

CONVERSACIÓN, DIÁLOGO Y LENGUAJE EN EL PENSAMIENTO DE HANS-GEORG GADAMER

FRANCISCO FERNÁNDEZ LABASTIDA¹

To cope with the intersubjective and communicative deficiencies of Heidegger's *Analytics of Existence*, Hans-Georg Gadamer developed a theory of language whose nature is at one time phenomenological and ontological. Inspired by Plato's dialectics and Aristotle's ethical and rhetorical works, Gadamer sees human linguistic capabilities as the defining trait of all that is human. Language lives in conversation, dialogically structuring all social and cultural relations. Language is the ambit in which human beings and their historical world take place. In Gadamer's thought, *logos* replaces being as the ontological support. In such a way, Gadamer's hermeneutical philosophy seeks to fill the void opened by the 20th Century deconstruction of Metaphysics.

Keywords: Heidegger, *Analytics of Existence*, Hans-Georg Gadamer, deconstruction of Metaphysics.

1. GADAMER, DISCÍPULO DE HEIDEGGER

Durante el verano de 1922, después de haber defendido en mayo su tesis doctoral, Hans-Georg Gadamer se enfermó de poliomyelitis². La enfermedad misma y el peligro de contagio lo constriñe-

1. Agradezco a Juan Andrés Mercado sus valiosas sugerencias y comentarios.

2. Actualmente, la fuente de información más completa sobre la vida del fundador de la hermenéutica filosófica, es J. GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer: una biografía*, Herder, Barcelona 2000.

ron a varios meses de cuarentena, encerrado en su casa. Por esas fechas, el neokantiano Paul Natorp —su maestro y director de tesis— recibió de Martin Heidegger un texto en el que este último exponía su modo peculiar de interpretar a Aristóteles. A raíz de la lectura de este escrito, Natorp propondrá a Heidegger al claustro académico como candidato para ocupar una de las cátedras vacantes de filosofía en la universidad de Marburgo³. Para tener un detalle con su joven discípulo, que se encontraba aislado, Natorp le hizo llegar ese manuscrito. Su lectura produjo en Gadamer una impresión tan fuerte, que éste tomó la decisión de ir a Friburgo para continuar su preparación para la docencia universitaria bajo la guía de Heidegger. En septiembre de ese mismo año comunicó por carta al mismo Heidegger sus planes, pero por su estado de salud sólo pudo cumplir sus deseos en abril de 1923. De abril a julio de ese año, Gadamer asistió a las clases del Filósofo de la Selva Negra sobre la ontología como hermenéutica de la facticidad, y participó en los seminarios que éste organizaba sobre el libro VI de la *Ética a Nicómaco* y las *Investigaciones lógicas* de Husserl.

Heidegger se trasladó a Marburgo al inicio del curso 1923-24, y Hans-Georg Gadamer retornó con él, convirtiéndose en un testigo de excepción de los años en los que se gestó la analítica existencial heideggeriana, que cristaliza en la publicación de *Ser y tiempo* en 1927. En un breve escrito de carácter autobiográfico, Gadamer recuerda las impresiones que le causó el encuentro con Heidegger: «Lo que nos fascinó sobre todo fue la intensidad con que Heidegger hacía revivir la filosofía griega. Apenas éramos conscientes de que esa filosofía era más un contrapunto que un modelo de su propio preguntar. Pero la destrucción de la metafísica por Heidegger no era aplicable sólo al idealismo de la conciencia de la época moderna, sino también a los orígenes en la metafísica griega. Su crítica radical cuestionó tanto el carácter cristiano de la teología

3. Dicho texto, que se había perdido en los años de la II Guerra Mundial, fue encontrado hace algunos años y publicado en 1989 con una introducción de Gadamer. Cfr. *Die wiederaufgefundene „Aristoteles-Einleitung“ Heideggers von 1922. Erst-veröffentlichung im Jahre des 100. Geburtstages*, en «Dilthey Jahrbuch» 6 (1989), pp. 227-269.

como la cientificidad de la filosofía. Frente a la inanidad del filosofar académico, que se movía en un lenguaje kantiano o hegeliano degradado y pretendía completar o superar una y otra vez el idealismo trascendental, Platón y Aristóteles aparecían de pronto como aliados de todo el que había perdido la fe en los juegos de sistemas de la filosofía académica, incluso en ese sistema abierto de problemas, categorías y valores hacia el que se orientaba la investigación fenomenológica de las esencias o el análisis categorial basado en la historia de los problemas. Los griegos nos enseñaban que el pensamiento de la filosofía no puede seguir la idea sistemática de una fundamentación última en un principio supremo para poder dar cuenta de la realidad, sino que lleva siempre una dirección: recapacitando sobre la experiencia originaria del mundo, pensar hasta el fin la virtualidad conceptual e intuitiva del lenguaje dentro del cual vivimos. Me pareció que el secreto del diálogo platónico consistía en esta enseñanza»⁴.

En este pasaje, Gadamer esboza el núcleo del problema con el que los discípulos de Heidegger tuvieron que confrontarse continuamente. Se trata de la “destrucción” (*Destruktion*)⁵ nietzscheano-heideggeriana de la metafísica, es decir, del desenmascaramiento que estos dos autores llevan a cabo del engaño que a sus ojos representaría toda fundamentación última de la realidad en algo que se encuentre más allá del horizonte de la experiencia humana, es decir, el Dios personal de la tradición judeo-cristiana. Sin salir de las coordenadas marcadas por la contingencia, finitud e historicidad de todo lo humano que fija la ontología heideggeriana, Hans-Georg Gadamer intentará abrir una nueva vía a la comprensión del hombre. En búsqueda de las herramientas adecuadas para

4. H.-G. GADAMER, *Autopresentación de Hans-Georg Gadamer - 1977*, en IDEM, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca 1992, p. 380.

