



POÉTICA

DE LA

INTERPRETACIÓN

La obra de arte
en la hermenéutica
de H.G. Gadamer

Aníbal Rodríguez Silva

Aníbal Rodríguez Silva

Poética de la interpretación

La obra de arte
en la hermenéutica
de H.G. Gadamer

Prólogo

José Francisco Zúñiga García

Epílogo

Gregory Zambrano



Edición Homenaje Postmortem
Aníbal Rodríguez Silva
Universidad de Los Andes



Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes

Título: Poética de la interpretación

Autor: Aníbal Rodríguez Silva

Editado por la Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico,
Humanístico, Tecnológico y de las Artes

Cumpliendo la Ley de los derechos de autor

Diseño Gráfico: *Susana Morzles Alcoreza*
E-Mail: *susanalcoreza@gmail.com*

Edición Digital 2018

ISBN: 978-980-11-1940-1 ·
Depósito Legal: ME2018000071

**LAS PUBLICACIONES ACREDITADAS POR EL CDCHTA-ULA SON
SOMETIDAS A UN RIGUROSO PROCESO DE ARBITRAJE POR
CALIFICADOS EXPERTOS EN EL ÁREA. ESTE LIBRO FUE EVALUADO,
SIENDO SU CÓDIGO SUB-PL-NURR-01-15-06 CORRESPONDIENTE AL
PROGRAMA DE PUBLICACIONES DEL CDCHTA DEL AÑO 2015**

Prólogo

¿Quién acoge?, ¿el que prologa o el prologado? En principio, las cosas ocurren así: la palabra primera acoge a la palabra que viene después, prepara con su carácter inicial la entrada de lo que viene a continuación y le da, por así decir, visibilidad. Así que el prólogo debe cumplir el sentido más propio de toda verdadera hospitalidad: hacer que el otro llegue a dar de sí lo mejor que pueda. Pero, en realidad, todo prólogo escrito para un libro ajeno es siempre una palabra extraña acogida por la palabra que invita. Y, así, ésta que empieza aquí es, ante todo, una palabra -en este caso también extranjera- de agradecimiento por la acogida. Además, su tema es el asunto principal del libro que prologa, pues es -pretende ser-, una palabra previa que prepare a la pregunta que sostiene al libro que tenemos entre manos: ¿quién acoge y quién es acogido? ¿Quién soy yo y quién eres tú? A veces somos anfitriones, a veces somos huéspedes.

El mejor hallazgo de Aníbal Rodríguez Silva es, sin duda, interpretar a Hans-Georg Gadamer como un pensador hospitalario que toma nuestra cultura, nuestro lenguaje y nuestro ser como una casa. ¿Somos hospitalarios? ¿Podemos ser nosotros mismos sin ser hospitalarios? Si respondemos negativamente a esta última cuestión, entonces hay que sacar la consecuencia que extrae el autor al aproximar la hermenéutica al universo levinasiano, a saber: pensar que el que viene de lejos, el extranjero, es el que nos acoge en nuestra casa, de manera que lo que encontramos en este libro es una lectura muy sugerente de la dialéctica hegeliana de la formación, incorporada al pensamiento hermenéutico, que implica un necesario momento de extrañamiento o salida de sí para saber quién es uno. Encontrar este pensamiento escondido en la *tessera hospitalis* (tablilla de la hospitalidad) de la Antigüedad, constituye un gran acierto del presente volumen, que toma entonces, consecuentemente, el conjunto de la hermenéutica como arte de no tener razón.

6

El núcleo es, sin duda, la hospitalidad, pero a ella se le unen dos cuestiones no menos importantes, el papel central que adoptan el Romanticismo y el mito para abordar el asunto (*die Sache*) de fondo, a saber: el legado de la metafísica, el legado de la filosofía y el pensamiento occidentales. En efecto, Aníbal Rodríguez Silva se propone reconstruir la teoría de la interpretación de Gadamer siguiendo esos hilos conductores para mostrar que su fuerza y su valía radican en pensar el legado de la metafísica como verdadera experiencia, es decir, como un más allá de la ciencia, de manera que la experiencia de la tradición metafísica occidental sea administrada por el arte.

Por consiguiente, el asunto de la hospitalidad también está planteado en un ámbito de la teoría: ¿somos nosotros quienes acogemos a la tradición, o es ella la que nos acoge a nosotros? Respuesta de Gadamer: la interpretación de la tradición es ella misma tradición. Así que el intérprete, que parece ser el que acoge, es en realidad acogido por la tradición. Esta es la apuesta fuerte de la hermenéutica, es, por así decir, su auto de fe ante el vacío que siempre hay en toda situación hospitalaria, tanto más en la presente, que es una experiencia de fin. Las preguntas, hoy, son: ¿Cuál es la experiencia de la tradición occidental? ¿Qué hacemos con ella? ¿Cómo la administramos? ¿Hay que destruirla o hay que conservarla? Evidentemente, para Gadamer, la experiencia de fin es una experiencia de inicio, devuelta romántica al origen mítico. Hay experiencia de fin, de final: la ciencia o el logos apofántico ya no son los administradores de la tradición occidental. Desde Aristóteles, durante mucho tiempo, lo fueron, pero ya no lo son más; y así el fin abre al inicio, a la metafísica en origen, donde los conceptos estaban ligados al habla y la verdad al diálogo. En una conclusión que Aníbal Rodríguez Silva no extrae, pero que está implícita en su modo de argumentar, la experiencia hermenéutica, o experiencia de intérprete, que debería ser una experiencia científica o de conocimiento, se convierte en una experiencia artística: la palabra del queacoge descubre que la palabra no es suya, descubre que él no acoge, sino que más bien es acogido. El monólogo de la ciencia deja de ser el administrador de la tradición metafísica occidental para ceder el paso al verdadero anfitrión: el lenguaje como diálogo, la universalidad de la lingüística como espacio común al intérprete y al interpretado. El autor del presente libro lo sabe bien, pues es poeta e intérprete a la vez. Éste es, pues, el lugar en que convergen las líneas fundamentales de su investigación: por un lado, la hermenéutica hospitalaria de Gadamer

que, reelaborando el concepto de formación, logra un espacio para la convivencia intercultural y, por otro lado, el modo en que algunas tesis románticas de Gadamer se convierten en argumentos hermenéuticos, en especial el arte como forma de acceso a la verdad y el mito como modo de la verdad más allá o más acá de la razón. Aníbal Rodríguez Silva se nos muestra como un gadameriano convencido de que, ante la evidencia de la imposibilidad de completar ninguna experiencia de sentido, sostiene con su maestro que el fragmento habla de la totalidad: la hermenéutica sería entonces una búsqueda del anfitrión y un encuentro con él, y un obsequiar, el modo como el huésped da las gracias: dejando algún regalo. Este libro se puede leer así: como un intento de pensar la hospitalidad, de hacer familiar lo extraño, de estar abierto a que el otro tenga razón. Quien tenga dudas, debe plantearlas, y buscar que el libro se las responda: para saber quién es uno, hay que extrañarse; para poder extrañarse, alguien le tiene que acoger a uno. Bien, ¿pero hasta dónde está uno dispuesto a extrañarse?, ¿hasta dónde *puede* uno extrañarse? Por otro lado: si la mayor hospitalidad que cabe, como decíamos al principio, es que el otro dé de sí lo mejor que pueda. ¿Ese es todo el acogimiento posible?, ¿es esa la mayor acogida posible? ¿Permaneceremos siempre extranjeros? ¿Uno sigue siendo uno y el otro tiene que permanecer otro? ¿Quién soy yo y quién eres tú?

José Francisco Zúñiga García
Ogíjares (Granada), 30 de abril de 2005.

Epílogo

Aníbal Rodríguez Silva: poesía, poética y amistad

Gregory Zambrano

1. Poesía y hermenéutica

A Aníbal Rodríguez Silva siempre le llamó la atención el hecho de que Hans-Georg Gadamer dedicase pocas páginas al estudio del lenguaje poético. Le hizo un seguimiento a las pistas que el filósofo alemán fue dejando esparcidas en su vasta obra y, a partir de esas pocas reflexiones, tejió un amplio conjunto de meditaciones y escudriñó sus múltiples posibilidades. Para Aníbal, la tesis de Gadamer es la siguiente: «el lenguaje poético es el lenguaje privilegiado de la experiencia hermenéutica, mientras el lenguaje de uso corriente y el de la ciencia se agotan en su función comunicativa y referencial». Desde allí trató de ampliar un horizonte de lectura que era al mismo tiempo, búsqueda e interpretación para establecer deslindes y asideros hacia sus propias indagaciones expresivas, como ensayista y poeta.

Otro de los aspectos relevantes de su aproximación a Gadamer fue profundizar en las razones que potencian el acto de la lectura. Gadamer se acerca a la poesía desde la obra de Paul Celan, y a partir de ella recala «en el carácter especulativo y dialógico del lenguaje». Desde esta certeza Aníbal concluye que: «La lectura es un acto de alteridad en el cual se establece una relación entre un tú y un yo». Leemos y en el acto de lectura también leemos una tradición lingüística y, más ampliamente, cultural. Cuando acogemos esta tradición, también ella nos acoge. Todo indica que es una praxis de hospitalidad.

10

Volvemos sobre las páginas de este libro de Aníbal, retornamos a su poesía, profunda y exigente de atención. Volvemos a sus símbolos para encontrar nuevas interrelaciones, nuevas apelaciones e interpelaciones, como haciendo eco de las palabras del propio Gadamer, en una especie de «lectura demorada» de sus aciertos. Y regresamos a la amistad como un don enorme que prodiga afecto y hospitalidad.

Si la hermenéutica es una disciplina que se basa en una experiencia de interpretación, su lectura y reflexión se centran en una experiencia artística, plenamente, como acto creativo e interpretativo al mismo tiempo. Aníbal reflexionaba permanentemente sobre el lenguaje y esa reflexión tenía diferentes cauces, a veces convertida en escritura ensayística y a veces en escritura poética.

Comprender la vida como un modo de experiencia «que implica directamente nuestra propia noción de existencia» (Gadamer), suma la necesidad de comprender la realidad por intermedio del arte. Para Aníbal, el vínculo de la hospitalidad que relaciona anfitrión y huésped se disuelve en el diálogo, y en ese sentido, tanto en el trato cotidiano, como en sus distintos trabajos intelectuales, filosóficos y poéticos, mantuvo siempre esa misma coherencia, esa inmutable serenidad que lo distinguió como un maestro.

2. Los libros, la poesía, un mismo camino

Otro tanto tendremos que decir de sus afanes como editor. Mucho le debe la literatura venezolana a su empeño como divulgador de trabajos de reflexión sobre autores fundamentales, como José Antonio Ramos Sucre, Rafael Cadenas y Eugenio Montejo, entre otros.

La Universidad Los Andes, a través de distintas dependencias, acogió sus iniciativas editoriales, tales como la publicación de su ensayo *El poema como imposible (lectura hermenéutica de la poesía de Rafael Cadenas)* (1999), y *Orfeo revisitado. Viaje a la poesía de Eugenio Montejo* (2011), que reúne una serie de aproximaciones a su labor poética y ensayística, escritas por diversos autores, venezolanos y extranjeros.

En la obra de los dos distinguidos autores venezolanos mencionados, Aníbal percibió no sólo un compromiso ineluctable con

el lenguaje, sino también una praxis acorde con la ética y con el concepto de ciudadanía. La obra de estos autores, justamente valorados, rompe las fronteras de la propia interioridad y propone, a su manera, nuevas formas para leer la realidad, el entorno, el lenguaje mismo, cuyo impacto alcanza geografías inusitadas.

Los alcances de la obra de cada uno de estos autores se han ido acrecentando en el tiempo. La labor poética y reflexiva de Eugenio Montejo (1938-2008), que se interrumpió prematuramente en una etapa de gran productividad, ha merecido constantes valoraciones. Así también la voz poética de Rafael Cadenas (n. 1930), que ha consolidado su prestigio internacional con numerosos premios y reconocimientos y, sobre todo, con el crecimiento fervoroso de nuevos lectores.

La nueva edición de *Poética de la interpretación: la obra de arte en la hermenéutica de H.G. Gadamer*, consolida esta obra que reúne buena parte del largo tránsito de reflexión, que Aníbal culminó como tesis doctoral en la Universidad Nacional Autónoma de México. Y es también parte de su herencia intelectual, producto de su amor por la filosofía, esparcido entre tantos discípulos, que siguieron sus enseñanzas en las cátedras universitarias venezolanas y en espacios académicos internacionales. Sin duda, es un hito en su fructuoso recorrido por los meandros de la filosofía, que sostuvo con denodada fidelidad a lo largo de toda su vida.

En este libro el lector tiene la síntesis perfecta de un diálogo de saberes, desde la filosofía y la poesía, un diálogo privilegiado que parte del conocimiento de la experiencia hermenéutica y ahonda en los alcances de uno de sus más conspicuos representantes: Hans-Georg Gadamer. Gracias a la iniciativa de publicar nuevamente la obra fundamental de Aníbal Rodríguez Silva, podremos volver una y otra vez sobre sus principales preocupaciones filosóficas al tiempo disfrutar de su cuidada escritura, resultado de su pasión lectora y su quehacer fundamentalmente humanístico.

En rigor, este libro corresponde a la tercera edición. La primera, fue impresa por el Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, en 2005, con prólogo de José Francisco Zúñiga García. La segunda por la editorial Bid & Co., en 2016, con prefacio de Jean Grondin, y esta tercera, en la que se han unido las apreciaciones de los dos prologuistas anteriores.

12 3. Memoria familiar

Es un honor para mí escribir este epílogo, a propósito de una nueva edición de la obracimeradel pensador, escritor y académico venezolano Aníbal Rodríguez Silva. Nos conocimos a comienzos de los años noventa, en un evento académico realizado en la ciudad de Trujillo, cuando Aníbal lideraba el impulso de publicar una revista que llevaba el emblemático título de *Casa de hablas*. Y nos vimos después muchas veces en Mérida, cuando él viajaba a eventos académicos o hacía trámites en la Universidad. Siempre amable y cordial, siempre con un proyecto entre manos. Pero nuestra amistad se consolidó a finales de los años noventa, cuando coincidimos en la Ciudad de México, y ambos hacíamos estudios doctorales. Aníbal en la Universidad Nacional Autónoma, donde estudiaba filosofía, y yo, en El Colegio de México, donde estudiaba literatura. En ambos espacios coincidimos muchas veces, compartimos búsquedas bibliográficas, café y buenas conversaciones.

Leíamos poesía y pasábamos horas comentando poemas. En su diálogo, afectuoso, generoso, había siempre un don de la hospitalidad, tal como su amistad, fraterna, transparente, sencilla y plena. Más de una vez asistimos a recitales y lecturas literarias en la Casa Refugio Citlaltépetl, o en el café-bar Las hormigas, situado en la que fue casa del poeta Ramón López Velarde, en la Colonia Roma. Cuando no, en nuestras casas, y en el apartamento del poeta Eduardo Zambrano Colmenares y Margoth Carrillo, en Copilco. Días de estudio, de conversa, de poesía, que auspiciaron también la publicación de nuestros poemarios: *Memoria de escriba*, de Aníbal, *A ras de todo*, de Eduardo, y mi *Desvelo de Ulises*, todos lanzados al filo del año 2000.

Aníbal llegaba a nuestro departamento en el Pedregal del Maurel de Coyoacán, y se orientaba porque desde la calle podía verse a través de la ventana el cartel de la película «Malena es un nombre de tango», con del rostro de la actriz Ariadna Gil. Él decía que la mirada de esa mujer era un enigma poético. Cuando Silvia y yo, recién casados, tuvimos que partir de México para retornar a nuestras labores en Venezuela, él conservó el cartel.

Era frecuente la recepción de familiares y amigos en su departamento del sector Cafetales, al sur de la Ciudad de México y todo era una fiesta. Mucho se debía al ingenio, las ocurrencias, al humor chispeante de Aníbal. Ahí disfrutamos de los afectos familiares, las

atenciones de Teresita, y las inquietas miradas de sus hijos: Aníbal, María Bethania y Juan Andrés. El pequeño siempre nos deleitaba con su acento mexicano, al recordar el himno nacional de aquel país y al tararear canciones populares. Esa era la casa de los Rodríguez Jiménez, hospitalaria, abierta y generosa. Como también lo fue su casa familiar en el hermoso paraje trujillano. Habría mucho más que decir de nuestro hermano, colega y amigo, con quien tuve el privilegio de compartir tantas veces, en México, en Mérida y en El Núcleo Universitario «Rafael Rangel» de la Universidad de Los Andes, al que dedicó lo mejor de sus años como profesor y entusiasta promotor de actividades académicas.

Tokio, octubre de 2018.

A la memoria de Aníbal Rodríguez Silva

(1962 - 2016⁺)

Anfitrión-extranjero

Hace muchos años mi madre comenzó a construir una casa para que la habitara.

Convocó a sus muertos para hacer duraderas sus bases, reunió a los pájaros que aún no tenían nombres, siguió el cauce de los ríos y en el frente plantó un árbol que aún crece y crece.

Colocó una puerta de roble y la dejó abierta.

Hijo –me dijo– toma este racimo de palabras y se marchó.

La casa tiene ahora unas pocas vigas que sostienen su techo. Algunas habitaciones a medio construir y una espaciosa cocina donde recibo a los huéspedes y en ocasiones ellos me reciben a mí.

Mis antepasados caminan libremente por la casa.

Yo puedo verlos. De algunos no sé ni siquiera sus nombres.

Ellos habitaban la casa antes que yo y seguramente vivirán allí después de mi muerte.

¿Quién es el verdadero dueño de la casa? A veces me pregunto.

¿Quién llega? ¿Quién acoge?

¿Quién es anfitrión? ¿Quién es huésped?

¿Cómo quitarme este sentimiento de extrañeza que me embarga, aún sabiéndome en casa?

16

*O cierta felicidad cuando me mudo de ella.
De alguna manera todos somos extranjeros. Algunas veces
anfitrión.*

Algunas veces huésped.

Introducción

En un primer momento el impulso que guiaba a esta investigación consistía en intentar abrir caminos en el pensar de Hans-Georg Gadamer. Se pretendía que a partir de la lectura de su pensamiento en general y de sus trabajos sobre el arte en particular, pudiéramos construir los presupuestos de una teoría de la interpretación de la obra de arte. Sabíamos que la tarea emprendida por el autor de Marburgo era a la vez teórica y práctica, es decir, que había reflexionado sobre el problema de la comprensión, y que a su vez, muchos de sus trabajos intentan explicar la obra poética de importantes autores de la tradición occidental. Lo que descubrimos en el camino de la comprensión del pensamiento gadameriano es que no existe una teoría alejada de la praxis hermenéutica, que la interpretación y la comprensión son un mismo momento en el acto hermenéutico. No podemos desligar los trabajos de Gadamer como puramente teóricos de un lado y los aplicados del otro, consideramos que debemos leer sus trabajos como una *summa*. Cuando Gadamer intenta abordar los poemas de Paul Celan no está haciendo aplicación hermenéutica, en la medida que avanza en la comprensión de la poesía de este autor, también expone y desarrolla los baremos de su hermenéutica. Por eso, podemos decir, que luego de andado el camino de Gadamer, de transitar por las sendas del bosque, hermosa metáfora de su maestro para exponer la labor hermenéutica, hemos llegado a una provisional conclusión a partir de la hipótesis con que se inició esta investigación. Resulta imposible elaborar una teoría de la interpretación de la obra de arte a partir de la hermenéutica gadameriana, eso convertiría a la hermenéutica en una ciencia auxiliar del arte y de la crítica literaria en particular. Sabemos que la apuesta de Gadamer gira en sentido contrario, demostrar que la hermenéutica no es una herramienta de otras ciencias sino la forma de acaecimiento del «mundo de la vida».

La tesis que defiende Gadamer en este sentido es: la es-tética debe subsumirse a la hermenéutica. La pregunta que ha movido a los investigadores de la obra del autor es ¿por qué su libro programático

18 inicia y finaliza con la discusión sobre la estética? La respuesta creemos encontrarla tanto en su autobiografía intelectual *Autopresentación* (1977) como en un texto tardío, cuando Gadamer intenta hacer justicia con su maestro Heidegger; de hecho, el título del artículo luce revelador: *Pensamiento y poesía en Heidegger y Hölderlin*, y que aparece publicado en su famoso *Camino de Heidegger* (2002). En la *autopresentación* el autor dice que para la elaboración de su propuesta hermenéutica no sólo se guió por los antecedentes de la ciencias de espíritu sino también por una experiencia que hasta ese momento no se había tomado en cuenta: «Me refiero a la experiencia de la obra de arte. Porque ambos elementos, el arte y las ciencias históricas, son modos de la experiencia que implican directamente nuestra propia noción de la existencia.»¹ Por el contrario tanto la conciencia estética como la histórica son «figuras degradadas» del ser histórico y de la experiencia humana originaria que se accede por intermedio del arte. Lo que intentará mostrar Gadamer es la peculiaridad que estas experiencias tienen en la vida humana, de la facticidad, para decirlo en términos de Heidegger y sobre todo, intenta poner en su justo lugar a la filosofía y a la verdad que ésta nos brida por intermedio de la obra de arte en un más allá del método y de la ciencia. El autor finaliza diciendo que es el arte quien administra la tradición metafísica de occidente. En el texto tardío que enunciamos unos renglones atrás, Gadamer dice que el centro de sus investigaciones desde muy joven fue encontrar la relación entre pensamiento y poesía; momento decisivo en este sentido fue escuchar a Heidegger la conferencia sobre la verdad de la obra de arte en Francfort. Lo que nos interesa demostrar aquí es que la experiencia de la obra de arte es un modelo de explicación del fenómeno de la experiencia hermenéutica y no al contrario, de allí entonces que podamos interpretar la tesis de que es la estética la que debe subsumirse en la hermenéutica. La experiencia de la obra de arte sirve de modelo.

Ahora bien, si el arte «administra la tradición metafísica de occidente», consideramos que debemos debatir qué significa metafísica y el fin de la metafísica. Para el autor las nociones fundamentales con que se inicia el pensar en occidente no eran conceptos rígidos sino conceptos ligados al habla. Es decir, los conceptos elaborados por el

1 Gadamer, Has-Georg. «Autopresentación» en *Verdad y método* II, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 390, trad. Manuel Olasagasti.

mundo griego estaban ligados al mundo del diálogo y descansaban sobre una noción mucho más amplia de lenguaje, por tanto, no eran conceptos rígidos ni definiciones transhistóricas. No eran definiciones últimas sino que estaban en la dialéctica de la pregunta y la respuesta. Sólo cuando aparece la noción de *logos apofántico*, en la lógica aristotélica y se ubica la verdad en el juicio es cuando se inicia la pérdida de una noción más amplia de logos como diálogo. Se reduce la verdad a la convención. Por otra parte, el paso de las nociones griegas a un lenguaje como el latín, según Gadamer, idioma con tendencia formalizadora se establece la noción hegemónica del lenguaje como adecuación y como *mathesis universal*. Gadamer niega la existencia de un lenguaje de la metafísica en el sentido en que Heidegger lo postuló. Lo que sí existe es una penuria del lenguaje con la cual tenemos que vernos, con lo único que contamos: las nociones de la tradición filosófica de occidente o lo que otros han llamado como la tradición metafísica occidental. ¿Qué nos propone para salir de la penuria lingüística en la que está atrapada la filosofía? Volver al diálogo es su respuesta, comprender que en la filosofía los conceptos no son determinaciones rígidas como en la ciencia, por lo que es necesario religar nuevamente los conceptos al diálogo, a su condición histórica. Es en este momento en el cual, creemos, que Gadamer se distancia de las concepciones sustancialistas de la metafísica. Es decir, la tradición metafísica que considera a los conceptos como términos rígidos, como valores transhistóricos. Por el contrario propone actualizar los conceptos de la metafísica en nuevos contextos, darles un significado no transhistórico sino históricos, es a esto a lo que llamará el fin de la tradición metafísica: religar los conceptos en nuevos contextos. Hecho este rodeo volvamos a nuestra pregunta inicial. Consideramos que lo que el autor defiende es que una de las formas pregnante en la cual acaece la experiencia hermenéutica es en la experiencia del arte y es por eso que inicia su libro con una crítica a la estética moderna y culmina con el intento de mostrar la universalidad de la experiencia hermenéutica a partir de la lingüisticidad que se presenta en la obra de arte, de particular importancia en la poesía.

El interés de esta investigación, es entonces, mostrar cómo en la experiencia del arte se realiza plenamente la experiencia hermenéutica, sobre todo cómo en la palabra poética se accede a una forma de la verdad.

El primer capítulo lo hemos denominado la hermenéutica hospitalaria en Gadamer, hemos partido del concepto de símbolo (*Symbolom*) que Gadamer desarrolla para exponer precisamente su teoría del arte. El autor vuelve al origen filológico de la palabra símbolo y nos recuerda que los griegos tenían una *tablilla de la hospitalidad*, esto es, una tabla que cortaban en dos y una parte le entregaban al huésped a su partida para que pasado el tiempo pudieran reconocerse como antiguos anfitrión y huésped. La idea era que al juntar las dos partes se produjera el reconocimiento. Eso es precisamente el símbolo, un reconocimiento. Esta noción de símbolo, a nuestra manera de ver, está relacionada con el concepto de formación que el autor trata de exponer en la primera parte de *Verdad y método*. El símbolo es también un fragmento de ser que anda en búsqueda de su todo. Esa es precisamente la idea de formación gadameriana, hacer familiar lo extraño. El concepto de formación no significa una lucha a muerte con el otro, sino la superación de lo extraño en lo familiar, es decir, en lograr el espacio de convivencia. Si partimos de la noción de formación como fragmento que anda en busca de su todo y ligamos el pensamiento del autor a la tradición fenomenológica de la cual este es tributario, entonces, podemos inferir en Gadamer dos nociones que nos parecen importantes: la de anfitrión y huésped, no como lucha a muerte sino a partir de una relación de hospitalidad en la cual la relación entre anfitrión y huésped se disuelve en el diálogo, como un fragmento de ser que anda en busca de su parte, el todo. A nuestra manera de ver este planteamiento relaciona a Gadamer con otro importante pensador de siglo XX: Emmanuel Levinas. Para Levinas el lenguaje es pensado desde Heidegger, como casa del ser, en una relación hospitalaria en la cual la relación huésped-anfitrión queda disuelta pues ambos son invitados a la casa del ser. En Levinas no existe en sentido estricto huésped y anfitrión pues ambos están en búsqueda de la casa del lenguaje, el anfitrión no hospeda pues él es a su vez invitado, huésped de la casa del ser. A partir de la noción de huésped y anfitrión hemos pensado la noción de un sujeto descentrado en el pensamiento gadameriano, a nuestra manera las nociones de sujeto y objeto desaparecen en una relación dialógica. Se trata de establecer una relación entre los conceptos de huésped-anfitrión y sujeto-objeto, o mejor dicho, la desaparición de las nociones de sujeto y objeto; creemos que esta es una de las tesis fundamentales en la hermenéutica dialógica que intenta defender el autor. Sí el anfitrión no es el dueño de la casa pues, él ya es huésped en

la casa del lenguaje entonces, lo mismo ocurre al huésped. Quien hospeda y brinda hospitalidad es el lenguaje, ambos, anfitrión y huésped son invitados a la casa del lenguaje en donde anfitrión es huésped y el huésped anfitrión. Consideramos que igualmente podríamos trasladar las nociones de huésped y anfitrión hasta las de texto e interpretación tal y como lo intentaremos hacer con las nociones de sujeto y objeto. Estas categorías pierden su centro en la propuesta de la hermenéutica filosófica de Gadamer, eso es lo que intentaremos mostrar, que en Gadamer se nos plantea una hermenéutica de la hospitalidad. Consideramos que en un momento como el actual de conflictos interculturales la hermenéutica del autor de Marburgo tiene mucho que darnos, nos da mucho que pensar.

