

El lenguaje: modo de la finitud de la existencia

Chorroarín, Silvia (Universidad Nacional de La Matanza)

El concepto de pertenencia en relación con el lenguaje

¿Cómo se dirime la cuestión de la pertenencia en relación con el lenguaje? Se trata del concepto de pertenencia con relación a la experiencia del mundo construida por el lenguaje. Nos sale al cruce el significado de este concepto para la metafísica, que alude a la relación trascendental entre el ser y la verdad: En la antigüedad, el conocimiento era pensado como participación en la *physis*; más tarde, la ontología medieval mantuvo esta dirección: el pensar era visto como un momento del ser; estos términos se invierten en la filosofía moderna, época en la que el ser está referido a un sujeto que se lo representa, y es el ser el que es concebido como un momento del pensar. Sin embargo, la metafísica moderna es no sólo ruptura con la antigua sino al mismo tiempo su continuidad, en la dialéctica de Hegel volvemos a encontrarnos con Parménides: “Tanto su dialéctica de las determinaciones de la idea como la de las formas del saber rehacen en una realización expresa la mediación total de pensamiento y ser que fue siempre el elemento natural del pensamiento griego”¹. Pero no se trata ya para nosotros de los dos extremos de la historia de la metafísica, como lo vio Heidegger, sino de poder pensar la pertenencia partiendo del centro del lenguaje: “Desde él, el concepto de la pertenencia no se determina ya como referencia teleológica del espíritu a la estructura esencial de los entes tal como se piensa en la metafísica. Al contrario, el que la experiencia hermenéutica se realice en el «modo» del lenguaje, y el que entre la tradición y su intérprete tenga lugar una conversación, plantea un fundamento completamente distinto. Lo decisivo es que aquí acontece algo”²

Pero ¿qué es lo decisivo en el acontecer hermenéutico? Lo que salga a la luz ¿depende acaso de la libre elección del intérprete? ¿Por qué el lenguaje nos interpela? En la experiencia hermenéutica el pasado o, quien nos habla ahora, hace oír su voz más allá de nuestra voluntad: “el verdadero acontecer sólo se hace posible en la medida en que la palabra que llega a nosotros desde la tradición, y a la que nosotros tenemos que prestar oídos, nos alcanza de verdad y lo hace como si nos hablase a nosotros mismos”³ Enfatizamos el giro «prestar oídos» (*gehörenschenken*) usado aquí por Gadamer, el mentado concepto de pertenencia se corresponde en la experiencia hermenéutica con la dialéctica del oír. Viene al caso llamar la atención al hecho de que en la lengua alemana «pertenencia» (*Zugehörigkeit*) y «pertener» (*gehören*) son inflexiones semánticas de «oír» (*hören*) Al respecto, dice el autor que: “No es sólo que el que oye es de algún modo interpelado. Hay algo más, y es que el que es interpelado tiene que oír, lo quiera o no. No puede apartar sus oídos igual que se aparta la vista de algo mirando en otra dirección”⁴ El oído es el más universal de los sentidos porque está dotado para escuchar el todo. Esto es claro en el abordaje de un texto, pero también en la cultura oral, previa a la cultura escrita, el intérprete está abierto a las leyendas, a los mitos y demás relatos. Por lo tanto, desde esta

¹ Gadamer, H.G.: Op.cit., 1996, p.552.

² Ibidem.

³ Gadamer, H.G.: Op.cit., 1996, p.553.

⁴ Ibidem. El autor hace en este punto una alusión a las reflexiones de Aristóteles acerca de la proverbial rivalidad entre los sentidos de la vista y el oído. Gadamer acota en la Nota al pie 28 (p.554) lo siguiente: “La primacía del oír sobre el ver se debe a la universalidad del logos, que no contradice a la primacía específica de la vista sobre todos los demás sentidos que con frecuencia destaca Aristóteles” (Met.A 1, passim).

nueva orientación, se pone en claro que se «pertenece» cuando se alcanza a ser interpelado, se presta oídos a lo que llega de la tradición. La tradición es lenguaje y también oído: “La experiencia hermenéutica tiene que asumir, como experiencia auténtica, todo lo que se le actualiza. No es libre para elegir o rechazar previamente. Tampoco está en condiciones de afirmar una libertad absoluta en ese «dejar las cosas como están» que parece lo específico de comprender lo comprendido. El género de acontecer que es esto no puede hacer que las cosas no hayan acontecido”⁵ Esto no quiere decir que el acontecer del lenguaje se superponga al acontecer de las cosas. El acontecer que discurre en el lenguaje no es sino el acontecer de las cosas mismas.