5. Como señala el mismo Gadamer, el concepto que expresa este término alemán de origen latino, introducido por Heidegger en los años 20, no tiene una connotación negativa: «Para nosotros, destrucción equivale a desmontaje, desmontaje de aquello que sirve de ocultamiento. Cuando queremos decir destrucción en sentido negativo no decimos *Destruktion* sino *Zerstörung*» [H.-G. GADAMER, *Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo (1987)*, en IDEM, *El giro hermenéutico*, Ediciones Cátedra, Madrid 2001, p. 66].

esta tarea, Gadamer acude sobre todo a la dialéctica socrático-platónica y a la filosofía práctica aristotélica. A partir de ellas, como medio de superación de las crisis del pensamiento post-metafísico, propone el retorno al carácter originalmente dialógico y lingüístico de la experiencia del hombre. Al final, esta empresa lo lleva a alejarse un poco de la analítica existencial de su maestro, desarrollando independientemente algunos temas que sin embargo estarán presentes en el pensamiento tardío de Heidegger.

2. ESE ANIMAL DOTADO DE LENGUAJE

Gadamer hace suya la definición aristotélica del hombre como animal dotado de *logos*: *zoon logon ejon*⁶. El lenguaje, o más concretamente la *lingüística* (*Sprachlichkeit*) del ser humano, en cuanto capacidad de compartir a otros de su interioridad por medio del habla y participar de la vida de los demás, es lo que distingue lo humano de lo meramente animal. Ahora bien, el concepto griego de λόγος no sólo apunta a la palabra como expresión de la capacidad lingüística del hombre —que se traduce con frecuencia con el término latino *verbum*—, sino también el despliegue mismo de la racionalidad y del pensamiento (*ratio*) por medio del lenguaje⁷. Esta última acepción del término *logos* ha prevalecido en la traducción latina de la definición aristotélica del hombre como *animal rationale*, oscureciendo el aspecto lingüístico, que está íntimamente unido a la racionalidad. Por eso, Gadamer subraya de intento la centralidad del lenguaje en el desarrollo de lo humano. El hombre es tal «en tanto que posee lenguaje, diferente por ejemplo de las llamadas de celo y de la advertencia de los pájaros. El lenguaje

6. «λόγον de μόνον anthropos epei ton zoon» [ARISTÓTELES, *Política*, A 2, 1253a 10]. Cfr. H.-G. GADAMER, *Hombre y lenguaje* (1965), en IDEM, *Verdad y método II*, cit., p. 145.

7. Cfr. H.-G. GADAMER, *Europa y la "oikoumene"* (1993), en IDEM, *El giro hermenéutico*, cit., p. 226; y A. DA RE, *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, Maggioli, Rimini 1982, pp. 130–131.

es el medio mediante el cual se manifiestan hechos, si bien no siempre “verdaderos”. Sin embargo, esto implica que el comportamiento del ser humano no sigue vías instintivas fijas, tal como ocurre por ejemplo con las aves cuando tempranos fríos de invierno las impulsan a obedecer su instinto de migración y dejan morir de hambre a las crías que hasta ahora habían estado alimentando incansablemente en el nido. Los seres humanos, en cambio, deben construir con los demás un mundo común por medio del intercambio permanente que se produce en la conversación»⁸.

Sin embargo, la lingüística como diferencia específica del ser del hombre que Gadamer propone, no es una simple trasposición a nuestro tiempo de la definición aristotélica del hombre como *zoon lógon ejon*. Gadamer lee e interroga a Aristóteles y a Platón desde la situación concreta en la que él se encuentra: el horizonte post-metafísico de la analítica existencial heideggeriana. Este hecho da una coloración específica a su modo de interpretar a los clásicos griegos, pero al mismo tiempo lo obliga a poner en cuestión —y de algún modo a replantear— los fundamentos de la filosofía heideggeriana, yendo más allá de la temporalidad sobre la cual insiste la analítica existencial de *Ser y tiempo*. Gadamer considera que la analítica existencial del primer Heidegger no se había liberado suficientemente del punto de vista del *ego* trascendental, que éste había heredado de la fenomenología husserliana. En cambio, Gadamer pondrá en el centro de sus reflexiones la experiencia del otro, algo que para Heidegger ocupa un lugar secundario en los análisis del ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*) del “ser-ahí” (*Dasein*). Desde la perspectiva gadameriana, las reflexiones sobre el cuidado (*Sorge*) y el “ser-con” (*Mit-Sein*) contenidas en *Ser y tiempo* no logran poner en primer plano la presencia originaria del otro en toda experiencia lingüística del mundo. «[...] nuestro ser es fundamentalmente un ser en relación a otro, y no simplemente “ser-con”; el sentido de su ser depende de su relación con el otro. Por el contrario, en Heidegger, justo cuando él desarro-

8. H.-G. GADAMER, *La hermenéutica y la escuela de Dilthey (1991)*, en IDEM, *El giro hermenéutico*, cit., p. 152.

lla estas ideas, no trata absolutamente del otro, ni se habla en absoluto del otro. El “ser-con” es más bien una afirmación del ser-ahí, que de alguna manera debe también hacer valer al otro. [...] El cuidado siempre es cuidar el propio ser, y el “ser-con” en realidad es un pensamiento del otro muy debilitado: más un dejar que también el otro sea, que no un auténtico ser cara al otro»⁹.