En el segundo capítulo intentaremos mostrar cómo en algunos sentidos las tesis de la hermenéutica gadameriana tienen su origen en la tradición romántica, sin embargo, esto no quiere decir que el autor no supere las tesis de los importantes autores de hace aproximadamente 200 años. No. Lo que intentaremos mostrar es cómo algunas tesis románticas son convertidas en argumentos hermenéuticos. No queremos hablar de superación como si la historia del pensamiento siguiera una línea ascendente, no se trata de una concepción teleológica de la historia. Éste no sería un argumento hermenéutico. Una de las tesis que consideramos que el autor intenta rescatar es que el arte constituye una forma de acceso a la verdad. Consideramos que esta tesis hunde sus raíces en los más importantes autores del romanticismo alemán; por otra parte, los románticos al igual que Gadamer intentaron renovar la noción de mito y equiparar las verdades del mito a las aportadas por la razón. Para los románticos el mito significó una fuente originaria de verdades que en nada tenían que discutirle a las verdades de la razón. Gadamer explica que es la discusión con Derrida cuando pudo darse cuenta de la presencia de las nociones románticas en su pensamiento, la presencia no sólo de Schleiermacher sino también de Schlegel y otros pensadores de ese período. Consideramos que textos como *Mito y razón* son claves para entender la propuesta de lectura que estamos intentando realizar. Los artículos contenidos en ese pequeño libro nos permitieron ubicar los antecedentes románticos y las repercusiones que las tesis de estos autores tendrían en el pensador de Marburgo. La tesis que intentaremos mostrar es que en la filosofía hermenéutica Gadamer revitaliza la discusión entre mito y razón, y le asigna al mito un lugar de verdades originarias, para poder desde allí justificar hasta

22 que punto a través del arte se accede a una forma de verdad tan auténtica como las verdades que nos proporcionan la razón.

En el tercer capítulo analizaremos una de las nociones fundamentales por la cual se sostiene la hermenéutica gadameriana, el juego. La noción de juego tendrá honda repercusión en la teoría de la obra de arte. Frente a la conciencia estética, Gadamer opone la experiencia del arte cuya expresión se encuentra en la noción de juego. Existe una estrecha relación entre la noción de obra (*Gebilde*) y la noción de juego. Nos interesa destacar que el juego, según Gadamer, es la forma primordial en la que se realiza la experiencia del arte. Todas las manifestaciones artísticas tienen como estructura común que las identifica al juego. Para Gadamer el juego no es una experiencia subjetiva, como lo será para Schiller y Kant, sino que quien entra al juego debe sustraerse y participar plenamente en las reglas que el juego impone. El interés de Gadamer, y de allí el nuestro, es mostrar cómo la constitución ontológica del juego es el modelo de la experiencia hermenéutica que se realiza plenamente en el lenguaje. Esto es, si el modelo del arte es el juego también el juego debe servir para explicar el modelo del lenguaje. Por supuesto que lo que el autor muestra es que la verdad hermenéutica no se guía por una verdad metodológica o de la ciencia sino que se guía por la verdad que se expresa en la experiencia del arte y de la historia.

Lo que tienen en común tanto el juego como el arte es que en ambos la verdad se produce como una presentación (*Darstellung*). Hemos dicho que nuestra investigación se guía por la noción de símbolo, establecimos que el símbolo, en términos de Gadamer, no es una referencia a algo sino que él es portador de su verdad en cuanto que es una representación o autorepresentación en la cual conocemos algo como algo. De igual modo, lo que identifica al juego es que en el juego se hace presente su verdad. Lo que queremos decir es que el juego no es una puesta en escena. Quienes entran al juego debensustraerse de sí y dejarse llevar por las reglas que el juego posee. El juego es una presentación, el interés de esta investigación es mostrar como el modelo del juego es a su vez el modelo de la obra de arte, modelo que se realiza plenamente en el modelo del lenguaje que defiende la teoría hermenéutica de Gadamer.

En el cuarto capítulo intentaremos mostrar hasta que punto el modelo del juego sirve para comprender el modelo del lenguaje en Gadamer. Para el autor el lenguaje es un duro hueso que estará royendo

hasta los últimos días de su vida. Intentado explicar y retornar el cauce natural del lenguaje, esto es, intentando volver al cauce que va del concepto a la palabra. Hubo un momento en el pensar en el cual se impuso un modelo del lenguaje que lo sustraía de su esencia, el diálogo. La verdad de la palabra está en el diálogo y a esto ha llamado Gadamer la estructura especulativa del lenguaje. *Royendo el duro hueso del lenguaje*, es la metáfora que el autor utilizó para describir la labor del viejo Hamman. Al igual que Hamman, Gadamer estará hasta sus últimos días royendo este duro hueso. Para explicar la teoría del lenguaje en la hermenéutica del autor consideramos que no sólo debemos servirnos de la tercera parte de *Verdad y método*; el propio autor confesó que en esa parte del libro no está expuesto todo lo que él hubiese querido y podido decir sobre el lenguaje. Por eso, hemos leído la tercera parte de *Verdad y método* esta-bleciendo vínculos con los textos poetológicos, los cuales son de particular importancia; tenemos el artículo denominado *Palabra e imagen* (tan verdadero, tan siendo), artículo que pertenece al tomo 8 de sus obras completas dedicado a la relación entre estética y hermenéutica. Consideramos que para comprender lo que el autor llama estructura especulativa del lenguaje debemos partir de la diferencia que existe entre imagen (*Bild*) y copia (*Abbild*). La imagen no es igual a la copia y el valor óptico de la imagen está en ser más que una copia. Lo que se refleja en el espejo no es la copia sino una imagen y el original adquiere su valor óptico por el reflejo de la imagen en el espejo. Nos interesa destacar que lo que hace Gadamer es poner patas arribas la concepción de *mímesis* desarrollada por Platón o al contrario, Gadamer hará una lectura inversa de la *mímesis* platónica. Para Platón la copia, en su famosa teoría de las ideas, representaba un conocimiento de segundo grado, es decir, un conocimiento disminuido en relación al original. Gadamer dará un giro copernicano a la noción de *mímesis* al demostrar que la verdad de la palabra reside en la estructura especulativa del lenguaje. La imagen, al contrario que en Platón, representa un incremento del ser. Por otra parte nos interesa destacar que fue la tradición medieval sobre el lenguaje la que permitió que la esencia del lenguaje no se disolviera en una concepción instrumental. De Santo Tomás, Gadamer rescata las nociones de verbo interior y de encarnación que serán claves para comprender lo que entiende por lenguaje; para Gadamer, lo que encarna es ya palabra, el mundo hecho palabra.

El quinto capítulo es una especie de aplicación de la hermenéutica gadameriana. En él abordaremos el libro *¿Quién soy yo quién eres tú?* para ubicarlo en el proyecto general de la hermenéutica. Es una de las tesis fundamentales de Gadamer, a saber, la dialéctica de la pregunta y de la respuesta. Es sabido por los biógrafos y estudiosos de la obra de Gadamer que es sobre éste libro del cual Martin Heidegger hizo algún reconocimiento del autor; según Gadamer, Heidegger opinó que el libro era uno de los más interesantes que su discípulo había escrito. En fin, lo que intentaremos aquí es mostrar la importancia del libro *¿Quién soy yo quién eres tú?* de Hans-Georg Gadamer como parte de un todo que es su propuesta hermenéutica. Consideramos que en forma de clave podemos ver desplegada en toda su magnitud las nociones centrales de su hermenéutica: *interpretación, fusión de horizonte*, etc. Para Gadamer la hermenéutica implicaba tanto un esfuerzo teórico como práctico en el cual no existían diferencias entre *Phrónesis* y *Tecnhé.*, de tal suerte que los poemas de Paul Celan son una excusa perfecta para que el autor de Marburgo ponga en práctica su esfuerzo hermenéutico. Al final obtenemos no sólo un hermoso texto en el cual se interpretan los poemas de Paul Celan sino también una teoría capaz de explicar la interpretación de la obra de arte y en particular la poesía. Entre los aportes de este libro podríamos pensar en los aportes de la hermenéutica de Gadamer a la teoría de la literatura más actual. Volvamos hasta nuestra hipótesis inicial, dijimos que resultaba imposible establecer las bases de una teoría de la interpretación de la obra de arte a partir de la hermenéutica gadameriana, pero esto no niega que a partir de la hermenéutica sea posible abordar la obra de arte. Lo que queremos decir es que no es posible a partir de la obra de Gadamer, elaborar una preceptiva o método con categorías fijas que nos permitan analizar las obras de arte, pero esta corroboración no niega que se pueda hacer un esfuerzo de análisis de poemas u otras obras de arte guiándonos por la hermenéutica tal y como lo hace el autor. Ahora ¿qué es lo que debe saber un lector? Según Gadamer, un lector debe saber cuántas monedas es capaz de tomar y llevar hasta su bolsa. Debe saber sólo cuantas monedas es capaz de sostener para hacer una buena interpretación. Creo que he recogido algunas monedas de oro, muy pocas tal vez. Sólo espero que mínimamente brillen y se acerquen no a lo que quiso decir el autor, sino a lo que está en sus textos.

I. Una hermenéutica de la hospitalidad

La noción de símbolo como tesis guía

La lingüisticidad, podría decirse también, es la capacidad para el símbolo. Con Stefan George yo llamaría incluso capacidad para el ensueño.

Hans-Georg Gadamer

La tarea que nos proponemos ahora es la de indagar la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) siguiendo lo que hemos denominado una tesis guía, la noción de símbolo, a través de la cual creemos que es posible seguir todo el desarrollo del planteamiento hermenéutico gadameriano, particularmente en el que expresa la experiencia hermenéutica de la obra de arte. Como presupuesto inicial asumimos que es posible interpretar la hermenéutica de Gadamer orientándonos por lo que ha sido la propia experiencia del autor, esto es, como una teoría que se fue construyendo a partir de la práctica hermenéutica:

La génesis de mi ‘filosofía hermenéutica’ no es en el fondo otra cosa que el intento de explicar teóricamente el estilo de mis estudios y de mis enseñanzas. La praxis fue lo primero. Siempre procuré, casi con ansia, no decir demasiado y no perderme en construcciones teóricas que no emanaran de la experiencia.

Más adelante continua explicando su labor hermenéutica:

Esta es ante todo una praxis, el arte de comprender y hacer comprensible. [...] Hay que ejercitar sobre todo el oído,

*la sensibilidad para las predefiniciones, los preconceptos y presignificaciones que subyacen en los conceptos.*²

Para todos es conocido que *Verdad y método* (1960) es una obra que durante el transcurso de casi dos lustros fue construyéndose con la práctica hermenéutica de sus seminarios en la Universidad de Heidelberg, de particular importancia el dedicado a las ciencias del espíritu durante los años 1950-1957. La oportunidad para desarrollar lo que a la postre sería un libro capital en la filosofía de la segunda mitad del siglo XX, la tuvo cuando participó en unas conferencias en la cátedra cardinal Mercier de la Universidad de Lovaina, el resultado de ésta participación fue el libro *El Problema de la Conciencia Histórica* (1957), obra que según muchos estudiosos del pensamiento de Gadamer se puede considerar como una propedéutica a *Verdad y método*. Efectivamente, encontramos en este pequeño volumen la génesis de los temas centrales de la hermenéutica gadameriana que tendrán su cabal desarrollo en *Verdad y método*. Durante los semestres de los años 1958-59 Gadamer solicita una licencia por primera vez en su vida académica para concluir «importantes tareas científicas»; es durante este tiempo cuando concluye el proyecto hermenéutico que durante casi una década ha estado trabajando.

Cuando decimos que queremos orientarnos en nuestra investigación a partir de la propia experiencia hermenéutica del autor, estamos pensando en *Verdad y método* como un gran astro y alrededor de él giran una serie de planetas no menos importantes. Este libro es el programa hermenéutico del pensamiento de Gadamer y tanto los libros anteriores a él como los posteriores –sobre todo éstos– son complementos y ampliaciones. Precisamente, las dos partes fundamentales de *Verdad y método II*, (1992) llevan por títulos complementos y ampliaciones, y de eso se trata la obra posterior de Gadamer, de completar y ampliar los alcances de su propuesta hermenéutica. La oportunidad para desarrollar estas ampliaciones y complementos han sido las discusiones que desde el inicio de su publicación *Verdad y método* suscitó. La primera entre finales de la década de los 60 y principio de los 70 en la discusión con la teoría

2 Gadamer, Hans-Georg. «Autopresentación» en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 388, Traducción Manuel Olasagasti. En adelante VM II. Anibal Rodríguez Silva

La primera parte de *Verdad y método* está dedicada por un lado a rescatar algunas categorías de la tradición humanística que el desarrollo de las ciencias modernas había puesto en descrédito y desuso. En principio, Gadamer intenta legitimar frente a las ciencias modernas el valor de las llamadas ciencias del espíritu. Para nuestro autor el principal error de la tradición historicista del siglo XIX fue el de intentar legitimar su saber a partir del modelo de las ciencias naturales. Tanto el arte como la historia orientan su saber en una dirección más allá de cualquier instancia metodológica, la verdad que aportan el arte y la historia no se sigue a partir del método, por lo que él introduce –paradójicamente– una categoría aportada por un científico de la naturaleza: la noción de tacto de Helmholtz. Sin embargo, la noción que mejor hace justicia a la ciencia del espíritu frente a la creciente tendencia de justificarla con los procedimientos de la ciencia de la naturaleza es la noción de Formación (*Bildung*)

Las tesis planteadas por Gadamer a la largo de la primera parte de *Verdad y método* lucen provocadoras; en principio, parecieran rescatar los aportes que para la estética moderna supusieron los logros alcanzados por Immanuel Kant en la *Critica del Juicio*. Para Gadamer tanto el juicio de gusto como la teoría del genio planteadas por Kant y radicalizadas por la estética de la modernidad llevaron a una «subjetivación» y «estetización del arte». Para Kant los juicios de gusto no aportan conocimiento pues son mera experiencia subjetiva de quien las experimenta. Sobre esta tesis se sostendrá toda la estética moderna y culminará con lo que Gadamer llama como «*abstracción de la conciencia estética*», esto es, la labor del artista y del arte se separa de la comunidad que la produce. Un artículo de 1958 resulta esclarecedor para comprender los derroteros que la estética moderna llevó al arte, su título: «Sobre el cuestionable carácter de la conciencia estética», que aparece en el libro *Estética y Hermenéutica* (1996). Consideramos que Gadamer expone en este texto dos argumentos para cuestionar la conciencia estética moderna, por una parte, considera que la conciencia estética ha desvinculado a la obra de arte de su contexto histórico y la ha trasladado hasta el espacio intemporal de los museos. Para Gadamer tanto el arte de la primera ilustración griega como su continuidad expresada en el arte de la era humanística cristiana se disfrutaba como expresión de la vida. Este arte estaba constituido por contenidos comunes que hacía de su comprensión moneda corriente

28 comprensión común para todos los miembros de la comunidad: para su comunidad.

El carácter verdadero del arte radicaba en la com-comprensión común para todos los miembros de la comunidad:

*Nuestra conciencia cultural vive ahora, en gran parte, de los frutos de esta decisión, esto es, la historia del gran arte occidental, que desarrolló a través del arte cristiano medieval y la renovación humanística del arte y la literatura griega y romana, un lenguaje de formas comunes para los contenidos comunes de una comprensión de nosotros mismos.*³

Queremos insistir en el provecho que esta tesis tendrá para la propuesta gadameriana de una hermenéutica de la hospitalidad. Son los símbolos e imágenes que como creaciones espirituales los hombres han creado y se objetivan en realizaciones concretas, llámense poemas, edificios o cantos; son estos símbolos los que permiten comprendernos y encontrar sentidos, es decir, objetivaciones de la vida humana, a eso que hemos llamado cultura (formación).

El problema de la verdad del arte en el mundo antiguo clásico y latino estaba mediado por la comprensión común del mundo que era proporcionada por el arte. Sin embargo, con la llamada segunda ilustración se produce el fenómeno de la '*distinción estética*' que es una consecuencia de la abstracción estética del mundo moderno. «[...] la '*distinción estética*' por la que la obra se hace perteneciente a la conciencia estética, aquella pierde su lugar y el mundo a que pertenece. Y a esto responde en otro sentido el que también el artista pierda su lugar en el mundo»⁴.

Por otra parte, la teoría del genio plantea la tesis de un «creador prometeico» en la cual la creación de la obra de arte es producto de la inspiración y genialidad del artista. Sin embargo, esta tesis se mueve en la tensión entre la genialidad del creador y la co-genialidad del lector o

3 Gadamer, Hans-Georg. *La actualidad de lo Bello (El arte como juego, símbolo y fiesta)*, Paidós, Barcelona 1999, p. 31, traductor Antonio Gómez Ramos. A partir de ahora AB.

4 Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 129, Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. A partir de ahora VM.

intérprete. La pregunta que se hace el autor es si puede esta tensión hacer justicia a la experiencia hermenéutica de la obra de arte. Gadamer desplaza la respuesta hasta la noción misma de obra, una obra es una conformación, como la noción de símbolo y de *tessera hospitalis*, una obra es una declaración y en ella están unidas tanto la materia sensible como la insensible. Creemos que la noción de símbolo tiene una importancia capital para explicar la experiencia hermenéutica y su expresión más evidente: el arte. Para Gadamer el artista moderno tiene una conciencia desgarrada debido a que ha perdido la comunicación y el espacio de la producción de su obra. Esto lo atestigua y padece el artista moderno cuando intenta crear comunidades artísticas en donde su hacer y la comunicación de su obra se dé de manera directa. En un principio el arte pertenecía a la esfera del fenómeno religioso y el acceso al mismo era producto de la convivencia diaria. Se produce con la ilustración una conciencia estética, el arte em-pieza a experimentarse como arte, es decir, se tiene frente a una obra de arte una conciencia de la experiencia del arte. Aparecen los museos y las salas de conciertos. Se opera en Gadamer una radicalización del concepto de arte en la que nos propone una especie de revaloración y vuelta al arte antes de la aparición del concepto moderno de estética, es decir, para Gadamer antes de que se produjera el fenómeno de la «*abstracción de la conciencia estética*» las manifestaciones artísticas eran parte de la vida y de la comunidad; con el arte moderno el artista pierde esa relación directa que tenía con el fluir de la vida y de su relación comunitaria. Esto ocurre precisamente cuando la ilustración devalúa la noción de alegoría y crea una escisión con la noción de símbolo. Aunque el planteamiento gadameriano del arte antes de la aparición de la «*conciencia estética*» pareciera tener resonancias románticas, la respuesta a esta problemática la encontrará a través dos autores y vías diferentes, por una parte la noción de «*carácter de pasado del arte*», de Hegel, y la *Querelle des Anciens et des Modernes* de Schlegel.

Jean Grondin afirma que en la primera parte de *Verdad y método*, a pesar de los aportes sobre el arte, constituye fundamentalmente una antiestética:

[...] se podría decir que desde el punto de vista del contenido el camino estético representa en Verdad y método una especie de rodeo. Pese a todas las ideas positivas sobre el arte, el capítulo inicial de la obra ofrece una antiestética más que una estética. La creación estética se

*revela así como una pura abstracción a la que hay que destruir o relativizar.*⁵

El intento gadameriano consiste en rehabilitar la noción de alegoría y relacionarla con la de símbolo y desde allí ofrecer un camino diferente al kantiano para mostrar el acceso que a la verdad el arte puede proveernos. Cuando Grondin se refiere a una antiestética debemos entender esto a partir de la crítica que Gadamer realiza a la subjetivación del juicio de gusto planteado en principio por Kant y sobre el cual se cimentó lo que desde el siglo XVIII conocemos como estética. Por el contrario lo que le interesa a nuestro autor es revalorar desde la tradición humanística el concepto de arte y de experiencia del arte. Para Gadamer el concepto moderno de estética es puesto en duda al confrontarlo con la tradición humanística y al rehabilitar la noción de alegoría. La primera parte de *Verdad y método* se constituye en antiestética al criticar los cimientos sobre los que se fundó hace dos siglos la estética, esto es, la imposibilidad de los juicios de gusto para expresar conocimiento. Kant estableció que estos juicios eran juicios meramente subjetivos. Al final nos deja abierta una pregunta ¿seremos capaces de superar la conciencia estética que la ilustración nos ha impuesto y experimentar el arte sin el tapiz de la abstracción estética moderna? Como dijimos, la respuesta la intentará encontrar en la superación del «carácter pasado del arte» de Hegel. Creemos que más que estética a nuestro autor le interesa destacar la experiencia del arte; la experiencia de arte es considerada análogamente a la experiencia hermenéutica, como modelo, pudiéramos hablar de estas dos nociones como magnitudes intercambiables. La experiencia de arte es un modelo de la experiencia hermenéutica.

Con la finalidad de rehabilitar la alegoría y mostrar el nexo con el símbolo Gadamer ofrece un análisis filológico de los términos. La alegoría ha sido devaluada en el desarrollo de la estética moderna y por otra parte este mismo desarrollo ha distanciado a ambas nociones, aunque en un principio parecieran tener un origen diferente, sin embargo, existe una suerte de vasos comunicantes que las hermanan:

En su origen la alegoría forma parte de la esfera del habla, del logos, y es una figura retórica o hermenéutica. En vez de decir lo que realmente se quiere significar se dice algo distinto y más inmediatamente aprehensible.

5 Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, p. 161. Trad. Ángela Ackermann P.

[...] En cambio, el símbolo no está restringido a la esfera del logos, pues no plantea en virtud de su significado una referencia a un significado distinto, sino que es su propio ser sensible el que tiene significado.⁶

Por otra parte define al símbolo como:

[...] se da nombre de símbolo a aquello que vale no sólo por su contenido sino por su capacidad de ser mostrado, esto es, aquello que es un documento. [...] el significado de symbolom reposa en cualquier caso en su presencia, y sólo gana su función representadora por la actualidad de su ser mostrado⁷.

Encuentra el hilo común que comunica a la noción de alegoría con la de símbolo en el hecho de que ambas pertenecen a una esfera común: «se aplica preferentemente en el ámbito religioso.»⁸ Efectivamente, Gadamer encuentra que ambas nociones participan de la esfera religiosa: «El procedimiento alegórico de la interpretación y el procedimiento simbólico del conocimiento basan su necesidad en un mismo fundamento: no es posible conocer lo divino más que a partir de lo sensible»⁹. El fondo sobre el que se sostienen ambas nociones es un fondo religioso, así la alegoría consiste el paso de lo invisible a lo visible mediado por lo sensible. Precisamente el símbolo se define por la unidad entre la representación sensible y su ideal, esto es, un símbolo vale por sí mismo y no hace referencia a ningún otro concepto sino que él es portador de su sentido o idea. En el símbolo se da una relación entre la manifestación sensible y su ideal. El símbolo como la *tessera hospitalis* es un documento, vale por si mismo. De hecho, la *tessera hospitalis* equivale a nuestro documento de identidad moderno. La tablilla es una representación (*Darstellung*), es pues, símbolo. En el libro *La actualidad de lo Bello* (1991) Gadamer confirmará la estrecha relación que existe entre símbolo y alegoría: «El símbolo vendría a ser lo que, al menos desde un uso clásico del lenguaje, llamamos alegoría: se dice

6 Gadamer, Hans-Georg. VM, p. 110.

7 Ibidem.

8 Ibid., p. 114.

9 Ibid., p. 111.

32 algo diferente de lo que se quiere decir, pero eso que se quiere decir también puede decirse de un modo inmediato».¹⁰

Gadamer entiende también por símbolo a la *tessera hospitalis* o tablilla del recuerdo o de la hospitalidad. Desde el mundo griego se entiende a la misma como una tablilla que el anfitrión de la casa rompía en dos mitades cuando el huésped partía con el objeto que alguna vez, pasado el tiempo, el anfitrión y el huésped se encontraran y las juntaran. Esto servía de identificación entre el antiguo anfitrión y su huésped. Este concepto de símbolo lo transforma y germaniza Schelling. Para él todo es símbolo y todo arte es simbólico, en el coinciden de manera perfecta la materia sensible y su significado. «Símbolo es *Sinnbild* (imagen de sentido) tan concreto y tan idéntico sólo a sí mismo, como la imagen, y sin embargo tan general y tan lleno de sentido como el concepto»¹¹

Pero, el símbolo debe entenderse como un fragmento que sólo es comprendido a partir de la totalidad, la parte se comprende a partir del todo. Existen fragmentos que como la tablilla del recuerdo andan en búsqueda del todo, así lo expresa en *La actualidad de lo Bello* (1991):

*La experiencia de lo simbólico, quiere decir que este individual, este particular se representa como un fragmento de ser que promete completar con un todo íntegro al que se corresponde con él, o, también quiere decir que existe el otro fragmento, siempre buscado, que completará en un todo nuestro propio fragmento vital*¹²

Es precisamente a partir de la noción de símbolo una de las maneras en que la hermenéutica gadameriana intenta restituir la noción humanista de arte y encontrarle una perspectiva en el mundo actual. Como hemos visto la «abstracción de la conciencia estética» produjo una distinción entre el fenómeno del arte de las otras manifestaciones de la vida. La verdad del arte consiste fundamentalmente en la participación de los contenidos de una comunidad con la cual se crea el mundo o imagen de mundo. Rota la relación entre los contenidos de la obra de arte y la comunidad que la produjo.

