son irreconciliables, sino que se complementan. El lenguaje no es sólo un desarrollo constitutivo en el plano de los modelos culturales de interpretación, sino que, *a la vez*, es una práctica social. El lenguaje, además de posibilitar el hecho de dirigir la mirada hacia sectores relevantes, construir prejuicios, crear un transfondo no cuestionado o una interpretación de la vida en el mundo, también determina el carácter y la forma de vida de una nación. Este mundo de la vida estructurado *lingüísticamente* es el punto de sutura donde se encuentran una teoría de la sociedad y una teoría del lenguaje (Habermas, 2007, p. 75).

## El retorno al fundamento

Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando hablamos del lenguaje como *fundamento*?, ¿significamos entonces que otras corrientes de pensamiento –la fenomenología, por ejemplo– no han abordado la problemática? Una respuesta afirmativa sería errónea. Lo que la tradición analítica nos ofrece es un carácter *apriórico* del lenguaje. Así, en palabras de Tugendhat, “la idea, (...) de que el método de la filosofía consiste en un análisis de nuestra comprensión lingüística se ha revelado como el núcleo firme de la concepción tradicional del carácter apriórico de la filosofía” (Tugendhat, 2003, p. 27). Pero, ¿qué es lo que se pretende comprender lingüísticamente? La respuesta, nos la otorga Husserl: *zu den Sachen selbst* (“a las cosas mismas”). La referencia a las “cosas” opera como un límite<sup>3</sup>. Proponemos aquí, con Gadamer, hacer referencia al “*lenguaje de las cosas*”<sup>4</sup>. No es posible acceder a las cosas de un modo inmediato. El mundo humano (mi mundo) no desborda los límites del (de mi) lenguaje (Wittgenstein, 2009, p. 111; 5.6). Husserl bien observó que la conciencia es una conciencia *intencional*<sup>5</sup>, pero dicha intencionalidad se encuentra mediada

---

<sup>2</sup> Ver K.-O. Apel, “El concepto filosófico de verdad como presupuesto de una lingüística orientada al contenido”, en *Ibid.*, *La transformación de la filosofía I*, Taurus, Madrid, 1985. También J. Habermas, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2007.

<sup>3</sup> A ello también hace referencia el concepto jurídico “la naturaleza de las cosas”.

<sup>4</sup> Seguimos los argumentos centrales del volumen 2 de *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer.

<sup>5</sup> Husserl maneja dos conceptos de conciencia. Por un lado, la conciencia intencional (este concepto es determinante para Husserl); y, por otro lado, la conciencia entendida como “torrente de vivencias”.

lingüísticamente; nos desarrollamos no en el “ámbito de las cosas”, sino en el “ámbito del lenguaje”. El lenguaje no es más que una conducta *intencional* gobernada por reglas (Winch, 1990). Aclaremos esto. En primer lugar veamos aquello que el lenguaje *no es*. “El lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo” (Gadamer, 2006, p. 147). No es un medio, como así tampoco una herramienta. Utilizamos una herramienta únicamente cuando la *necesitamos*, una vez realizada la tarea, dejamos de echarle mano y la hacemos a un lado pues ya no puede ofrecernos servicio alguno. Con el lenguaje no ocurre lo mismo; no podemos “ponernos en la boca” las palabras y luego deshacernos de ellas sin más. Nosotros, los hombres, no poseemos una conciencia *a-lingüística*; por el contrario, nuestra conciencia es, siempre ya, una *conciencia proposicional* (Tugendhat, 2003). A medida de aprendemos a hablar vamos conociendo el mundo, mundo que, con el transcurso del tiempo, paulatinamente va adquiriendo un cariz *familiar*. Gadamer sostiene que, “aprender a hablar no significa utilizar un instrumento ya existente para clasificar ese mundo familiar y conocido, sino que significa la adquisición de la familiaridad del mundo mismo tal como nos sale al encuentro” (Gadamer, 2006, p. 148). Vemos como lenguaje y mundo están tan estrechamente ligados que podemos decir, de un modo metafórico, que son el anverso y el reverso de una misma moneda. No se da lo uno sin el otro<sup>6</sup>. Cuando decimos que el mundo se nos torna familiar *con el tiempo*, queremos hacer referencia a que únicamente ello ocurre cuando manejamos la lengua madre, la cual también se adquiere *con el tiempo*, durante años de aprendizaje. Dicho aprendizaje se nos aparece –como sabemos– de un modo imperceptible, casi sin darnos cuenta. Sin embargo, el aprendizaje de la lengua materna que efectuamos a partir de nuestra infancia es fundamental, tal es así que, aunque posteriormente aprendamos una o varias otras lenguas, nada remplace a aquella, la de origen, con la cual el mundo se nos apareció por vez primera. Al hecho de aprender el lenguaje de un modo imperceptible, Gadamer lo denomina *auto-olvido esencial*. Ese *auto-olvido* se nos patentiza cuando nos avocamos a estudiar la gramática y la sintaxis de nuestra lengua materna; solo así somos concientes de la dificultad de una lengua que dominamos a la perfección casi sin saberlo. Es preciso pues, una enorme labor abstractiva para realizar dicha tarea<sup>7</sup>.