Cualidad especulativa del lenguaje. Hermenéutica y metafísica

Con el planteo que antecede, declara el autor su afinidad parcial con la filosofía clásica y con Hegel. Recuerda en este aspecto que el punto de partida de la hermenéutica estaba en el señalamiento de la insuficiencia del concepto moderno de método. Como apunta Gadamer: “(...) la justificación filosófica más importante de esta insuficiencia es la *apelación expresa al concepto griego del método por parte de Hegel*. Con su concepto de «reflexión externa» Hegel critica este concepto de método como realización de una acción ajena a las cosas. El verdadero método sería el hacer de la cosa misma”⁶ Este movimiento de las cosas mismas que el pensamiento aspira describir, que es a lo que la filosofía griega puso el nombre de dialéctica, tal como se pone en práctica en los diálogos platónicos. Así caracteriza Gadamer la dialéctica de estos diálogos: “Dialéctica no es aquí más que el arte de llevar una conversación y sobre todo de descubrir la inadecuación de las opiniones que le dominan a uno, formulando consecuentemente preguntas y más preguntas. La dialéctica es aquí, por lo tanto, *negativa*; se dedica a desconcertar a las opiniones”⁷ Aunque diferente de la dialéctica del concepto, hay en la hermenéutica algo así como una dialéctica, un mostrarse la cosa misma, que no es una acción sobre ella como lo proyectó la metodología de la ciencia en la modernidad sino, en palabras de Gadamer, “un padecer, un comprender, un acontecer”⁸ La experiencia hermenéutica como la del oír, conlleva sin embargo el riesgo de extraviarse, de no alcanzar la comprensión, de errar el sentido de lo dicho, de oír mal. La hermenéutica es dialéctica, no solamente porque puedan darse muchas interpretaciones acerca de lo mismo y de algún modo sean complementarias o surjan entre ellas conflictos, sino porque la palabra justa, la que alcanza la comprensión del texto, trae consigo una totalidad de sentido o; en otras palabras, dice lo infinito en lo finito; es decir, es especulativa.

Sin embargo la dialéctica hermenéutica no es lo mismo que la dialéctica metafísica de Platón o de Hegel. Lo común a ambas es la especulación. Es interesante el modo como Gadamer describe el movimiento de la especulación: “Especulativo significa aquí lo mismo que ocurre con el reflejo en un espejo. Reflejarse a sí mismo es una especie de suplantación continua. Algo se refleja en otra cosa, el castillo en el estanque, por ejemplo, y esto quiere decir que el estanque devuelve la imagen del castillo. La imagen reflejada está unida esencialmente al aspecto del original a través del centro que es el observador. No tiene un ser para sí, es como una «aparición» que no es ella misma y que sin embargo permite que

⁵ Gadamer, H.G.: Op.cit., 1996, pp.554s.

⁶ Gadamer, H.G.: Op.cit., 1996, p.555.

⁷ Gadamer, H.G.: Op.cit., 1996, p.556.

⁸ Gadamer, H.G.: Op.cit., 1996, p.557.

aparezca espejada la imagen original misma. Es como una duplicación que sin embargo no es más que la existencia de uno solo. El verdadero misterio del reflejo es justamente el carácter inasible de la imagen, el carácter etéreo de la pura reproducción”⁹ En el ejemplo usado, el castillo y su reflejo se unen en un centro que es el observador; el castillo llega en su reflejo a ser para mí además de ser en sí; es la cosa misma la que se muestra en el espejo. La cosa queda libre en su acontecer y el espejo se limita a reflejarla. Pero el ejemplo no debe entenderse en el sentido literal de que el lenguaje es reflejo de lo real, sino que lo que es sólo sale a la luz en el lenguaje; a propósito de esto dirá un poco más adelante (con relación al tema de la belleza) que: “la luz, que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra”¹⁰ Por esa razón especulativo o reflexivo es lo opuesto al dogmatismo de la experiencia cotidiana, que hace valer sus opiniones fijas o sus ocurrencias acerca de los fenómenos.