Rota la relación entre el artista y su comunidad, la tarea que se impone al artista y a la obra de arte consiste en reencontrar el «impulso

10 Gadamer, Hans-Georg. *AB*, p. 85.

11 Gadamer, *VM*, *op. cit.*, p.110.

12 *AB*, *op. cit.*, p. 85.

comunicativo» del arte y abrirse al lenguaje de la obra de arte, apropiárselo como suyo. Sea que la configuración de la obra de arte se sostiene en una visión del mundo común y evidentemente que la prepare, sea que únicamente enfrentados a la confrontación tengamos que aprender a deletrear el alfabeto y la lengua del que nos está diciendo algo a través de ella, queda en todo caso convenido que se trata de un logro colectivo, del logro de una comunidad potencial¹³

Formación y lenguaje

Las ciencias del espíritu durante todo el siglo XIX se esforzaron por legitimar su saber a partir de los logros de las ciencias naturales. Para Gadamer la verdad que proporcionan las ciencias del espíritu se encuentran en un más allá de cualquier logro metodológico. La razón de esto la encuentra nuestro autor en la administración de la «herencia espiritual del clasicismo alemán.» El heredero y transformador del humanismo fue el clasicismo y su sucesor el primer romanticismo alemán. Para el clasicismo no existía ningún sentimiento de inferioridad frente al desarrollo que las ciencias naturales habían conquistado, pensemos en los aportes de un Vico y de Herder¹⁴ frente al problema del método. Un concepto muy valioso que como administradores de la tradición humanista el clasicismo apuntaló fue el de formación. Es J. G. Herder, según Gadamer, el primero en utilizar la noción de formación, pero debemos a su heredero más cercano, Friedrich Schlegel, su desarrollo. Para Schlegel, la formación supera el primer impulso que gobierna al hombre y lo lleva hacia su verdadera naturaleza, la naturaleza social y humana. Existe en el hombre una fuerza de creación que se encuentra arraigada en la poesía. Por poesía no se entiende el género literario, sino una fuerza creadora, un impulso que lleva al hombre hacia la realización de su naturaleza: la creación y auto creación espiritual. En el fragmento 46 de Schlegel resulta muy evidente la tesis aquí planteada:

Formación es el contenido más propio de cada vida humana y el verdadero objeto de la historia superior, que busca en lo pasajero lo necesario, tan pronto el hombre

13 Ibid., p. 99.

14 Cf. Berlin, Isaiah. *Vico y Herder* (dos estudios en la historia de las ideas) Cátedra, Madrid, 2000.

entra en la existencia se enzarza por así decirlo en un cuerpo a cuerpo y toda su vida es una continua lucha a vida o muerte con ese poder terrible de cuyos brazos no puede escapar. La historia de la humanidad, que caracteriza la necesaria génesis y progresión de la formación humana [...] Es la crónica de la guerra del hombre con la naturaleza.¹⁵

La formación es, entonces, una fuerza creadora con la cual el hombre va construyéndose a sí mismo y a la historia. Se trata de un ascenso y superación del estado natural hacia la libertad que es la verdadera naturaleza humana. Schlegel realiza una especie de analogía entre la formación natural y la formación del hombre, así como existe en la naturaleza una fuerza que la impulsa a formarse, de igual modo existe una fuerza creadora que impulsa al hombre hacia su verdadera naturaleza: la libertad:

Lo que hace que una cultura, un hombre o una obra de arte se formen es una bilbeden kraft como capacidad de producir y producirse a partir del caos de la no forma.¹⁶

Lo que intentamos mostrar es que la noción de formación que plantea Gadamer intenta replantear la idea de verdad en las ciencias del espíritu y por supuesto en su proyecto hermenéutico. Como habíamos visto, la verdad del arte la encuentra nuestro autor en la participación de la obra en la comunidad. La obra de arte participa de la configuración común de toda la comunidad y es allí donde la obra adquiere su plexo de sentido. La noción de formación tiene por objeto afianzar la idea de verdad como participación común de los elementos de una cultura.

Lo primero que debemos observar es el origen filológico de la palabra formación con que inicia Gadamer la definición del concepto, *Bildung* tiene su origen en la raíz *Bild*, imagen. Podemos pensar la formación como la imagen de mundo en la cual participan todos los

15 Schlegel, F. Fragmento 46 en *La conciencia romántica* (Con una antología de textos). Javier Hernández P. Tecnos, Madrid, 1995, p. 213.

16 Sánchez, M, Andrés. «Actualidad de F. Schlegel» en *Poesía y Filosofía F. Schlegel*, Alianza Universidad, 1994, p. 26.

miembros de una comunidad. Coincidimos con el investigador español José Francisco Zúñiga G. al ubicar la noción del concepto de formación como un desplazamiento del problema de la verdad; no obstante, éste plantea tal desplazamiento desde una lectura heideggeriana por parte de Gadamer. Zúñiga ubica la formación en el mito platónico de la caverna, el cual, a su juicio, tiene por objeto mostrar el ascenso gradual del hombre desde la oscuridad hasta la luz. Para Zúñiga el planteamiento de la verdad heideggeriana camina por este mismo sendero, la relación de la ocultación y desocultación de la verdad en Heidegger tendían hacia el mismo objetivo de mostrar los grados de acercamiento a la verdad:

El viraje en la esencia de la verdad consiste en que, desde Platón, el centro de atención se desplaza desde la esencia de la verdad hacia la esencia de la formación (Bildung). [...] La tarea del hombre estriba en perfeccionar su capacidad de ver mediante la formación (Bildung) hasta conseguir una cabal adecuación a la idea.¹⁷

Zúñiga intenta demostrar que el viraje en la noción de verdad que se desplaza hasta la noción de formación tiene su núcleo en el pensamiento heideggeriano. Para el autor, la noción de formación y de verdad en Gadamer tiene sus raíces en el desarrollo de la concepción de verdad de Martin Heidegger.

Por nuestra parte intentamos mostrar que Gadamer con el concepto de formación, en principio, intenta renovar un concepto de la ciencia del espíritu y transformarlo en hermenéutica y, con esto apuntalar la verdad más allá del metodologismo que caracteriza a las ciencias naturales. Por otra parte, intenta mostrar la autonomía de la misma frente al avasallante dominio de las ciencias naturales. La propuesta gadameriana consiste en renovar los conceptos fundamentales que el humanismo había aportado al desarrollo de las ciencias del espíritu y que no habían logrado el lugar adecuado en la reflexión filosófica del siglo XIX.

Aunque la propuesta gadameriana consista en abrir espacio para el concepto de formación desde la tradición humanística, también rescata

17 Zúñiga G. José F. *El diálogo como juego* (La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer) Universidad de Granada, Granada, 1995, p. 193.

36 y prescribe los límites que la noción ha tenido en el desarrollo del pensamiento hegeliano. «De hecho es Hegel el que con más agudeza ha desarrollado lo que es la formación, y a él seguiremos ahora. También él vio que la filosofía *tiene en la formación la condición de su existencia*, y nosotros añadimos: y con ella las ciencias del espíritu»¹⁸ Para Hegel la formación consiste en superar el estadio de lo inmediato y ascender a la generalidad, existe según Hegel dos tipos de formación, una práctica y otra teórica. La formación se encuentra fuertemente relacionada con el trabajo. Para Hegel el trabajo no consiste en consumir sino en formar la cosa. Ahora, queremos introducir una tesis muy interesante que Gadamer desarrolla en el artículo «El hombre y la mano en el actual proceso de civilización» que apareció recogido en el libro *Elogio de la teoría* (1993). Para Gadamer, el hombre necesita la formación puesto que «no es por naturaleza lo que debe ser». Intentaremos explicar esta enigmática frase a la luz del artículo en cuestión.

La tesis que defiende Gadamer en el artículo es la siguiente: existe una diferencia radical entre el hombre y los otros animales; mientras que los otros animales poseen un instinto natural hacia la especialización, el hombre por el contrario tiene como característica de la constitución humana la no especialización, por tanto el hombre no es por naturaleza lo que debe ser sino que debe formar su propia naturaleza. La formación consiste precisamente en ese proceso de construcción y autoconstrucción que es el hombre por intermedio de la formación. La no especialización del hombre resulta ser una especie de paradoja; al no contar con disposiciones específicas el hombre se encuentra en capacidad para desarrollar cualquier actividad. Lo que en principio parece una debilidad en la constitución humana se convierte en su mayor fortaleza:

La moderna biología del desarrollo y la paleontología nos enseñan como la naturaleza desarrolla en si misma, a través de interminables ensayos, una nueva especialización. Una especie muere de hambre porque no puede alcanzar el suelo con el cuello, otras se revela como suficientemente madura para las cambiantes condiciones climatológicas, como por ejemplo el mamut etc. En cambio, es característico del hombre ser tan poco especializado que por su misma razón, está dotado de

18 VM, p. 40.

una fantástica e ilimitada capacidad de acomodación.¹⁹ Para Gadamer un papel muy importante en el fenómeno de la formación es la mano. La mano, según el autor, es la herramienta de la herramienta. Pero la mano no es una simple herramienta que «sirve a fines especiales». La mano es capaz de transformar a través del trabajo. La mano es un instrumento espiritual y está en relación con el lenguaje. Ambos son lo más característico del ser humano y demuestran la no especialización que fundamenta y rige toda la vida humana. Según Gadamer de igual forma como en la mano está el hombre entero, en el lenguaje contiene el universo entero de la experiencia humana. Lo que caracteriza tanto a la mano como al lenguaje es su capacidad para formar por medio del trabajo. Son la mano y el lenguaje (dos en uno) los instrumentos a través de los cuales el hombre construye su segunda naturaleza, es decir, su cultura y que le permite diferenciarse de los otros animales. Sale del reino animal para entrar en el reino de la cultura. Ahora intentemos retomar nuestro hilo. Decíamos que Gadamer rescata la noción de formación de Hegel²⁰. Para Hegel es el trabajo el que permite establecer el distanciamiento con el objeto. El trabajo es inhibición del deseo, a través del trabajo la conciencia se forma mientras conforma el objeto. Es el trabajo y la conciencia que trabaja la que supera la inmediatez y accede a la generalidad.

Para Hegel existen dos tipos de formación: la práctica y la teórica. «La formación práctica consiste en un distanciamiento respecto a la inmediatez, del deseo, de la necesidad personal y del interés privado y atribuciones a una generalidad»²¹ La formación teórica «Lleva más allá de lo que el hombre sabe y experimenta directamente. Consiste en aprender a aceptar la validez de otras cosas también, y en encontrar

19 Gadamer, Hans-Georg. «El hombre y la mano en el actual proceso de civilización» en *Elogio de la teoría*, Península, Barcelona, 1993, p. 125. De ahora en adelante *ET*.

20 Una excelente exposición sobre el tema de la formación en Hegel lo constituye el libro *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Madrid, Editorial Antonio Machado Libros, 2001, del investigador español Julián Marrades. En particular el capítulo titulado «La experiencia como formación en la Fenomenología del espíritu». En este libro el autor analiza la importancia de la noción de formación en la totalidad de la obra de Hegel y de particular en la Fenomenología.

21 *VM*, p. 42.

38 puntos de vista generales para aprehender la cosa, lo objetivo en su libertad»²².

«El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de ese reconocimiento como autoconciencia independiente»²³

Para Hegel la clave está en el trabajo, este es inhibición del deseo, distanciamiento del objeto y a la vez olvido de las necesidades privadas que se revelan en la generalidad. Pero fundamentalmente la noción de Hegel se encuentra atravesada por la experiencia de la alteridad, ser autoconciencia es superación del yo en el otro. Para Alexander Kojève en el famoso libro *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel* el trabajo es:

*[...] el que «forma o educa» al hombre y lo rescata del animal. El hombre formado o educado, el hombre realizado y satisfecho por su realización es entonces necesariamente no Amo sino Esclavo; o por lo menos aquel que ha pasado por la esclavitud. Pero no hay Esclavo sin Amo.*²⁴

De esta afirmación se sigue la noción de formación teórica. Desde que nacemos pertenecemos a un amplio horizonte que nos determina y es quien nos brinda acceso al mundo. El hombre se reconoce a sí mismo en lo otro. Para Hegel el movimiento de formación implica la superación y reconocimiento del yo en el otro, es en este momento cuando se forma la autoconciencia, para Gadamer «la reconciliación de uno mismo, el reconocimiento de sí mismo en el ser del otro». Se trata de un movimiento que va desde la familiaridad hacia la extrañeza hasta hacerla familiar: «Reconocer en lo extraño lo propio y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser del otro»²⁵ En este momento Gadamer está intentando saldar su cuenta con Hegel, está trazando su límite frente al pensamiento hegeliano. Pareciera que en el parágrafo 1 del capítulo

22 Ibidem.

23 Hegel, G. W. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 116.

24 Kojève, Alexander. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1975, p. 33, Traducción Juan José Sebrelli.

25 VM, p. 43.

11 de *Verdad y método*, Gadamer no establece una tajante diferencia entre el planteamiento de la dialéctica esbozado por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* y su propio planteamiento sobre el problema de la alteridad. Creemos encontrar dos fuertes diferencias que conduce hacia el giro hermenéutico en Gadamer desde la dialéctica de Hegel. Ahora bien, la pregunta es ¿cómo hace Gadamer para no entrar junto a Hegel en los límites de la filosofía de la reflexión? Como lo señala Mariflor Aguilar Rivero para Gadamer no es posible salir de su influjo «no se puede salir de la filosofía de la reflexión desde la reflexión misma ya que toda posición que pretenda refutarla será siempre ya una posición reflexiva»²⁶ Dice Aguilar que la estrategia que sigue el autor consiste en no oponerse a los argumentos del «enemigo» sino apoyarse en ellos, hacerlos suyos y desde allí contraponérselos o más bien establecer los límites y diferencias. A nuestra manera de ver Gadamer establece dos argumentos para realizar el giro hermenéutico desde la dialéctica de Hegel. En primer lugar disuelve toda la argumentación de la dialéctica hegeliana en la noción de experiencia y de experiencia hermenéutica, es decir, para Gadamer no se trata de una superación del espíritu ni de la mediación entre historia y presente sino que ya todo ese movimiento es experiencia:

*La vida del espíritu consiste más bien en reconocerse a sí mismo en el ser del otro. El espíritu orientado hacia el conocimiento de sí mismo se ve enfrentado a lo «positivo» que se le aparece como extraño y tiene que aprender a reconciliarse con ello reconociéndolo como propio y familiar. [...] el comportamiento del espíritu no es ni un auto reflejarse ni una superación sólo formalmente dialéctica de la autoenajenación que le ha ocurrido, sino una experiencia, que experimenta realidad y es ella misma real.*²⁷

La otra respuesta creemos haberla encontrado en otro texto fundamental del autor escrito a partir del segundo encuentro con Derrida en el año 1986. Nos referimos al famoso texto titulado *Destrucción y desconstrucción*. La tesis planteada por Gadamer es el intento por explicar en qué ha consistido la «destrucción» del lenguaje de la

26 Rivero, Mariflor. *Confrontación: Crítica y hermenéutica*, Unam, México, 1998, p. 147.

27 VM, p. 421.

40 metafísica por parte de Nietzsche y Heidegger y el lugar que ocupa su planteamiento hermenéutico en esta disputa. Lo que en todo caso nos interesa destacar del artículo en cuestión es la diferencia sustancial que establece entre la dialéctica hegeliana y su propuesta hermenéutica. Según Gadamer, la dialéctica hegeliana aunque surgida desde la estructura especulativa del lenguaje, sin embargo, nos dice que cuando Hegel «ajusta la dialéctica a un concepto de ciencia y de método, encubre su procedencia, su origen en el lenguaje»²⁸ Por el contrario, la hermenéutica se apoya sobre la palabra, en el dialogo y en su plena realización, la conversación.

Creemos que la relación de alteridad en Gadamer se resuelve por intermedio de la hospitalidad: la posibilidad de ir al otro y retornar a sí mismo por al acto de la memoria. Mne-mosyne, la diosa del recuerdo. Para Gadamer lo que posibilita la renovación es el olvido, el olvido no es un defecto sino la renovación. Volver a sí mismo desde el otro significa ver con ojos nuevos. El planteamiento gadameriano supera en ese sentido la tesis hegeliana. En el movimiento de formación no existe lucha a muerte y superación. Formarse implica un movimiento que intenta hacer familiar lo extraño pero a la vez un retorno a sí desde lo otro.

Sin embargo, el gran aporte que Gadamer encuentra en Hegel es la tesis de que la formación teórica implica el trato con las lenguas, aunque el propio Hegel no haya hecho conciente su logro. Cuando Hegel plantea la formación teórica, como el horizonte que determina y abre el acceso al mundo, está incluyendo a las lenguas y a las costumbres. Pensamos nuevamente en la mano como instrumento espiritual y su relación con el lenguaje. La formación es entonces, trabajo, en el cual el hombre supera lo contingente hasta llegar a la generalidad, pero también una vuelta desde la generalidad hasta quien trabaja o se forma. Dice Gadamer respecto a la formación teórica de Hegel:

Cada individuo que asciende desde su ser natural hacia lo espiritual encuentra en el idioma, costumbres e instituciones de su pueblo una sustancia dada que debe hacer suya de un modo análogo a como adquiere el lenguaje. En este sentido el individuo se encuentra constantemente

28 Gadamer, Hans-Georg. «Destrucción y deconstrucción» en VMII, p. 357.

*en el camino de la formación y de la superación de su naturalidad, ya que el mundo en el que va entrando está conformado humanamente en lengua-je y costumbre.*²⁹

Tenemos entonces que lo fundamental en la formación es el ascenso desde la naturalidad hasta las infinitas posibilidades que le brinda al hombre el hecho de carecer de especialización. Pero lo más importante es que el horizonte desde donde se accede al mundo es un horizonte lingüístico. La formación es análoga a la adquisición del lenguaje y costumbres del horizonte abierto en el que se desarrolla la vida humana, la formación como familiaridad y extrañeza implican la dialogicidad. Es el diálogo lo que sostiene a la formación, diálogo que se da no solo entre el horizonte que los individuos participan de la vida humana, sino también diálogos con nuevos horizontes.

Hacer familiar lo extraño y volver desde lo extraño a sí mismo es el proceso de la formación, precisamente en eso consiste la superación de lo individual y la elevación a lo general. La formación implica un doble movimiento, formarse, que significa desplegar todas las potencialidades en relación a una tradición y un horizonte: la comunidad, pero a la vez conformarse, una vuelta a sí mismo desde lo otro.

Entre la familiaridad y la extrañeza: la hermenéutica hospitalaria de Hans-Georg Gadamer

*Esta tierra jamás ha sido nuestra,
Tampoco fue de quienes yacen en sus campos
Ni será de quien venga.
[...]*

*Esta tierra feraz, sentimental, amarga,
Que no se deja poseer,
No será de nosotros ni de nadie
Pero hasta en la sombra le pertenecemos.*

Eugenio Montejo

29 VM, *ibíd.*, p. 43.

La tesis que intentaremos demostrar a lo largo del siguiente apartado es que la noción de símbolo ocupa un lugar privilegiado en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Particularmente, la idea de símbolo en su origen filológico, como *tablilla de la hospitalidad*. Es a partir de esta noción que intentaremos defender la tesis de la hermenéutica de la hospitalidad en el proyecto filosófico del autor de Marburgo. Si algo resulta novedoso en Gadamer es la manera como presenta sus argumentos. En algunos casos la novedad consiste en lograr trocar nociones que en apariencia lucen lejanas y que él como viejo alquimista del lenguaje las reúne y hace de ellas materia nueva, las integra a su desarrollo argumental de manera novedosa y magistral.

Cuando en *La actualidad de lo bello* Gadamer desarrolla la noción de símbolo, relaciona el origen filológico del término con un antiguo mito platónico, el andrógino. Platón expone a través de Aristófanes el mito del andrógino en el Banquete. Para Gadamer éste hermoso mito podemos leerlo como una expresión de lo que significa la experiencia de la obra de arte, es decir, podemos leerlo como un concepto *transfigurado*³⁰ al concepto de símbolo. Según el mito el hombre era en principio un ser esférico, pero un día los dioses los cortaron en dos en castigo por su comportamiento. Desde ese día el hombre perdió su unidad y a través de la experiencia del amor anda intentando reconstruirse y volver a ser uno. La tesis que intenta desplegar de manera hermosa Gadamer es que el hombre como el símbolo es un fragmento de ser que anda en búsqueda de su otro.

El mito del andrógino ha sido tema literario y filosófico desde Platón hasta nuestros días. Mircea Eliade en el libro *Mefistófeles y el andrógino* (1962) da cuenta de este mito a través de las culturas y el tiempo. Según Eliade, un momento importante en el desarrollo del mito lo constituyó el romanticismo y particularmente *el primer romanticismo alemán*. No obstante, debemos decir que el mito recorre buena parte

30 Consideramos que a lo largo del pensamiento de Gadamer, el autor va desarrollando una serie de nociones que se transfiguran según el contexto de lo que el autor quiera expresar. Pensamos que para Gadamer las nociones o conceptos no son entidades rígidas sino que, por estar hechas de palabras, su característica principal es la plasticidad y lo dúctil. En tal sentido creemos que la noción de símbolo se transfigura a lo largo de su pensamiento entre otras en las siguientes categorías: familiaridad-extrañeza, huésped-anfitrión, juego-serio, texto-intérprete, yo-tú.

de la tradición occidental y aparece en otras religiones. Una de las versiones conocidas sobre el origen del hombre³¹ en la tradición cristiana dice que Adán era originalmente la mitad derecha hombre y la izquierda mujer, dios lo dividió en dos y desde ese momento son hombre y mujer. La unión sexual no tendría otro objeto que volver a recuperar la unidad perdida y recuperar el estadio original (angelical) en el que no había sexos. La versión oficial de la tradición cristiana dice que viendo dios que el hombre estaba solo decidió darle una compañera, de la propia espalda de Adán de una de sus costillas dios creó a la mujer. Pero si la materia usada por dios para crear la compañera del hombre fue la propia materia humana, la de Adán, entonces podemos interpretar al primer hombre cristiano como creador o auto creador, pues de su materia y no de otra creó dios a la mujer. La tesis es que del propio cuerpo de Adán surgió la mujer, podemos inferir entonces la capacidad de creación o autogénesis del hombre.

Sin embargo, es durante el romanticismo alemán cuando asistimos al desarrollo del tema del andrógino. La obra de Friedrich Schlegel atestigua nuestra afirmación. En *Diotima*, Schlegel desarrolla la vieja idea del andrógino, la crítica de Schlegel está dirigida a la concepción ilustrada de la educación en la cual se hacía énfasis en la diferenciación de las cualidades masculinas de las femeninas. Por el contrario, Schlegel presenta su idea de formación sin distinguir los caracteres sexuales. Para este autor el objeto de la formación es el de recobrar la verdadera naturaleza del hombre, la cultura es una especie de segunda naturaleza que el hombre forma mientras se forma.

Por otra parte es muy evidente la propuesta que el hombre tiene de suyo la capacidad de formarse y en este proceso recuperar su unidad. El hombre posee la capacidad de auto crearse, (cultura es en alemán también *formación Bildung*) podemos concebirla como una segunda naturaleza que imita a la primera. Ahora bien, la idea del andrógino es una especie de metáfora para indicar que el hombre se forma, para acentuar la idea de formación en Gadamer y por otra parte la idea de que el hombre es fragmento de ser que anda en búsqueda de su otro. Fundamentalmente queremos pensar el andrógino como metáfora, esto es, como símbolo. La idea de símbolo nos remite a la idea de reunión, reunir lo disperso y por un momento hacerlo uno. La

31 Cf. Eliade, Mircea. *Mefistófeles y el andrógino*, Kairos, Barcelona, 1 edición al castellano 2001, p. 95-119

44 formación que tiene el hombre por intermedio del lenguaje tiene el mismo objeto. El hombre es un fragmento que anda en búsqueda de su unidad. Así Gadamer piensa con Schlegel en la formación humana como la búsqueda de su fragmento que haga crecer su ser.

Consideramos que lo que hemos denominado como hermenéutica de la hospitalidad en el pensamiento de Gadamer se encuentra atravesada por la experiencia de hacer familiar lo extraño, que el autor intenta explicar a partir de la noción de formación, y que para nosotros es desde donde se fundamenta y radicaliza en la ontología hermenéutica gadameriana el problema de la verdad. Para explicar dicha tesis, hemos creído necesario explicarla a partir de dos figuras, la del huésped y el anfitrión. En ambas figuras de la alteridad creemos encontrar la noción de hospitalidad, para explicar estas figuras que creemos claves en la hermenéutica gadameriana nos hemos auxiliado en un pensamiento fronterizo al de Gadamer por venir de una misma tradición que ha marcado los primeros 50 años del siglo XX, la fenomenología. Nos referimos al planteamiento que el fenomenólogo Emmanuel Levinas desarrolla en su libro capital, *Totalidad e infinito* y al cual el pensador Jacques Derrida dedicara un estupendo estudio en homenaje al segundo año luctuoso de Levinas con el libro, *Palabra de acogida* (1997). En este libro Derrida deriva de la filosofía de Levinas una ética de la hospitalidad. Por otra parte, consideramos que el investigador español Daniel Innerarity ha expuesto la tesis de una ética de la hospitalidad a partir de la convergencia de varias tradiciones hermenéuticas de la modernidad.