Gadamer hace referencia, además del *auto-olvido*, a otros dos rasgos esenciales del ser del lenguaje. Cuando hablamos, siempre lo hacemos para un otro (la excepción es el pensamiento, el cual es definido por Platón como un “hablar consigo mismo”, un “hablar del alma”); es decir, si yo, por ejemplo, le hablara a un contingente de turistas japoneses que no dominan mi lengua –ni yo la suya, en realidad estaría haciendo cualquier cosa menos hablar, puesto que el habla no sólo implica que el yo entienda el mensaje emitido, sino que también se debe contar con un *receptor* que entienda y decodifique el mensaje. De este modo, “el habla no pertenece a la esfera del yo, sino a la esfera del nosotros” (Gadamer, 2006, p. 150). A ello Gadamer lo denomina *ausencia del yo*. El tercer y último elemento esencial es la *universalidad del lenguaje*. Esto aparece en relación con lo anterior. El lenguaje no es ningún ámbito cerrado, sino que lo envuelve todo, nada queda por fuera de su dominio. Para nosotros, nada puede sustraerse de un modo radical al “decir”. Utilizando la fraseología de Heidegger, “el ser

---

<sup>6</sup> Otra discusión es aquella que se establece en torno a los hechos en bruto; pero ello no será materia del análisis presente. Basta aclarar que del mundo del que hablamos es el mundo social o institucional. Para una discusión entorno al realismo ver, Dummett (1990), Searle (1994, 1997, 1999, 2004), Putnam (1994), Goodman (1990), entre otros.

<sup>7</sup> Utilizo aquí un ejemplo personal. Mi profesor de inglés maneja ese idioma como una lengua materna puesto que nació en Trinidad y Tobago, que fue Colonia inglesa hasta 1976. Si bien (obviamente) mi profesor tiene un mejor manejo del inglés que yo, soy yo quien conoce mejor las reglas gramaticales de su lengua madre.

en el mundo” *se expresa como habla*. El lenguaje opera –Gadamer lo afirma explícitamente- como un centro. “El hombre es realmente, como dijo Aristóteles, el ser dotado de lenguaje [*logos*]. Todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje” (Gadamer, 2006, p. 152).

### **A modo de conclusión**

Al partir del concepto de *Lebenswelt*, desarrollado por el Husserl tardío, asumimos que nos encontramos en el mundo “siempre ya”, y a partir de la noción de lingüisticidad formulada por Gadamer, es posible agregar que nos encontramos “*comprendiendo siempre ya*”. La comprensión, dentro de la tradición hermenéutica filosófica y a diferencia de la hermenéutica tradicional<sup>8</sup>, es un problema estrictamente lingüístico. Gadamer sostiene que “(...) no solo el proceso interhumano de entendimiento, sino el proceso mismo de comprensión es un hecho lingüístico incluso cuando se dirige a algo extralingüístico o escuchamos la voz apagada de la letra escrita (...)” (Gadamer, 2006, p. 181). Pero podríamos preguntarnos con todo derecho, si no existen modos de comunicación extra-lingüísticos. ¿Qué hay del “acuerdo tácito”, de la “lectura del pensamiento”, del “asombro que deja estupefacto” o de la “muda admiración”? Todos esos ejemplos tienen un denominador común: nos dejan sin habla. Pero en dicha expresión anida una falsedad. El hecho de “quedarnos sin palabras” hace referencia a la grandeza del lenguaje, una grandeza tan poderosa que nos asombramos ante su ausencia. Cuando nos “quedamos sin palabras” lo que ocurre es que tenemos muchas cosas por decir, *tanto*, que no sabemos por dónde empezar. Justamente, “el fracaso del lenguaje demuestra su *capacidad* de buscar expresión para *todo* –y la expresión “quedarse sin habla” es precisamente un modismo-, un lenguaje con el que el individuo no acaba su discurso, sino que lo inicia” (Gadamer, 2006, p. 182).