El hombre experimenta la finitud propiamente en los límites de los que toma conciencia en su experiencia de la alteridad, es decir, de la relación originaria del “ser-ahí” con otros “ser-ahí”. Para Gadamer, la conciencia está naturalmente abierta a lo “otro”, es decir, al mundo y a los demás hombres. Y esta apertura al otro significa la relación e interacción con el otro que se lleva a cabo por medio del lenguaje¹⁰. Desde el primer momento de su existencia, cada hombre se encuentra en relación con otros hombres. El mundo, en el que el “ser-ahí” se encuentra como “arrojado” (*geworfen*) ha sido configurado lingüísticamente —es decir, histórica y culturalmente— por el hombre mismo. La experiencia del mundo es ya desde el principio experiencia de los demás, experiencia de la alteridad en la conversación.

El mundo del que hablan los hombres no se reduce simplemente a las coordenadas espacio-temporales en las que se desarrolla su vida. El hombre no vive en medio de la naturaleza como los demás animales, sino que construye su propio mundo: eso son la cultura y la civilización humanas. Por medio del diálogo se alcanza la comprensión y el acuerdo con el otro, y se realiza de modo efectivo la vida social, que se construye como una comunidad de diálogo. Al conversar sobre el mundo unos con otros, y hacer de él una tarea común, los hombres están creando el mundo y haciendo de él su

9. H.-G. GADAMER, *L'ultimo dio. Un dialogo filosofico con Riccardo Dottori*, Meltemi, Roma 2002, p. 25.

10. «Que se considere el hablar un simple seguir las reglas me parece una concepción muy estrecha. Entendiéndolo así, no se capta sobre qué descansa en realidad la convivencia de los seres humanos, a saber: que es participación del otro. Este tipo de participación la conocemos por el pensamiento de los griegos, en Platón como “methexis” (*participatio*), como “koinonía” o “mixis”» [H.-G. GADAMER, *Europa y la “oikoumene”* (1993), cit., p. 228].

punto de encuentro y de unión¹¹. Para Gadamer no existe ninguna experiencia humana extra-lingüística, es decir, que se genere fuera de la comunidad de diálogo¹². Sin el *logos* no existe lo que el hombre llama mundo. Sólo a través del diálogo y del consenso se puede constituir la sociedad civil y la cultura que ésta genera. A su vez, el lenguaje se da únicamente en la manifestación del mundo. No existía antes del mundo ni existe independientemente de su manifestación en el mundo, que se estructura gracias a la actividad lingüística. Por eso, Gadamer no puede separar uno del otro: «[...] el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre»¹³.

El *logos* manifiesta su verdadera naturaleza en la conversación¹⁴, es decir, en el diálogo con el otro. Por esta razón, para Gadamer no es posible “hablar” en sentido estricto de un lenguaje monológico. El lenguaje nace y vive en la conversación¹⁵. Por eso, han resultado infructuosas todas las tentativas de explicar el lenguaje a partir de la lógica matemática. Gadamer va más allá, pues considera —siguiendo las huellas de Platón— que el pensamiento mismo es de naturaleza dialógica: «todo pensar es un diálogo consigo mismo y con el otro»¹⁶. Porque, «si algo caracteriza a

11. «El mundo es el suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí» [H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1984, p. 535].

12. Cfr. H.-G. GADAMER, *Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971), en IDEM, *Verdad y método II*, cit., p. 247.

13. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, cit., p. 531.

14. «Creo que este es el punto de partida sólido del planteamiento hermenéutico: el lenguaje encuentra su ser verdadero en la conversación» [H.-G. GADAMER, *Historicidad y verdad* (1991), en IDEM, *El giro hermenéutico*, cit., p. 203].

15. «La lengua se crea en cada conversación de nuevo» [H.-G. GADAMER, *Europa y la “oikoumene”* (1993), cit., p. 228].

16. H.-G. GADAMER, *Tras las huellas de la hermenéutica* (1994), en IDEM, *El giro hermenéutico*, cit., p. 96. Gadamer apela frecuentemente a la definición

nuestro pensamiento es precisamente este diálogo interminable consigo mismo que nunca lleva a algo definitivo. [...] Es nuestra experiencia lingüística, la inserción en este diálogo interno con nosotros mismos, que es a la vez diálogo anticipado con otros y la entrada de otros en diálogo con nosotros, la que abre y ordena el mundo en todos los ámbitos de la experiencia»¹⁷.

El ser del “ser-ahí” es esencialmente lingüístico, porque para Gadamer «el ser humano no “tiene” únicamente lengua, logos, razón, sino que se encuentra situado en zona abierta, expuesto permanentemente al poder preguntar y al tener que preguntar, por encima de cualquier respuesta que se pueda obtener. Esto es lo que significa ex-istir, estar-ahí»¹⁸. Para poner en evidencia la lingüisticidad originaria del *Dasein*, Gadamer elimina cualquier asimilación del heideggeriano “ser-ahí” al ente, o su explicación desde un punto de vista metafísico-teológico. El “ser” del “ahí” es solamente acontecimiento, “pasión”, algo que se da y ante el cual se abre el lenguaje como su espacio o dimensión más propia. Como consecuencia lógica de la centralidad del lenguaje como medio en el que se desarrolla la vida humana, la comprensión y la hermenéutica se convierten en las categorías fundamentales de la filosofía¹⁹. Por eso, cuando Gadamer habla de hermenéutica, no se refiere a un método o a una técnica de interpretación de textos, como había sido considerada hasta entonces, sino al modo de comprendernos a nosotros mismos, comprender el mundo que nos rodea y relacio-

platónica del pensar como «diálogo del alma consigo misma» [PLATÓN, *Teeteto*, 189e–190a].

17. H.-G. GADAMER, *¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?* (1973), en IDEM, *Verdad y método II*, cit., p. 196. En otra ocasión, Gadamer compara el pensamiento o *verbum interius* a «la cuerda tensa de un instrumento, que contiene cualquier sonido que se busque. La cuerda antecede todavía la lengua hablada y suena en todas. Lengua es el mismo e idéntico movimiento de sentido, que en todas partes reúne y convoca cuando resuena una palabra» [H.-G. GADAMER, *Europa y la “oikoumene”* (1993), cit., p. 226].