Lo que nosotros postulamos es que la noción de símbolo como *tablilla de la hospitalidad* que Gadamer expone en el libro *La actualidad de lo bello* (1991) podría servirnos para explicar el fenómeno de la alteridad y el diálogo sobre el que se sostiene o fundamenta buena parte del proyecto hermenéutico gadameriano expresado en *Verdad y método*. El pensamiento hermenéutico sobre el que se sostiene el pensamiento gadameriano se inicia con una crítica al desarrollo que las ciencias del espíritu habían seguido durante todo el siglo XIX. Para Gadamer las ciencias del espíritu no debían orientarse por el predominio metodológico que las ciencias naturales habían impuesto al resto del saber científico. Gadamer se pregunta en qué momento las ciencias del espíritu abandonaron la tradición humanística de donde provenían y siguieron el curso metodologicista de las ciencias naturales. Como lo hemos expresado en páginas anteriores, la tradición

humanística, fuente de las ciencias del espíritu fue abandonada en el momento en que aparece lo que Gadamer denomina como «conciencia de la abstracción del arte», este momento ocurre, debido a entre otros fenómenos, a la aparición de la tercera crítica de Kant quien le asigna a los juicios de gusto una función meramente subjetiva, en tal sentido Jean Grondin afirma:

Gadamer ve la respuesta en la fatalidad de la estatización de los conceptos básicos del humanismo, especialmente de la facultad de juicio y de gusto, a lo que anteriormente se había atribuido una función cognitiva. Ello se debía al cometido o al efecto (Gadamer vacila algo en la atribución) de la crítica de la facultad de juicio de Kant, que subjetivó y estetizó el gusto y, por lo mismo, le negó su valor cognitivo.³²

Contra los supuestos metodológicos que las ciencias del espíritu se empeñaron en desarrollar, Gadamer se apoya en la tradición humanística que va desde Vico hasta Baltasar Gracian. Según Grondin los años que van desde 1953 hasta 1957 serán definitivos en las investigaciones sobre las ciencias del espíritu³³. Si pensamos como Gadamer quien considera que la historia de la filosofía es de suyo filosofía también, podemos entender por qué esta época se constituye como fuente para el desarrollo de obra monumental: *Verdad y método*. El propio Grondin nos sugiere leer con atención el artículo de 1953 titulado «La verdad de las ciencias del espíritu»³⁴. Efectivamente, podemos

32 Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, p. 161

33 Grondin, Jean. *Hans-Georg Gadamer una biografía*, Herder, Barcelona, 2000. En este interesante libro, Grondin, uno de los conocedores más importantes de la obra de Gadamer afirma: «Así Gadamer basó su obra principal en su curso sobre arte e historia, que impartía desde hacía años, a menudo bajo el título de *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducción a las ciencias del espíritu), p. 369.

34 El artículo aparece recogido en *Verdad y método II* sobre este aspecto resalta Gadamer: «Escuchar a la tradición y permanecer en la tradición es sin duda el camino de la verdad que es preciso encontrar en las ciencias del espíritu. Aun la crítica a la tradición que hacemos como historiadores sirve en definitiva al objetivo de adherirse a la auténtica tradición en la que permanecemos», pp. 43-49.

46 encontrar en este pequeño artículo una de las tesis programáticas de *Verdad y método*. En él, Gadamer expone la radical diferencia que existe entre la verdad que proporciona las ciencias naturales de la del espíritu. Mientras que en la primera se orienta necesariamente por el método científico, las segundas tienen como fuente de la verdad la autoridad y el tacto adquirido con las cosas. Por autoridad entiende un instrumental que el investigador de las ciencias del espíritu debe ir construyendo en la medida en que «se orienta hacia la gran tradición de la historia humana»³⁵ Para Gadamer, las ciencias del espíritu deben orientarse no sólo por el principio de la ilustración de «ten el valor de utilizar tu inteligencia» sino también lo contrario «la autoridad»³⁶

Precisamente dos puntos importantes sobre los que se asienta *Verdad y método* es reconocer la autoridad y la tradición como fuentes de verdad. Frente a lo que Gadamer denomina la auto apoteosis de la ilustración opone la valoración y vindicación de los prejuicios y la tradición. Buena parte del edificio argumentativo de *Verdad y método* gira en torno al cuestionamiento de la reducción metodológica de la verdad por parte de las ciencias del espíritu del siglo XIX, sin embargo, él expone que toda investigación en las ciencias del espíritu que intenta forjar, es decir, la hermenéutica, requiere de la construcción de un instrumental que se va haciendo en la propia experiencia hermenéutica. Dicho instrumento se encuentra en la gran tradición humanística, particularmente importante la noción de tacto. En el artículo antes mencionado afirma:

*Es una cuestión de tacto adquirido mediante un trato asiduo con las cosas, pero que no se puede enseñar ni demostrar. En esa situación pedagógica lleva razón casi siempre el maestro experimentado y no el principiante.*³⁷

En sentido amplio se habla aquí de la formación. Es la noción de formación o (*Bildung*) que Gadamer rescata de la tradición humanística y que ya en este artículo de 1953 aparece de manera relevante. En este sentido recurrimos una vez más a Grondin:

35 *Ibid.*, p. 45.

36 *Ibidem.*

37 *Ibid.*, p. 46.

*La formation ne s'oppose donc a la nature, elle en est le développement nature, organique. Devenue affaire de culture humaine, la Bildung désignera la manière proprement humaine de développer les dispositions que l'on possède. Selon Gadamer, cette idée de formation, d'éducation ou culture, forme depuis toujours l'élément naturel des Science humaines. Les Vérités des sciences humaines sont des vérités de formation, qui nos forment dans tous les sens du terme: elles nous marquent, nos constituent et nous transforment.*³⁸

Es en esta perspectiva del problema de la verdad de las ciencias del espíritu que nos interesa introducir dos categorías de análisis que expresa la problemática de la hermenéutica de Gadamer. Precisamente, las nociones de anfitrión y huésped que podemos leer desde la noción de símbolo o *tablilla de la hospitalidad*, pueden servirnos de modelo para comprender el problema de la verdad en la hermenéutica. Ahora, ¿por qué consideramos que las figuras del huésped y del anfitrión resultan clave para exponer la tesis antimetodológicas de la hermenéutica de Gadamer? En principio debemos pensar la noción de formación como el intento por establecer los límites del método científico. Para Gadamer, la verdad está antes que el método. La crítica se dirige a la verdad producida por el método científico: la verdad como *adequatio*. En oposición a ello rescata la verdad que proviene de la tradición y la autoridad. Pero la crítica fundamental ésta dirigida hacia la verdad monológica de la metafísica occidental. En este sentido la hermenéutica de Gadamer es una hermenéutica dialógica cuyas figuras modélicas del diálogo están constituidas por el huésped y el anfitrión. Se trata del proceso de la alteridad que intenta la superación de la dialéctica

38 Grondin, Jean. *Introduction a Hans-Georg Gadamer*, Les ediciones de Cerf, París, 1999, p. 44: «La formación no se opone así pues a la naturaleza, ella está en el desarrollo natural, orgánico. Transforma los asuntos de la cultura humana. La Bildung designará la manera propiamente humana de desarrollar las aptitudes que les son propias. Según Gadamer, esta idea de formación, de educación o cultura conforma después los elementos de las Ciencias Humanas. Las verdades de las Ciencias Humanas son las verdades de formación que nos conforman en todos los sentidos del término: ellas nos marcan, nos constituyen y nos transforman.»

48 hegeliana, como lo hemos indicado en páginas anteriores, la dialéctica hegeliana obvia su fundamento: su origen en el lenguaje. «La dialéctica hegeliana es un monólogo del pensar que intenta producir por adelantado lo que poco a poco va madurando en cada conversación auténtica»³⁹.

Por el contrario, la superación de la dialéctica hegeliana se encuentra en la hermenéutica de Gadamer expresada en el primado del lenguaje, esto es, fundamentada en el diálogo. Nos permitimos ahora hacer una extensa cita de Mauricio Ferraris en donde expone de manera clara la transformación hermenéutica de la dialéctica:

La hermenéutica incorpora el papel de la dialéctica. Pero transformándola, y aquí se clarifica la diferencia entre la ontología hermenéutica y la filosofía hegeliana. La dialéctica filosófica justificaba epistemológicamente el proyecto de colocarse más allá del lenguaje y de la tradición, en perspectiva justamente del saber absoluto.

En Gadamer, por el contrario, tradición y lenguaje no son objetos del pensar, sino que constituyen sus horizontes insobrepasables, la introducción de la finitud, la exclusión de la mediación total entre historia y verdad, y la renuncia a la perspectiva de un saber absoluto⁴⁰

Es pues, la noción de lenguaje fundamentada en el diálogo lo que va a permitir la superación de la dialéctica hegeliana en la hermenéutica, cuando hablamos de diálogo nos referimos a lo que Gadamer denomina como primado de la pregunta. Aquí el autor rescata la tradición platónica de la dialéctica, esto es, la pregunta. La verdad finalmente estará en la pregunta, esta nos mueve siempre a nuevas respuestas. Se trata de un estado de apertura en que se encuentra el lenguaje, apertura en la que queda patentizada la finitud de la experiencia humana, una experiencia histórica. Cuando hablamos de una hermenéutica de la hospitalidad nos referimos al estado de apertura de quienes intentan iniciar un diálogo. El milagro del lenguaje, nos recuerda Gadamer, consiste en que «No existe el problema del lenguaje común para todos, sino que

39 VM, p. 447.

40 Ferraris, Mauricio. *Historia de la hermenéutica*, Akal, Madrid, 2000, p. 247. Traducción Jorge Pérez de Tudela.

se produce el milagro de que con diversos lenguajes nos entendemos más allá de las fronteras de los individuos, los pueblos y los tiempos»⁴¹.

Por otra parte, las figuras del huésped y anfitrión también intentan poner en duda el modelo monológico de las ciencias y romper la fuertísima tradición que representa el conocimiento a través de las nociones de sujeto y objeto, ambas nociones quedaran desplazadas, en tal sentido Daniel Innerarity dice:

*La figura del huésped y del anfitrión representa un cierto modelo para pensar la condición descentrada del sujeto humano, la peculiar situación de quien no está completamente en sí, de quien vive en una suerte de dependencia sin que esto suponga una absoluta enajenación: la relación de hospitalidad no es mecánica, ya que el huésped puede irse o el anfitrión puede retirar la acogida.*⁴²

Es pues, la noción de formación como centro de la hermenéutica filosófica desde donde es posible pensar la verdad. Es la formación la que distingue lo propio de lo extraño, ya Hegel lo ha señalado, la formación permite tomar distancia, distinguir lo propio en lo extraño. ¿Pero, en que consiste realmente el proceso que hace posible ver lo propio en lo extraño? La respuesta está en el lenguaje, lo que hace posible tal fenómeno es lo que hemos llamado lingüísticidad, esto es, el mundo está constituido lingüísticamente, «el mundo es el suelo habitados por todos y a la vez no hollado por nadie»⁴³, es sobre este suelo lingüístico que se asienta el fundamento de la experiencia humana.

Ahora bien, la crítica gadameriana al método científico y su consecuencia más visible, la verdad como adecuación no lo lleva a su extremo posmoderno, la verdad como consenso y la relativización para no decir nihilismo de la misma. Es en este momento en el que consideramos que las nociones de huésped y anfitrión logran superar ambos límites de la verdad, la de la verdad como adecuación en oposición a la verdad como consenso. Efectivamente, tal y como lo plantea Zúñiga en el libro antes citado, ambas teorías se sostienen sobre la adecuación, para este autor la teoría consensual resulta en el fondo una teoría de la adecuación enmascarada:

41 VM II, «¿Qué es la verdad?», p. 61.

42 Innerarity, Daniel. *Ética de la hospitalidad*, Península, Barcelona, 2000, p. 44.

43 VM, p. 335.

A ambas (teorías) subyace un mismo concepto de verdad: la verdad es coincidencia, bien del sujeto con la cosa, bien de los sujetos entre sí. El consenso o acuerdo se produce cuando dos o más hombres coinciden en una opinión, que necesariamente ha de ser sobre 'un cierto hecho o constelación objetiva' (Sachverhalt) tal y como ellos lo entendían.⁴⁴

Por el contrario, las nociones de huésped y anfitrión pueden explicarnos el fenómeno del movimiento de la familiaridad y la extrañeza. La verdad está más allá de la adecuación y del consenso. La verdad se encuentra en el diálogo y quienes participan en el diálogo no llegan a un acuerdo sino que ambos salen transformados. Pensemos junto con Emmanuel Levinas en el huésped como el extranjero. El extranjero no es el dueño de la casa, no es su propietario, sin embargo, han hecho de la casa, de la lengua y la nación parte suya, pero esa es una pertenencia compartida, esto no significa un proceso de enajenación en el cual lo uno se disuelva en el otro. El proceso de alteridad se mantiene. Gadamer es muy gráfico al explicar este fenómeno a partir de la traducción. Para Gadamer, el aprendizaje de una nueva lengua no implica el olvido de la lengua anterior, por el contrario «siempre como viajeros volvemos a casa». Pero en ese camino nos hemos transformado, somos otro y sin embargo seguimos siendo el mismo. Hemos hecho familiar lo extraño pero no hemos perdido nuestra alteridad, seguimos siendo otro. Creemos que la relación de huésped y anfitrión expresan de manera evidente la relación de hospitalidad.

Según Jacques Derrida, *Totalidad e infinito* puede leerse como un gran tratado sobre la hospitalidad. La hospitalidad significa el estado abierto en que se encuentra el discurso sobre el otro. A esto se denomina acogida. La hospitalidad significa un estado de acogida del otro, una disposición de escucha del otro:

*La palabra hospitalidad viene a traducir llevar adelante, re-producir, las otras dos palabras que la han precedido, «atención» y «acogida». Una paráfrasis interna, una especie de perífrasis a su vez, una serie de metonimias dicen la hospitalidad, el rostro, la acogida: tensión hacia el otro [...] la atención, la acogida del rostro, la hospitalidad son lo mismo.*⁴⁵

44 Zúñiga G., José F. *Op. cit.*, p. 62.

45 Derrida, Jacques. *Adiós a Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid, 1998, p. 40.

Según Derrida se trata de un doble movimiento, el de acogida y el de recogimiento. Ambos son a la vez uno pues la apertura de la casa, de la morada, implica a su vez recoger-miento en casa. Pero lo que a nosotros nos interesa destacar y que Derrida insiste en mostrar es que no existe huésped y anfitrión. El que recibe al huésped es ya invitado, es decir, el anfitrión es a su vez huésped: «El que acoge es primeramente acogido en su casa. El que invita es invitado por su invitado. El que recibe es recibido, recibe la hospitalidad en lo que tiene por casa propia»⁴⁶.

Ahora bien ¿por qué Derrida niega la existencia determinante de un huésped y un anfitrión? ¿Qué hace que el anfitrión se convierta en huésped a la vez? Si pensamos con Heidegger –y Levinas lo hace– que el lenguaje es la morada del ser, la acogida y lugar de recogimiento: «la esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad» –subraya Levinas. El dueño de la casa, el anfitrión es a su vez huésped, es invitado a la morada. No existe la propiedad, la propiedad –dirá Derrida– es anterior al anfitrión y al huésped, el anfitrión que invita es ya invitado, es huésped, es invitado a la casa del lenguaje. Como el poema de Eugenio Montejó al que hemos invitado a que abra nuestra reflexión, la tierra que pisamos no es nuestra, ni de los muertos que yacen en ella. Ya cuando entramos en ella, el mundo lo encontramos hecho palabras, el mundo se encuentra conformado por palabras, el horizonte de sentido que nos abre el mundo está antes que nosotros. Se trata de la conversación que somos, del diálogo que la experiencia humana retiene:

*En todo nuestro pensar y conocer, estamos ya desde siempre sostenidos por la interpretación lingüística del mundo, cuya asimilación se llama crecimiento, crianza. En este sentido el lenguaje es la verdadera huella de nuestra finitud. Siempre nos sobrepasa.*⁴⁷

Creemos que al utilizar las figuras de huésped y anfitrión no hacemos violencia al pensamiento de Gadamer. Sabemos que estas nociones no aparecen en ningún momento en la obra del autor, sin embargo, nos aventuramos a realizar dicha lectura a partir de la noción de *tessera hospitalis*, es decir, al hablar de *tessera hospitalis* de alguna manera se hace referencia a alguien que visita y a alguien que hospeda, un

46 *Ibíd.*, p. 62.

47 *VM II*, «Hombre y Lenguaje», p. 149.

52 huésped y un anfitrión. Por otra parte consideramos que es-tas categorías también pueden ser intercambiables por las categorías de quienes participan en una conversación, quien habla y quien escucha y de manera más evidente con las ca-tegorías de texto y lector. En todas estas figuras del diálogo se llega a la verdad por vías distintas, en eso consiste la experiencia hermenéutica: «El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse o imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común donde ya no se sigue siendo el que era antes»⁴⁸.

La torre de Babel invertida: la comprensión como fuente de la 'convivencia' (Miteinander⁴⁹) humana

A partir de la noción de hospitalidad, en los apartados anteriores hemos intentado mostrar la relación entre el pensamiento de Emmanuel Levinas y el de Hans-Georg Gadamer. El origen de los mismos está arraigado a una misma tradición, la fenomenología del siglo XX. Si bien es cierto que en la obra fundamental de Gadamer no hemos podido encontrar de manera explícita la noción de hospitalidad y sus figuras capitales, el huésped y el anfitrión, no obstante, hemos creído que la noción de *símbolo* desarrollada por el autor de Marburgo a lo largo de toda su obra, nos sirve para explicar estas figuras de la hospitalidad. De igual manera creemos que en la obra posterior, en el llamado segundo Gadamer⁵⁰ hemos encontrado elementos que nos permiten afirmar que

48 *VM*, p. 458.

49 Literalmente «uno con otro», José F. Zúñiga lo ha traducido en los artículos que trabajaremos como *convivencia*, a él seguimos en su traducción.

50 Algunos autores, como Jean Grondin, consideran que a partir de la conclusión de la revisión de Gadamer de los 10 tomos de sus obras completas da inicio a una etapa llamada el Gadamer tardío en la cual el autor recobró un ímpetu casi juvenil tanto por la fuerza con que emprendió esta empresa como por lo arriesgado de sus planteamientos. La recepción por parte de la desconstrucción es una muestra del Gadamer tardío. En el mismo, el autor se ve interpelado y a partir de ese diálogo, le da al autor la posibilidad más que discutir con los textos de Derrida volver a sus textos y a partir de allí revisar algunas de sus categorías fundamentales. Los trabajos que intentaremos abordar ahora son considerados como pertenecientes a esa época.

la hermenéutica gadameriana es una hermenéutica hospitalaria. Para continuar demostrando nuestra hipótesis expondremos ahora dos textos que nos resultan capitales en esta segunda época del pensamiento hermenéutico del autor. Nos referimos a los textos: ‘*Acercas de la fenomenología del ritual y el lenguaje*’ y ‘*La diversidad de las lenguas y la comprensión*’⁵¹.

En el primero, Gadamer nuevamente expone su crítica a los límites que constituyeron la fenomenología del siglo XX. Según el autor, el tránsito desarrollado por la fenomenología, a través de sus autores más importantes incluyendo por supuesto, Edmund Husserl, no tomaron en cuenta la primacía del lenguaje para explicar el *mundo de la vida*. Según Gadamer, solo cuando Martin Heidegger se soltó del hechizo producido por Wilhelm Dilthey, se inició el giro en el cual se recuperó la pregunta por el ser, por el tiempo y consecuentemente por el lenguaje. Para exponer su tesis de cómo la experiencia de la ‘convivencia’ humana se muestra en el lenguaje, retoma los planteamientos del fundador de la lingüística moderna, Wilhelm von Humboldt.

A pesar de que Gadamer ha puntualizado los aportes de los principales fenomenólogos del siglo XX, resulta extraño que en ningún momento se acerque a un pensador de esa tradición pero de lengua francesa, es decir, consideramos que los planteamientos esbozados en estos artículos, parten de Heidegger y Humboldt, pero olvida a un importante pensador que no siendo de lengua alemana ha fundamentado su pensamiento en la tradición inaugurada por Husserl. Nos referimos a Emmanuel Levinas, no sólo por provenir de una misma tradición, sino porque consideramos que las consecuencias a que llegan tanto Gadamer como Levinas lucen cercanas.

Hemos visto en páginas anteriores cómo Levinas desarrolla su tesis de la hospitalidad a partir del pensamiento heideggeriano del lenguaje. Retomemos aquí algunos puntos ya expuestos que nos permitan avanzar en nuestra exposición. Para Levinas, el tema fundamental de la hospitalidad se encuentra en el lenguaje —el lenguaje como casa del ser—, permite pensar la relación descentrada del sujeto.

51 Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte werke*, VIII, «Ästhetik und Poetik», *Kunst als Aussage*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993. Ambos artículos aparecidos en español en los libros: *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998 y *Mito y 51y Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997. Traducción de José F. Zúñiga García.

54 El huésped y anfitrión son habitantes de la casa del Ser, de la casa del lenguaje. Este tema permite a Levinas plantear el tema central de su hermenéutica, la desaparición del sujeto y objeto en el proceso del conocer, pero también le permite tomar distancia de las tesis que privilegia el sujeto. El centro se desplaza ahora hasta el lenguaje, y es allí donde acaece la experiencia hospitalaria, la acogida del otro.

Intentaremos ahora realizar una especie de diálogo entre los textos mencionados de Gadamer. De hecho, consideramos que la obra de Gadamer no es sino un largo diálogo con sus propios textos y con los textos de su tradición. La metáfora que usa para definir tanto su pensamiento como toda la historia de la filosofía es la de Penélope mientras teje y desteje su madeja, así la historia de la filosofía en donde se inscribe su pensamiento no es más que el tejer y destejer el pensamiento. Hermosa metáfora para quien definió su hermenéutica co-mo una hermenéutica del texto.

En el segundo artículo expone la tesis de que la ciencia moderna significó la inversión del mito bíblico de Babel. El objeto de retomar el mito bíblico de Babel es el de religar el mismo a la situación actual sobre todo al problema de la ciencia moderna. Recordemos que según George Steiner⁵² el mito de Babel se constituye en la primera gran teoría del lenguaje de Occidente. Efectivamente, este mito tendrá grandes repercusiones en la tradición del pensamiento Occidental. El mito cuenta que una vez los hijos de Yahvé se propusieron la construcción de una torre en su ciudad con el objeto de preservar su nombre por si alguna vez se ‘desperdigaban por la tierra’. Yahvé bajó y vio el tamaño de la empresa y desde ese día creó las lenguas para que no pudieran comunicarse y de esa manera no pudieran seguir la construcción de la torre. Para Gadamer el centro del tema del mito es el de la unidad y la diversidad: «Ahí la unidad representa el peligro y la pluralidad su conjuración». El Dios bíblico conjura el poder de los moradores de Babel a través de la diversidad de lenguas. La unidad del lenguaje es la que les brinda posibilidades infinitas a los hombres, por tal motivo la unidad representa el peligro a conjurar. Efectivamente, ante la magnitud de la empresa realizada por los hombres, en el cual su poder residía en la unidad de la lengua que hablaban, Dios-Yahvé, crea entonces la multiplicidad de las lenguas para conjurar los peligros que acechan al

52 Cf. Steiner, George. *Después de Babel* (Aspectos del lenguaje y la traducción) Fondo de Cultura Económica, México, 1981. Traducción Adolfo Castañón.

tener los hombres un lenguaje único. La diversidad conjura los peligros que representa la unidad del lenguaje.

La pregunta que se hace nuestro autor es qué relación puede tener este mito bíblico con nuestros días. La respuesta está en que la ciencia moderna resulta una versión invertida del mito de Babel. La empresa gadameriana consiste en religar dicho mito al problema del nacimiento y desarrollo de las ciencias naturales modernas y la influencia del método de éstas en las ciencias del espíritu. Gadamer encuentra que desde el inicio las ciencias naturales andan en la búsqueda de la unidad de un lenguaje que les permita conjurar los peligros que representan las diversas lenguas naturales. Es más, las ciencias modernas nacieron soportadas precisamente por la creación de un lenguaje simbólico-lógico y único a través del cual se puede expresar de manera fidedigna la realidad, el lenguaje de la matemática o mejor dicho la matemática que es de por sí un lenguaje. La diversidad de las lenguas es el principal obstáculo para la creación del conocimiento en el mundo moderno. La inversión del mito bíblico llevada a cabo por la ciencia consiste, precisamente, en conjurar los peligros que representan las diversas lenguas, como un antiguo Dios, la ciencia pretende conjurar este peligro a través de un lenguaje único, las matemáticas. El lenguaje único, universal y simbólico de la matemática pretende abolir los peligros que representan los diversos lenguajes. Toda la gran empresa filosófica moderna consiste en la inversión del mito de Babel. De esta manera Gadamer expone:

¿No es la matemática el lenguaje unitario de la época moderna? Este es el origen de la situación de la histórica universal en que se encuentra hoy día la humanidad, tal como se formula en el texto citado. Parece como si ahora fuese posible llevar a cabo todo cuanto pueda proponerse. Esto se lo debemos a la capacidad de abstracción del hombre y a su matemática, en la que se funda el dominio (Beherrschung) de las fuerzas naturales y que indirectamente comprende también nuestras fuerzas sociales.⁵³

53 Gadamer, Hans-Georg. «La diversidad de las lenguas» en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998, trad. José F. Zúñiga, p. 114. En adelante AVP.

Este tema es planteado en *Verdad y método* en uno de sus capítulos fundamentales, el capítulo del lenguaje. Gadamer hace una crítica al olvido de las lenguas naturales por parte de Occidente. Como en el mito babilónico, la única forma de dominar los peligros que representan las lenguas naturales está en lograr un lenguaje único que pueda ser traducido y comprendido en cualquier parte del mundo. Nada mejor que las matemáticas, nos recuerda el autor para conjurar los peligros de las lenguas naturales:

Sólo el simbolismo matemático estaría en condiciones de hacer posible una superación fundamental de la contingencia de las lenguas históricas y de la indeterminación de sus conceptos: a partir de este arte combinatorio de un sistema de signos de este tipo podrían ganarse verdades nuevas dotadas de certezas matemáticas (esta era la idea de Leibniz) pues el orden reproducido por un sistema de signo de esta clase tendría algún correlato en todas las lenguas⁵⁴

El mundo moderno se ha constituido a partir de los alcances que la técnica y la ciencia han obtenido por intermedio de la simbolización perfecta que el lenguaje de la matemática ha creado, Gadamer no pone en duda los alcances de estos desarrollos para un tipo de conocimiento. Lo que duda es sobre el alcance que los mismos tienen en ámbitos relacionados con la experiencia humana, su crítica va dirigida a mostrar los límites que el lenguaje matemático tiene para explicar los fenómenos humanos:

De hecho, y merced al progresivo dominio (Beherrschung) de la naturaleza y de la sociedad gracias a la ciencia moderna, la conexión entre el mundo y el hombre parece por lo pronto un inequívoco presupuesto para nuestra vida, y todos sabemos que la ciencia y la técnica son una condición indispensable para nuestra supervivencia.⁵⁵

Por otra parte, critica la primacía que esta gran *mathesis* universal que es la matemática, esta especie de esperanto que representa la matemática para el mundo moderno ha hecho olvidar la verdadera

54 VM. *Ibíd.*, p. 499.

55 *Ibíd.*, p. 116.

pregunta y el lugar que, iniciado por Wilhelm von Humboldt y que de manera fuerte expone Martin Heidegger, ocupan las lenguas naturales. Pareciera que Gadamer radicaliza la pregunta heideggeriana sobre el olvido del Ser al preguntar por el lugar que ocupa la lingüística de la experiencia humana que se materializa en la conversación. De manera que la crítica se dirige a las ciencias naturales y a su principal logro, la matemática. La misma ha invadido ámbitos a los cuales no puede explicar la experiencia humana. Y aquí encontramos un elemento fundamental para explicar desde la hermenéutica de Gadamer planteamientos éticos con sus consecuencias políticas. En lo fundamental nos dirá el autor, lo que las ciencias naturales y la matemática no pueden explicar y garantizar es el problema de la convivencia (*Miteinander*) humana:

Pero esto no significa que los hombres, con ayuda de las ciencias como tal, estén en situación de resolver los problemas que debemos afrontar: organizar la coexistencia pacífica entre los pueblos y preservar los recursos naturales.