El lenguaje, por otro lado, tiene una función específica en nuestro mundo social. Nos abre la posibilidad del diálogo. El diálogo es transformador. Pero, ¿qué transforma? Aquello que transforma, precisamente, son las opiniones propias y las ajenas. La coincidencia de opiniones no es ya la imposición de una por sobre otra, sino la comprensión recíproca de las personas. La opinión común se forma cuando hablamos unos con otros; el resultado es el silencio. El silencio del consenso y de lo evidente. Por eso mismo, Gadamer sostiene que todas las formas extraverbales de comprensión apuntan a la comprensión que se amplía en el habla. Así, y para concluir, Michael Dummett afirma: “Language may be a distorting mirror: but it is the only mirror that we have” (Dummett, 1993, p. 6).

### **Referencias Bibliográficas**

- Apel, Karl-Otto (1985) *La transformación de la filosofía*, Tomo I y II. Madrid: Taurus.  
(1994) *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Almegesto.  
Aristóteles (2007) *Ética*. España: Gredos.  
(2007a) *Política*. España: Gredos.  
Descartes, René (2004) *Discurso del método*. Buenos Aires: Losada.  
(2003) *Reglas para la dirección del espíritu*. España: Alianza.  
Dilthey, Wilhelm (1997) *Teoría de las concepciones del mundo*. Buenos Aires: Altaya.  
Dummett, Michael (1990) *La verdad y otros enigmas*. México: Fondo de Cultura Económica.

---

<sup>8</sup> Para Dilthey (1997) aquello que se comprende son los *nexos de vivencia*, los cuales pueden no ser lingüísticos.

- (1993) *Origins of the Analytical Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gadamer, Hans-Georg (2002) *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- (2007) *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- (2006) *Verdad y método*, Vol. 1 y 2. España: Sígueme.
- Goodman, Nelson (1990) *Maneras de hacer mundo*. España: Visor.
- Grondin, Jean (2000) *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona: Herder.
- Habermas, Jürgen (1990) *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- (1987) *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. 1 y 2. Madrid: Taurus.
- (2007) *Verdad y justificación*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, Martín (2006) *Arte y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1997) *Conceptos fundamentales*. Buenos Aires: Altaya.
- (2007) *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2007a) *Filosofía, ciencia y técnica*. Chile: Universitaria.
- Husserl, Edmund (1990) *El artículo de la Encyclopaedia Britannica. Seguido de la versión de Ch. V. Salmon publicado por la Enciclopedia y del ensayo "El artículo de la Encyclopaedia Britannica de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo" de Walter Bimel*. México: UNAM.
- (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2005) *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1995) *Investigaciones lógicas II*. España: Altaya.
- (2009) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- (1962) *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- (2004) *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, Thomas (2006) *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Locke, John (1999) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Putnam, Hilary (1994) *Las mil caras del realismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Searle, John (1994) *Actos de habla*. España: Planeta-Agostini
- (1997) *La construcción de la realidad social*. España: Paidós.
- (1999) *Intencionalidad*. Buenos Aires: Altaya.
- (2004) *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real*. España: Alianza.
- Szilasi, Wilhelm (2003) *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Tugendhat, Ernst (2004) *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. España: Gedisa.
- (2003) *Introducción a la filosofía analítica*. España: Gedisa
- Winch, Peter (1990) *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Wittgenstein, Ludwig (2008) *Investigaciones filosóficas*. España: Crítica.
- (2009) *Tractatus logico-philosophicus*. España: Alianza