18. H.-G. GADAMER, *Fenomenología, hermenéutica, metafísica* (1983), en IDEM, *El giro hermenéutico*, cit., p. 36.

19. Cfr. H.-G. GADAMER, *La hermenéutica y la escuela de Dilthey* (1991), cit., p. 144.

narnos con él²⁰. «Hermenéutica se refiere sobre todo a que hay algo ahí que se dirige a mí y me cuestiona a través de una pregunta. Esta es la razón de que el lenguaje sólo pueda ser en la conversación lo que puede ser, pues es en el juego de pregunta y respuesta donde ofrece una perspectiva que no se encontraba ni en la mía ni en la del otro»²¹.

3. EL ARTE DE LA CONVERSACIÓN LOGRADA

Si el ser del hombre es lenguaje y el lenguaje se realiza sólo en la conversación, no será indiferente como ésta se lleva a cabo. Más aún, sólo podemos llamar conversación en sentido estricto a la “conversación lograda”, es decir, aquélla en la que verdaderamente se lleva a cabo la apertura al otro.

Abrirse al otro en el diálogo significa que no sólo lo “dejamos ser”, sino que lo ponemos a nuestra misma altura, permitiendo que lo que él nos dice pueda cambiarnos. La conversación es «[...] una forma de relacionarse-con, tanto a la hora de conservar lo antiguo como a la hora de renovar. Téngase en cuenta que una conversación no se limita a intercambiar información, sino que sirve también para aproximarse. Allí donde se logra realmente una conversación, los interlocutores ya no son exactamente los mismos cuando se separan. Están más cerca el uno del otro. Hablar es un hablar-

20. En el prólogo a la segunda edición alemana de *Verdad y método*, Gadamer intenta aclarar algunos equívocos o malas interpretaciones de su pensamiento a este respecto: «No era mi intención componer una “preceptiva” del comprender como intentaba la vieja hermenéutica. No pretendía desarrollar un sistema de reglas para describir o incluso guiar el procedimiento metodológico de las ciencias del espíritu. Tampoco era mi idea investigar los fundamentos teóricos del trabajo de las ciencias del espíritu con el fin de orientar hacia la práctica los conocimientos alcanzados. [...] mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer» [H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, cit., p. 10].

21. H.-G. GADAMER, *La hermenéutica y la escuela de Dilthey (1991)*, cit., p. 146.

conjunto, y esto crea algo común»²². En la conversación se establece una relación de recíproco intercambio en el que cada interlocutor da de lo suyo, pero también recibe de lo que el otro le da, dejando que su experiencia se complete con la experiencia del otro. Conversar es abrirse a la alteridad del “tú” que nos sale al encuentro, querer aprender de su experiencia. Por eso, «la conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo. Lo que movió a los filósofos en su crítica al pensamiento monológico lo siente el individuo en sí mismo. La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. Por eso la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad. Sólo en la conversación (y en la risa común, que es como un consenso desbordante sin palabras) pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro»²³.

Sin embargo, a pesar de todos nuestros esfuerzos por comprender al prójimo, en el otro habrá siempre un algo, un residuo que nos resultará inaccesible e imposible de asimilar. La alteridad —es decir, esa inamovible individualidad y particular identidad de todo lo que es “otro” con respecto a nosotros mismos— no se puede reducir a un concepto que podamos entender, ni tampoco a una experiencia que podamos adecuar sin más a nuestra propia experiencia. Esta incapacidad de comprender perfectamente al otro y de adecuarnos completamente a sus exigencias, es una característica esencial de la finitud del hombre. La alteridad es un límite que es posible superar. La filosofía medieval había expresado la intrínseca

22. H.-G. GADAMER, *Europa y la “oikoumene”* (1993), cit., p. 232.

23. H.-G. GADAMER, *La incapacidad para el diálogo* (1971), en IDEM, *Verdad y Método II*, cit., pp. 206-7.

incomunicabilidad de lo individual con la conocida máxima «*individuum est ineffabile*».

Si bien se trata de un hecho de experiencia, el hombre reacciona con frecuencia negando la alteridad, ante las limitaciones que comporta la presencia del otro para el despliegue de la propia actividad, ya sea ignorando al otro, o intentando someterlo o subordinarlo a los requerimientos de la propia voluntad. Aunque esta reacción frente a la experiencia de la propia finitud es comprensible, resulta equivocada. Por el contrario, Gadamer apunta a la apertura al tú que tenemos delante para llegar a un acuerdo con él sobre la cosa (*Sache*) de la que estamos hablando, como el modo adecuado de vivir la propia finitud. Esto se logra por medio del diálogo y de la escucha atenta de lo que el otro nos quiere decir²⁴. Para el autor de *Verdad y método*, lo que en la conversación o el diálogo auténticos se encuentra como su objetivo o finalidad primaria, no es la comprensión de la subjetividad de los interlocutores, sino el tema o la cosa misma de la que se está hablando. Por eso, la conversación es sobre todo «[...] un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente a otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice. Lo que se trata de recoger es el derecho objetivo de su opinión a través del cual podremos ambos llegar a ponernos de acuerdo en la cosa. Por lo tanto no referimos su opinión a su persona sino al propio opinar y entender. Cuando tenemos al otro presente como verdadera individualidad, como ocurre en la conversación terapéutica o en el interrogatorio de un acusado, no puede hablarse realmente de una situación de posible acuerdo»²⁵.