Es notorio que el fundamento de la civilización humana no es la matemática, sino la constitución lingüística de los hombres.⁵⁶

Fue el primer romanticismo alemán quien hizo sonar las campanas de alerta acerca de la situación en que las nacientes ciencias modernas y su principal instrumento, la matemática, tendían a monopolizar el saber, llevando al olvido al lenguaje ordinario o natural. El pensamiento de Gadamer recoge la herencia de las fuentes del pensamiento romántico sobre el lenguaje. Cristina Lafont así lo atestigua al mostrar cómo la concepción del lenguaje gadameriano está regida por la tradición de Hamann, Herder y Humboldt⁵⁷. Como Hamann, Gadamer estará hasta los últimos días intentado roer el duro hueso del lenguaje, el duro hueso del habla y su manifestación: la conversación.

En el libro *Entre líneas* (Gadamer y la pertinencia del traducir) Antonio Gómez Ramos en uno de sus capítulos se propone rastrear el problema de Babel a lo largo de *Verdad y método*. Para el autor,

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Cf. Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje* (Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana) Madrid, Visor, 1993.

58 Gadamer deja pasar el tema casi de manera inadvertida. Según Gómez Ramos lo que intenta Gadamer es que el tema de Babel no le distraiga de su discurso argu-mentativo. Sin embargo, el problema de la multiplicidad de las lenguas que subyace como tema central del mito babélico será retomado nuevamente en el Gadamer tardío, el artículo sobre la diversidad de las lenguas es un buen ejemplo de ello. Gómez Ramos considera esta conferencia como de carácter pedagógico y sin mucho peso en el pensamiento del autor. Por el contrario, pensamos como Jean Grondin que, no obstante, haber sido pronunciada esta conferencia ante un auditorio de jóvenes estudiantes de los *Studium* generales, representa a un Gadamer en su etapa tardía. Grondin se refiere a esta época como una nueva juventud experimentada por el autor una vez concluido su compromiso con los 10 tomos de sus obras completas. De esta manera Gómez Ramos afirma:

*Babel, la multiplicidad de las lenguas, es objeto sobre todo en Verdad y método, de alusiones más sigilosas, no imperceptibles, desde luego, pero, se diría, destinada a hacerlas imperceptibles, a evitar que entorpezca la marcha del discurso cuyo fin es, buscado el horizonte de la experiencia hermenéutica, definir la unidad de lenguaje y comprensión.*⁵⁸

A nosotros nos parece que el tema de Babel es fundamental para explicar uno de los capítulos más significativos de *Verdad y método*, el referido al lenguaje. Efectivamente, Gadamer desarrolla la tesis de Babel invertido para mostrar las posibilidades que tienen el lenguaje y la comprensión. Recordemos que la tesis fuerte del lenguaje en Gadamer está tomada desde los aportes de Wilhelm von Humboldt. Pero si Gadamer sólo se quedara con la noción de *perspectiva de mundo* planteada por el estudioso de la lengua Kawi, le sería imposible llegar a las consecuencias de su hermenéutica. Ahora bien, el planteamiento gadameriano consiste en invertir el mito de Babel. O mejor dicho, al superar los planteamientos humboltianos del lenguaje esta superando e invirtiendo el mito de babel que en Occidente se ha solidificado a partir de la creación de la matemática moderna.

58 Gómez Ramos, Antonio. *Entre líneas (Gadamer y la pertinencia de traducir)*, Madrid, Visor, 2000, p. 138.

En el marco de una discusión sobre la filosofía del lenguaje de Humboldt, se afirma que ‘el mito de Babel pone las cosas bocabajo’. En efecto, el lenguaje, cada lengua no es sino expresión de la libertad que tiene el hombre frente a su entorno (*Umwelt*).

La multiplicidad de las lenguas diferentes es sólo la diversidad de comportamiento del hombre frente al mundo, producto de su libertad frente al entorno⁵⁹.

Frente a la creación de una *mathesis* universal capaz de superar la contingencia de las lenguas históricas, Gadamer considera que dicha *mathesis* ha invadido ámbitos a los cuales le es difícil dar explicación. Para superar la tesis del lenguaje único y universal, es decir, para superar la noción de Babel que las ciencias modernas han solidificado, se propone volver al núcleo de la filosofía platónica, la dialéctica. Recuperar el diálogo frente al monólogo de las ciencias modernas. Para Gadamer es el diálogo quien expresa con fidelidad la experiencia fundamental del hombre, el estar uno con otro, el estar uno al lado de otro, el oír uno y hablar después el otro:

*En este caso refiere a aquello que es necesario para mantener una conversación y que representa el subsuelo de todo entendimiento mutuo imprescindible para que tenga lugar, en el curso de la exposición de las diferencias, el recíproco convencerse [...] Se trata del juego de preguntas y respuestas, de la conversación que procura alcanzar el entendimiento mutuo, que muestra al otro su no saber y le abre los ojos:*⁶⁰

Emilio Lledó, uno de los discípulos más importantes de Gadamer en nuestro idioma nos ha ilustrado la importancia del diálogo platónico en la tradición hermenéutica moderna. Para Lledó, Platón es el primer filósofo-escritor en el sentido de que es el primer filósofo que nos lega en la tradición sus propuestas en forma escrita. Sin embargo, la escritura de diálogos a través del cual Platón pone en escena sus propuestas es de alguna forma un hecho paradójico. Escribir diálogos. Cómo conciliar la escritura de diálogo y la permanencia de la viva voz es una de las

59 *Ibíd.*, p. 141.

60 Gadamer, Hans-Georg, «Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje» en *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 76. De ahora en adelante *MR*.

60 empresas de Platón que Lledó intenta mostrarnos. De esta manera en los diálogos de Platón se encuentra el germen de la crítica a la noción de escritura moderna:

Efectivamente, Atenas ofrecía la posibilidad de ese encuentro. Se reflexionaba en la calle, en los gimnasios, en el ágora. Se pensaba en voz alta. Todo pensamiento era inevitablemente transformado en lenguaje para alguien: un pensamiento compartido, esperando el asentimiento o el rechazo, pero creciendo siempre entre aquellos participaban en él.⁶¹

Para Lledó el diálogo platónico significó una ruptura con la tradición filosófica griega y coincidía con la naciente democracia. En el diálogo se llega a la verdad como un camino de ida y vuelta, de pregunta y respuesta. El diálogo se constituyó en respuesta frente a la verdad dogmática del sacerdote. Uno de los elementos importantes de la filosofía platónica consiste, precisamente, en ubicar la verdad más como un camino por recorrer que un lugar de llegada. Según el autor español, un error muy común en los estudios platónicos es el de buscar la filosofía de Platón en la voz de Sócrates; por el contrario, propone buscarlos en los diálogos mismos de sus interlocutores, en la oposición de sus contrario, en fin, en las preguntas y respuestas. Para mostrar la importancia del diálogo en Platón nos vamos a permitir transcribir una extensa cita del libro de Lledó citado:

Porque un diálogo es, en principio, el puente que une a dos o más hombres para, a través de él, exponer unas determinadas informaciones e interpretaciones sobre el mundo de las cosas y de los significados. En este sentido podríamos decir que para la filosofía, 'en principio fue el diálogo', o sea, la presencia viva y originaria del logos. Y Platón, que era consciente del carácter secundario de la escritura, tal como lo cuenta en el Fedro (274c), y que había heredado una tradición en la que el lenguaje escrito era simple colaborador del verdadero acto de comuni-

61 Lledó, Emilio, *La memoria del logos (Estudios sobre el diálogo platónico)*, Taurus, Madrid, 1996, p. 45.

*cación humana, que es el lenguaje hablado, puso de manifiesto, en la escritura de sus diálogos, el carácter preeminente de la vida, de la realidad, sobre el clausurado y abstracto universo de los signos.*⁶²

Pero volvamos al artículo de Gadamer que nos interesa y a través del cual intentaremos mostrar la hipótesis de la hermenéutica de la hospitalidad en el autor de Marburgo. En el mismo, una vez más Gadamer intenta defender que es en el medio del lenguaje el lugar donde se produce el entendimiento. Concebir el lenguaje como instrumento, esto es, como capaz de expresar proposiciones lógicas significa una limitación a la cual se ha visto reducido el lenguaje durante buena parte del siglo XX. Por el contrario, el lenguaje es entendido por nuestro autor como medio en el cual se produce el diálogo y la comprensión del mundo. El diálogo es el horizonte en el cual los hombres construyen el mundo. Pero se trata de un horizonte abierto, significa que no existe nunca ni la primera ni la última palabra. Para Gadamer un verdadero hermeneuta es aquel que no tiene nunca la última palabra y no la tiene pues la conversación es el espacio abierto de la realización plena-mente humana. Esta es pues una idea platónica:

*Me parece que el arte platónico de la conversación es el gran legado que ha dispuesto para nosotros la historia occidental en el momento en el que los grandes ámbitos culturales, extraños entre sí, comienzan a mirarse a los ojos recíprocamente en toda la variedad de su ser.*⁶³

Esta cita que hemos extraído de casi el final del artículo encuestión puede darnos pie a una larga discusión. Por ejemplo, podemos pensar en lo que podríamos llamar como una rectificación de algunos de los postulados de la tradición hermenéutica. Intentemos explicarnos. La obra de Martin Heidegger se construye en el intento por realizar una ruptura con la tradición metafísica occidental, todo el pensamiento occidental que abarca desde Platón hasta Nietzsche no ha hecho sino que ocultar la pregunta fundamental; vivimos, pues, tiempos de penurias. Para Heidegger, este tiempo de penuria e indigencia tiene su origen en

62 *Ibíd.*, p. 46.

63 Gadamer, Hans-Georg, «Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje» en *MR*, *op. cit.*, p. 125.

62 Platón. Y es aquí en donde las tesis gadameriana ponen bocabajo una de las tesis fuertes de su maestro, es decir, al contrario de Heidegger, pero de manera muy subrepticia y sin hacer grandes aspavientos, Gadamer está contraponiendo sus tesis en contra de las de su maestro. Es precisamente la tradición legada por el pensamiento platónico a través de la cual la hermenéutica puede «comenzar a mirarse a los ojos recíprocamente en toda la variedad de su ser». La propuesta de Gadamer es rescatar el diálogo de Platón y desde allí fundar lo que nosotros hemos dado en llamar como la hermenéutica hospitalaria, esto es, una hermenéutica que parta del principio de que es el otro el que tiene la razón y, a la vez, en el reconocimiento de que un verdadero hermenéuta no tiene nunca la última palabra. Una hermenéutica de la escucha demorada del otro, en fin una hermenéutica que parte del principio de la convivencia. Precisamente en el artículo que estamos intentando explicar, Gadamer desarrolla la noción de *convivencia*. La tesis es que la *convivencia* (*Miteinaider*) se diferencia de la *compañía*. Para Gadamer ambas nociones son muy próximas en la experiencia humana hasta casi llegarse a confundir. Por el contrario, los animales no alcanzan a experimentar la convivencia, mas si la *compañía*; la *compañía* está restringida o limitada en los animales a la experiencia instintiva de la conservación de la especie. En este sentido, los animales se mueven en compañía gracias al instinto de conservación de la especie, al apareamiento y reproducción de la especie.

En el hombre se da la convivencia, que es mucho más allá de la compañía. La experiencia de la convivencia se produce por dos razones. La primera, por la existencia de la complejidad del lenguaje y la segunda por la fijación del hombre de sus hábitos en ritos. Sin embargo, los ritos que también están presentes en los animales, son el producto de las leyes naturales de la conservación de la especie. Para Gadamer, el hombre goza de una doble condición, lo animal e instintivo pertenece a la naturaleza, pero posee una segunda constitución, la cultura: «Por contra, en el hombre se desarrolla, dentro de la misma especie, una variedad de usos y costumbres que, de la manera que sea, son puestos y queridos.»⁶⁴ Es decir, que los ritos en el hombre no son imposiciones de la naturaleza. No corresponden a fenómenos de la naturaleza y que no pueden ser de otra manera. Por el contrario los ritos son en el hombre aceptados y queridos, esto es, compartidos por

64 *Ibíd.*, p. 83.

libertad, naturaleza y cultura es la que hacen que se dé la experiencia doble de compañía y convivencia: «Siempre queda una mezcla de la compañía a que estamos abocados en cuanto seres naturales y, por el otro lado, la humanidad con que nos acomodamos unos a otros y con que organizamos nuestra convivencia. Siempre hay entre nosotros una mezcla de compañía y convivencia, de poder instintivo y dominación del instinto»⁶⁵

Tenemos entonces que el hombre goza de una doble condición: naturaleza y cultura, junto con Kant, Gadamer puede definir al hombre como naturaleza y libertad. Y es allí en donde es posible explicar el proceso de convivencia humana, en el estar uno junto al otro. La convivencia se produce por el diálogo o lingüísticidad de la experiencia humana. Toda co-munidad humana es comunidad lingüística regida por el rito y la libertad. El rito y la libertad constituyen el suelo común en el cual se construye un mundo:

*En un intercambio lingüístico de esa naturaleza crece el mundo para nosotros y el nombrar consigue que se enriquezca en el uso lingüístico la fuerza nominadora de la palabra y en el uso de la misma lengua se forma la comunidad del mundo.*⁶⁶

Estas tesis gadamerianas tienen una importancia capital en el momento político que vive la cultura mundial. Pareciera ser que estamos limitados a dos opciones, por una parte el predominio cada vez más acentuado de la cultura hegemonía técnica, y por otra parte, la radicalización de las perspectivas regionales. Es decir, parecemos atrapados entre un universalismo que no acepta la diferencia y un contextualismo acentuado. Para los críticos de Gadamer quienes siempre han visto en su pensamiento la negación de una perspectiva política, creemos que en este artículo puede darnos mucho que pensar, pues el propio autor nos indica que se trata de propuestas políticas, cuya tarea la filosofía de hoy no puede rehusar. Así con el problema de la diversidad de las lenguas, Gadamer nos propone dejar abierto el espacio para la aceptación del otro y la con-vivencia de la diferencia. A nuestra manera de ver no se trata de suprimir la diversidad de las

65 Ibidem.

66 Ibíd., p. 93.

64 lenguas a favor de una lengua única, como la hegemonía técnica insisten en imponer, sino por el contrario, pensar en la inversión de Babel, poner el mito de Babel bocaabajo y comprender que el destino del hombre se encuentra en el respeto y la convivencia del otro, en el respeto a la voz del otro, de las otras culturas:

Este es el punto de vista desde el que contemplo la tarea de la filosofía en nuestro tiempo. El mundo pluralista en el que nos encontramos es como la nueva babel. Pero este mundo pluralista contiene tareas, que consiste no tanto en la programación y planificación racionalizadora cuanto en la salvaguardia de los espacios libres de la convivencia humana, incluso por encima de lo extraño.⁶⁷

El modelo de la convivencia entre las culturas lo encontramos en la adquisición de nuevas lenguas. Ahora, ¿cómo es posible pasar de la experiencia familiar de una lengua a la extrañeza de la adquisición de un nuevo idioma? La respuesta está en que la lengua materna posee una especie de racionalidad que permite la comprensión de nuevos mundos y nuevos idiomas. Pero aclara que el concepto de racionalidad del que está tratando no se ajusta al concepto de ciencia moderno. Para Gadamer se trata de un cruzamiento entre los conceptos griegos, particularmente aristotélicos de *ethos* y *logos* y que intenta sintetizar a partir de la noción de ritual. Tema que no es nuevo en nuestro autor; un artículo de 1961 da cuenta de esta problemática. El artículo titulado *Sobre la posibilidad de una ética filosófica* en el mismo Gadamer repasa las grandes líneas de la ética moderna. Avanza primeramente sobre los aportes de Kant, de Max Scheler y finalmente decide que los aportes de Aristóteles son mucho más significativos para la construcción de una ética filosófica. Particularmente lo que ha denominado como el entrecruzamiento de *logos* y *ethos*:

Así que el centro de gravedad de la ética filosófica en Aristóteles reside en la comunicación entre el logos y el ethos, entre la subjetividad del saber y la sustancialidad del ser. El saber moral no se perfecciona en los conceptos universales de fortaleza, justicia, etc., sino en la aplica-

67 *Ibíd.*, p. 128.

*ción concreta que determina –a la luz de tal saber– lo que hay que hacer aquí y ahora.*⁶⁸

Pero en el artículo *Sobre la fenomenología del ritual y el lenguaje* (1992) que hemos estudiado, Gadamer agrega un nuevo elemento para explicar la relación entre racionalidad y ética; es el lenguaje como medio de la realización de la experiencia hermenéutica en donde *logos* y *ethos* alcanzan su verdadera expresión, se trata de la relación entre pensamiento y lenguaje que el autor ha venido sosteniendo como principio fundador de su hermenéutica y que él ubica en el *giro lingüístico* que identifica buena parte de la tradición del pensar alemán. Sólo que la racionalidad lingüística que estamos intentando expresar aquí, no tiene su primacía en la verdad argumentativa, de allí la distancia que nuestro autor establece con otra tradición filosófica alemana del siglo XX para quienes la verdad ética reside en la verdad argumentativa. Por el contrario, en Gadamer la racionalidad práctica al igual que en Aristóteles estará en el *ethos* y por ello entiende el desarrollo de los individuos en la comunidad. Se trata de la modelación de la educación y la urbanidad que tiene lugar en la comunidad lingüística y es aquí donde el ritual ocupa un lugar muy importante; el ritual es para nuestro autor «observancia y cumplimiento como correcto». Pero nos aclara que ambos conceptos son cara y cruz de la misma moneda. A esto podemos llamar racionalidad hermenéutica, la racionalidad hermenéutica de la que estamos hablando aquí es fundamentalmente una racionalidad retórica y como lo había expresado Gadamer en el artículo de 1961 no se trata de valores universales sino de decisiones que los individuos toman en el aquí y el ahora a partir de ese trato entre la familiaridad y la extrañeza. Es a partir de esta noción de racionalidad que se encuentra inscrita en la lengua desde donde podemos comprender la hospitalidad entre lenguas. La posibilidad de la adquisición y comprensión de una nueva lengua, en fin la posibilidad de la convivencia:

Testimonio de la racionalidad inmanente de la lengua materna es que, a partir de ese suelo de la lengua materna, el hombre puede aprender también otras lenguas y

68 Gadamer, Hans-Georg. «Sobre la posibilidad de una ética filosófica» en *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 127, traducción Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti.

vivir en ellas. De manera que no se trata aquí de un límite de la racionalidad, sino que es una racionalidad muy distinta de la del saber que consta de frases verdaderas. [...] Justo en la convivencia humana el ethos no es simplemente habituación y familiaridad, que es lo que caracteriza el modo de vivir de los animales.⁶⁹

¿A que llama Gadamer la lengua materna? ¿Acaso se refiere a una suerte de identidad fija que nos proporciona la lengua materna? ¿Es la lengua materna una configuración rígida de identidades? Por supuesto que la propuesta gadameriana no va en la dirección de nuestras preguntas. Por lengua materna entiende nuestro autor el lugar donde se hace mundo y por supuesto, hacer mundo se sostiene por el movimiento dialéctico entre la familiaridad y lo extraño.

Hacer mundo es habitar la casa, el retorno de ida y vuelta a la casa. La primera extrañeza con que nos topamos es el de darle nombres al mundo hasta hacer de ese mundo la casa. Pero entendiendo la casa, el lugar donde habitamos pero del cual no somos dueños, puesto que no hay nunca primera palabra, pues las palabras siempre están primero que nosotros y sin embargo, el movimiento de hacer familiar lo extraño nos regresa de nuevo a la casa. Es sobre esta racionalidad de hacer familiar lo extraño la que permite abrirnos a nuevos mundos y a nuevas lenguas.

69 *Ibíd.*, p. 130.

II. Mito y *Poiesis*

(*Acerca de algunos presupuestos románticos en la herme-néutica gadameriana*)

El mito: entre Ilustración y Romanticismo

El rayo lo guía todo

Heráclito

Cuenta Gadamer que en la puerta de la cabaña de Heidegger, en la Selva Negra, se encontraba inscrito el lema «El rayo lo guía todo». El enigmático aforismo de Heráclito, como todo el pensamiento de este filósofo griego, se abre a una infinita posibilidad de sentidos. Puerta abierta a la labor hermenéutica, no sólo habla de Heidegger sino también de quien comenta el hecho, de Hans-Georg Gadamer. Para Gadamer, el aforismo de Heráclito puede leerse como demostración de la temporalidad de la interpretación y del *Dasein*, pero también como una de las tareas hermenéuticas. Todo texto guarda una infinita posibilidad de lecturas, todo texto se constituye por algo que nos habla pero también queda guardado el silencio. Es el intér-prete, en diálogo con el texto quienes abren nuevamente al texto: «Bajo el látigo del rayo todo aparece por un momento claro y luminoso, después regresa la noche oscura»⁷⁰ Con-sideramos que buena parte de la experiencia hermenéutica gadameriana se orienta por la frase en cuestión. Recordemos que para Gadamer el lenguaje es lo más oscuro de la experiencia humana, comprender significa abrirse paso en la oscuridad del lenguaje.

70 Gadamer, Hans-Georg. «Romanticismo temprano, hermenéutica y desconstrucción» en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 68, Trad. Arturo Parada.

La hipótesis que queremos demostrar en este apartado que el primer romanticismo alemán es una de las fuentes sobre las cuales Gadamer construye una de las bases de su propuesta hermenéutica. Consideramos que el pensamiento de Gadamer se articula con la tradición romántica creando una especie de arco cuya tensión se mueve entre una crítica a algunas de las tesis fundamentales de la estética romántica y la valoración de los presupuestos historicista que el romanticismo aportó al nacimiento de la hermenéutica moderna. La tensión se mueve entre una crítica a la noción de genio y a la de gusto por una parte, nociones que dominan toda la estética moderna. En tal sentido la estética moderna es puesta al descubierto en sus debilidades y carencias. Por la otra parte, el intento de rescatar la tradición historicista de la hermenéutica romántica y los aportes que ésta tendrá en el desarrollo de la hermenéutica contemporánea.

Pero, ¿qué entendemos nosotros por presupuestos románticos en el pensamiento de Gadamer? Para dar respuesta a ello se hace necesario intentar precisar este escurridizo e inclasificable concepto. El intento por definir qué es el movimiento romántico es pues una tarea difícil y sobre la cual existe una bibliografía importante en muchos idiomas. Para muchos autores la palabra «romántico» es un adjetivo que está en uso desde la mitad del siglo XVIII y que tiene su mayor impulso entre la última década de ese siglo y principios del XIX. Para Isaiah Berlin es un momento de gran crisis de la cultura europea y que puede ser ubicada entre 1760 y 1830: «Sea lo que fuere lo que la haya causado, ocurrió, me parece a mí, entre los años 1760 y 1830. Comenzó en Alemania y creció de prisa»⁷¹ En un principio el adjetivo romántico se usó para describir un tipo de novela y el paisaje descrito en esas novelas: un paisaje de ensoñación e imaginación que caracterizó a las novelas de caballería. El uso literario del término se inició principalmente en Alemania y es hasta finales del siglo XVIII y principios de XIX cuando se escriben los tratados teóricos más importantes destacando los escritos de los Hermanos Friedrich y Wilhelm Schlegel. Sobre todo con los escritos del primero. Para F. Schlegel la poesía de su época era la poesía romántica en oposición a la poesía clásica. Desde Alemania, Madame de Staël difundió por toda Europa el movimiento romántico. Por poesía romántica se entiende toda una actitud en la cual prevalecía

71 Berlin; Isaiah. *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000, p. 31, trad. Silvina Marí.

la libertad absoluta de creación frente a los cánones tradicionales, el despliegue de la imaginación y en algunos casos la oposición entre lo racional y lo irracional. Sin embargo, el movimiento «romántico» hunde sus raíces en una tradición un poco más antigua, por una parte, la tradición legada por J. J Rousseau y, por la otra, la tradición de pensamiento alemán que se inicia con Johann Georg Hamann y Johann G. Herder. Efectivamente, para Berlin los verdaderos padres del movimiento románticos fueron estos dos autores. Según éste importante historiador de las ideas, Hamann y Herder, fundan el movimiento romántico pues constituyen un primer ataque y puesta en duda de los presupuestos ilustrados. La tradición racional que se inició con Descartes en el siglo XVII había llegado al extremo de intentar conciliar razón y religión, dando inicio a lo que Heidegger ha denominado el tiempo de penurias, esto es, el inicio de la secularización de las religiones organizadas. Contra la noción pan matemática, contra la idea de un dios geómetra reaccionan los primeros románticos. De allí que ambos autores vean en el mito, en la creación de una nueva mitología la vuelta a los fundamentos espirituales de la humanidad. ¿Pero por qué los mitos? O ¿Por qué el mito? Para Hamann, Herder y Humboldt el secreto está en el lenguaje. Los mitos son fuente de verdad que expresan la comunidad de donde nacen. El mito nos habla, es una voz que configura espacios originales de la verdad: son la verdad del pueblo para decirlo en glosa de un artículo de Gadamer sobre Herder. Es pues, el lenguaje el suelo común sobre el que fundan las comunidades de tal manera que los mitos, las canciones populares, los poemas fundan la nación. El concepto de nación moderno que fundase Herder se encuentra sostenido por los lazos que une el lenguaje. En este sentido Berlin afirma:

La convicción fundamental de Herder era aproximadamente la siguiente. Todo hombre que desea expresarse utiliza palabras. Las palabras no son de su invención, pertenecen ya a cierta corriente heredada de imágenes tradicionales [...] Él habla de nación, si bien la palabra Nation en el siglo XVIII no tenía la connotación que adquiere en el siglo XIX. Habla de la lengua como vínculo, y del suelo como vínculo, y la tesis, en términos generales es la siguiente: lo que tienen en común las personas que pertenecen a un mismo grupo es más

*directamente responsable de su ser que aquello que comparten con personas de otros lugares.*⁷²

En esto coinciden muchos de los investigadores sobre el tema y como lo veremos luego, el propio Gadamer pondrá su acento en estos autores. Para Alfredo De Paz en su libro *La revolución romántica* considera que fue precisamente el legado de Herder y Hamann el que permitió que naciese en Alemania un interés por los cantos populares, las epopeyas y las tradiciones. Legado que continuarán los discípulos de Herder, los hermanos Grimm. De Paz afirma: «La idea de una creación colectiva, de una poesía nacida en el ‘alma del pueblo’, constituía para Herder una evidencia reveladora»⁷³ Lo que pudiéramos denominar como espíritu romántico que se inicia con Hamann, Herder y Humboldt llegará a repercutir en autores como Goethe y hasta de Hegel se han hecho lecturas románticas. De hecho el conocido texto llamado «*El primer y más antiguo programa del Idealismo alemán*» es en algunos casos dado en autoría a este autor. Gadamer intenta leer al Hegel de las *Lecciones de Estética* en clave romántica y no le preocupa la autoría del texto en cuestión, para Gadamer las *Lecciones de Estéticas* que los alumnos de Hegel recogieron y publicaron luego de su muerte están bañadas por el espíritu romántico de Heidelberg.

