

Lenguaje e historia. Ensayo sobre las interpretaciones del fundamento y su experiencia en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer

Díez Fischer, Francisco (CONICET / Universidad Católica Argentina)

La célebre fórmula de *Verdad y Método* « el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje » [Gadamer, GW 1, 478] ha sido motivo de intensos debates en torno a cuáles son los fundamentos de la hermenéutica. La potencialidad interpretativa de la frase ha dado lugar a lecturas relativistas como las de Rorty y Vattimo, pero también a otras interpretaciones de peso metafísico radicalmente opuesto (Grondin). En la primera parte de este trabajo, se expondrá el estado de la cuestión de tales confrontaciones para poder volver con un horizonte más amplio sobre la problemática contenida en la tercera y última parte de *Verdad y Método* donde se enuncia la conocida máxima. La estructura intencional de esta obra se sostiene sobre el carácter preparatorio que cada uno de los modos de experiencia hermenéutica que la componen (estética, histórica y lingüística) es para el siguiente. Su hilo conductor se tensa sobre la correspondencia entre el ser del arte, de la historia y del lenguaje y sus experiencias. Sobre esta correlación se apoya la validéz de la segunda parte de este trabajo. A partir de la tensión “metafísica” contenida en la fórmula hermenéutica, haremos una vuelta inversa desde la tercera hacia la segunda parte de *Verdad y Método* para analizar retrospectivamente el ser histórico y la experiencia hermenéutica que acontece como escucha.

I. ESTADO DE LA CUESTIÓN

En torno a la célebre fórmula de *Verdad y Método* «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»¹ se han generado fuertes debates sobre cuáles son, en verdad, los fundamentos de la propuesta hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. La potencialidad interpretativa de la frase ha dado lugar a lecturas de corte relativista y nihilista como las de Richard Rorty y Gianni Vattimo, pero también otras tantas de carga metafísica radicalmente opuesta como la de Jean Grondin. Para Rorty, la sentencia representa la solución a la discusión actual de la filosofía analítica, ya que logra difuminar los límites entre las ciencias de la naturaleza y del espíritu. La frase contiene «toda la verdad del nominalismo y, a la vez, toda la verdad del idealismo».² En primer lugar porque la universalidad lingüística propuesta por Gadamer no sólo alcanza a las ciencias del espíritu sino también a las ciencias de la naturaleza. Toda vez que comprendemos algo, incluso cuando estas ciencias captan el mundo físico, lo hacemos siempre con ayuda de una descripción, de modo que no hay posibilidad de salir de nuestro lenguaje y llegar hasta el objeto. En segundo lugar porque «la tesis principal del idealismo dice que la verdad no se define por la coincidencia con la naturaleza interior del objeto sino por medio de la coherencia», es decir, que sustituye el concepto de naturaleza

¹ H.-G. Gadamer, «Wahrheit und Methode», en *Gesammelte Werke I*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1990, p. 478; traducción al español: *Verdad y Método*, traductores A. Agud y R. de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 567. De ahora en más serán citadas como WM y VM respectivamente.

² R. Rorty, «El ser que puede ser comprendido es lenguaje», en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Ed. Síntesis, 2003, p. 45.

interna por el de descripción identificadora. Así el eslogan de Gadamer no da la posibilidad de eliminar la idea de una esencia real y de la verdad como correspondencia.³

La lectura de Gianni Vattimo es más audaz. Sugiere intercalar una coma de manera que deba ser leída: «El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje». El original alemán («*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*») es ambiguo en tanto las reglas de puntuación alemana a diferencia de los idiomas latinos no permiten distinguir los diversos modos de determinación que tiene una oración de relativo: 1) como oración especificativa cuando restringe en un sentido esencial al sujeto al que ella se refiere, o 2) como oración explicativa cuando determina en un sentido no esencial una cualidad del sujeto. La frase suele ser leída, incluso por Gadamer mismo, como oración especificativa, de manera que el ser que es lenguaje es sólo el ser que puede ser comprendido. Pero, interponiendo la coma Vattimo se inclina hacia el sentido explicativo. Así ser y lenguaje son lo mismo. Más contrariamente a Rorty, Vattimo no aboga por una pura arbitrariedad. A su juicio, Gadamer hace una propuesta ética en el sentido de la distinción de existencia auténtica e inauténtica propuesta por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Cada interpretación cambia el mundo, de modo que el fundamento de la ontología hermenéutica es la identificación entre interpretar el mundo y transformarlo actuando históricamente, es decir, la identificación de realidad (*Wirklichkeit*) e historia efectiva (*Wirkungsgeschichte*). La actitud auténtica contenida en la máxima hermenéutica debería ser entendida entonces como un debilitamiento de nuestro discurso sobre el ser, que no es la «estructura eterna del ser metafísico, que debemos reflejar fielmente y al que debemos adecuarnos, (...) sino [el] legado puramente histórico de unos mortales a otros mortales».⁴ Según Vattimo, Gadamer ha querido asimilar el ser al lenguaje, pero sin extraer todas las consecuencias ontológicas nihilistas de esta fusión que están más allá de la hermenéutica.⁵

La interpretación de Jean Grondin contiene dos aspectos. El primero pone el acento no sobre el ser, sino sobre el ser en tanto puede ser comprendido, es decir, que entiende la oración de relativo como especificativa y eso significa no que el ser es lenguaje, sino que el *ser comprendido* tiene necesariamente carácter lingüístico. De lo que se trata aquí para Grondin no es tanto de «una tesis ontológica sobre el ser, o el ser en sí (...) sino [de] una tesis sobre nuestro comprender, es decir, que la comprensión humana no puede prescindir de la lingüisticidad».⁶ ¿Se puede acaso pensar sin palabras? Más bien palabra y pensamiento acontecen al mismo tiempo. Aquí Gadamer recurre a la primera herencia medieval de la hermenéutica: la idea cristiana de encarnación de la Palabra, tal como Agustín de Hipona la desarrolla en *De Trinitate*⁷. A través de ella pone en evidencia la

³ Para tener una visión más completa de la relación entre Gadamer y Rorty remito al trabajo de María Teresa Muñoz Sánchez, «El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Una mirada a Gadamer desde Rorty», *Contrastes*, XIII (2008), pp.7-18.

⁴ G. Vattimo, «Comprender el mundo-transformar el mundo», en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Ed. Síntesis, 2003, p. 66.

⁵ Cf. G. Vattimo, *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*. Paris, Ed. De Boeck, 1997, p. 21.

⁶ J. Grondin, «Was heisst 'Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache'?', en *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, p. 103.

⁷ Para las influencias de Agustín en la ontología de Gadamer cf. J. Grondin, «Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs», en *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pp. 24-39; y mi trabajo, «El recuerdo del lenguaje», *IV Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, (Diciembre de 2008), pp. 195-211.

historia del olvido del lenguaje en su unidad con el pensamiento y un primer aspecto de la radical lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo. Pero, frente al acento que Rorty y Vattimo habían puesto sobre el lenguaje como determinante o imperativo fluidificante del ser, Grondin propone también correr el peso hacia el otro extremo de la frase como si fuese «el ser mismo el que accediera a su inteligibilidad en el lenguaje».⁸ Ya no se trata sólo del lenguaje del entender en la fusión de la comprensión y su lenguaje, es decir, de la lingüisticidad de nuestro comprender, sino también de la fusión del ser y del lenguaje⁹. El cambio de acento transmuta la carga ontológica de la interpretación, de manera que ella parece indicar ahora que no hay solamente el lenguaje del comprender, es decir, *nuestro* lenguaje, sino un lenguaje del ser, propio de las cosas mismas, que Gadamer llama *die Sprache der Dinge*.¹⁰

II. LA HERENCIA HISTÓRICA DEL LENGUAJE DE LAS COSAS

El primer sentido de la expresión «el lenguaje de las cosas» refiere a la co-pertenencia de palabra y cosa planteada en los inicios de la filosofía. La rectitud de los nombres que los griegos sostenían era quizás el último eco de la antigua función mágica de la palabra que era comprendida como la cosa misma y, en la historia bíblica, un eco del poder de nominación que tenía su origen en la tarea adámica. En verdad, el auténtico origen histórico de esta ligación se nos escapa desde siempre, pero su unión indisoluble es la que «confiere al lenguaje su eficacia».¹¹ Sabemos también que la filosofía griega deshizo lentamente este poder del lenguaje. Según Gadamer, fue Platón quien primeramente degradó el ser de la palabra a un puro aspecto exterior al pensamiento y marginalizó su función en el camino de acceso a la verdadera realidad inaugurando «esa historia del olvido del lenguaje».¹² En ciertos pasajes de *Verdad y Método*, el heredero cristiano de la metafísica griega, el medievo escolástico, tampoco parece haber captado el enigma de este lenguaje de las cosas, es decir, la íntima co-pertenencia entre ser y palabra, pues continuó encubriendo la lingüisticidad de la experiencia del ser al concebir que el verdadero ser de las cosas (su *en sí*) eran esencias accesibles al espíritu (*para nosotros*) de forma directa e independiente del lenguaje. Pero también hay explícitas indicaciones sobre una cierta superioridad de la «metafísica clásica» respecto de este problema. Gadamer alude con ella no sólo a la idea de encarnación sino a la metafísica de la luz y a la doctrina de los trascendentales que son las otras dos herencias medievales en los fundamentos de la hermenéutica filosófica. La primera ventaja y principal de estas antiguas doctrinas es que aún no concebían el conocer como un dominar, sino como una participación en el ser y la verdad, precisamente porque

⁸ J. Grondin, «El legado de Gadamer», en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds.), *El Legado de Gadamer*. Granada: Ed. Universidad de Granada, 2004, p. 22.

⁹ Vattimo parece haber visto esta misma fusión pero con la entonación puesta sobre el costado lingüístico.

¹⁰ Cf. la conferencia titulada *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge*, pronunciada durante el VI Congreso Alemán de Filosofía (1960), el mismo año en que se publicó *Verdad y Método*, como si hubiese querido ser una suerte de apéndice aclaratorio. Aparece en las actas del congreso bajo el título *Das problem der Ordnung*; un título sugerente para la dirección de nuestra investigación.

¹¹ Cf. D. Frey, *L'interprétation et la lecture* chez Ricoeur et Gadamer. Paris: PUF, 2008, pp. 136 ss.

¹² Para la crítica de Gadamer a Platón cf. WM, pp. 411 ss.; VM, pp. 489 ss. También conviene señalar la revaloración que Gadamer mismo hace del pensamiento platónico a partir de la noción de belleza precisamente en el marco de la fundamentación de la universalidad filosófica de su propuesta hermenéutica. Cf. H.-G. Gadamer WM, pp. 478 ss.; VM, pp. 567 ss.. Esta revalorización está presente también en muchos de sus trabajos sobre Platón: tomos V-VII de sus *Gesammelte Werke*.

entendían que en la estructura ontológica lo primario es ser en relación.¹³ Pero la idea de pertenencia y participación es además una necesidad impuesta por las cosas mismas¹⁴, por eso Gadamer la constituye en el hilo conductor de las tres esferas de experiencia hermenéutica (estética, histórica y lingüística) que componen la estructura más profunda de *Verdad y Método*.

La experiencia del juego en la esfera estética, la experiencia de la tradición en la esfera histórica y la experiencia del diálogo en la esfera del lenguaje indican, del mismo modo que en la metafísica clásica, la co-pertenencia del ser, es decir, un ser «más allá del dualismo de la subjetividad-voluntad de un lado, y del objeto ser en sí del otro, pensándolos como la correspondencia previa de lo uno y lo otro»¹⁵. Y si bien ya no puede fundamentarse religiosamente como en la metafísica clásica, la filosofía no tiene «el derecho de cerrarse a la verdad de esta correspondencia».¹⁶ La mutua copertenencia del «ser que comprende y del ser comprendido» se sostiene sobre la posibilidad de encontrar un fundamento finito de ella.¹⁷ Entonces, el lenguaje entendido como lenguaje de las cosas es «el que pone de manifiesto la correspondencia originaria entre alma y ser, de tal modo que incluso una conciencia finita pueda saber algo de ella».¹⁸ Tanto la idea cristiana de encarnación como la metafísica de la luz confirman el potencial fenomenológico de lenguaje. En la primera fusión (comprensión y lenguaje), el lenguaje posibilita nuestro comprender y lo cumple, porque, por la segunda fusión (ser y lenguaje), la palabra se muestra como condición de posibilidad del aparecer de la cosa y de su carácter comprensible, precisamente porque «la luz, que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra».¹⁹ Y esta es la más fundamental potencialidad lingüística: un previo quedar abarcado todo ente por su posibilidad de venir al lenguaje y,

¹³ «En la metafísica la pertenencia se refiere a la relación trascendental entre el ser y la verdad, que piensa el conocimiento como un momento del ser mismo, no primariamente como un comportamiento del sujeto. Esta inclusión del conocimiento en el ser es el presupuesto del pensamiento antiguo y medieval». H.-G. Gadamer, WM, p. 462; VM, p. 549.

¹⁴ Dice Gadamer «cuando rebasamos el concepto del objeto y de la objetividad de la comprensión en dirección a una mutua pertenencia de lo subjetivo y de lo objetivo, nos limitamos a guiarnos por la necesidad de las cosas». H.-G. Gadamer, WM, p. 465; VM, p. 552. Cf. P. Ricoeur, *Del Texto a la Acción*. Buenos Aires: FCE, 1986, pp. 309 ss.

¹⁵ H.-G. Gadamer «Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge», p. 68; «La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas», p. 75.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ El interrogante podría despertar dudas sobre si el intento hermenéutico no consiste en una restitución secular de la metafísica clásica. Nuestro autor no parece pensar tan a espaldas de la historia. Es cierto que la labor crítica de su maestro Heidegger ha erigido en él un escrúpulo que le impide usar el término con libertad (como muchos postheideggerianos prefieren utilizar la palabra ontología). Sin embargo, Gadamer sugiere que la tarea metafísica se ha transformado en los últimos años gracias al reconocimiento de la finitud e historicidad de la existencia humana llevado a cabo por Heidegger y del significado autónomo del lenguaje hablado que hizo desaparecer el talante antimetafísico del positivismo lógico (Wittgenstein). Hoy estos aportes parecen haber vuelto posible la reactualización de la verdad de aquella relación originaria de pertenencia y la formulación un nuevo modo de su fundamentación: «hay un camino al que apunta la filosofía cada vez con más claridad y que da testimonio de esa correspondencia. Es el camino del lenguaje». *Ibid.*, p. 69; p. 76

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ H.-G. Gadamer, WM, p. 487; VM, p. 577. La referencia coincide con la herencia agustiniana de la encarnación del Verbo y con el antiguo carácter medieval de la palabra como *speculum* que hace patente la cosa misma en la identidad entre lenguaje y pensamiento.

por tanto, al mundo. El lenguaje es la interminable articulación dialógica de la presencia de las cosas (*Sachlichkeit*) como donado fenomenológico.²⁰ Así el tercer término de la célebre máxima muestra su reversibilidad: nos pertenece en tanto lo hablamos y con él interrogamos a las cosas, pero también, más radicalmente, pertenecemos a él y nos tiene prendidos, porque nuestro hablar está invitado a escuchar y a plegarse al hablar de las cosas. Tal como hasta aquí parece entenderlo nuestro autor, la frase esconde la sutil referencia a este lenguaje que justamente no habla de sí (como sí lo hace *nuestro* lenguaje para el nominalismo) sino que habla «de lo que es o presumiblemente es»²¹, y así evidencia la *condición responsiva* de nuestro hablar en tanto «esta llamado a» responder al lenguaje del ser. Así bajo el *dia* del *lógos*, es posible para Gadamer continuar la labor emprendida por Heidegger de superar la metafísica como onto-teología, pero también recuperar la posibilidad de la tarea metafísica en la forma de una ontología centrada en el lenguaje, a cuyo centro reconducimos el concepto de pertenencia. Nos encontramos en los albores de una posible respuesta para la pregunta formulada por Habermas en su trabajo de homenaje a Gadamer: «¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?».²²

III. HISTORICIDAD E HISTORIA DEL SER: LA EXPERIENCIA DE LA ESCUCHA

El análisis de la experiencia lingüística hacia el que se dirige todo *Verdad y Método* está prologado por las consideraciones respecto de la experiencia histórica. De modo que la dimensión metafísica que la hermenéutica adquiere con la centralidad del lenguaje sólo es posible, como hemos visto, gracias a la condición de historicidad y de pertenencia que reconduce al centro del problema durante la segunda parte de la obra²³. ¿Qué se juega, en verdad, para el ser de la historia y su experiencia en las fusiones del lenguaje? Siguiendo el planteo de Gadamer se puede establecer la correlación entre historia y lenguaje en dos niveles:

A) En su horizonte semántico más usual, el vínculo entre lenguaje e historia se sostiene sobre el carácter narrativo de cualquier historia. La condición de posibilidad de su ser es precisamente venir al lenguaje, ser narrada. De modo que la determinación de la palabra en su fusión con el entender refiere aquí a la historia como *nuestra* historia, y deja en evidencia nuestra doble condición de lingüisticidad y de historicidad. Pero cuando nos

²⁰ El centro fundamental de la hermenéutica como filosofía es esta fenomenalidad lingüística del ser. Quizás la posibilidad misma y la necesidad de un cuestionamiento metafísico de la hermenéutica se apoya sobre suelo fenomenológico. Una de las consecuencias ontológicas de esta fusión que, al decir de Vattimo, están «más allá de la hermenéutica» podría ser que la hermenéutica conduce a la fenomenología y viceversa. En este sentido, Gadamer mismo reconoce que «la fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo». H.-G. Gadamer, «Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik», en *Gesammelte Werke X*, p. 109; traducción al español: «Fenomenología, Hermenéutica, Metafísica», en *El giro hermenéutico*, traductor A. Parada. Madrid: Cátedra, 1998, p. 37. Cf. G. Deniau, *Cognitio imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2002, p. 457, y también cf. J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003.

²¹ H.-G. Gadamer, «Historik und Sprache», en *Gesammelte Werke X*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1995, p. 329; traducción al español: «Histórica y lenguaje: una respuesta», en R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, traductor F. Oncina. Barcelona: Paidós, 1997, p. 106.

²² J. Habermas, «¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo», en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, pp. 97-107.

²³ El vínculo entre historia y lenguaje también ha sido tema de varios textos tardíos de Gadamer como *Histórica y lenguaje* (1987), *Historicidad y verdad* (1991).

preguntamos ¿qué es lo que nos atrapa en las historias que escuchamos o contamos? aparece un segundo nivel que implica la superación de esta primera fusión lingüística.

B) Si el lenguaje en el que las cosas vienen al ser «se orienta hacia lo abierto, hacia el todo y hacia la amplitud del tiempo y del futuro, (...) [y] delinea el vasto horizonte del ‘ahí’ de mundos humanos»,²⁴ entonces el poder atrayente de una historia radica en esa presentación fenomenológica que acontece delineándose en la fusión de ser y lenguaje. Por eso, la historia debe ser entendida no sólo como aquella historia que nos pertenece en tanto la hacemos y la narramos, sino también, por su condición reversible, como aquella a la que pertenecemos en el modo de la tradición.²⁵ Así quedan proyectadas dos líneas conclusivas:

1.- A semejanza de la triple correspondencia de ser, lenguaje y comprender, podríamos plantear aquí la co-pertenencia entre ser, historia y comprender. Ella contendría la fusión de la historia y la comprensión que haría referencia a la historicidad de nuestro pensar, pero también la fusión del ser y la historia que indicaría el modo (siempre lingüístico) de las cosas de «venir al mundo», es decir, la historicidad del ser. El carácter trascendental de la historicidad como condición de posibilidad de la comprensión humana impone la pregunta sobre si puede considerarse también como una propiedad trascendental del ser mismo, es decir, como la historia *del* ser. Según Vattimo, Gadamer no gusta hablar, como tampoco Derrida, de una «historia del ser», tal vez, a causa de su preocupación por dar lugar así una «metafísica historicista».²⁶ Pues si la expresión fuese «el ser es historia», él parecería reducirse a sus interpretaciones aquellas de una época o de una cultura determinada (el acento sobre la historia nos descubre una vez más la vocación nihilista de la hermenéutica). Pero si se pone el acento del otro lado de esta nueva pareja, «el ser es historia» podría hacer referencia también a una «historia de las cosas». No hay aquí historicismo. Hay más bien una tarea metafísica de otra tonalidad que podría responder a la pregunta de Habermas. El actuar de su poder sobre nosotros se deja ver en el modo de la eficacia histórica (*Wirkungsgechichte*) a un punto que ni siquiera imaginamos, pues llega a ser «más ser que conciencia»,²⁷ de modo que evidencia la condición inmemorial de nuestra historia. El previo y siempre más originario ser en relación de pertenencia al lenguaje y a la historia indican la condición inmemorial de nuestro propio ser finito, en tanto inmemorial es lo anterior a todo pensamiento que se une consigo mismo en el constante convertirse en lenguaje de nuestra existencia.

2.- El *ser voz* de la historia como tradición concuerda y corresponde con el cumplimiento del lenguaje del ser en su *ser diálogo* y con la primacía del oír en la experiencia hermenéutica. No deja de llamar la atención que, en aquella última sección de *Verdad y Método* en la que aparece por primera vez la famosa frase que nos ocupa, Gadamer haga

²⁴ H.-G. Gadamer, «Historik und Sprache», p. 329; «Histórica y lenguaje: una respuesta», p. 106.

²⁵ Esta dirección de sentido dice Gadamer que «en realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella». H.-G. Gadamer, WM, p. 281; VM, p. 344; y que «la pertenencia a tradiciones pertenece a la finitud histórica del estar ahí tan originaria y esencialmente como su estar proyectado hacia posibilidades futuras de sí mismo». Ibid., p. 266; p. 328.

²⁶ Cf. G. Vattimo, «Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser», p. 61.

²⁷ Que la conciencia de la eficacia histórica no sólo sea producto de la historia que hacemos sino también a la que pertenecemos, deja en claro que tipo de identificación hay en nosotros entre *Wirkungsgechichte* (eficacia histórica) y de *Wirklichkeit* (realidad). Cf. H.-G. Gadamer, «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode», en *Gesammelte Werke II*, p. 247; traducción al español «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I», en *Verdad y Método II*, p. 239.

referencia a la primacía de la escucha para el fenómeno hermenéutico. «No hay nada que no sea asequible al oído a través del lenguaje. Mientras ninguno de los demás sentidos participa directamente en la universalidad de la experiencia lingüística del mundo sino que cada uno de ellos abarca tan sólo su campo específico, el oír es un camino hacia el todo porque está capacitado para escuchar el logos».²⁸ Él expresa en la estructura semántica familiar que tienen en alemán las palabras *hören* (oír) y *gehören* (pertenecer)²⁹ esa *condición ineludible* (de responsividad e inmemorialidad) que porta nuestra pertenencia originaria y que se manifiesta en la experiencia lingüística e histórica de la hermenéutica. La oralidad y el ritmo de la voz del ser de la historia³⁰, que pone en evidencia esta correspondencia, lo hace precisamente al oído como *voz viva de la tradición*, sosteniendo el diálogo de una existencia en relación con su ontología natal³¹ y confirmando porque, en nuestra estructura biológica, el oído es el sentido primario del equilibrio y la estabilidad.

²⁸ H. G., Gadamer, WM, p. 466; VM, p. 554.

²⁹ Incluso la significación del término latino *od-audire* indica esa consonancia entre oír y obedecer como un oír desde que refiere a la tarea de llegar a comprender el carácter trascendental del ser en relación.

³⁰ En su conferencia de 1960 Gadamer explica la pertenencia ontológica a través de la imagen temporal del ritmo. ¿Qué es el ritmo propio de los fenómenos? Es el ámbito intermedio entre el ser y el alma porque «más originaria que esa secuencia acústica, por un lado y que esa percepción ritmizante, por otro, es por tanto la correspondencia que hay entre ambas». H. G. Gadamer, «Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge», pp. 74-75, «La naturaleza de las cosas y el lenguaje de las cosas», p. 78-79.

³¹ La relación con la tradición tiene un sentido de vínculo moral que puede ser violentado por la destrucción de la copertenencia a partir de la pretensión de una independencia soberana del subjetividad humana. De la misma manera, la ruptura de la relación entre el lenguaje y las cosas es la destrucción de la comunidad originaria entre ellas y nosotros.