No obstante las dificultades a las que necesariamente se tiene que enfrentar todo esfuerzo sincero de llegar a un acuerdo con el otro, Gadamer considera que entre los hombres hay más cosas que

24. Cfr. H.-G. GADAMER, *L'ultimo dio. Un dialogo filosofico con Riccardo Dottori*, cit., p. 31.

25. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, cit., p. 463.

nos unen que las que nos separan. Bajo la superficie de la incompreensión y de los malentendidos que entretejen con frecuencia las relaciones entre los individuos y las sociedades, existe lo que Gadamer llama «una especie de consenso latente»: todo desacuerdo presupone el reconocimiento de la diversa posición del otro respecto a la propia. La aceptación de la alteridad de nuestro interlocutor es el punto de partida de todo posible acuerdo sobre una cosa. Este tácito consenso es lo que hace posibles los desacuerdos. Porque en el diálogo «no se da “el” yo ni “el” tú; se da un yo que dice “tú” y que dice “yo” frente a un tú; pero son situaciones que presuponen ya un consenso. Todos sabemos que el llamar a alguien “tú” presupone un profundo consenso. Hay un soporte permanente. Eso está en juego aun en el intento de ponernos de acuerdo sobre algo en que discrepamos, aunque rara vez seamos conscientes de ese soporte»²⁶.

La capacidad dialógica requiere un delicado ejercicio del auto-dominio. Si unas personas quieren convivir, tienen que «poner en práctica la fantasía, imaginación, sensibilidad, simpatía, el tacto. Se trata, por ejemplo, de dirigirse al otro con las palabras adecuadas y decirle lo que en ese momento quiere o debe oír de mi parte. Siempre de nuevo surge algo absolutamente imponderable, para lo cual no hay reglas; y sin embargo, todo el mundo sabe lo que significa decir en el momento inoportuno la palabra inoportuna. Se sabe también lo que puede significar dar en el momento justo con la palabra justa, aportando con ello quizás una indicación en la que uno mismo no había pensado ni podía haber pensado»²⁷. De esta manera, el otro se siente cómodo en la conversación, pues se sabe escuchado por alguien que se está tomando en serio lo que él está diciendo²⁸. La comprensión y la apertura hacia el otro entrañan una

26. H.-G. GADAMER, *La universalidad del problema hermenéutico* (1966), en IDEM, *Verdad y método II*, cit., p. 216.

27. H.-G. GADAMER, *Europa y la “oikoumene”* (1993), cit., p. 233.

28. «El principio supremo de toda hermenéutica filosófica es, y así me la imagino (y por eso es una filosofía hermenéutica), que nunca podemos decir completamente lo que en realidad hemos querido decir. ¿Y qué queríamos en realidad? Bueno, lo que al parecer pretendíamos es que el otro nos comprendiese, y quizá algo más. Queríamos reunirnos con el otro, obtener su aprobación o, por lo

actitud de escucha, de respetuosa atención a lo que el interlocutor quiere comunicar: «el arte de comprender consiste seguramente y ante todo en el arte de escuchar. Sin embargo, a ello hay que añadir la posibilidad de que el otro pueda tener razón. El otro se encuentra de entrada en una mala situación si ambos lados no sienten esto»²⁹.

Gadamer pone las negociaciones políticas o comerciales como ejemplo de la absoluta necesidad del reconocimiento del otro y de sus derechos para que el diálogo entre las partes tenga éxito. Para que una negociación comercial o política llegue a buen puerto, «la condición decisiva [*del negociador*] es que sepa ver al otro como otro. En este caso los intereses reales del otro que contrastan con los propios, percibidos correctamente, incluyen quizá unas posibilidades de convergencia. En ese sentido la propia conversación de negocio confirma la nota general del diálogo: para ser capaz de conversar hay que saber escuchar. El encuentro con el otro se produce sobre la base de saber autolimitarse, incluso cuando se trata de dólares o de intereses de poder»³⁰. Pero el saber escuchar es más una virtud que un don del propio carácter, porque el desinteresado interés por el otro requiere un esfuerzo intencionado. Esta es la razón por la que «la incapacidad de escuchar es un fenómeno tan familiar que no es preciso imaginar otros individuos que presenten esta incapacidad en un grado especial. Cada cual la experimenta en sí mismo lo bastante si se percata de las ocasiones en que suele desoír o escuchar mal. ¿Y no es una de nuestras experiencias humanas fundamentales el no saber percibir a tiempo lo que sucede en el otro, el no tener el oído lo bastante fino para “oír” su silencio y su endurecimiento? O también el oír mal. Es increíble hasta dónde se puede llegar en este punto. [...] El no oír y el oír mal se producen por un motivo que reside en uno mismo. Sólo no oye, o en su caso oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mis-

menos, que se retomara lo dicho, aun cuando fuese a modo de réplica u oposición. En una palabra: queremos encontrar un lenguaje común. A esto se le llama conversación» [IDEM, p. 227].

29. *Ibidem*.

30. H.-G. GADAMER, *La incapacidad para el diálogo* (1971), cit., p. 208.

mo, aquel cuyo oído está, por así decir, tan lleno del aliento que constantemente se infunde a sí mismo al seguir sus impulsos e intereses, que no es capaz de oír al otro. Este es, en mayor o menor grado, y lo subrayo, el rasgo esencial de todos nosotros. El hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre»³¹.