Lo que sí constituye un hito para comprender el fenómeno cultural que se gestaba en Europa es la *Revolución Francesa* de 1775, entre el nacimiento de este hecho histórico y la sucesiva aparición de la tercera crítica kantiana en 1790 podríamos datar el acta de nacimiento del movimiento romántico.

Una de las características fundamentales del romanticismo, que parte de Hamann, es la de la irracionalidad, por un lado y por otra parte, la aparición de un nuevo cosmopolitismo, un cosmopolitismo que aunque parezca contradictorio su carácter no es de tipo universal sino prominentemente nacional. Para muchos otros autores, el Romanticismo representó una respuesta y vía de renovación al movimiento ilustrado. La mayoría de los textos oponen Romanticismo a Ilustración, es decir, los conciben como movimientos opuestos; el

72 Berlin, Isaiah. *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Madrid, 2000, p. 89, trad. Silvina Marí.

73 De Paz, Alfredo. *La revolución romántica (Poéticas, estética, ideologías)*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 30, trad. Mar García Lozano.

Romanticismo representaría lo irracional como respuesta a la tradición racionalista fundada en el siglo XVII por Descartes. Frente al desprestigio que la Ilustración desarrolló contra toda la tradición y todo lo que representase la cultura anterior, recordemos que el término Ilustración (*Aufklärung*) es muy evidente, pues nos indica que el tiempo precedido fue un momento de oscuridad. Por el contrario el Romanticismo significó un esfuerzo por ponerse en diálogo tanto con la cultura anterior (Gótica y Medieval) así como con otras tradiciones. La tesis humboldtiana sobre el lenguaje como perspectiva de mundo, sólo puede ser comprendida a partir de las tesis románticas. Por otra parte, tenemos el laborioso trabajo de Herder sobre la historia de las ideas y que fue motivo de una irónica recensión por parte de Kant⁷⁴. Además de que es en este momento cuando se presta atención y se traducen los más importantes textos fundacionales de las culturas del oriente, todo esto es parte de ese fenómeno llamado Romanticismo. Es precisamente este giro dialógico heredero del romanticismo del cual

74 En un hasta ahora poco conocido texto de Emmanuel Kant de 1784 titulado *Recensión de las Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad de Johann Gottfried Herder*, el autor de las Críticas hace una nota sobre el libro de Herder. En el texto que estamos citando Kant utiliza un tono irónico para poner en duda la investigación de su contemporáneo y se expresa así: «El espíritu de nuestro ingenioso y elocuente autor muestra su ya reconocida peculiaridad en este escrito. Por tanto, éste debe ser juzgado tan poco como pueda serlo muchos otros salidos de su pluma según las reglas habituales. Es como si su genio no se limitara a recoger las ideas del ancho campo de las ciencias y las artes para enriquecerlas con otras capaces de comunicación, sino que las transformara, de una manera peculiar en él, según ciertas leyes de asimilación (por tomarle prestada la expresión), en su específico modo de pensar, mediante el cual se diferencian notoriamente de aquellas de las que se nutren y por las que crecen otras almas, y llegan a ser menos capaces de comunicación. Por eso, aquello que denomina filosofía de la historia de la humanidad podía ser, incluso, del todo distinto a lo que habitualmente se entiende con ese nombre: no una puntualidad lógica en la determinación de los conceptos, ni una cuidadosa diferenciación y verificación de los principios, sino una mirada abarcadora que apenas repara en algo, una sagacidad presta al hallazgo de analogías y una atrevida imaginación. *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra.

72 Gadamer siente deudor a su proyecto hermenéutico, no obstante, como el propio Gadamer confiesa, sólo es a partir de la discusión con Derrida cuando se da cuenta de cuánto de este movimiento se encuentra presente en su pensamiento:

*Naturalmente, me daba perfecta cuenta de que con el giro dialógico de la hermenéutica me situaba en las proximidades del primer romanticismo. En mis escritos se encuentran referencias ocasionales a ello. Sin embargo, tomé con interés nota de que en Friedrich Schlegel hay todavía más anticipaciones de esta perspectiva de las que yo conocía por entonces.*⁷⁵

Realmente este texto del Gadamer tardío es muy importante para comprender la hipótesis que intentamos explicar, pues más adelante declarará que no sólo es la perspectiva dialógica la que une como una línea de pensamiento a la hermenéutica con el romanticismo sino su fuente principal, pensar el problema filosófico desde el lenguaje:

[...] el giro hermenéutico de la fenomenología se abre en primer lugar hacia aquello que se trasmite a través del lenguaje, por lo cual yo puse en un primer plano el carácter conversacional del lenguaje. En una conversación algo pasa a ser lenguaje, y no un interlocutor o el otro.

*Aquí se impone de nuevo la proximidad del giro hermenéutico de la fenomenología hacia el romanticismo temprano. Esto no fue algo que me sorprendiera, pues yo mismo pude hacer en alguna que otra ocasión referencia positiva tanto a Schleiermacher como a Schlegel. Sin embargo, la participación en este debate abierto me ha mostrado que las coincidencias van mucho más allá.*⁷⁶

Efectivamente, no es sino a partir del fallido debate entre hermenéutica y desconstrucción en la década de 1980 cuando el autor

75 Gadamer, Hans-Georg. «Romanticismo temprano, hermenéutica y desconstrucción» en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 62, trad. Arturo Parada. De ahora en adelante *GH*.

76 *Ibíd.*, p. 66.

de Marburgo comienza a repensar su propuesta filosófica. Cuando decimos fallido debate nos referimos a la casi indisposición de Derrida para entrar en el diálogo o lo que Antonio Gómez Ramos ha llamado «el diálogo improbable que nunca tuvo lugar»⁷⁷. No obstante, para Gadamer se inicia tal vez un momento importante y fructífero que demuestra que sus tesis de iniciar por pensar que el otro tiene la razón y que su hermenéutica es un espacio abierto para el diálogo quedan plenamente demostradas. Precisamente uno de los temas que Gadamer recoge nuevamente es el de la relación entre mito y razón por un lado, y por el otro, la articulación de estos temas al romanticismo; el volumen VIII de *Gesammelte Werke* recoge los artículos que estamos trabajando, el primero fechado en 1954 pero los otros van desde 1981 hasta 1991. Así mismo, en el volumen 10 de *Gesammelte Werke* da cuenta de tres importantes artículos en los cuales Gadamer a la vez que dialoga con la desconstrucción realiza una vuelta a sus propios postulados teóricos. El título del tomo 10 es muy evidente *Hermeneutik im Rückblick, La hermenéutica en retrospectiva*.

Como lo hemos advertido la recuperación de los postulados románticos por parte de la hermenéutica de Gadamer se encuentran en tensión entre la crítica y el reconocimiento. De una parte la crítica a los postulados fundamentales de la estética romántica: la noción de genio y gusto, tesis que recorren toda la estética romántica y moderna y que incluso llegará hasta las vanguardias europeas y latinoamericanas de principios del siglo XX. Por el otro lado, el intento de reivindicar toda la tradición historiográfica inaugurada por la hermenéutica romántica. Es decir, frente a la crítica a la teoría del genio y del gusto que Gadamer emprende en el capítulo I de *Verdad y método* encontramos que páginas más adelante intentará rescatar la tradición historiográfica de la hermenéutica romántica y sus consecuencias en la hermenéutica contemporánea. Es allí en donde Gadamer encuentra lugar para vindicar al mito como forma de conocer originaria y darle un lugar junto a la razón. Para entender esto debemos empezar por explicar ¿Qué significa para Gadamer el término romanticismo?:

77 Gómez Ramos, Antonio (ed.). *Diálogo y desconstrucción (Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida)*, Cuaderno Gris Unam, Época III, # 3, Madrid, 1998, p. 11.

[...] si por romanticismo entendemos todo pensamiento que cuenta con la posibilidad de que el verdadero orden de las cosas no es hoy o será alguna vez, sino que ha sido en otro tiempo y que, de la misma manera, el conocimiento de hoy o de mañana no alcanza las verdades que en otros tiempos fueron sabidas. El mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo. [...] el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio. En efecto, el Romanticismo ha sido el que, con esta revalorización del mito, ha abierto todo un amplio campo de nuevas investigaciones.⁷⁸

Es desde esta perspectiva que podemos comprender la hipótesis de Gadamer en cuanto que el pensamiento moderno tiene un doble origen, de un lado la tradición ilustrada y por otro, la tradición que tiene como fuente el Romanticismo y el idealismo alemán. Fue la perspectiva romántica la que permitió iniciar un nuevo acceso al mito. Por eso los estudios de la década de los 80 intentan dar cuenta del acceso del mito en la época de la ciencia. A primera vista la hipótesis planteada por Gadamer luce contradictoria e irreconciliable, la Ilustración y su consecuente *desencantamiento del mundo* nos han enseñado que existe un camino que va del mito al logos, se trata de un esquema que reduce al mito a simples fantasías incapaces de aportar conocimiento; en este sentido los mitos entrarían dentro de los juicios estéticos de Kant. Por el contrario, Gadamer, nos propone a partir de una lectura romántica de los mitos invertir el esquema ilustrado sobre el mismo, el título de uno de los artículos y que da nombre al libro en español puede darnos luces a lo que estamos intentando demostrar aquí. El título en español es *Mito y razón*, desde aquí se anuncia que no se trata de una oposición sino de una continuidad, de la conjunción de mito y razón en el desarrollo del pensamiento occidental. Lo primero que Gadamer intentará demostrar es que el esquema que la metafísica occidental ha establecido, a saber, que el pensamiento recorre una línea progresiva que va desde el mito a la razón, es una tesis susceptible de ser revisada. Es precisamente lo que se propone en estos artículos. El establecimiento de dicho esquema es una clara concepción ilustrada; por eso el tema del mito es un tema ilustrado, pues es a los pensadores ilustrados quienes

78 Gadamer, Hans-Georg. *MR*, p. 15.

ponen el tema del mito sobre el tapete de discusión; para los ilustrados la razón o logos no puede verse sino a partir del mito, de una disyunción entre mito y razón: «El mito está concebido en este contexto como conceptos opuesto a la explicación racional del mundo. La imagen científica del mundo se comprende a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo.»⁷⁹

Y es el Romanticismo quien va a permitir abrir nuevamente las puertas al mito frente al *desencanto del mundo* que representa el movimiento ilustrado. Pero también el tema del mito es a su vez tema propio de la ilustración: «[...] el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio. En efecto, el Romanticismo ha sido el que, con esta revalorización del mito, ha abierto todo un amplio campo de nuevas investigaciones.»⁸⁰ Como lo hemos dicho, la oposición entre mito y razón aparece en los momentos ilustrados del pensamiento occidental. En la primera ilustración griega será el momento en el cual encontraremos el esquema que va del mito al logos. Por el contrario, para Gadamer no es posible entender un concepto sin el otro, la hipótesis que sostiene es que el mito representa frente al logos una especie de plus que amplía el horizonte de la noción misma de razón. Y es que de eso se trata el esfuerzo hermenéutico de Gadamer, mostrar hasta qué punto la noción de método moderno limita la propia noción de razón, pues deja de lado experiencias extrametodológicas como la de la historia y el arte. Existen tres oleadas ilustradas en occidente muy bien definidas por Gadamer, el primer momento es la ilustración griega representado por Platón y Aristóteles y: que culminó en la sofística radical de finales del siglo V antes de cristo, la oleada ilustrada del siglo XVIII que tuvo su punto culminante en el racionalismo de la revolución francesa y, así se debería quizá decir, el movimiento ilustrado de nuestro siglo que ha alcanzado su cumbre provisional en la ‘religión del ateísmo’ y su fundación institucional en los modernos ordenamientos estatales ateos.⁸¹ Sin embargo, pese a la lectura ilustrada que opone mito a razón, Gadamer cree ver que en las tres oleadas es posible observar que el mito es fuente de la razón. La posibilidad de encontrar esta lectura del mito la realiza Gadamer gracias a los aportes de historicistas que la hermenéutica romántica ha proporcionado. Es la perspectiva de la hermenéutica

79 *Ibíd.*, p. 14.

80 *Ibíd.*, p. 16.

81 *Ibíd.*, p. 24.

76 romántica y su filiación historicista la que le permitió reconstruir el desarrollo del mito durante las tres oleadas ilustradas que hemos mencionado.

Lo primero que realiza Gadamer, entonces, es comenzar por analizar la noción de mito en el mundo griego. Para los griegos no existía una diferencia tan pronunciada como la que existe hoy entre los conceptos de mito y logos; en principio porque en los primeros registros griegos, en Homero, por mito no se entendía un discurso fantástico, sino una proclamación o dar a conocer una noticia. Con la aparición de la ilustración griega esta noción de mito se transforma y comienza a distinguirse como narración acerca de los dioses, por el contrario aparece la noción de logos que tiene su significado como 'reunir' y 'contar'. Para Gadamer aquí comienza la transformación del significado de la noción, pues este concepto se relaciona con la matemática. Desde entonces se establece una clara diferenciación entre mito y logos. El primero estará vinculado a las noticias de los dioses y el segundo, al discurso que puede ser comprobado. Sin embargo, a partir de Aristóteles y de la experiencia de Platón, Gadamer logra encontrar que estos dos conceptos más que opuestos se encuentran de algún modo emparejados. El autor de Marburgo nos remite hasta la poética de Aristóteles y nos explica por qué éste considera que la poesía es más verdadera que la historia: «Lo que narran o inventan los poetas, comparado con los informes históricos, tiene algo de la verdad de lo universal. Con ello, de modo alguno se restringe la primacía del pensamiento racional frente a la verdad mítico-poética.»⁸² Por otra parte, los griegos no poseían una religión fundamentada por un libro sagrado al que se debiera leer de manera canónica, no existía un libro cuya lectura fuese correcta o incorrecta, por lo que era posible traspasar los límites de ambas nociones. El pensamiento de Platón es pues, la muestra más fehaciente de los argumentos de Gadamer:

En el pensamiento griego encontramos, pues, la relación entre mito y logos no sólo en los extremos de la oposición ilustrada, sino precisamente también en el reconocimiento de un emparejamiento y correspondencia.

En especial, esto se muestra en el giro peculiar con que Platón supo reunir la herencia racional de su maestro

82 Ibid., p. 27.

Sin embargo, la aparición del cristianismo dará acceso a la moderna concepción ilustrada que divide tajantemente el mito de la razón. Es el cristianismo la piedra de toque que sirve de sustento al nacimiento de la crítica ilustrada del mito. Desde este momento el mito es considerado como lo opuesto a la imagen científica del mundo y por lo tanto relegado al mundo de lo fantástico, pero lo que será peor aún es que al contraponer imagen científica a imagen mítica del mundo la antigua pretensión de verdad del mito queda disuelta en el mundo de lo sensible. Este será uno de los nudos de la propuesta gadameriana: al intentar a partir de las tesis románticas rehabilitar el mito, está también abriendo espacio y justificando otra tesis romántica, la de la verdad del arte. Desde aquí es que intentamos mostrar la importancia que tiene la rehabilitación del mito para la fundamentación teórica sobre las cuales Gadamer construye su hermenéutica. La cuestión radica en considerar al mito como fuente de verdad; por supuesto, una verdad que proviene de otro orden diferente al del método moderno, pero no opuesto a éste sino como continuum, análogo, emparejado. Podemos, entonces, entender el modelo de la verdad a que accedemos a través del mito y análogamente expresar la verdad del arte. Pero no sólo al arte sino a las ideas de formación, de autoridad y tradición, bases sobre las que intentará sustentar su concepto de racionalidad, y que se explican a partir de la verdad que nos proporciona el modelo del mito.

Lo racional de tales experiencias es justamente que en ellas se logre una comprensión de sí mismo. Y se pregunte si la razón no es mucho más racional cuando logra esa autocomprensión en algo que excede a la misma razón.⁸⁴

La renovación de mito y el concepto de Poiesis en Herder

La hipótesis que intentamos fundamentar aquí es que las nociones de mito y *poiesis* formuladas en la Modernidad por Herder y el primer Romanticismo serán decisivas en el llamado giro lingüístico del

83 Ibidem.

84 *Ibíd.*, p. 22.

78 pensamiento alemán. Para Cristina Lafont, uno de los rasgos fundamentales del giro lingüístico realizado por la filosofía del lenguaje en Alemania se produjo como consecuencia de la «identificación de lenguaje y razón», deuda que se le reconoce a Hamann, Herder y Humboldt. En una de las secciones dedicadas al lenguaje del libro *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*⁸⁵, Johann Gottfried Herder (1744-1803) nos dice: «Los instrumentos del lenguaje pueden y deben considerarse como el timón de la razón, y el habla como chispas celestiales que encienden las llamas de nuestros sentidos y pensamientos». Sin embargo la proposición «pensamiento es igual a razón» que identifica al giro lingüístico, y que permitió el ulterior desarrollo de la hermenéutica contemporánea, creemos debe ser entendida a partir de la noción de mito desarrollada como ya dijimos por Herder y el romanticismo. Frente a la crítica que la Ilustración había realizado al mito reaccionan tanto Herder como los Románticos. Para éstos, la crítica Ilustrada nos lleva en dirección a una falta de fundamento.

Esto lo confirma Gadamer en el texto que acabamos de citar en páginas anteriores y que tiene por título *Fenomenología del ritual y el lenguaje* en donde precisa la importancia de Herder en la tradición de la hermenéutica:

*Herder fue considerado únicamente como un crítico poco afortunado de Kant. Sin embargo, merece siempre la pena incorporar al ámbito temático de la filosofía la enigmática proximidad entre la razón y el lenguaje. Éste fue uno de los propósitos del giro hermenéutico, que partió de la posición central que tiene el lenguaje en el pensamiento de nuestro siglo.*⁸⁶

Martin Heidegger en el artículo, *¿Para qué poetas?*, propone una crítica en la misma dirección que los románticos. Con la crítica ilustrada al mito y con la posterior muerte de Dios proclamada por Nietzsche, el hombre pierde su fundamento y comienza un período de penuria e indigencia.

85 Herder, J. G. *Ideas para una Filosofía de la historia de la humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959.

86 «Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje» en *MR*, p. 128.

El romanticismo significó para la cultura occidental un momento de ruptura y un aviso de la situación de crisis de la razón ilustrada con que se inicia la Modernidad, en sí mismo marca la crisis de la razón ilustrada y pone en duda el entusiasmo que la Modernidad había cifrado en la razón como único instrumento validador del conocimiento. Contra la crítica que la Ilustración había formulado al mito reaccionan Herder y los románticos; en Herder encontramos por primera vez una revalorización del mito en la edad Moderna en oposición a la crítica que la Ilustración le había formulado. Theodor Adorno y Max Horkheimer dicen que: «El programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia. Se proponía, mediante la ciencia, disolver los mitos y confutar la imaginación.»⁸⁷

Una de las hipótesis de Manfred Frank en el libro *El dios venidero* es intentar demostrar que la renovación del mito emprendida por Herder entre otros autores no tiene un carácter irracional; por el contrario, la nueva mitología intenta sustentarse en los avances teóricos de la Ilustración. Existe una línea fronteriza y difusa entre Ilustración, Romanticismo e Idealismo alemán. Nos arriesgaríamos a considerar al Romanticismo como un período bisagra entre la Ilustración y el Idealismo alemán. Por su parte, Gadamer considera que el pensamiento moderno tiene un doble origen, por un lado el intento de pensar por uno mismo que caracteriza a la ciencia moderna y por el otro, las consecuencias del Idealismo alemán y la poesía romántica. Nos remitiremos ahora a Gadamer quien considera que:

*El pensamiento moderno tiene un doble origen. Por su rasgo esencial es Ilustración, pues comienza con el ánimo de pensar por uno mismo que hoy impulsa a la ciencia. [...] Al mismo tiempo, todavía hoy vivimos de algo cuyo origen es distinto. Es la filosofía del Idealismo alemán, la poesía romántica y el descubrimiento del mundo histórico que acaeció en el Romanticismo; todo ello se ha mostrado, dentro del impulso ilustrado de la Modernidad.*⁸⁸

Tanto Herder como después los románticos representan una reacción contra los límites que la Ilustración le había impuesto a la

87 Horkheimer, Max y Teodoro Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Suramericana, Buenos Aires, 1969, p. 15.

88 Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, p. 13.

80 razón. Según Daniel Innerarity en el libro *Hegel y el Romanticismo*, la Ilustración llevó al pensamiento Europeo a una situación de agotamiento. Por un lado, creó una fisura en el fundamento trascendental del hombre y, por otra parte, negó toda posibilidad de desarrollo de la imaginación, la sensibilidad y el lenguaje. Siguiendo este razonamiento Innerarity concluye que:

En este contexto de crítica a la Ilustración es el origen del Idealismo alemán. En referencia a este espíritu han de entenderse las protestas de Hegel, Schelling y Hölderlin ante la carencia de mitología de la cultura moderna, su insatisfacción ante la frialdad de una era sin mitos.⁸⁹

Como lo plantea Innerarity, el Idealismo alemán tiene uno de sus orígenes en la crítica a la Ilustración y en la consecuente pérdida de fundamento que ésta creó en la modernidad. Sin embargo, creemos en la necesidad de adicionar dos elementos más: por una parte la aparición de la tercera de las críticas kantianas, *La crítica del juicio* (1790) y las tesis de Herder por la otra. En la tercera Crítica Kant le da estatuto de juicio al razonamiento estético. Aunque para Kant los juicios estéticos no producen conocimiento pues no dicen nada acerca del objeto, sino que son experiencia del sujeto, es decir, reduce los juicios estéticos a mera experiencia subjetiva, no obstante, éstos tienen una validez universal pero subjetiva. Por tanto, para Kant la validez de los juicios es sólo estética, no dicen nada acerca del objeto, es, pues, subjetividad. La característica fundamental de los juicios reflexionantes es su indeterminación, esto es, no responde a ninguna causalidad. A esta facultad de juzgar reflexionante corresponden los juicios de gusto. Sobre la radicalización de esta categoría intentarán los románticos soportar el edificio teórico del arte. En fin, y es lo que les interesa a éstos, el juicio estético es el libre juego entre imaginación y entendimiento. El juicio estético corresponde a una finalidad sin fin.

En lo que respecta a Herder, la facultad de la razón proviene de la imaginación, y lo que es más importante, esto se debe a la capacidad del hombre de imaginar –nuestra razón se constituye sólo por medio de ficciones– y es éste el origen del mito. La noción herderiana de mito no vindica ninguna postura irracional sino que por el contrario, intenta

89 Innerarity, Daniel. *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 40.

darle fundamento en la razón. De hecho, podemos encontrar en el romanticismo bases comunes con la Ilustración. En tal sentido, este fragmento de Fr. Schlegel resulta revelador: «La revolución francesa, la «Teoría de la Ciencia» de Fichte y el «*Meister*» de Goethe son las grandes tendencias de la época.»⁹⁰ Sobre este trípode se sustenta el pensamiento romántico temprano; en estrecha vinculación con el Idealismo alemán y los acontecimientos políticos de la Europa del siglo XVIII.

Para Herder, la facultad de la razón tiene su origen en la imaginación. El hombre posee una capacidad de ficcionar y es allí donde reside el encuentro con la verdad. Herder nos propone darle un sentido heurístico a los mitos y a partir de los mitos antiguos construir la mitopoética de su época. Se trata en definitiva de darle un giro de 180 grados a la crítica ilustrada del mito. Desde la antigüedad se han entendido como polos opuestos el mito y el logos. El mito ocupaba un lugar secundario frente a la filosofía, según Hans-Georg Gadamer. Será Heyne quien le brindará un nuevo estatuto al mito frente a la filosofía y la poesía:

*Heyne estableció durante largo tiempo las líneas principales del acceso científico a los mitos. El mito es previo a cualquier tradición directa. Al encontrar un cimiento antropológico en la infancia del género humano, al discurso mítico le es restituido su derecho histórico, en adelante defenderá su propio rasgo frente al discurso filosófico o al discurso poético.*⁹¹

Con Heyne, Herder y el primer romanticismo el mito se transfigura y adquiere un nuevo lugar a camino entre el discurso filosófico y el discurso poético. Lo que produce este cambio en la renovación del mito es la fuerza creadora que estos autores vieron en la imagen (Bild), es decir en la imaginación. Es la capacidad del hombre para producir imágenes siempre nuevas dándoles un sentido heurístico a los antiguos mitos:

90 Schlegel, F. y otros. *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 139.

91 Gadamer. *Op. cit.*, p. 42.

*Extraer de los tiempos modernos y de sus costumbres algunos nuevos rasgos y hacer de él nueva poesía para la antigua mitología, con tanta fortuna que lo nuevo se ennoblezca y lo viejo se rejuvenezca.*⁹²

Podemos entender que existe una estrecha relación entre la noción de mito y la de Poiesis, el mito será el centro desde donde gravita la imaginación, el hombre posee una fuerza imaginativa que lo impulsa a la búsqueda de la verdad. El intento de Herder es mostrar que al igual que la razón existe en el hombre una fuerza que lo impulsa a la verdad, ésta fuerza es la imaginación, la poiesis. Lo que define al hombre es su infinita capacidad de imaginar, la fuerza de la «ficción» es la que permite actualizar el sentido siempre nuevo de los anti-guós mitos. La noción de mito está relacionada directamente con la noción de poiesis como evento lingüístico. Es este el punto que nos interesa destacar de la relación entre Gadamer y Herder. El mito como poiesis es fundamentalmente evento lingüístico, es mundo hecho lenguaje. Por otra parte, para Herder esta fuerza imaginativa está relacionada con el clima y la tradición. Cada pueblo posee una estructura mítica común que permite hacer comprensible los mitos. Lo importante es conocer la tradición en que cada pueblo inscribe su mito-poética, y es este el otro punto muy importante que Gadamer va a destacar de los románticos y en particular de Herder, la noción de mundo histórico. La famosa conferencia pronunciada en París durante la invasión alemana será precisamente bajo ese tema; *Herder y el mundo histórico*.