Hace falta una aclaración adicional: el lenguaje ordinario cuyo modelo es la conversación, es el que ha preferido la reflexión hermenéutica y; paradójicamente, por la misma razón por la que fue rechazado por el espíritu baconiano, que alentó la visión científica del mundo en la época moderna; a saber, porque gravitan en él no sólo los prejuicios que provienen del pasado, sino también la historia y avatares del pensamiento, que es la condensación de sentidos que nos llega de la tradición. Pero en este pasaje, Gadamer no identifica la experiencia hermenéutica con el lenguaje cotidiano; éste último no es por sí mismo especulativo ni reflexivo siempre; muchas veces cae en el esclerosamiento del que hablaba Nietzsche¹¹ o en las «habladurías» a que alude Heidegger en *Ser y tiempo*¹²

Para Hegel, que la frase filosófica sea dialéctica, no quiere decir que el concepto sujeto se ponga en relación con el concepto predicado, como la asignación de un atributo a la cosa; sino que el sujeto deviene en un movimiento de autodeterminación, los sucesivos predicados. El lenguaje también es especulativo en un sentido muy distinto: desde el centro del lenguaje, porque “las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como una orientación hacia el infinito”¹³ Esto ocurre de forma ejemplar en la poesía, porque la poesía no copia la realidad de lo que es, “sino que representa el nuevo aspecto de un nuevo mundo en el medio imaginario de la invención poética”¹⁴

La hermenéutica es especulativa pero no el sentido hegeliano del autodesarrollo del concepto, sino más bien en el juego interminable de la pregunta y la respuesta como se desenvuelve por ejemplo en los diálogos platónicos. Dicha dialéctica del preguntar es la que pone de manifiesto la comprensión como un acontecer. Se advierte sin embargo, que toda interpretación es parcial, finita y siempre motivada, surge impulsada por una inquietud del intérprete¹⁵.

Hemos señalado la semejanza entre la dialéctica metafísica y la hermenéutica en el rasgo de la especulación, Gadamer se ocupa de marcar las diferencias entre ambas: en la filosofía de Hegel, el despliegue de las sucesivas figuras remata en el saber absoluto; el resultado coincide con el comienzo o; visto desde el final, lo infinito, que es lo absoluto, se finitiza en

⁹ Gadamer, H.G.: Op.cit., 1996, pp.557s.

¹⁰ Gadamer, H.G.: Op.cit., 1996, p.577.

¹¹ Cf. Nietzsche, F.: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, Barcelona, Tecnos, 1990.

¹² Cf. Heidegger, M.: Ser y tiempo, México, FCE, 1971, §35, pp.186-189.

¹³ Gadamer, H.G.: Op.cit., 1996, p.561.

¹⁴ Gadamer, H.G.: Op.cit., 1996, p.563.

¹⁵ Véase al respecto el tratamiento del problema hermenéutico de la aplicación. Gadamer, H.G.: Op.cit., 1996, pp.378ss.

las configuraciones en que se va manifestando¹⁶ La parcialidad en la dialéctica hermenéutica no desaparece nunca y esto es así porque se filtra desde el comienzo; comienzo que no es tal: “Por supuesto, toda interpretación tiene que empezar por algún lado. Sin embargo su punto de arranque no es arbitrario. En realidad no se trata de un verdadero comienzo. Ya hemos visto que la experiencia hermenéutica implica siempre que el texto que se trata de comprender habla a una situación que está determinada por opiniones previas. Esto no es un desenfoque lamentable que obstaculice la pureza de la comprensión, sino por el contrario la condición de su posibilidad y lo que hemos caracterizado como la situación hermenéutica”¹⁷ En la dialéctica hegeliana el comienzo de la filosofía se plantea desde su consumación. Muy lejos de esto se ubica la conciencia de la historia efectual propia de la experiencia hermenéutica, porque sabe de la cualidad inagotable y por lo tanto, abierta, del sentido al que pertenece (*gehöre*). Pero la comprensión no es por ello arbitraria sino que tiene, en palabras del autor, “(...) un patrón con el que se mide y en consecuencia un posible acabamiento: es el contenido mismo de la tradición el que proporciona el baremo único y el que se da a sí mismo accede al lenguaje”¹⁸. Lo que no es posible nunca es una conciencia plena, ya que este juego de la interpretación en que lo ajeno y extraño se va volviendo propio, en la medida que vamos alcanzando el horizonte¹⁹ del pasado desde el de nuestro presente, no tiene cierre: “Toda apropiación de la tradición es histórica y distinta de las otras, y esto no quiere decir que cada una no sea más que una acepción distorsionada de aquélla: cada una es realmente la experiencia de un «aspecto» de la cosa misma”²⁰

El lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria²¹. En este significativo pasaje Gadamer formula una de las múltiples maneras en que tenemos que pensar el lenguaje, en ella se enfatizan varios aspectos de la cosa: el lenguaje es centro, aquello en que se concentran, se encuentran o reúnen mundo y existencia (*Dasein*) o, con mayor precisión, mundo y existente humano son comunidad en el elemento del lenguaje.

Lenguaje y comprensión

¿En qué se funda la lingüística de la comprensión? El modelo más cercano a la dialéctica que acontece en la experiencia hermenéutica es para Gadamer la dialéctica antigua (la de preguntas y respuestas de los diálogos platónicos), porque no hay en ella el extrañamiento metodológico de un sujeto, sino que es un hacer de la cosa misma, agrega: “que el pensamiento padece”. Esta descripción de la actividad lingüística muestra la estructura ontológica de la comprensión (*Verstehen*) y a la afirmación de que “el ser que

¹⁶ Se ha tomado como ejemplo el desarrollo de la experiencia de la conciencia hasta llegar al saber absoluto como se muestra en la Fenomenología del espíritu. Pero esta estructura triádica de la dialéctica es el modelo que sigue en los otros momentos del sistema. Cf. Hegel G.W.F.: Fenomenología del espíritu, 1971, México, FCE.

¹⁷ Gadamer, H.G.: Op.cit., 1996, pp.564s.

¹⁸ Gadamer, H.G.: Op.cit., 1996, p.565.

¹⁹ Acerca de la noción de «horizonte», de la mayor importancia para la hermenéutica filosófica de Gadamer, Véase Op.cit., 1996, pp.372ss.

²⁰ Gadamer, H.G.: Op.cit., 1996, p.565.

²¹ Gadamer, H.G.: Op.cit., 1996, p.567.

puede ser comprendido es lenguaje”²². El ser es ser interpretado, y la interpretación se desenvuelve en el lenguaje. Que lo comprendido es lenguaje quiere decir que lo comprendido es interpretado desde un fondo de referencialidad que es el mundo: “Lo que puede comprenderse es lenguaje. Esto quiere decir: es tal que se presenta por sí mismo a la comprensión. La estructura especulativa del lenguaje se confirma también desde este lado. Acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia. El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser”²³

Cuando desarrolla el significado de la expresión que analizamos, Gadamer se refiere a lo que denomina la estructura especulativa del lenguaje. Hegel atribuía al concepto tal cualidad especulativa, en tanto unidad de identidad y alteridad, de sujeto y objeto; esta cualidad Gadamer la asigna al lenguaje, pues la palabra es en virtud de lo que refiere, pero a su vez, lo referido, el ser, no puede decirse que sea algo anterior e independiente de la palabra, sino que sólo por la palabra es determinado. Las palabras no reemplazan las cosas, pero sólo accedemos a estas últimas por la comprensión, y la comprensión siempre es interpretación y por lo tanto, lenguaje.

El lenguaje es para Gadamer el *topos* de la comprensión: “No sólo 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, un hecho lingüístico del género de ese diálogo interno del alma consigo misma, como definió Platón la esencia del pensamiento”²⁴.

Partimos entonces de la comprensión tal como la tematiza Heidegger en *Ser y tiempo*, como *existenciario* o modo de ser del *Dasein* o del estar humano, en tanto es en el mundo ya con los entes que están delante o que son a la mano (útiles) y con los otros existentes. En este sentido, comprender (*Verstehen*) es un *factum* que está a la base y presupuesto siempre en nuestro trato con los entes; además, comprender siempre es un comprender «como», esto es, interpretar lo que nos sale al encuentro como esto y aquello²⁵. La noción de comprensión la toma Gadamer de Heidegger, pero éste no nos remite al lenguaje sino al *habla* como tercer existenciario, aunque esta diferencia es opinable al menos en las posteriores obras del filósofo. Dejaremos esta dificultosa cuestión que no hace de todos modos a nuestro objetivo. Sin embargo es preciso dejar en claro que Gadamer hace suya la radicalización de la comprensión llevada a cabo por Heidegger y su descripción del llamado círculo hermenéutico.

Nos detendremos aquí a efectos de exponer brevemente la descripción del círculo hermenéutico emprendida por Heidegger en el §32 de *Ser y tiempo*: el *Dasein* que es en el mundo, proyecta sus posibilidades y en este proyectar abre la posibilidad de ser de los entes intramundanos, sobre el fondo de significatividad que es el mundo cotidiano o mundo de la vida (*Lebenswelt*), esto «previo» es lo que llama la estructura del comprender, que es siempre un «ver», un «tener» y un «concebir» previos. El desarrollo del comprender es la interpretación, que es el «como» del comprender o el «comprender como». Comprender e interpretar constituyen un fenómeno unitario. Si la interpretación está a la base de nuestro ser en el mundo, no hay forma de sustraerse a los supuestos de todo pensar, pues la interpretación es ya una decisión respecto del ente: “Este círculo del comprender no es un

²² Ibidem.

²³ Gadamer, H.G.: Op.cit., 1996, p.568.

²⁴ Gadamer, H. G.: Op.cit., 1998^a, p.181.

²⁵ Heidegger, M.: Op.cit., 1971, §32, pp.166-172.

círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial *estructura del «previo»* peculiar del «ser ahí» mismo. Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo es empuñada de un modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el «tener», el «ver» y el «concebir», para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas²⁶. Por lo tanto, el riesgo de distorsión es constitutivo de nuestra más originaria captación del mundo. Gadamer lo expresa muy bien cuando dice que “La interpretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como «algo»”²⁷.

Asumida conscientemente y como tarea explícita, la hermenéutica es la puesta en marcha de esta modulación del existir humano: el movimiento anticipatorio de la precomprensión es lo que va dando dirección a la interpretación. “Lo que Heidegger describe así no es sino la tarea de *concreción de la conciencia histórica*. Se trata de descubrir las propias prevenciones y prejuicios y realizar la comprensión desde la conciencia histórica, de forma que el detectar lo históricamente diferente y la aplicación de los métodos históricos no se limiten a una confirmación de las propias hipótesis o anticipaciones”²⁸. Como podemos ver, no hay ninguna garantía respecto de la orientación de nuestra comprensión, por eso debemos redoblar la atención e intentar oír (*hören*) la voz de la tradición o, con la expresión de la fenomenología: dejar hablar a las cosas mismas.

Gadamer denomina *anticipo de compleción*, a la anticipación de sentido que proyectamos sobre lo que intentamos comprender. La conciencia histórica, como la hermenéutica, supone una distancia temporal que debemos transitar de una u otra forma para apropiarnos el sentido de lo dicho. Pero tal distanciamiento temporal, lejos de constituir un obstáculo, es muchas veces lo que nos posibilita distinguir entre nuestros prejuicios aquellos que no son pertinentes y representan meras opiniones: “La distancia temporal puede resolver a menudo la verdadera tarea crítica de la hermenéutica de distinguir entre los prejuicios verdaderos y falsos. Por eso la conciencia formada hermenéuticamente incluirá una conciencia histórica”²⁹.

La hermenéutica es un camino que Heidegger había señalado y que Gadamer transita. En ella cobra protagonismo el lenguaje, cuestión esta que impregna tanto la indagación de la historicidad llevada a cabo por Dilthey, como la analítica del *Dasein* heideggeriana. Con la determinación del carácter lingüístico de la comprensión, la crítica de la conciencia del arte y de la historia, a partir de las cuales se fue desembozando la primacía de la experiencia hermenéutica, el fenómeno del lenguaje filtra todos esos aspectos. Se trata del concepto de pertenencia (entre ser y verdad) anteriormente desarrollado: el anhelo hacia lo incondicionado que Kant había atribuido a la razón humana³⁰, habita en el lenguaje: “El lenguaje de las cosas, sean éstas del tipo que sean, no es el *logos ousias* y no alcanza su plena realización en la autocontemplación de un intelecto infinito; es el lenguaje que

²⁶ Heidegger, M.: Op.cit., 1971, §32, p. 172s.

²⁷ Gadamer, H. G.: Op.cit., 1998^a, p.327.

²⁸ Gadamer, H. G.: Op.cit., 1998^a, p. 67.

²⁹ Gadamer, H. G.: Op.cit., 1998^a, p. 69.

³⁰ Kant., E.: Crítica a la razón pura, Buenos Aires, Losada, 1970.

percibe nuestra esencia histórica finita. Esto vale para el lenguaje de los textos de la tradición, y por esto se planteaba la tarea de una hermenéutica verdaderamente histórica. Pero vale también para la experiencia tanto del arte como de la historia, más aún, los conceptos de «arte» e «historia» son a su vez formas de acepción que sólo se desgajan del modo de ser universal del ser hermenéutico como formas de la experiencia hermenéutica”³¹

³¹ Gadamer, H.G.: Op.cit., 1996, p.569.