4. «EL SER QUE PUEDE SER COMPRENDIDO ES LENGUAJE»

Como se puede entrever de lo expuesto hasta el momento, la interpretación hermenéutica que Gadamer hace de la analítica existencial heideggeriana, a la luz de la dialéctica platónico-aristotélica, va más allá de las fronteras de lo meramente antropológico, pues encierra en sí una explícita ontología del lenguaje, en la que el *logos* lo abarca todo. En el lenguaje —tal y como lo concibe Gadamer— se da o se manifiesta la totalidad. El *logos* es el «centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria»³². El lenguaje es la instancia última, el punto de referencia absoluto. La autoconciencia y el saber acerca del mundo encuentran en el *logos* su último fundamento, porque «sólo el centro del lenguaje, por su referencia al todo de cuanto es, puede mediar la esencia histórico-finita del hombre consigo misma y con el mundo»³³. En efecto, «cuando el lenguaje se explicita como tal, aparece como la mediación primaria para el acceso al mundo. Así se clarifica el carácter irrebable del esquema lingüístico del mundo. El mito de la autocerteza, que en su forma apodíctica pasó a ser el origen y la justificación de toda validez, y el ideal de fundamentación última que se disputan el apriorismo y el empirismo, pierde su credibilidad ante la prioridad e ineludibilidad del sistema del lenguaje que articula toda conciencia y todo

31. *Idem*, p. 209.

32. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, cit., p. 567.

33. *Idem*, p. 548.

saber. [...] El mundo intermedio del lenguaje aparece frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a la ingenuidad de un concepto positivista de los hechos como la verdadera dimensión de la realidad»³⁴.

Dado su carácter fundamental, el lenguaje no puede ser concebido kantianamente «como un diseño previo al mundo que es producto de la subjetividad, ni como diseño de una conciencia individual ni de un espíritu colectivo»³⁵, ni tampoco expresa la reflexión de una autoconciencia subjetiva, porque —como hemos visto— es el medio o la dimensión en la que se da toda conciencia³⁶. No se puede dar «ninguna conciencia individual en la que exista el lenguaje que ella habla»³⁷, porque el *logos* «está en un plano superior a toda conciencia subjetiva. Estamos como quien dice entretejidos en el lenguaje, y es él el que, sin que nosotros lo supiéramos, nos ha venido moldeando e inspirando por medio de su modulación y articulación»³⁸.

El lenguaje es el medio en el cual nace y se injerta todo lo que es humano, es el lugar en el que se experimenta el ser. Para nuestro filósofo, «la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpretado como ente»³⁹. Gadamer expresa esta idea en una breve y enigmática frase: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» (*Sein, das verstehen werden kann, ist Sprache*)⁴⁰. Por eso, el mundo no puede ser algo que se encuentre más allá de la experiencia estructurada por el *logos*. No tiene sentido hablar de un ser en sí del mundo, indepen-

34. H.-G. GADAMER, *Texto e interpretación (1984)*, en IDEM, *Verdad y método II*, cit., p. 327.

35. H.-G. GADAMER, *La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas (1960)*, en IDEM, *Verdad y método II*, cit., p. 79.

36. «Un segundo rasgo esencial del ser del lenguaje es, a mi juicio, la ausencia del yo» [H.-G. GADAMER, *Hombre y lenguaje (1965)*, cit., p. 150].

37. *Idem*, p. 149.

38. H.-G. GADAMER, *Historicidad y verdad (1991)*, en IDEM, *El giro hermenéutico*, cit., p. 204.

39. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, cit., p. 539.

40. *Idem*, p. 567.

dientemente de su manifestación en el lenguaje, porque «toda acepción del mundo se refiere al ser en sí de éste. Él es el todo al que se refiere la experiencia esquematizada lingüísticamente. La multiplicidad de tales acepciones de mundo no significa relativización del “mundo”. Al contrario, lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece»⁴¹.

Ante la imposibilidad de iluminar completamente la naturaleza del lenguaje utilizando medios conceptuales, Gadamer echa mano de imágenes y comparaciones. Así, con el objeto de explicar el carácter no-subjetivo de este fenómeno, Gadamer hace ver las semejanzas que existen entre el lenguaje y el juego, porque «la naturaleza del juego [...] es estructuralmente afín a la naturaleza del diálogo, que es el lenguaje realizado»⁴². Aunque el lenguaje no sea un juego en sentido estricto, pues estamos hablando del medio en el que se desarrollan todos los juegos, la comparación resulta esclarecedora. A través de un análisis fenomenológico bastante detallado⁴³, Gadamer pone en evidencia el hecho de que la autoconciencia es una categoría ajena al juego. Para subrayar el carácter impersonal del juego, señala la existencia de expresiones en el uso ordinario del lenguaje, como por ejemplo “juego de luces”, el “juego de las olas”, etc., en las que el término “juego” se utiliza para indicar el movimiento armónico de entidades inanimadas, a las que no se puede adscribir una conciencia⁴⁴. Así mismo, la conciencia actual de sí que tienen los participantes carece de relevancia en el desarrollo del ser mismo de cualquier actividad lúdica. Poniendo como ejemplo el fútbol —ejemplo no utilizado por Gadamer pero que puede ser muy gráfico—, podemos decir que el ser de ese deporte, que se manifiesta durante el desarrollo de un partido, no depende de la mayor o menor autoconciencia de los jugadores que están disputando el encuentro. El fútbol es tal, independientemente de que los jugadores sean hombres o androides, porque «el sujeto

41. *Idem*, p. 536.

42. H.-G. GADAMER, *Hombre y lenguaje* (1965), cit., p. 150.

43. Cfr. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, cit., pp. 143–154.

44. Cfr. *Idem*, pp. 148–149.

del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación»⁴⁵. La dinámica del juego captura la atención de los jugadores, haciéndolos olvidarse de sí mismos, y los convierte en simples “piezas del juego”. En el fondo, para Gadamer «todo jugar es ser jugado. La atracción del juego, la fascinación que ejerce, consiste precisamente en que el juego se hace dueño de los jugadores»⁴⁶.