Por otra parte, no podemos dejar pasar el parágrafo 49 de la *Critica del Juicio* de Kant. Debemos recordar que Inmanuel Kant era contemporáneo de Herder y amigo de Hamann, para Kant:

La imaginación (como facultad de conocer productiva) es muy poderosa en la creación, por decirlo así, de otra naturaleza sacada de la materia que la verdadera le da.

Y luego añade:

[...] en la poesía es donde se puede mostrar en toda su medida la facultad de las ideas estéticas. Pero esa facul-

92 Herder citado por Frank, Manfred en *El dios venidero (Lecciones sobre la nueva mitología)*, Del Serbal, Barcelona, 1994, p. 128.

tad, no es propiamente más que un talento (de la imaginación)⁹³.

Insiste Kant en darle un lugar importante a la imaginación, la fuerza de la formación de la imagen (*Einbildungskraft*), sin embargo, éstas no producen conocimiento, no dicen nada acerca del objeto y es la poesía (*Dichtung*) donde se evidencia la fuerza creadora de la imaginación. Sin embargo, la imaginación es capaz de crear una segunda naturaleza que proviene de la verdadera. En este pasaje Kant establece la analogía entre naturaleza y poema, tesis central en la filosofía de Schlegel:

El mundo de la poesía es tan inmenso e inagotable como el reino de la naturaleza dadora de vida lo es de las plantas, animales y formaciones de toda especie, figura y color. Y que son éstas frente a la poesía informe e inconsciente que se agita en las plantas, resplandece en la luz, sonríe en el niño, centellea en la flor de la juventud o arde en el pecho amoroso de la mujer. Esta es la poesía primaria y original sin la que de seguro no habría ninguna poesía de la palabra.⁹⁴

De aquí que los románticos establecieran una relación de analogía entre la naturaleza y el poema: ambas son creaciones. Pero lo que diferencia la primera de la segunda es la historicidad de la creación mítica. Se trata del concepto de mimesis que desarrollará Gadamer y que será central en la explicación de su estética. Si lo que define al hombre es la fuerza de la imaginación, el pensar tendrá su origen en esta fuerza al igual que el lenguaje. Para Herder existe una estrecha relación entre pensar y lenguaje, esto debido a la fuerza de la imaginación. Existe pues, una estrecha vinculación entre las nociones de mito y Poiesis. Frank dirá que esta es una deuda de Herder con Hamann:

Herder era amigo de Heyne, y fue a través de él como le llegó la idea del enraizamiento nacional de la mitología. Pero fue la influencia de Hamann la que le permitió des-

93 KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*, Porrúa, México, 6 edición, 1997, p. 285.

94 Schlegel, F. *Poesía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1994, p. 96.

*cubrir la semiótica –esto es, la teoría de los signos lingüísticos– como método para descifrar el alma humana a partir del lenguaje.*⁹⁵

También Sergio Givone en el libro *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*, afirma que la característica fundamental del mito es el de ser un evento lingüístico:

*Lo real es mítico, el mito no es más que la realidad entendida como evento lingüístico, verbal; esta es la respuesta más radical dada por los románticos a Hegel. El vínculo entre mito y realidad en la palabra es tan absoluto que esta se hace, como atestigua la revelación, carne, encarnación divina.*⁹⁶

El Génesis de San Juan: en el principio es el verbo, nos revela la fuerza creadora del lenguaje, y la poesía es la fuerza creadora de la imaginación, es desde donde se crea el pensamiento. Existe una intrínseca relación entre pensamiento y lenguaje y de estos con la poesía. En este sentido Albert Béguin dice: «Herder carga todo el acento en el sentimiento y la imaginación, en oposición a las facultades racionales. Lo soberano no es ya sólo lo afectivo, sino sobre todo la imaginación poética, a la cual como buen discípulo de Hamann, otorga un papel eminente»⁹⁷. Por otra parte, expresa Givone que la verdad de la palabra se encuentra en su revelación hecha carne. El estudio de esta temática será abordado por Gadamer para intentar hacer conmensurable su teoría del lenguaje, teoría que se encuentra inscrita en la vuelta o Kehre heideggeriana del lenguaje.

De la semiótica –teoría de los signos– de Hamann se servirá Herder para intentar mostrar su teoría del lenguaje. Para Herder – como lo será luego para los románticos– la naturaleza es un sistema de signos que establecen una relación de significados. La razón no es más que hacer realidad ese sistema de signos. El mundo a su vez es una racionalización y los hombres nos relacionamos con el mundo a partir de los signos, de la interpretación de los signos. Recordemos que

95 *Op. cit.*, p. 144.

96 Givone, Sergio. *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*, Visor, Madrid, 1991, trad. Jesús Perona, p. 63.

97 Béguin, Albert. *El alma romántica y el sueño*, FCE, México, 1954, p. 87.

Herder tiene como antecedentes tanto a la teoría de Leibniz sobre un lenguaje simbólico universal o (*Mathesis Universal*) y la matematización de la naturaleza de Copernico. Sin embargo, creemos que Herder inicia una larga tradición que llega hasta la Modernidad en la cual al reconocer en el lenguaje un carácter simbólico e instrumental éste queda imposibilitado para decir la esencia de las cosas, pienso en autores modernos como Wittgenstein, Heidegger y el propio Gadamer: «Ningún lenguaje expresa objetos sino nombres: ninguna inteligencia humana conoce, en consecuencia, objetos, sino solamente sus símbolos a los que designa con palabras: des-cubrimiento éste que, humillante por demás, asigna límites muy estrechos a toda la historia de nuestro intelecto y le da una apariencia poco sustancial»⁹⁸

Los hablantes de una lengua y/o cultura heredan una imagen de mundo (*Bild*) que es la que permite comunicarse y comprenderse en la esfera de esa imagen de mundo. Las palabras *Bild* y *Bildung* juegan un papel importante en la concepción del lenguaje de Herder, pues éste entiende a la poesía como el suelo común donde se justifica y legítima una conciencia histórica. A nuestro juicio ese suelo común no es otro que la formación, pues éste se forma a partir de la imagen (*Bild*) de mundo. Como imagen de mundo define Herder a la formación de conceptos, «Los conceptos no existen previamente ni tampoco copian algo que ya haya estado previamente en el mundo, sino que es el concepto y en sus relaciones con los demás en donde se forma por vez primera algo así como un mundo. Un mundo: esto es, el compendio de relaciones entre signos.»⁹⁹ La poesía crea esa imagen de mundo, ese suelo común a través del cual los herederos de una lengua se comprenden en esa imagen de mundo. Aquí es donde la palabra se convierte en verdadera, a través de ese suelo común que la poesía ha creado y que es en definitiva la que permitirá ponernos de acuerdo en la cosa. En el habla se materializa la mitopoética de los pueblos y la razón: «En el habla empieza su razón y su cultura, pues sólo en ella se domina a sí mismo y ejerce la meditación y arbitrio de que es capaz en virtud de su organización.»¹⁰⁰ Finalmente, Herder propone el estudio de diferentes épocas y lenguas para encontrar en las diferentes lenguas

98 *Op. cit.*, p. 269.

99 Frank, Manfred. *El dios venidero*, p. 150.

100 Gadamer, Hans-Georg. *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996, Trad. Antonio Gómez Ramos, p. 286.

86 y épocas los signos que enuncien la verdad, es decir, hacer commensurable la interpretación del hombre y el universo. Aunque esta teoría del lenguaje de Herder signifique un paso importante, Gadamer considera que aun se encuentra en la tradición inaugurada por Platón con el *Crátilo*, una concepción instrumentalista del lenguaje que privilegia el logos apofántico sobre la esencia del lenguaje; lo que pretende Herder es encontrar un lenguaje simbólico universal y esto es una idea eminentemente ilustrada.

III. El juego y la verdad del arte

La verdad del juego: ser (re)presentación

El concepto de juego representa un punto nodal dentro de la arquitectura que sostiene a *Verdad y método*, por una parte intenta superar la dialéctica yo-tu sobre la que se sostiene la dialéctica de Hegel y por la otra apunta a mostrar una noción de verdad más allá de la aportada por el método y la ciencia, es decir, intenta mostrar una forma de verdad que se expresa por intermedio de la experiencia artística. Consideramos que los avances logrados por Gadamer en su estética se encuentran dominados por el concepto de juego. Para Antonio Gómez Ramos la noción de juego es una categoría central en al economía de la propuesta hermenéutica expresada a través de la obra de arte.

El intento de Gadamer es mostrar que dicha noción se encuentra liberada de toda referencia subjetivista; para el autor, tanto Kant como Schiller fundamentaron su noción de juego desde la perspectiva subjetiva. Por el contrario, su hipótesis es que lo que define al juego es una experiencia que modifica a quienes participan en él. En este sentido, nosotros no jugamos un juego sino que el juego juega; él se realiza plenamente. Quienes participan del juego deben sustraerse de sí y dejarse llevar como una corriente de agua viva por las leyes que el propio juego impone. Por otra parte, intentará demostrar que «el modo de ser de la obra de arte» se identifica a través del juego. Ahora bien, ¿qué es lo que identifica y caracteriza al juego y qué importancia tiene para la fundamentación de la hermenéutica ontológica de Gadamer? Precisemos en primer lugar la tesis de que lo que se expresa en el juego no es una actividad subjetiva que la experimenta un sujeto frente a un objeto. A partir de la experiencia del arte, Gadamer intentará demostrar la existencia de una verdad diferente a la que se obtiene

88 siguiendo al método y a la ciencia. Podemos decir que el concepto de juego funciona como una crítica a la noción de verdad como *adequatio*, recordemos que buena parte de la tradición filosófica de occidente se fundamenta sobre la noción de verdad como adecuación entre los juicios y su referente, la realidad. Es decir, la actividad de un sujeto frente a un objeto.

José Francisco Zúñiga lo ha definido como la crítica al logos apofántico; según este autor, la hermenéutica de Gadamer intenta fundamentarse en una teoría de la verdad que difiera de la verdad propuesta por la ciencia¹⁰¹. En este sentido podemos decir que la hermenéutica de Gadamer se inscribe en la crítica que Martin Heidegger había iniciado en 1927 con la publicación de *El ser y el tiempo*. En dicho texto Heidegger muestra los límites que la teoría de la verdad científica, desarrollada en occidente y afianzada en la edad moderna, tiene para explicar los fenómenos fundamentales de la vida. Frente a la verdad como adecuación Heidegger propone remontarnos hasta el mundo griego: la verdad como *alétheia*. La crítica fundamental está dirigida a mostrar la incorrección de los presupuestos de sujeto-objeto sobre los que se asienta la metafísica occidental. Para la tradición occidental, entonces, todo acceso a la verdad es el producto de una relación entre un sujeto y un objeto. Un sujeto capaz de poseer la otra como crítica a la noción de sujeto.

El giro hermenéutico, intenta dar cuenta de la historia y relación de estas nociones desde la tradición metafísica griega hasta la última

101 Zúñiga, José F. *El diálogo como juego*, op. cit., p. 62. Para Zúñiga en el texto de Gadamer ¿Qué es la verdad? se expone con total precisión el concepto de verdad de la hermenéutica e intenta diferenciar del concepto de verdad de la ciencia; así afirma que en el referido texto: «se anuncian caminos del pensar que van 'más allá' de lo científico, hacia el ámbito de lo hermenéutico. Para captar con precisión este paso, será necesario analizar la diferencia entre lo apofántico y lo hermenéutico. La conversación, el ponerse de acuerdo objetivo, sostiene Gadamer, es el origen de la ciencia. Esta es el perfeccionamiento del sentido primario del logos, que consiste en 'dar cuenta', indicando la razón (*Grund*). *Grund* es aquello que hace que un ente sea siempre y necesariamente, el que es. Así que en el concepto de *Grund* está implícita la ontología griega; ser es 'ser ante los ojos'. La rendición de cuentas en que consiste el logos se realiza mediante enunciados determinantes».

ilustración del siglo XX. Para Gadamer el concepto de sujeto proviene de la metafísica griega del vocablo «*hipokeimenon*»; la traducción latina del término que es la que llega hasta nosotros es «eso que se encuentra por debajo». Es decir, desde el *hipokeimenon* griego el vocablo toma un giro en el latín por sustancia o *suie-tum*. Para Gadamer la traducción latina del término no hace justicia a su acepción griega. La sustancia, es entonces, aquello que está debajo, aquello que permanece independientemente de que las cualidades y los accidentes cambien. Por tanto, en el mundo griego la noción de *hipokeimenon* no sirve para explicar lo que después conoceríamos como sustancia, esto sólo lo reconoceremos luego como uno de los fundamentos de la «metafísica de la presencia». Es decir, la noción latina de sustancia significa que existe algo por debajo, una presencia que sostiene al mundo. Luego, el giro moderno del concepto sustancia lo encuentra Gadamer en el cogito cartesiano:

La respuesta está clara. Se produjo a través de la definición cartesiana del «cogito me cogitare», lo cual John Locke proyectó a escala mundial. A ella se le atribuye la primacía epistemológica de constituir el fundamento sin fisuras, resistente a todas las dudas, del «quamdiu cogito», mientras piense, piense lo que piense. Es, como quien dice, la sustancia de todas nuestras representaciones. A partir de aquí se desarrolló el concepto de subjetividad¹⁰².

Del cogito cartesiano, Gadamer ubica el giro de dicho término en el mundo moderno en Kant; para el autor de Königsberg la subjetividad tiene como función lograr la «síntesis trascendental de la apercepción que deben poder acompañar todas nuestras representaciones.»¹⁰³ Según Gadamer, es en este momento cuando el concepto de sustancia pasa a convertirse en sujeto. A partir de ahora el sujeto será toda entidad estable capaz de reflexionar: una conciencia. La labor del pensar será la de la autoconciencia, esto definirá a la filosofía moderna.

Es Heidegger quien en 1927 pondrá en crisis a la noción de sujeto y de subjetividad a partir de su noción de *Dasein*. La hermenéutica de la facticidad tiene por objeto precisamente la negación de sujeto y

102 Gadamer, H. G. «Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona» en *GH*, p. 13.

103 *Ibidem*.

90 subjetividad y la radicalización de la noción de *Dasein* en el pensamiento del siglo XX. El *Dasein* heideggeriano es, según Gadamer, un *Dasein* con otro, la categoría fundamental será ser-con (*Mitsein*). La finitud del *Dasein* no es más que la muestra de la relación de un *Dasein* con otro *Dasein*. Para el autor de *Verdad y método*, la noción de *Dasein* no puede identificarse con la de subjetividad, si-no que debe ser sustituida por la de cuidado (*Sorge*). Para Gadamer, la *Sorge* de Heidegger implica no sólo cuidado de sí, sino fundamentalmente «cuidado» y «solicitud» del otro. La comprensión es comprensión del otro. Aquí queremos recordar la noción de *Miteinander* (convivencia) que hemos desarrollado en nuestro primer capítulo; consideramos que es desde una lectura heideggeriana sobre la subjetividad que Gadamer avanza en su exposición de la noción de juego.

Es desde la tradición inaugurada por Heidegger que de-bemos intentar comprender la hermenéutica de Gadamer. Creemos que la noción de juego intenta ponerse en un más allá de los límites de las nociones de sujeto y subjetividad. Para Gadamer, ni el concepto de sujeto ni el de subjetividad mucho menos el de intersubjetividad hacen justicia a la idea de comprensión y de verdad sobre la cual él está apuntalando su hermenéutica. La propuesta de Gadamer apunta al diálogo. Es decir, a la noción de lenguaje centrado en la conversación y desde es aquí desde dónde el juego encuentra su lugar de manera importante en el desarrollo de su propuesta.

Habíamos dicho que lo que caracteriza al juego es ser representación. A nuestra manera de ver, si bien ni las nociones de sujeto e intersubjetividad sirven para explicar el fenómeno de la comprensión, consideramos que la idea de persona explica con mayor atención la propuesta del autor. El concepto de persona viene de la máscara del teatro griego. Al parecer fue Esquilo quien introdujo la máscara para sustituir las heces de vino que los actores se untaban en la cara para la representación teatral. Además de servir como elemento técnico para la proyección de la voz. De allí que la máscara (*Prosopom*) sea el vocablo griego para decir persona. Lo que nos interesa destacar es que el concepto de persona (*Prosopom*) viene de la sustitución que la máscara hace del actor. La representación del personaje dramático sustituye al actor, en la representación escénica emerge lo que es.¹⁰⁴ Como en los juegos de los niños, quienes no quieren ser reconocidos

como Juan o Pedro sino que la verdad está en el personaje que representan. Es decir, los actores de teatro dejan de ser ellos para ser el personaje dramático que representan. Lo que quiere decir que la verdad está en su representación. La verdad del arte que se expresa por medio del juego consiste en ser una representación.

Pero el concepto de persona que más hace justicia a la teoría de la verdad que se manifiesta a través del juego es el de persona jurídica (*Repräsentatio*) por un lado y los desarrollos de las personas de la trinidad expuesta por San Agustín. Por persona jurídica se entiende que alguien está en lugar de otro, pero sin embargo, ese estar en lugar de otro no es una referencia sino que tiene un valor de verdad. El representado se encuentra en la representación. Cuando entregamos un poder certificado a una persona para que nos represente no es necesario que estemos presente físicamente en el acto, el representante nos sustituye, está en lugar nuestro. Pero ese estar es tan verdadero como si nosotros estuviéramos allí. En la representación se encuentra incluido el representado. Es como el símbolo que hemos venido trabajando. El símbolo es un estar presente por algo ausente, la verdad del arte consiste en ser representación. Lo mismo ocurre con los actos religiosos. En el sacramento de tomar el vino y el cuerpo de cristo no se trata de una simple metáfora. No. Para quien participa en esa comunidad religiosa la verdad se hace presente, se representa al momento de la comunión. En este sentido la verdad del arte consiste en ser representación. Pensemos también en nuestros modernos pasaportes, nuestra identidad social y jurídica se encuentra en ese documento, él muestra una verdad, nos sustituye y en ese sustituir se encuentra la verdad como representación. Esto se hace muy evidente en el momento en que Gadamer pone como ejemplo las antiguas monedas de oro cuyo valor de verdad estaba en sí misma, ellas eran portadoras de su valor de verdad, a diferencia de las actuales monedas cuyo valor es una referencia. Lo que queremos decir es que esto muestra cómo la noción de símbolo traspasa y transforma buena parte de la teoría hermenéutica del autor, por otra parte nos interesa destacar la noción de símbolo como hospitalidad. Es decir, el juego nos permite reconocer algo como amigo, como hospitalario.

¿Qué nos interesa destacar de la noción de juego de Gadamer? Lo que queremos es mostrar que a partir de la noción de juego podemos explicar el fenómeno de la comprensión superando los conceptos de sujeto, subjetividad e intersubjetividad. Consideramos que estas

92 nociones no logran decir todo lo que significa la experiencia de la comprensión. Por el contrario la noción de persona puede explicarnos con ma-yor justicia el fenómeno de la hermenéutica en Gadamer. Y es que la propuesta gadameriana es mucho más radical, cuando nuestro autor piensa en un más allá del sujeto y de la subjetividad nos remite al lenguaje y a la lingüisticidad, a la conversación. Pareciera que la conversación lo fuera todo y que no existieran, llamemolos personas de carne y hueso, que aman, siente, sueñan. La persona casi que desaparece para estar el lenguaje. Lo que queremos decir es que el lenguaje es medium que une a dos o más personas. Y efectivamente es así, consideramos que sólo es posible tener cabal comprensión de las tesis expuesta al final de *Verdad y método* a partir de lo que aquí estamos explicando. Por eso el autor afirma: quien piensa el lenguaje se sitúa siempre ya en un más allá de la subjetividad.¹⁰⁵

Ahora bien, el modelo del juego sirve para exponer la verdad del arte, este se caracterizan por ser una representación. Es una persona (en sentido jurídico) que muestra su verdad en relación con otra persona cuya verdad es como el oro. Se representa. Lo que en definitiva Gadamer se propone superar es la dialéctica hegeliana. Se trata de la superación de nosotros mismo en relación con otro igual de cuya experiencia ambos saldrán transformados. Por eso queremos insistir en la posibilidad de pensar la hermenéutica gadameriana como una hermenéutica hospitalaria entre personas.

Por otra parte, dos conclusiones nos interesa además destacar de la noción de juego en Gadamer, en primer lugar el juego define toda la experiencia humana. Toda la vida humana, todo el desarrollo de la cultura huana se asienta sobre la libertad que significa el juego. El arte es el testigo por excelencia de esta experiencia humana fundamental. En segundo lugar, la experiencia humana centrada en el juego no hace sino *imitar* a la naturaleza. La verdad de la naturaleza consiste en ser representación, son formaciones naturales que se presentan (*Darstellung*). Y es este representarse en que consiste su verdad. El modelo del juego de la naturaleza explica el modelo de la experiencia humana fundamental, la experiencia de la obra de arte:

También su juego es un proceso natural. También el sentido de su juego es un puro automanifestarse, precisamente porque es naturaleza

105 Gadamer, H.G. «Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona» en *GH*, p. 25.

y en cuanto que es naturaleza. Y al final acaba no teniendo el menor sentido querer distinguir en este ámbito un uso auténtico y un uso metafórico.

El sentido medial del juego permite sobre todo que salga a la luz la referencia de la obra de arte al ser. En cuanto que la naturaleza es un juego siempre renovado, sin objetivos ni intención, su esfuerzo puede considerarse justamente como un modelo del arte.¹⁰⁶

Ahora bien, el juego no sólo es representación sino también que para que la experiencia del juego se realice plenamente, éste debe abrirse al diálogo. Lo que quiere decir que el juego ocupa una función medial. La experiencia del juego, es entonces, la mediación entre el jugador y el espectador. Para Gadamer, el juego sólo se realiza porque existen espectadores. La puesta en escena teatral y el ritual religioso muestra la apertura hacia el otro que se realiza en el juego. La entrada en el juego significa que se abre un «tabique», se descubre un telón para que entre el espectador. El juego es juego en tanto participa el espectador. De igual manera la obra de arte es obra sólo cuando alguien la lee o mira el cuadro: «El juego representado es el que habla al espectador en virtud de su representación, de manera que el espectador forma parte de él pese a toda distancia de su estar en frente.»¹⁰⁷

La verdad de la obra de arte

Hemos dicho que lo que caracteriza al juego es ser representación, sin embargo, el juego abre un telón para que entre el espectador. El modelo del juego sirve de modelo de la obra de arte. Ahora bien, Gadamer se pregunta a partir de esta constatación qué es una obra. La respuesta la acompaña de su maestro Heidegger. La obra es un *ergon*, esto quiere decir que la obra de arte no es algo acabado sino que la obra posee una fuerza y espera una respuesta del espectador o del lector. Por lo que propone sustituir la palabra obra por *Gebilde*. Este vocablo traduce «transformación en una construcción» y es aquí cuando la noción de *ergon* adquiere toda su plenitud. Para Gadamer transformación «quiere decir que algo se convierte de golpe en otra cosa completamente distinta, y que esta segunda cosa en la que se ha convertido por su transformación es su verdadero ser, frente al cual su

106 VM, p. 148.

107 VM, p. 152.

94 ser anterior no era nada.»¹⁰⁸ De esta manera el juego podemos definirlo por su doble movimiento, es autopresentación, pero también transformación. La transformación como bien lo señala nuestro autor quiere decir que se ha transformado en otra cosa y que eso en que se ha transformado es su verdadero ser. La verdad del arte se representa.

Consideramos que en un importante texto de 1985 cuyo título es ¿El fin del arte? Gadamer precisa en que con-siste la «transformación en construcción» que se establece por intermedio del juego en la obra de arte. Se trata de un «relleno», la relación entre la obra y el espectador consiste en rellenar el espacio libre y es en ese momento en el cual se establece el juego como una mediación total entre la obra y el espectador, se produce la «transformación en construcción.» La obra se transforma en otra cosa y esta otra cosa no era la misma que estaba antes. La obra no es entonces algo acabado y definitivo, sino que se levanta un tabique para que entre el espectador. Una obra no es obra sino en cuanto es capaz de interpelar a un espectador, de suscitar preguntas y aportar algunas respuestas.

De tal manera que la autopresentación de la verdad de la obra de arte se produce como una fuerza creadora, poética que se establece entre la obra y el espectador. Para Gadamer, esta noción de obra instaura un concepto diferente tanto de la obra de arte como del receptor de la obra del arte o el espectador. La relación entre obra y espectador o lector es un auténtico diálogo en el cual, por una parte, la obra se define como *ergon*, como algo que no se encuentra acabado. La obra no es la realización planificada de un artista nos recuerda Gadamer, quien habla no es el artista sino la obra misma. Por otra parte, el lector de la obra artística no hace una lectura subjetiva sino que lo que sale al encuentro en la lectura, lo que se rellena son «constelaciones objetivas» hechas lenguaje. El lector tiene el compromiso de superar la extrañeza primera que supone todo diálogo hasta hacer de esa extrañeza algo familiar, es decir, tiene el compromiso de entrar en el juego, de entrar en la corriente del diálogo del cual ambos saldrán transformados. Nos interesa destacar que la noción de juego en Gadamer plantea la total autonomía de la obra de arte. Ahora bien, esto significa que la obra de arte posee un valor de verdad que se encuentra en un más allá de cualquier baremo científico metodológico. Su valor de verdad se encuentra en su autopresentación. Por otra parte, todo lector posee en

un lector privilegiado, sino que cualquier lector tiene una capacidad ilimitada de creación. Toda lectura es un acto de creación. Toda lectura es una forma de presentación de la verdad, de transformación y creación.

A nuestra manera de ver, Gadamer recurre a dos argumentos para exponer lo que estamos intentando explicar; por una parte procede a poner patas arriba la noción de mí-mesis de Platón y por la otra intenta rescatar la tesis de Hegel de «el carácter pasado del arte»; a continuación abordaremos ambos argumentos.

Hemos dicho que la propuesta de Gadamer consiste en intentar poner «patas arriba» la noción de mimesis que desde Platón ha devaluado el valor cognitivo del arte. Según Platón, al ser el arte imitación de la naturaleza no es más que conocimiento en tercer grado, un conocimiento degradado en relación con la verdad: las ideas. Por otra parte, la subjetivación de la estética llevada a cabo por Kant redujo el arte a mera vivencia subjetiva por parte del espectador del arte. Al introducir la noción de juego, Gadamer reclama la «objetividad» de la experiencia del arte. Hemos visto que lo fundamental del juego es ser representación (*Darstellung*) en esa autorepresentación el arte muestra su verdad. Ahora bien, ¿Qué es lo que concibe Gadamer cómo mimesis? Para nuestro autor la mimesis tiene un valor cognitivo. No se trata como en Platón y Kant de simple imitación sino de una relación «mímica original». Este es el asunto de buena parte de la propuesta hermenéutica de Gadamer, mostrar que en la noción de mímica no se establece una relación de simple copia sino que la mimesis tiene por objeto «poner en relieve», lo que quiere decir que el arte no es la traslación íntegra de una cosa en otra, sino que lo que hace es seleccionar los elementos esenciales de la cosa: «el que reproduce algo está obligado a dejar unas cosas y destacar otras»¹⁰⁹. Por tanto, no se trata de repetir tal cual el original sino «poner en relieve» los elementos esenciales de lo copiado. Podemos pensar en el antiguo arte del retrato. ¿Qué hacía un retratista, acaso una copia fiel y exacta de la persona que quería representar? La respuesta es no. Sólo copia elementos esenciales, pone en relieve, selecciona algunos elementos, obvia otros. Sin embargo, la verdad del representado se hace presente en la representación. Es pues una verdad que se auto representa y constituye no un aminoramiento sino un incremento de ser. Por otra parte estos elementos

109 VM, p. 159.

96 que pone en relieve, que hace que se destaque son elementos comunes que hace que quien observe el retrato participe en el reconocimiento del personaje. Y es aquí, entonces, cuando el autor intenta diferenciar su noción de mimesis de la tradición platónica y le asigna a su noción de mimesis un valor cognitivo, un valor de verdad. La mimesis en Gadamer no significa disminución sino incremento de ser.

Y es que en la representación el espectador juega un papel importante, en la representación no se encuentra del todo lo representado sino se produce a partir de la participación del espectador. Volvamos al ejemplo del retrato: el espectador conoce o mejor dicho reconoce al representado en la representación. Es el espectador quien configura la imagen. El espectador participa y es por lo que no se trata de una simple copia sino a partir de su participación la mimesis deja de ser una mera copia y reconoce al personaje retratado. Para oponerse a la tesis platónica de la mimesis Gadamer recurre a una tesis del mismo autor: la anámnesis, para Platón todo conocer no era más que un reconocer. A esto llamará Gadamer, la alegría del reconocimiento, por alegría del reconocimiento alega el autor que es aquello que es algo más de lo ya conocido: «En el reconocimiento emerge lo que ya conocimos bajo una luz que lo extrae de todo azar y de todas las variaciones de las circunstancias que lo condicionan, y que permite aprehender la esencia. Se le reconoce como algo.»¹¹⁰ Mariflor Aguilar Rivero en un artículo que lleva por nombre precisamente «De la alegría del reconocimiento»¹¹¹ intenta precisar de qué se trata esta alegría del reconocimiento que Gadamer nos propone. Según la autora dicha alegría no es simplemente reconocer lo ya conocido sino que supone que nos hagamos cargo de lo extraño hasta volverlo familiar, supone reconocernos en lo diferente y extraño hasta hacerlo familiar. Reconocer lo extraño en lo propio, esa es precisamente la tarea que el autor de Marburgo le asigna a la hermenéutica. Ser capaz de superar todo lo extraño hasta volverlo familiar. El modelo de la experiencia del arte nos revela algo extraordinario: por encima de las diferencias, más allá de las extrañezas entre las lenguas existe algo que nos es común: lo humano. Es eso lo que reconocemos en toda experiencia del arte, ese

110 VM, p. 158.

111 Aguilar R., Mariflor. «De la alegría del reconocimiento» en *Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y la ciencia*, Unam, México, 2001.

reconocimiento de lo humano que se encuentra más allá de cualquier diferencia. De allí la alegría del reconocimiento: de conocer un más allá. De allí que la mimesis no sea una simple copia sino que tiene un valor cognitivo. En alguna forma la relación de alteridad no implica una pérdida sino un incremento de ser. Hacer familiar lo extraño no implica pérdida sino ganancia ontológica.

El otro argumento que Gadamer desarrolla para exponer el valor de verdad del arte es a partir de la tesis hegeliana del «carácter pasado del arte.» La misma aparece recogida por los alumnos de Hegel en las famosas *Lecciones de Estética* impartidas en la Universidad de Berlín casi al final de su vida. En un primer momento la tesis hegeliana pareciera indicarnos que el arte ha llegado a su fin y que es cuestión del pasado. Que el estadio de desarrollo al cual el arte había llegado no tenía futuro. Sin embargo, esta no es una lectura correcta, por el contrario la tesis del «carácter pasado del arte» debemos leerla como que «su preocupación era más bien que el arte había perdido la capacidad de producir la cohesión política que tuvo en sociedades más integradas como la griega. Por eso Hegel utilizó más que el «fin del arte» la expresión «El arte es cosa del pasado» o «carácter pretérito del arte»

Efectivamente, Gadamer retomará la tesis hegeliana para mostrarnos cómo existió un momento histórico en el cual el arte tenía como objeto establecer los vínculos que cohesionan a una comunidad. Es el momento de la cultura Clásica-humanística en el cual la noción de arte y religión conviven en igualdad de condiciones. A este momento lo llama la no-distinción estética, esto es, el momento en el cual no existen diferencias entre arte y religión. Gadamer pone el ejemplo de las llamadas Biblia del pueblo. En las iglesias medievales se pintaban en las paredes escenas de la Biblia para difundir las sagradas escrituras ante las poblaciones mayoritariamente analfabetas. Para Gadamer se trataba no sólo de enseñar las escrituras sino también crear los lazos que forman a una comunidad. Esta era la función del arte y la religión. O mejor dicho, recordemos por mito entiende el autor:

Con el mito no me refiero a lo solemne que el profano suele asociar a esta palabra y tampoco al concepto religioso contra el verdadero Dios del Cristianismo. El mito aquí sólo significa lo siguiente: lo que se cuenta, contando de tal modo que nadie puede dudar de ello, tanta es la fuerza con la que nos dice algo. El mito es aquello que se puede contar sin que nadie se le ocurra preguntar si es

*cierto. Es la verdad que lo armoniza todo y en la que todos se comprenden.*¹¹²

Por tanto, durante la época clásica-humanística el arte y la religión cumplían la misión de establecer los lazos que unían a la comunidad. Con el fin de la época clásica– humanística y el advenimiento de la secularización aparece la estética y se inicia un momento en el cuales empieza a diferenciar el arte como arte. Es a este momento, según Gadamer, por el que Hegel denominó el «carácter pasado del arte». Lo que nos interesa destacar, en todo caso, es que según nuestro autor, el arte tenía por objeto cohesionar y proporcionar unos valores comunes a la comunidad, la posibilidad de comprender y comprenderse. ¿Por qué es el arte quien brinda la posibilidad de unir los lazos de cohesión de una comunidad? El argumento lo encuentra Gadamer en la teoría clásica de lo bello. Y del cual Hegel es también deudor al establecer que lo bello es «la apariencia sensible de la idea». Efectivamente, para Gadamer, esta idea hegeliana ésta en la base de la teoría clásica de lo bello de particular importancia en los aportes de Platón. Se trata, según el autor, de establecer la comunicación entre mundo *sensibilis* y el mundo *intelligibilis*. Sin duda con esta propuesta pareciera que Gadamer transitara como por el filo de una navaja, es decir, pareciera que la tesis planteada por el autor de rescatar a la noción clásica de lo bello fuera un verdadero desafío anacrónico. La propuesta del autor es la de intentar mostrar que el arte es capaz de superar cualquier temporalidad y atravesar el pasado, el presente y el futuro. Es más, el arte construye futuro sólo por que trae a mientes el pasado:

*Tanto si pensamos en la pasión de Bach, que en las iglesias congrega en una experiencia común a los amantes de la música sublime y a los verdaderos miembros de la comunidad cristiana, como si pensamos en el teatro griego, cuyos textos aún ofrecen un material inagotable a la cultura intelectual de generaciones y al ingenio de doctos y que, sin embargo, cautivan a todo el público teatral de Ática, desde artesanos a la crema de la sociedad. Es el igualamiento estético, la participación en algo común lo único que hace posible esta solidaridad en la percepción.*¹¹³

112 Gadamer, H.G. *Op. cit.*, p. 69.

113 *Ibid.*, p. 73.

Gadamer reconoce que pese a todo esto, desde el siglo XIX se dificulta comprender en toda su magnitud la validez de esta definición de arte, es decir, concebir al arte como el reconciliador de los dos mundos, el mundo de la cultura y el mundo de la naturaleza. O para decirlo con Hegel la manifestación sensible de la idea. Efectivamente, no hay duda de que el predominio de la cultura científicotécnica en que se fundamenta nuestros días dificulta el acceso a cualquier manifestación humanística y mucho más a la cabal comprensión del arte. Pero qué es entonces, lo que el autor nos propone para mostrar que el arte no ha llegado a su fin con el advenimiento de la sociedad secularizada. O mejor, para mostrar que no vivimos el tiempo de la muerte del arte. Dos son las respuestas que creemos encontrar en la propuesta de Gadamer. Por una parte, el lugar que ocupa el receptor en la obra de arte y esto a su vez supone una resignificación de la noción de obra. Recordemos que por obra u *Oeuvre* entiende Gadamer un *ergon*, esto es, la obra no es algo totalmente acabado sino que se completa en el encuentro con el receptor. La obra de arte juega entre los dos extremos, el texto y el receptor. Debemos aclarar que para el autor ambos extremos ocupan el mismo lugar, no existe primado de uno sobre el otro. El receptor por su parte no es un algo pasivo, ni tampoco se trata de vivencias subjetivas lo que se manifiesta a través del encuentro con la obra de arte. Se trata de un diálogo en el cual como en la conversación nunca sabemos el rumbo que tomará. Por tanto, el receptor «rellena» la obra. Existe un espacio en la obra en donde el receptor interviene:

Vemos y oímos más allá de una imagen, pasando por lugares más débiles o huecos; los rellenamos y en esta participación forzosa inicia la obra de arte su auténtica realidad. Entonces desaparece todo contraste entre lo mío y lo suyo, toda contradicción entre lo que el artista querría decir y lo que el receptor capta de ello. Se funden en una sola cosa.¹¹⁴

El otro argumento es mucho más radical, todo arte vive del pasado, todo presente o futuro se encuentra arraigado al pasado, a la tradición. La tarea de arte consiste en superar toda extrañeza e incorporarse a

114 *Ibíd.*, p. 82.

100 ese río que es el presente. Todo gran arte habla desde el pasado para construir el futuro puesto que su tarea es «darle continuidad entre el ayer y el mañana, que se apropia de su creación y la trasmite»¹¹⁵ Es decir, el arte siempre ocupará el lugar de cohesión de la comunidad y de la comprensión de lo que significa la vida humana. Paradójica labor para algo que es además temporal y finito. De eso se trata, el arte siendo finito y hablándonos desde un presente no es más que la manifestación de la tradición que habla con una voz futura. Por eso podemos decir con Gadamer que:

*La comprensión no quiere decir reconocer lo que uno ha imaginado. Se trata de algo más, de algo que ni el poeta ni nadie más puede decir y que, sin embargo, no es arbitrario ni subjetivo. Cómo es, nadie lo sabe.*¹¹⁶

Tendríamos que enlazar la noción de verdad que accedemos a través del juego de la noción de interpretación. El juego, nos dice Gadamer es la mediación total, por mediación total entiende que en el juego la relación entre el actor y el espectador desaparece. Lo mismo ocurre en la interpretación, como lo veremos en el capítulo cinco toda interpretación se constituye a partir de la lectura de la tradición. Pero además en toda interpretación desaparece el autor para que aparezca el lenguaje. Podríamos decir que en toda interpretación desaparece el autor y vuelve a aparecer en ese río que es el lenguaje.

115 *Ibid.*, p. 80.

116 *Ibid.*, p. 83.

IV. Royendo el duro hueso del lenguaje

El duro hueso del lenguaje

Al igual que el viejo Hamman, Hans-Georg Gadamer estará hasta sus últimos días intentando roer el duro hueso del lenguaje. Sin duda el lenguaje no sólo es un duro hueso de roer sino también lo más oscuro de la experiencia humana. Reflexionar sobre el lenguaje es «acercarnos a las tinieblas del lenguaje.»¹¹⁷ Por eso, intentará ir hasta la médula misma. Para Gadamer su teoría del lenguaje que está expresada en la última parte de *Verdad y método* no es una teoría acabada¹¹⁸, por el contrario luego de que apareciera publicado su libro mayor en 1960 se dedicó a complementar lo que en ese libro no pudo decir. La muestra de ese empeño por exponer con mayor énfasis su propuesta sobre el lenguaje lo demuestra los tomos VIII y IX de sus obras completas dedicados a lo que podríamos denominar como sus investigaciones en poética. Lo que nosotros nos proponemos es establecer la relación entre la tercera parte de *Verdad y método* con los textos poetológicos posteriores. En la misma entrevista Gadamer señala que de particular importancia para entender la parte del lenguaje es *Texto e interpretación*, uno de los más conocidos artículos del autor, pues es

117 VM, p. 457.

118 En entrevista a su biógrafo Jean Grondin en 1996, Gadamer es muy enfático en afirmar que su modelo del lenguaje no se haya del todo expuesto en *Verdad y método*, sino que es más bien un esbozo y que por el contrario habría que buscar su complemento en los tomos dedicados a la poética: «Claro yo era conciente, y con esto paso a responder a su pregunta, de que la tercera parte de *Verdad y método* era tan sólo un esbozo y no decía todo lo que yo quería verdaderamente expresar». Diálogo donde se repasa revista a toda la obra de Gadamer, en *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 366, trad. Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti.

102 con el que se inicia el encuentro entre la hermenéutica y la deconstrucción. El camino que intentaremos en este apartado es el de partir de la tercera parte de *Verdad y método* e intentar leerlo con los textos sobre el lenguaje poético que aparecen en los tomos VIII y IX de las obras completas. En la entrevista antes citada, Grondin le pregunta finalmente por lo que Gadamer escribe en ese momento en el cual se han publicado los 10 tomos de las obras completas, a lo que el autor de Marburgo responde que «como es natural, me gustaría ir siguiendo la línea fundamental que, tocando unos temas y otros, transcurre entre la palabra y el concepto, fundamentando mis ideas en algunas investigaciones que profundicen en los temas.»¹¹⁹ Precisamente, en la *Antología* antes citada aparece recogido bajo el título ‘De la palabra al concepto’ un artículo en el cual una vez más Gadamer intentará plantear la tradición de la noción de lenguaje desde donde él ha desarrollado su hermenéutica filosófica; a la vez, toma distancia con la otra tradición del lenguaje con la que la hermenéutica ha convivido durante buena parte del siglo XX. Nos referimos a la tradición analítica del lenguaje.

Como ‘giro lingüístico’ se conoce el fenómeno que desde principios del siglo XX se ha desarrollado en la filosofía occidental en la cual se ha privilegiado la reflexión sobre el lenguaje, tema que la filosofía había relegado a un segundo plano. Sin embargo, es necesario aclarar que este término incluye a las dos tradiciones y sus distintas aristas que se han mantenido presentes durante el siglo pasado. Aunque ambos planteamientos comparten el escenario de la filosofía sus propuestas difieren radicalmente. De tal manera que mientras el objetivo de la filosofía analítica persigue lograr un lenguaje objetivo que sea capaz de reflejar lo real, es decir, un lenguaje cuyo principio es servir de instrumento de comunicación, capaz de ser analizado y objetivado, por el contrario, la hermenéutica apunta a una noción de lenguaje como apertura de mundo, siguiendo la tradición de Herder, Hamman y Humboldt. Mientras la tradición analítica intenta crear un modelo lógico del que no se escape nada, la tradición hermenéutica concibe al lenguaje como espacio abierto del horizonte en donde el hombre hace mundo. Mientras el primero concibe al lenguaje como modelo transhistórico, el segundo lo encuentra enraizado en el tiempo, fundado en la finitud. Como hemos dicho anteriormente nos proponemos avanzar en la

comprensión de ese duro hueso que es el lenguaje intentando dialogar con los textos de Gadamer, en principio el que aparece en la tercera parte de *Verdad y método* y sus artículos posteriores referidos al lenguaje poético, a la palabra poética y sus posibilidades de decir la verdad. Una primera pregunta nos asalta. ¿Desde dónde es posible pensar que la teoría del lenguaje de Gadamer está relacionada con el lenguaje poético? La respuesta creemos encontrarla en la siguiente tesis: para Gadamer el arte es un modelo de la experiencia hermenéutica, el poema y el lenguaje poético es el modelo por excelencia del arte. Ahora bien, ¿Existen diferencias abismales entre lo que Gadamer denomina lenguaje en general y el lenguaje poético en particular? Para Gadamer como lo intentaremos demostrar ahora, no. No existen diferencias entre uno y otro. Sólo que en el lenguaje poético se muestra de manera paradigmática la totalidad del lenguaje. El lenguaje poético es modelo del lenguaje en general; por otra parte, a partir del lenguaje poético podemos ver con precisión la concepción de lenguaje de nuestro autor.

Consideramos que este asunto ha sido poco estudiado por los investigadores del pensamiento de Gadamer. No sólo lo concerniente a este tema, sino la repercusión que ha tenido en ámbitos importantes como en la teoría literaria de fines del siglo XX por ejemplo. Así lo deja claramente expresado J. M. Baker, Jr. en el artículo *Lyric as Paradigm*, en el libro *The Cambridge companion to Gadamer*. En este artículo Baker Jr. intenta demostrar cómo el lenguaje poético resulta ser dentro de la teoría del lenguaje gadameriana una forma paradigmática del lenguaje. Para Baker Jr. la recepción de este tema central sólo ha sido tratada de manera intermitente¹²⁰ por los estudiosos de la obra del autor alemán. Por otra parte intenta mostrar la relevancia del lenguaje poético para el discurso filosófico de Gadamer. Baker Jr. se centrará en la noción de lenguaje especulativo que parte de Hegel pero que Gadamer transformará. Pero antes de proseguir con este importante tema queremos detenernos para exponer lo que Gadamer considera como lenguaje y precisar aún más la tradición en la cual se inscribe dicho proyecto.

120 Baker, J.M. «Lyric as Paradigm: Hegel and the Speculative Instance of Poetry in Gadamer's Hermeneutics» en *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, 2002, p. 145.

Hemos dicho al principio que el siglo XX se caracterizó por un ‘giro lingüístico’, es decir, por la preocupación de la filosofía por centrar sus investigaciones en la problemática del lenguaje. Para Gadamer, sin embargo, las dos concepciones del lenguaje han estado presentes en los dos milenios de la cultura occidental. Tanto la noción instrumental del lenguaje como la noción que considera al lenguaje como una apertura de mundo han estado presentes en todo el desarrollo de occidente. En algún momento una noción históricamente se ha impuesto sobre la otra, no obstante, la otra permanece oculta pero presente. Gadamer traza así el hilo conductor de la noción de lenguaje desde el mundo griego hasta nuestros días. Para Gadamer la noción instrumental del lenguaje ha sido privilegiada en esta discusión hasta hacer casi desaparecer la otra noción. Gadamer intentará reconstruir el camino realizado en occidente del concepto de lenguaje. El olvido de la esencia del lenguaje está estrechamente vinculado a lo que el autor denomina como los períodos ilustrados en el pensamiento de Occidente. Al igual que hemos visto en el capítulo II cómo la noción de mito aparece en los períodos ilustrados, de igual manera, el olvido del lenguaje aparece con la primera ilustración griega. La tesis fundamental sobre este problema es planteada por Platón en el *Crátilo*. En este diálogo, según Gadamer, se presentan las dos tesis que han guiado la discusión en occidente, se trata de seguir las pistas a la acuñación de la noción de lenguaje. El punto central y neurálgico está en la acuñación que de la noción realiza Platón en el mencionado diálogo. Platón discute de un lado la teoría convencionalista del lenguaje y de la otra parte la teoría naturalista. Para Gadamer la discusión presente en este diálogo entre Crátilo y Sócrates marcará el desarrollo histórico de la noción de lenguaje. En ambas tesis llegarán a una misma conclusión y marcarán el futuro desarrollo de la noción de lenguaje, es decir, ambas concluyen en una noción instrumental del lenguaje, el lenguaje se convierte en signo, dejando de lado la esencia del lenguaje. El resultado de la concepción instrumental del lenguaje se hará patente en la segunda ilustración occidental, en el ideal del lenguaje como mathesis universal de los siglos XVII y XVIII. De tal manera que para Gadamer el *Crátilo* indicó el camino de la concepción hegemónica del lenguaje hasta nuestros días e hizo que ocurriera el olvido por el lenguaje. Para Gadamer el esfuerzo platónico estuvo centrado en mostrar las posibilidades de conocer del logos, en sentido estricto, para los griegos –refiere Gadamer– no existía una palabra que se identificara en lo que actualmente llamamos lenguaje. Logos es razón (ratio) y siempre estuvo ligada al paradigma del número:

Se comprende que el verdadero paradigma de lo noético no es la palabra sino el número, cuya designación es obviamente pura convención y cuya 'exactitud' consiste en que cada número se define por su posición en la serie y es en consecuencia un puro constructo de la inteligibilidad, un ens rationis, no en el sentido de una validez óptica amonorada, sino en el de su perfecta racionalidad¹²¹.

La interpretación gadameriana de Crátilo apunta a mostrar el creciente olvido por el lenguaje en occidente y la reducción a mero signo. Tanto la teoría convencionalista, aquella que considera que las palabras adquieren su sentido por la convención, como acuerdo; como la teoría de la naturalista, aquella que defiende la relación natural entre pensamiento y lenguaje, marcarán el rumbo de la noción de lenguaje. El paradigma fundamental del logos platónico es, entonces, el número. La palabra pierde su esencialidad, ser conversación, y se convierte en signo puro. Como los números las palabras tendrán una definición racional, abstracta y convencional. La palabra refiere a la cosa. Esta concepción del lenguaje tiene por objeto superar el relativismo producto de la multiplicidad y ambigüedad que caracterizan a las lenguas históricas. Consecuencia del Crátilo que Gadamer cree ver en la propuesta de Leibniz:

Sólo el simbolismo matemático estaría en condiciones de hacer posible una superación de la contingencia de las lenguas históricas y de la indeterminación de sus conceptos: a partir de este arte combinatoria de un sistema de signos de este tipo podría ganarse verdades nuevas dotadas de certezas matemáticas (esta era la idea de Leibniz) pues el orden reproducido por un sistema de signos de esta clase tendría algún correlato en todas las lenguas.

Esta es la tesis que se ha impuesto de manera hegemónica en la cultura occidental. La palabra es reducida a signo cuya relación con su referente es pura convención. La propuesta del lenguaje de Gadamer por el contrario intenta mostrar la relación natural entre palabra y cosa, entre palabra y pensamiento. Por eso, para Gadamer, la tesis de Leibniz se inscribe en el segundo momento ilustrado de occidente y su intento

121 VMI, p. 495.

106 consiste en lograr una lengua única, un esperanto de la ciencia capaz de superar las ambigüedades e indeterminaciones de las lenguas históricas. Efectivamente, Jean Grondin en el libro *Introducción a la hermenéutica Filosófica*, precisa la crítica que Gadamer realiza a la noción instrumental del lenguaje y afirma que la propuesta de Gadamer es un cuestionamiento «contra el predominio de la lógica proposicional en la filosofía de occidente» Para Grondin las proposiciones son signos puros y abstracto que «nunca se encuentran en la vida de una lengua»¹²². Por el contrario las palabras son cuerpos vivos de un órgano maravilloso y plena de misterios, la lengua y su materialidad el habla; resulta imposible reducir este organismo vivo a términos inmutables:

*¿Qué es en realidad un término? Una palabra cuyo significado está delimitado unívocamente en cuanto se refiere a un concepto definido. Un término es siempre algo artificial, bien porque la palabra misma está formada artificialmente, bien –lo que es más frecuente– porque la palabra usual es extraída en toda su plenitud y anchura de sus relaciones de significado y fijado a un determinado sentido conceptual.*¹²³

Ahora bien, existió un momento en el desarrollo de la noción de logos en la historia de occidente por la cual no se olvidó la noción de lenguaje. La reflexión agustiniana sobre la palabra interior es el momento cuando, según Gadamer, se volvió a pensar en el doble significado griego de logos, es decir, ratio y verbo. Lo que rescata el autor de la noción cristiana de lenguaje es una vuelta a su noción de verbo que se produce en San Agustín, la reflexión sobre la palabra interior por parte de San Agustín será clave para la exposición de las tesis sobre la hermenéutica dialógica que Gadamer intentará defender. Cristina Lafont en el trabajo antes citado argumenta en este punto:

Este inicio del ‘olvido del lenguaje en el pensamiento occidental’ sólo se ve aminorado en alguna medida por un pensamiento cristiano –no Griego– de especial relevancia en la Edad Media, la idea de encarnación. Bajo esta

122 Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, p. 171. trad. Ángela Ackermann.

123 VMI, p. 498.

*idea, se puede pensar la relación entre pensamiento y lenguaje de un modo no instrumental, como una revelación (afferbarmachen) en la que la palabra no se distingue de aquello que revela.*¹²⁴

Consideramos que existe una estrecha relación entre las nociones de palabra interior y la encarnación. A través de la palabra interior se produce una especie de revelación en donde la palabra encarna. Con la noción de palabra interior Gadamer ha intentado mostrar la universalidad de la experiencia hermenéutica más allá de los límites impuestos por las lenguas históricas. Esta es la tesis sobre la que se sostiene el libro de Grondin antes mencionado. Ahora bien, unas preguntas nos asaltan. ¿Puede la tesis de la palabra interior resolver el problema de la universalidad de la hermenéutica y a la vez conjurar la contradicción de la tesis de la finitud humana que subyacen en las lenguas históricas? O Mejor aún ¿Cómo explicar el fenómeno de la multiplicidad de las lenguas históricas y hacerlas compatibles con la universalidad de la hermenéutica a través de la palabra interior? Para Gadamer todo pensar no es más que un diálogo interior consigo mismo, una pregunta abre a nuevas respuestas y estas a nuevas preguntas. Lo que expone nuestro autor es que todo pensar es en primera instancia diálogo o mejor dicho la experiencia hermenéutica del diálogo adquiere su total dimensión en la tesis agustiniana de la palabra interior:

*La palabra interior, es cuanto que expresa el pensar, reproduce al mismo tiempo la finitud de nuestro entendimiento discursivo. