Universitas Philosophica, Bogotá (Colombia) — Nos. 11-12, Diciembre 1988 / Junio 1989

Gadamer, un lenguaje para la filosofía

*Paola Alexandra Rego Rahal**

RESUMEN

El presente trabajo se propone compartir la experiencia de la autora en su aproximación a la obra de Gadamer —de modo particular en lo que se refiere al lenguaje— y mostrar las claves de comprensión que en este acercamiento ha encontrado. A su vez, el lector puede hallar en el texto una especie de introducción a la lectura de Gadamer.

El artículo consta de cuatro partes. La primera tiene como objeto ubicar el espacio en el que se desarrolla y se constituye la hermenéutica como disciplina y los elementos de los cuales se hace cargo desde la Estética, la Historia y el Lenguaje. En segundo lugar encontramos el juego como el punto alrededor del cual se desarrolla toda la problemática humana a lo largo del texto ***Verdad y Método*** *de Gadamer. Posteriormente, se analiza la relación que existe entre la Dialéctica y la estructura especulativa del Lenguaje. Finalmente, la síntesis en la poética de toda la problemática que puede significar la recuperación del lenguaje para la filosofía.*

Introducción

Al leer un texto que queremos comprender pasamos por un proceso semejante al de la traducción. Allí, si el *traductor* no tiene los elementos suficientes para saber que es lo que traduce, puede perderse en la maraña del

* Universidad Javeriana.

sentido que se pretende comprender. Esta comprensión también puede ser intervenida por otros aspectos importantes dentro de una traducción, como son: el estilo en el cual está escrito y las normas gramaticales que normalmente se usan, que se obedecen. Así pues, la labor del traductor es semejante a la del intérprete. "La traducción no es una simple resurrección del proceso psíquico original del escribir, sino una recepción del texto realizada en virtud de la comprensión de lo que se dice en él..." (1). Es decir que también interviene la capacidad de interpretación y comprensión del lector en cuanto que no puede negar su origen, su tradición y su quehacer cotidiano; "como toda interpretación, la traducción implica un cierto cegamiento; el que traduce tiene que asumir la responsabilidad de este cegamiento parcial..." (2). Con todo esto quiero decir que, cuando se lee el texto *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer, ocurre esto: es necesaria la elaboración de todo un proceso hermenéutico que reduce (a la manera de la reducción husserliana) toda la comprensión del sentido a la validez vivencial, validez que conforma la totalidad del ámbito de verdad necesario para la constitución del hombre desde cualquier horizonte.

Para Gadamer, el proceso de la traducción es uno de los procesos del conocimiento que vale la pena analizar, pues no se trata siempre de la traducción de una lengua a otra; muchas veces, si no la mayoría, se trata de una traducción que va de la vivencia al sentido. Es decir, que muchas veces el lector tiene que hacerse cargo de su *humanidad* y convertirse en el portador del sentido. Es un dejarse de lado ante el espejo, para conocer el otro lado de ese espejo.

A lo largo de mis lecturas del texto *Verdad y Método* de Gadamer, fueron muchas las inquietudes que se hicieron presentes. Gadamer es un autor que, en una primera lectura, se presenta como incomprensible; es posible entender quizás su estilo, la forma como escribe y aún quizás descubrir su intención; sin embargo, se presenta una total dificultad para comprender su forma de ordenar los temas y la búsqueda allí del sentido último. Es como estar en el centro de la isla de Knosos, ante el hilo de Ariadna que se entreteje a medida que sale de sus manos y se desenvuelve en el espacio lúdico de su laberinto. Muchas vueltas hay que dar para comprender que ese sentido está exactamente en donde menos se espera: en la justificación de un título, "Verdad y Método", a lo largo de una estructura filosófica basada en la hermenéutica, y ésta a su vez, constituida por tres esferas (Historia, Estética y Lenguaje, o tradición, arte y diálogo) que conforman para Gadamer no sólo el sentido de verdad sino también el sentido de la constitución del ser humano; en la relación que existe entre la verdad como el único fin valuable para el hombre y el método por el cual va a conseguir tal verdad. Sin embargo, la hermenéutica, el espacio

1. GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977. p. 464.

2. Ibidem, p. 464.

escogido por Gadamer, era hasta entonces considerada el método y no la disciplina por medio de la cual se puede conseguir y obtener un método más apropiado para tal tarea.

Este ensayo abarca cuatro aspectos, a los que se refiere Gadamer en la última parte de su texto cuando habla del lenguaje. A estos aspectos les he dado mi interpretación, sin pretender en ningún momento superar el texto del autor, y sin atreverme siquiera a pensar que puede estar a mi alcance su extensa comprensión.