Del mismo modo, al participar en una conversación la autoconciencia de los interlocutores pasa a segundo plano, porque «las palabras que encontramos atrapan en cierto modo nuestro pensamiento y lo integran en unas relaciones que sobrepasan la instantaneidad de ese pensamiento»⁴⁷. Así, no son los participantes los que “llevan” una conversación, sino que, más bien, son “llevados” por ella⁴⁸. Por eso, para el autor de *Verdad y método*, los hombres no hablan un lenguaje, sino que más bien el lenguaje “los” habla, o dicho con otras palabras, a través del diálogo de los interlocutores se manifiesta el lenguaje. Por otra parte, de modo análogo a como el juego existe o se manifiesta sólo en la actividad lúdica de los jugadores, el lenguaje existe solamente en el diálogo o conversación⁴⁹.

Gadamer descubre en el lenguaje algunas características del espíritu objetivo del idealismo hegeliano. Para el autor de *Verdad y método* el lenguaje es espíritu, pero no espíritu subjetivo o espíritu

45. *Idem*, p. 145.

46. *Idem*, p. 149.

47. H.-G. GADAMER, *Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la «desmitologización» (1961)*, en IDEM, *Verdad y método II*, cit., p. 130.

48. «El lenguaje [...] es el juego en el que todos participamos. Nadie es antes que los otros. Cada cual está “en ello” y es “mano” en el juego» [H.-G. GADAMER, *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios meta-críticos a Verdad y método I (1967)*, en IDEM, *Verdad y método II*, cit., p. 235]. Cfr. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, cit., pp. 461-462.

49. «La vida del lenguaje consiste en la continuación ininterrumpida del juego que empezamos cuando aprendimos a hablar» [H.-G. GADAMER, *Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la «desmitologización» (1961)*, cit., p. 130].

absoluto, porque éstos hacen referencia a la autoconciencia del yo, sino más bien espíritu objetivo⁵⁰. Si el habla es el medio en el que se da la comunidad de diálogo, el lenguaje no puede pertenecer a la esfera del yo, sino a la esfera supra individual del nosotros, como espíritu (*pneuma*) que unifica el yo y el tú⁵¹. Otra característica que el lenguaje y el espíritu objetivo tienen en común, es el hecho de que el fenómeno del lenguaje es infinito, porque —como el espíritu objetivo— trasciende la subjetividad del yo individual en el tiempo y el espacio. El diálogo en el que la lengua vive es algo siempre abierto: «el diálogo posee siempre una infinitud interna y no acaba nunca. El diálogo se interrumpe, bien sea porque los interlocutores han dicho bastante o porque no hay nada más que decir. Pero esa interrupción guarda una referencia interna a la reanudación del diálogo»⁵². Sin embargo, el lenguaje es a la vez finito, porque se da sólo como un evento histórico, es decir, como algo que solamente sucede en las coordenadas finitas del tiempo y del espacio⁵³.

50. «Según Gadamer, el problema de la filosofía contemporánea se define, por lo tanto, como la necesidad de tomarse en serio el concepto hegeliano de espíritu objetivo, teniendo en cuenta al mismo tiempo el descubrimiento existencialista —dicho en sentido más vasto y general posible (desde Kierkegaard hasta Heidegger, pasando por Marx)— del carácter no-definitivo de la instancia de la conciencia, es decir, del carácter finito del hombre. Este problema, que los puntos de vista interpretativos del pensamiento posthegeliano no resuelven en modo auténtico, puede entrar en vías de solución, según Gadamer, solamente redescubriendo —también aquí junto con toda una tradición de pensamiento que va de Heidegger a Wittgenstein y ya se va consolidando en nuestro siglo— la centralidad de la noción de lenguaje» [G. VATTIMO, *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, en H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. III].

51. «[...] la realidad espiritual del lenguaje es *pneuma*, la del espíritu que unifica el yo y el tú. La realidad del habla, como se ha observado desde hace tiempo, consiste en el diálogo. Pero en el diálogo impera siempre un espíritu, espíritu de comunicación y de intercambio fluido entre el yo y el tú» [H.-G. GADAMER, *Hombre y lenguaje (1965)*, cit., p. 150].

52. *Idem*, p. 151.

53. «Este concepto de espíritu, que trasciende la subjetividad del yo, encuentra su verdadera correspondencia en el fenómeno del lenguaje, que poco a poco se ha ido colocando en el centro de la filosofía contemporánea. Y esto es así, porque el fenómeno del lenguaje, en comparación con ese concepto de espíritu que Hegel tomó de la tradición cristiana, posee la ventaja —adecuada a nuestra finitud— de

5. BALANCE CONCLUSIVO

Son muchos los aspectos positivos de la hermenéutica dialógica de Hans-Georg Gadamer que han sido puestos de relieve a lo largo de estas páginas. Gracias a la paciente labor de este filósofo y filólogo clásico, un amplio sector de la filosofía contemporánea ha recuperado el interés por la dialéctica socrática, y más en general, por la filosofía griega. Sus agudos análisis fenomenológicos del diálogo y de la conversación ayudan a reflexionar sobre la importancia de la escucha y del respeto del interlocutor para que la conversación tenga éxito, ya sea entre individuos, como entre grupos políticos y culturales. Por otra parte, ante la tentación del cientismo de reducir toda la experiencia humana a hechos que pueden ser cuantificados, Gadamer hace ver la ubicuidad del *logos*, como marca esencial de lo humano, que no puede ser estudiado o medido siguiendo los cánones de la ciencia físico-matemática, pues se trata de algo que está más allá de los instrumentos de su método experimental.

Sin embargo, la esencial lingüisticidad que Gadamer asigna a toda la experiencia humana no deja de ser una afirmación problemática, que ha sido criticada entre otros por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Para este último, la experiencias del dominio y del trabajo, que son fundamentales en la estructuración de las relaciones sociales, poseen un carácter que no es originariamente lingüístico. Al inicio de los años setenta hubo una intensa discusión entre Habermas y Gadamer al respecto⁵⁴. Independientemente del

ser infinito como el espíritu y sin embargo finito como todo evento que sucede en el tiempo y el espacio» [H.-G. GADAMER, *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*, en *Gesammelte Werke*, vol. 4, J.C.B. Mohr, Tübingen 1987-, p. 21].

54. Cfr. J. HABERMAS, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, en R. BUBNER - K. CRAMER - R. WIEHL (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.-G. Gadamer*, vol. I, J.C.B. Mohr, Tübingen 1970, pp. 73-104; H.-G. GADAMER, *¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento (1973)*, *La universalidad del problema hermenéutico (1966)* y *Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología (1971)*, en IDEM, *Verdad y método II*, cit., pp. 195-201, 213-224 y 243-265 respectivamente.

mérito de los argumentos que Habermas utilice para criticar las posiciones de Gadamer, resulta obvio que la consideración del lenguaje como instancia superior y última, más allá de la conciencia, resulta insostenible desde el punto de vista de la experiencia misma. Es una afirmación exquisitamente *metafísica*. Como ya hemos dicho, su hermenéutica filosófica es también ontología. Más aún, se trata una metafísica de corte inmanentista. El hombre se encuentra encerrado en el lenguaje —este nuevo avatar del idealismo—, incapaz de trascender la experiencia mundana, mediada lingüísticamente. Su ser se disuelve en la historia infinita del continuo hacerse del *logos* en la conversación. El único sujeto real de la historia es el lenguaje, realidad finito-infinita carente de conciencia reflexiva. Como consecuencia de haber eliminado al Dios trascendente, la categoría de persona pierde su sentido tradicional, y no puede ser aplicada al hombre. Aunque es verdad que Gadamer no reduce al hombre a una cosa, sin embargo resulta difícil afirmar desde sus presupuestos que el hombre sea algo más que la *epifanía* del lenguaje.

Por otra parte, la insistencia de Gadamer en la necesidad de estar abiertos siempre a la posibilidad de que el otro tenga razón, como condición para poder llegar a un acuerdo sobre el tema del que se dialoga, acaba por convertir la verdad en simple fruto de la actividad pragmática del lenguaje. No existe un punto de referencia exterior a ese diálogo, en el que el mundo se configura lingüísticamente y en el que todos estamos injertados, que pueda servir para establecer la verdad de lo tratado en la conversación. Así, la verdad sólo puede tener sentido como al acuerdo al que se llega como resultado del diálogo abierto, sin prejuicios, ya sea de los individuos entre sí, o de cada hombre con la propia tradición histórico-cultural, o del intérprete con el texto. Por principio, Gadamer descarta la posibilidad de volver a un modelo metafísico que contemple una instancia trascendente. De este modo, Gadamer se aleja conscientemente de la concepción medieval de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, cuyo fundamento último reside en un Dios creador, que conoce y hace verdaderas todas las cosas al crearlas, y ha hecho el intelecto humano capaz de conocer la ver-

dad de las cosas⁵⁵. Pero Gadamer no rechaza esta fundamentación teológica sólo porque se trate de una verdad revelada, sino que quiere negar a nivel puramente metafísico que Dios pueda ser el fundamento último de la verdad⁵⁶. Por esta razón, se podría decir que la ontología que sostiene la concepción gadameriana del lenguaje es *a-tea* ya desde su mismo punto de partida⁵⁷. Sin embargo, el relativismo que se encierra en esta posición no es algo arbitrario, porque es coherente con la ontologización del lenguaje que la hermenéutica filosófica lleva a cabo.

Al final, Gadamer ha recaído en el error que intentaba evitar: la creación de un nuevo absoluto. Huyendo de la fundamentación teológica de la metafísica de Occidente, cuyo *climax* se da en la inmanentización del Dios cristiano en la historia por obra del idealismo hegeliano, Gadamer adopta conscientemente el “mal infinito” que tanto había denostado Hegel. El autor de *Verdad y método* concibe, en efecto, el lenguaje como espíritu infinito, que sin embargo no vuelve a sí mismo como el Absoluto hegeliano, pues es de naturaleza irreflexiva, y por lo tanto, inconsciente. A pesar del intento de temperar la pretensión de totalidad que todo infinito pide para sí señalando la finitud —es decir, contingencia e historicidad— de to-

55. Cfr., por ejemplo, S. T. DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 1 co.

56. Cfr., por ejemplo, H.-G. GADAMER, *La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas* (1960), en IDEM, *Verdad y método II*, cit., pp. 76, 80.

57. He desarrollado de modo más detallado la interconexión entre las nociones de ser, verdad y lenguaje en la hermenéutica gadameriana en mi artículo *Hombre, mundo y lenguaje en la ontología hermenéutica de Hans-Georg Gadamer*, [«Tópicos» 26 (2004), pp. 43-66].

FRANCISCO FERNÁNDEZ LABASTIDA

das sus manifestaciones, el lenguaje se convierte en manos de Gadamer en un nuevo absoluto que lo contiene todo⁵⁸.

Francisco Fernández Labastida
Pontificia Università
Della Santa Croce
Via dei Farnesi, 82, 00186, Roma, Italia
e.mail: ffernandez@usc.urbe.it

58. Como hace notar Antonio Da Re, «Gadamer, preocupado por el peligro de recaer en la metafísica y en la infinitud, tareas demasiado arduas para la limitación humana, se queda atrapado en la consideración de la sola finitud humana, de la sola historicidad. Pero, de tal manera que, lo que a sus ojos se presentaba como relativo y contingente, por el sólo hecho de que solamente tematiza eso, se convierte al final en el “absoluto”. En Gadamer se da la absolutización de lo finito, de la contingencia» [A. DA RE, *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, cit., p. 128].