El primer aspecto tiene que ver con la estructura de la filosofía hermenéutica de Gadamer, dentro de la cual se definen tres espacios: la Estética, la Historia y el Lenguaje; los tres podrían reducirse a los dos primeros, como muchos intérpretes lo hacen, dejando el Lenguaje como el término que media la constitución de los dos primeros. Yo prefiero dejar que cada uno defina su ámbito, aunque en el camino hacia la universalización de la hermenéutica que Gadamer propone estos caminos se entrecrucen. El segundo punto se refiere a la noción de *juego* a lo largo del texto *Verdad y Método*. En el tercer punto quiero referirme a la dialéctica y la relación que existe entre palabra y diálogo; allí me referiré, además, a la relación existente entre la estructura especulativa del lenguaje y la hermenéutica. Y, finalmente, concluiré con algunos aspectos que quiero resaltar de la Poética, a la cual considero como la única posibilidad que tiene el lenguaje de dejar el campo de las reglas de la lingüística y la gramática y entrar de lleno en el ámbito del sentido, la filosofía.

1. Estructura de la filosofía hermenéutica de Gadamer

Teniendo en cuenta que la intención de Gadamer es la de la constitución de la universalidad hermenéutica, debemos referirnos primero que todo al proceso por medio del cual él se propone demostrar tal posibilidad. Mediante la reconstrucción del ámbito humano, siguiendo los parámetros que se descubren dentro de la hermenéutica, es decir, el núcleo indisoluble conformado por la comprensión, la interpretación y la aplicación (3), se constituye un sistema que abarca el desarrollo de la comprensión filosófica.

---

3. Gadamer se refiere muchas veces a lo largo de su texto a la relación existente entre interpretación, comprensión y aplicación. Sin embargo, hace referencia con más intensidad al "modo indisoluble en el que están imbricados el comprender y el interpretar" (*op. cit.*, p. 479). Sin embargo, en la página 378 de la misma obra se refiere así al problema de la *aplicación*.: "El problema hermenéutico se dividía como sigue: se distinguía una *subtilitas intelligendi*, la comprensión, de una *subtilitas explicandi*, la interpretación, y durante el pietismo se añadió como tercer componente la *subtilitas applicandi*, la aplicación (J.J. Rambach). Estos tres momentos debían caracterizar a la realización de la comprensión".

Gadamer se refiere, como hemos dicho, a tres esferas que conforman su estructura hermenéutica, tres espacios humanos a los que hay que regresar la mirada cuando de la constitución de la verdad y de su ser se trata. La Estética, dentro de la cual se abarca todo el espacio artístico, toda la expresión del hombre a través de sus manos. Esta esfera sólo puede ser comprendida hermenéuticamente como la experiencia de *tener delante* la obra de arte, que es como el *estar delante de un acontecer* que aún no termina, que continúa en la temporalidad del ser y que hace parte al mismo tiempo de ese acontecer. La comprensión de la experiencia es la respuesta a la pregunta por la verdad del arte, y su expresión lingüística es la única forma que el hombre tiene de comunicar esa comprensión. La expresión de la obra por medio del lenguaje es lo que finalmente completa la comprensión total, pues será la respuesta de la razón con su mismo lenguaje a la pregunta por el ser, que se hace aquel que participa de tal acontecimiento. Es esta la razón por la cual se dice que el acontecimiento no termina, sigue en la respuesta lenguájica de la razón, la cual se repetirá para la conciencia cuantas veces sea necesario. "Todo encuentro con el lenguaje del arte es encuentro con un acontecer inconcluso y es a su vez parte de este acontecer" (4) de consecuencias hermenéuticas.

La esfera de la Historia plantea un problema que, aunque no difiere de la problemática de la Estética, lo hace desde la relación o distanciación, como Gadamer la llama, que tiene el hombre con la Historia de la humanidad, por un lado, y la pertenencia a la tradición, por el otro. A la Historia (con mayúscula para diferenciarla de la historia de tradición) la encontramos también en una íntima relación con la Estética en la pretensión de la última de abarcar en su espacio todo lo que tiene que ver con la expresión de la naturaleza humana en cuanto a valor artístico; y en esto, la Historia no puede negar que los elementos que la componen hacen parte del patrimonio cultural de los pueblos. Sin embargo, con esa aceptación de validez, la Estética se determina a sí misma como histórica y entonces ya no podríamos definir realmente cuál es la que predomina. Podría pensarse, entonces, que tal simultaneidad parte de la misma historia como producto integrador de la vida histórica, desde el pasado hasta el presente, proporcionando siempre algo de las épocas anteriores. Lo cierto es que no podemos evitar esa simultaneidad aunque sus expresiones se distancien. Si bien es cierto que una obra de arte tiene su historia y pertenece además a la historia de la humanidad, sigue siendo obra de arte independientemente de su pertenencia o distanciación al ser humano y su historia.

Cuando nos referimos a la historia como tradición, se testimonia el *ser* y no el *conocer* la historia. Ella nos pertenece y le pertenecemos, en una relación entre el individuo y su propia historia, frente al resto de datos históricos, que conforma la conciencia dentro de aquella simultaneidad existente entre la esfera histórica y estética. En este ámbito la verdad de los textos y de la obra de

---

4. GADAMER, Hans-Georg: *op. cit.*, p. 141.

arte no conoce otro camino que el de la tradición histórica y el del reconocimiento de la obra en la experiencia hermenéutica. La investigación científica que puede llevarse a cabo por medio de la llamada ciencia del arte no puede sustituir ni pasar por alto la experiencia del arte. El que en la obra de arte se experimente una verdad que no se alcanza por otros caminos es lo que hace que el significado filosófico del arte se afirme frente a todo razonamiento. Junto a la experiencia de la filosofía, la del arte representa el más claro imperativo de que la conciencia científica puede reconocer sus límites.

Sin embargo, la experiencia en sí misma, como experiencia humana dada en la cotidianidad, implica, como ya lo hemos dicho, una *distanciación* a la que se obliga aquel que conoce. Esta distanciación la encontramos en la historicidad propia del hombre como ser que pertenece a la historia, producida por la misma unidad de *sentido*. Y la pertenencia a la tradición como su herencia cultural, familiar y social conforma una relación que pone al descubierto el *sentido* como la garantía de verdad que la hermenéutica por sí misma puede proporcionar.

Hablamos pues de distanciación y de pertenencia, las cuales no pueden darse sino en medio del *acontecimiento* por el cual la palabra se realiza, y hablamos de la palabra que pasa de la interpretación y la comprensión a la aplicación. Y como no podemos hablar de *acontecimiento* sin mencionar la *pertenencia*, debemos decir que el discurso es el *acontecimiento* del sentido precisamente porque el lenguaje es el ámbito al que *pertenecemos* y, por lo tanto, el sentido del discurso se nos hace gratuito (5).

Esta relación existente entre las esferas Histórica y Estética está mediada, como lo hemos esbozado, por la esfera del Lenguaje. Entre las dos el lenguaje se hace presente, de alguna manera, y sólo en tal mediación es posible la existencia social e histórica del hombre. El lenguaje se conforma como la mediación entre el hombre y su participación con el mundo mediante el conocimiento, como la mediación entre la vida de los hombres en su acontecer histórico y como mediación del hombre en su autoconciencia. Este Lenguaje, que se constituye, según Gadamer, como la mediación de todos los términos en la estructura de la hermenéutica, hace parte de todos los ámbitos en los que el hombre se reconoce y participa, en los que interviene, interactúa, comprende, interpreta y aplica.

La esfera del lenguaje se erige, además, como la mediación para la interpretación y la comprensión de textos, de los discursos escritos y orales de todas

5. "Comprender significa primariamente entenderse en la cosa y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal" (*op. cit.*, p. 364). En la p. 232 define la comprensión como acuerdo, y hablar de acuerdo sólo puede ser en referencia a algo, y para ello es necesario el acontecimiento (N. de la A.).

las ciencias, tanto las del Espíritu como las de la Naturaleza. Se plantea así la necesidad del lenguaje para la realización de una experiencia hermenéutica que lo establece al mismo tiempo como el único camino para llegar a un conocimiento válido sin verificación científica.

También podemos plantear esta esfera del Lenguaje como el espacio común para el encuentro del hombre consigo mismo y con el mundo, en tanto que es encuentro con su historia y el pasado de toda la humanidad, con el arte y la historia en conjugación; en la complejidad que se le presenta a nuestro pensamiento de considerar a la lingüísticidad como algo tan terriblemente cercano, y en su realización algo tan poco objetivo, que por sí misma lo que hace es ocultar su verdadero ser, el lenguaje de la razón; y no sólo la copia de la estructura del ser (6). Sólo en sus cauces se conforman, aunque siempre cambiantes, el orden y la estructura de nuestra propia experiencia.

El lenguaje, en su finitud, por ser humano, y no por ser al mismo tiempo todas las lenguas sino por ser simplemente lenguaje, es el centro del desarrollo de la experiencia del hombre, del otro y del mundo, y muy particularmente de la experiencia hermenéutica. Hoy la pregunta por la posibilidad de la mediación del lenguaje en una hermenéutica filosófica es respondida por Gadamer: "Allí donde hay lenguaje está en acción la fuerza lingüística originaria del espíritu humano, y cada lengua está en condiciones de alcanzar el objetivo general que se intenta con esta fuerza natural del hombre" (7). Tener lenguaje significa tener el mundo. "No sólo el mundo es mundo en cuanto que se accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo" (8). Este es el principio de la constitución del círculo hermenéutico en su sentido más ontológico y a la manera de Heidegger: no podemos hablar del mundo sin hablar del hombre, no podemos hablar de lo real sin hablar de interpretación, no podemos hablar de *logos* sin hablar de *mythos* y, como ya lo hemos dicho, el término medio de la relación hermenéutica que lo constituye como círculo es el lenguaje. Y como tal, el lenguaje, a la manera del *habla habla* de Heidegger, tiene, dice Gadamer, la indicación de ser "el elemento en el que discurre la existencia humana. Es el elemento, es decir, lo que nos sustenta y como tal no puede convertirse en objeto. El lenguaje, pues, y la lingüisticidad no constituyen un ámbito especial de objetos que uno pueda diferenciar. El lenguaje no es un sistema de reglas y estructuras gramaticales que se dé independientemente de la experiencia del mundo...", el lenguaje para las ciencias es todo menos vida y existencia, para ellas el lenguaje es la *lengua* y no la *palabra:* la palabra es la que nos participa del mundo, la que

6. GADAMER, Hans-Georg: *op. cit.*, p. 482. Allí dice Gadamer: "El lenguaje es el lenguaje de la razón".

7. Ibidem, p. 527.

8. Ibidem, p. 531.

crea mundo, *participa* y *nos participa,* "¡ésta sí que es la realidad del lenguaje, ésta sí que es la cosa misma!" (9).

Con esto, quiero resaltar la importancia que tiene el hecho de que la filosofía se interese por el lenguaje, campo en el cual no le es permitido reconocerle un campo científico adecuado, a menos que convierta al lenguaje mismo en su objeto de estudio pero desde su relación con otros objetos que, en primera instancia, le son diferentes. Pero una cosa sí es cierta: esta es una filosofía que no reclama para sí un campo de acción que quede universalmente establecido como de su propiedad. Es posible que se acuse al filósofo que se interese por este ámbito de abandonar la universalidad de las *cosas mismas* para preocuparse por la mediación de la comunicación humana, ámbito que, para algunos científicos, está fuera de su alcance. Si se piensa, entonces, que este campo de acción no le pertenece a la filosofía. se podría forzar al filósofo a tomar ciertas posiciones muy personales y a exponer sus investigaciones, por más originales que éstas sean, a una respuesta provisional y muchas veces incompleta, pues, dentro de un campo que se convierte en algo personal y en donde interviene el individuo como tal, la imparcialidad es una ilusión.

Es una opción peculiar pero válida el que el filósofo se vuelva sobre el lenguaje, en lugar de seguir en el mundo directo de las cosas y del pensamiento puro, donde seguramente encontraría signos más acordes con su trabajo, pero seguramente no tan vivenciales como éste. En el campo atractivo de la acción e interacción humanas, de la posibilidad del conocimiento del hombre, de sí mismo, del otro al cual conoce y del mundo en el cual vive, el no participar sería como negarse también a participar del quehacer humano que es precisamente el de la pregunta filosófica y la develación de la verdad.

2. El *juego* involucra

Continuando con el siguiente punto al que quiero referirme, la noción de *juego,* la cual se encuentra desde la primera página del texto de Gadamer, he de decir que son muchos los espacios que involucra el *juego,* y que, para Gadamer, el lenguaje se reduce finalmente a él.

No de manera gratuita, Gadamer comienza su obra con un poema sobre el *juego* de R.M. Rilke. Es la noción de *juego* la que, a lo largo de la obra de Gadamer, nos presenta todos los conceptos que intervienen con el lenguaje en su mediación de la constitución del ser humano y, por ello mismo, es también el *juego* uno de los aspectos que nos puede llevar a la postulación de la universa-

---

9. GADAMER, Hans-Georg: "Fenomenología, Hermenéutica y la posibilidad de la Metafísica", en *Cuadernos de Filosofía y Letras,* Bogotá, 1983, (VI-1/2), p. 12.

lidad de la Hermenéutica. El manejo de todos estos elementos dentro de la hermenéutica será simplemente una *forma de jugar* fundamentalmente ontológica.

El *juego* es recuperado por Gadamer no sólo desde la Analítica, sino también desde la Retórica, pero sobre todo desde la gran importancia que tiene para la Estética. Allí, en el contexto de la experiencia del arte, no se refiere a él como al comportamiento o al estado de ánimo del artista o de aquel que observa la obra, ni aún de la libertad de la subjetividad que se abre en el *juego*. Gadamer se refiere precisamente no al *"modo de conocer"* sino al *"modo de ser"* de la propia obra de arte (10).

Gadamer coloca al *juego* en una posición en la cual el sujeto se siente llamado por el *otro* para un *juego* donde interviene no sólo la humanidad representada en ese *juego,* sino todo el individuo en su complejidad. El *juego* aparece en cuanto el individuo reconoce que se encuentra involucrado; esto también puede ocurrir, por ejemplo, cuando el sujeto admira una obra de arte o se encuentra ante cualquier monumento histórico (dentro de la simultaneidad que conforman la Estética y la Historia que ya nombramos). En ese caso, el sujeto reconoce que se encuentra en *juego,* en tanto que aquello que admira hace parte del patrimonio cultural de cada uno, y en tanto que conforma toda la carga de conocimiento artístico que el individuo puede recoger a lo largo de su existencia. El individuo reconoce lo ya conocido obedeciendo al idealismo de su esencia, y desapareciendo detrás de su reconocimiento. "De hecho el fenómeno del reconocimiento apunta a este idealismo de la esencia. Sólo en su reconocimiento accede lo *conocido* a su verdadero ser y se muestra como lo que es. Como reconocido se convierte en aquello que ya es retenido en su esencia, liberado por la causalidad de sus efectos" (11). Así pues, de cara al conocimiento de la verdad, en un reconocimiento de la esencia debemos volver a la especulación como el fundamento de esa verdad. Este punto lo dejamos para más adelante.

Pero también el *juego* hace parte del Ser en la medida que antecede al jugador; de esta manera, el sujeto llega a ser él mismo jugado, ya que no sólo es un objeto con el cual se juega, sino que, además, *"es juego sólo para el que juega"* (12).

La pertenencia, de la cual hablamos anteriormente, también se recupera en el *juego* que solamente es *ese juego* para el sujeto que juega. El jugador sabe muy bien lo que es el *juego,* y qué es lo que lo hace *no más que un juego;* lo que

10. GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y Método,* p. 143.

11. Ibidem, p. 159.

12. Ibidem, pp. 143-165.

no *sabe* es lo que sabe del *juego* y además que *sabe* que se trata de un *juego*. La respuesta a la pregunta por la esencia de *ese juego* no la encontraremos, pues, en la subjetividad del jugador sino en la calidad del mismo *juego*, en el sentido que encierra la interacción que implica el *juego*.

Pero la gran importancia de ese concepto radica precisamente en que experimentar el *juego* se convierte en una experiencia que modifica al que la experimenta. Aquí lo que permanece no es el sujeto y su subjetividad, sino el objeto de la experiencia con la cual se compartió el *juego*; en el caso de la Estética, es la obra de arte la que permanece intacta. Este es el punto por el cual se vuelve significativo el *juego*, "pues el verdadero sujeto del *juego* no es el jugador sino el *juego* mismo" (13).

Tampoco se puede hablar de un *juego* en el que el lenguaje es un objeto que pertenece al que juega, sino más bien de un *juego* en el que el lenguaje es el mismo *juego*, que *nos habla*, que propone y se retira, que pregunta y que se conforma él mismo en la respuesta a la que finalmente se llega, en el que la respuesta a la pregunta se hace en el lenguaje mismo de la razón, porque no existe otro. Para Gadamer, el *juego* no se refiere ni al comportamiento ni al estado de ánimo del que ejecuta, habla o interpreta, o el que oye y disfruta, tampoco a la libertad de una subjetividad que se activa a sí misma en el *juego*, sino más bien al modo de ser mismo del lenguaje. El *juego* es diferente del comportamiento del jugador y de su forma de vida, pues él hace parte de otra serie de comportamientos que pertenecen a la subjetividad; pero no es subjetivo, es un ente universal e histórico del cual participa, es un *juego en el cual se puede entrar a jugar*. De esta manera, el sujeto del *juego* no es el jugador sino el *juego* mismo. Para Gadamer no existe la necesidad de la existencia de un jugador real con el cual se juega, pero sí es necesaria la presencia del *otro*.

Ahora, para cerrar este círculo sobre el *juego*, debemos referirnos a los *juegos lingüísticos*, como los llama Gadamer, los cuales nos permiten *acceder a la comprensión del mundo en calidad de aprendices*. El comportamiento de aquel que juega no debe comprenderse como un comportamiento subjetivo, ya que se trata más bien del *juego que juega*, en cuanto que incluye en sí a los jugadores y se convierte de este modo en un verdadero *subjectum* del movimiento lúdico.

En cada uno de los ámbitos que hemos ido nombrando ha habido de fondo algún aspecto del *juego*. Desde la Estética y el Lenguaje hasta la relación entre los *juegos lingüísticos* y los *juegos de lenguaje*, el horizonte ha sido el lenguaje, horizonte que a su vez es un *juego*. Los *juegos lingüísticos* son aquellos que permiten nuestra participación en la comprensión del mundo al modo de los aprendices; pero, ¿cuándo dejamos de serlo?

---

13. Ibidem, p. 150.

Los *juegos lingüísticos* son diferentes de los *juegos de lenguaje* de Wittgenstein, ya que son planteados por Gadamer dentro de una estructura ontológica que no tienen los segundos. Para Gadamer los juegos lingüísticos hacen parte de la esencia del sujeto; sin embargo, acepta de Wittgenstein que somos aprendices de ese juego, pero que, además, nunca dejamos de serlo.

Cuando la comprensión aparece para el sujeto, ésta se da en su plenitud de sentido afirmando su validez, de tal manera que sabemos que hemos comprendido antes de que hayamos vuelto del *juego* hacia nosotros mismos, y aún antes de haber analizado ese pretendido sentido que nos sale al paso. Aquello que nos sale al encuentro en la comprensión del sentido tiene mucho que ver con la verdad del *juego*. Al comprender estamos incluidos en el acontecimiento de la verdad hasta tal punto que cuando queremos saber lo que tenemos que creer nos encontramos con que hemos llegado un poco tarde y que ya encontramos aquello que no andabamos buscando y que seguramente perdimos lo que buscábamos. Pero aceptamos su validez y somos conscientes de su comprensión.

3. Dialéctica - estructura especulativa del lenguaje

El tercer punto que quiero resaltar tiene que ver con dos aspectos. Por un lado, la dialéctica dentro de la relación existente entre la palabra y el diálogo y, por otro, la relación que existe entre la estructura especulativa del lenguaje y la hermenéutica.

En la dialéctica la palabra es el elemento fundamental, la misma palabra en la que la verdad se oculta hasta lo irreconocible y aún hasta su completa anulación. Así, tanto el diálogo como el discurso, en tanto que se constituye como el único ámbito en el que el sentido (como verdad) se nos aparece, siempre serán palabra. Con esto volvemos a recordar la conferencia de Gadamer en Bogotá, cuando, refiriéndose a Heidegger, recordaba la acuñación del giro lingüístico de "es weltet", mundea, abre el mundo, y para referirse al lenguaje decía "es wortet", palabrea, porque la importancia de la palabra es que precisamente es el elemento que sustenta, es decir, que conforma los pilares, las columnas de la constitución humana. "El diálogo es, pues, la verdadera realidad del lenguaje" (14).

Para Platón, la dialéctica no es más que el arte de llevar una conversación y, sobre todo, de descubrir la inadecuación de las opiniones que nos dominan formulando consecuentemente preguntas y más preguntas. Con Hegel se podría considerar que aquello que es común a la dialéctica metafísica y a la hermenéutica se le puede llamar *Especulación*. Aquí significa lo mismo que lo

---

14. GADAMER, Hans-Georg: "Fenomenología, Hermenéutica y la posibilidad de la Metafísica". p. 13.

que ocurre con el reflejo de un espejo: aquello que se refleja está íntimamente unido al original por medio del observador, *como* una duplicación donde la existencia es de una sola cosa. Lo interesante de la especulación es precisamente lo inasible de la imagen, aquello que se reproduce pero al mismo tiempo se le escapa a quien lo observa. Para decirlo con Gadamer: "Es especulativo aquello que no se entrega directa e inmediatamente a la solidez de los fenómenos o a la determinación fija de lo que se opina en cada caso, sino que se sabe reflexionar; hegelianamente hablando, que reconoce el en sí como un para sí. Y una idea es especulativa cuando la relación que se enuncia en ella no puede pensarse como atribución inequívoca de una determinación del sujeto, de una propiedad de una cosa dada, sino que hay que pensarla como una relación refleja en la que lo que se refleja es, por su parte, pura apariencia de lo reflejado, igual que lo uno es lo uno de lo otro y lo otro es lo uno de lo uno" (15). Es decir, que para llegar a lo concreto hay que pasar primero por lo especulativo; por lo tanto, el discurso debe ser especulativo para que se pueda llegar a tener la experiencia hermenéutica, donde lo que interesa no es el enunciado sino el lenguaje como proposición especulativa, en cuanto estilo y no en cuanto producto. Podríamos decir que la especulación es el trabajo por el cual se abre el espacio de la tarea de la reflexión.

Respecto a la relación existente entre la estructura especulativa del lenguaje y la hermenéutica hay que considerar tres aspectos:

Primero: en el ámbito de la dialéctica, el lenguaje es el medio por el cual se puede llevar a cabo una conversación dentro de la relación existente entre pregunta y respuesta, es decir, que se trata básicamente del concepto de dialéctica de los griegos.

Segundo: la estructura especulativa del lenguaje se define en cuanto a la forma como la palabra hace resonar todo el conjunto de la lengua a la que pertenece; en cuanto que al decir se dice también lo no dicho. Es una dimensión interna a la palabra en relación con la multiplicidad que la puede referir a la totalidad. La palabra sale desde el centro y se relaciona con un todo, como la única posibilidad de ser palabra.

Y tercero: se refiere al significado ontológico universal del lenguaje, en tanto que aquello que aparece en el lenguaje es algo diferente a la palabra dicha en sí misma. Aunque la palabra no puede ser palabra sino en tanto que existe como palabra, en la posibilidad de acceder al lenguaje, es el sentido que se refleja en ella lo que refleja el ser de la cosa conformando al lenguaje en un significado superior. Es precisamente lo no dicho de lo dicho lo que conforma ese significado ontológico. La palabra refleja el sentido, en tanto que la expresión puede no decirlo todo para abarcar en ella misma todo el universo de sentido que la palabra encierra.

15. GADAMER, Hans Georg: *Verdad y Método*, p. 558.

Estos tres puntos se pueden concentrar en un solo aspecto: el lenguaje como la realización de sentido, como acontecer del hablar, del entender, del comprender, del interpretar, de la experiencia hermenéutica en su totalidad. Esta realización es especulativa, en cuanto que las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia en una orientación hacia el infinito, ya que el que quiere decir *algo* busca y encuentra las palabras con las cuales el otro pueda comprenderlo.

Con esto queremos decir que el hablar tiene toda una carga especulativa en cuanto que sus palabras no copian, no representan lo que es, sino simplemente *dan la palabra* a la totalidad del ser. El decir lo que uno quiere decir, el comprender, y el entenderse mutuamente, dejan abierta la posibilidad del sentido en las cosas no dichas. El lenguaje en la palabra será el espacio especulativo del sentido. En el diálogo la finalidad es el acuerdo, y el acuerdo no es más que el llegar a la concretización de la imagen, aquello que súbitamente nos sorprende, o que sorprende a todo aquel que comprende.

Con esto se puede plantear una estructura universal-ontológica que posibilite las condiciones para comprender (llegar al acuerdo). En tanto que el lenguaje adquiere una dimensión universal proporcionada tanto por la esfera Estética como por la esfera Histórica, se puede decir entonces que *el ser que puede ser comprendido es el lenguaje*, lo cual quiere decir que el lenguaje es tal como puede presentar por sí mismo la comprensión.

Aquí, a este lado del lenguaje, también se confirma su estructura especulativa. La palabra, en tanto que es palabra y como palabra, no puede constituirse sino en cuanto que accede en el lenguaje, y constituye aquello que es dado en el lenguaje, sin anterioridad e independientemente de él, y además, recibe en aquella palabra su propia determinación.

De esta manera, podemos decir que la relación del hombre con el mundo es lingüística, su comprensión es general y por principio. Y con esto la hermenéutica deja de ser una base metodológica de las Ciencias del Espíritu para adquirir la universalidad que la filosofía le pudiera exigir.

4. La Poética

El último punto al que me quiero referir es el de la Poética, la cual conforma para mí la mediación del lenguaje entre el extremo de la lingüística, es decir de la gramática y la retórica, y la filosofía. Sólo en la Poética se podrá encontrar la reconciliación y la ascensión del lenguaje desde el ámbito de la regla hacia el filosófico del *decir* que lo constituye. La Poética es el ámbito que permite decir el espacio y el tiempo a la manera de Kant, y permite que una frase recupere su espacio de sentido perdido en la regla.

A la Poética la encontramos en un tire y afloje entre aquellas dos disciplinas, con elementos que no pueden ser categorizados como pertenecientes a una de las dos únicamente, como es el caso de la metáfora. Encontramos, además, dentro de la lingüística otros elementos que se salen de la estructura tradicional del discurso, pero que, sin embargo, han estado dentro de la tradición filosófica desde sus inicios; son las categorías de *mythos* y *mímesis*, las cuales, retomadas por diferentes teorías, hacen referencia al trasfondo de la experiencia humana y, en su medida, han sido definidas de diferentes maneras que no viene al caso retomar.

La palabra recupera el sentido de la transformación de lo no dicho en lo dicho como una transformación hacia lo verdadero. "No es un encantamiento en el sentido de un hechizo que espera a la palabra que lo deshaga, sino que se trata de la redención misma y de la vuelta al ser verdadero. En la representación escénica *(mímesis)* emerge lo que es (el *mythos*) (16), allí emerge a la luz aquello que de lo contrario se hubiera quedado oculto. El modo de discurso tan peculiar de la Poética, que es la poesía, no es más que un modo de *decir*, es una imitación configurativa y productiva de las acciones humanas. Esa imitación posee una intención realista que pasa por la fábula de una intriga (el *mythos*), la cual presenta rasgos de una composición y un orden que faltan a los dramas de la vida cotidiana. En esta medida, la tragedia sólo alcanza su efecto de *mímesis* (como imitación de la acción humana) por la invención del *mythos* o mejor de la *referencia metafórica*, y el poeta es entonces un *hacedor de intrigas*, un imitador de la realidad. Así, el poder de la redescripción o poder revelador de la metáfora consiste en que el *ver como* se convierte en un *ser como* y allí la referencia literal se desploma como concepto liberando una *referencia metafórica* (un símbolo), gracias a lo cual el lenguaje poético que no dice *lo que es*, dirá *cómo es que es la cosa última a la que se asemeja* (17).

Todo en la Poética no es más que una síntesis de elementos heterogéneos que se refieren a relaciones entre acontecimientos y múltiples incidentes, como entre la Historia y una tradición, o entre circunstancias halladas y no deseadas o los encuentros por azar o buscados: las interacciones. La realidad para Gadamer "... se encuentra siempre en un horizonte futuro de posibilidades deseadas y temidas, en cualquier caso de posibilidades aún no dirimidas. Por eso ocurre siempre que una y otra vez se suscitan expectativas que se excluyen entre sí y que, por tanto, no pueden cumplirse todas. Es la indecisión

---

16. GADAMER, Hans-Georg: *op. cit.*, p. 157. Aquí Gadamer hace referencia a la relación que existe entre Mythos y Mímesis a partir de la representación escénica dada en la relación existente entre la comedia y la tragedia, y es desde allí desde donde tomamos esta referencia. A este respecto, cfr. el maravilloso artículo del Dr. Jaime Rubio "El don del ser. La poética en la obra de Paul Ricoeur", en este mismo número, pp. 89-103.

17. Cabe anotar aquí que para Aristóteles hacer buenas metáforas equivale a percibir lo semejante (N. de la A.).

del futuro la que permite un exceso tal de expectativas, que la realidad siempre queda por detrás de éstas. Y cuando en un caso particular se cierra y se cumple en realidad un nexo de sentido, de manera que todo este curso infinito de las líneas de sentido se detenga, entonces una realidad de este tipo se convierte en algo parecido a una representación escénica" (18). Dentro de ese espacio, el acto del discurso sólo puede definirse en la relación existente entre el acontecimiento y el sentido.

Aquí la interpretación y la comprensión podrían encontrar su límite dentro de la hermenéutica del discurso, porque, en la Poética, el sentido puede ser cualquiera; y porque el núcleo indisoluble de interpretación, comprensión y aplicación al que nos hemos referido anteriormente "constituye un horizonte hermenéutico en el que se hace valer la referencia del texto" (19).

Para Gadamer, el escribir significa que la idea original de donde partió el escrito y su intencionalidad queda libre de su finitud y aún de su mismo autor, y por lo tanto libre para ser parte de nuevas referencias; es decir, que desde el texto se plantea la posibilidad de una *reconstrucción* de las cosas y de la visión del hombre sobre el mundo y, por supuesto, del mismo hombre a través del texto, y del encuentro del hombre consigo mismo, con aquel con quien interactúa y el mundo al que se refiere.

Para terminar, quiero de nuevo hacer referencia a la conferencia de Gadamer en Bogotá, en la cual se refiere a Heidegger diciendo que, después de él, el ser ya no se piensa, es desde allí desde donde se continúa el trabajo. Heidegger se refiere al lenguaje, en el cual se desarrolla la existencia humana, como que se *"palabrea"*, dice Gadamer. Y en la medida que esa existencia no puede convertirse en objeto de la lingüística y el lenguaje no puede ser el ámbito donde se desarrolla el objeto, aunque lo sea como reglas y estructuras gramaticales, éste es el campo de la lingüística; definitivamente no puede ser el campo en el cual se podrá referir al sentido que constituye al lenguaje como elemento de la existencia humana. Es imposible un lenguaje como instrumento y que al mismo tiempo sea el ámbito de la experiencia humana del mundo. *El habla habla* y en esa medida la filosofía, la lingüística del texto y la filosofía del lenguaje lo consideran todo menos la vida del lenguaje que abre el mundo, nos participa del mundo, ella "es la cosa misma". Y es precisamente el funcionamiento metafórico mediado por la articulación de lo real lo que permite hacer justicia tanto al símbolo como al concepto, aunque el deseo que constituye al símbolo sea aún más rico que su contrapartida: la constitución de éste en el concepto. Lo que sí es cierto es que no se puede tomar partido por ninguno de los dos, ya que el trabajo del concepto es el que nos da el testimonio

18. GADAMER, Hans-Georg: *op. cit.*, p. 157.

19. GADAMER, Hans-Georg: *op. cit.*, p. 475.

del sentido (y su exceso de sentido), el cual está suspenso en el símbolo. Esto quiere decir que la interpretación es obra del concepto y no del símbolo, y con ello la metáfora queda intacta para de nuevo participar del ámbito poético. Además, el símbolo es un fenómeno bipolar, es decir, que lo constituye una parte semántica, por así decirlo, ya que hay algo en el símbolo original que no *pasa* a la metáfora y ese algo es precisamente la intención constituyente del deseo.

Sólo la Poética podrá devolverle a la filosofía el lenguaje que desea. La poesía como potencia del lenguaje tiene un poder de magia y encantamiento, al cual el filósofo se entrega en su discurso, en la búsqueda de su estilo, en el encuentro con la estética y la verdad. Sólo la Poética tiene el poder de descubrir los secretos que se encierran en ese espacio que comprende la relación que existe entre la razón y el lenguaje, desde el horizonte de un lenguaje que es el lenguaje mismo de la razón.

Platón decía en *Hipias Mayor* que *lo bello es aquello por lo que son bellas las cosas bellas,* una aparente tautología para definir la esencia común de los objetos bellos, rescatando la belleza del relativismo y especificando el objeto de la estética. Siguiendo este modelo, Jackobson definió *literalidad* como lo que hace que una obra dada sea una obra literaria. Dentro de las diferentes clases de escritos y obras encontramos una clase de textos que obedecen a la *poeticidad* y, siguiendo el mismo modelo, podemos decir que dicha poeticidad es lo que hace que un discurso dado sea llamado *obra poética.* No entramos a definir el criterio al que se obedece para decir que una obra sea o no poética; ésta sería otra teoría a la cual no queremos acceder. Sólo queremos para la filosofía el ámbito del lenguaje que nos proporciona la posibilidad de ir más allá de lo dicho, de encontrar la posibilidad de siempre encontrar algo más que decir, lenguaje que no puede ser otro que el de la Poética.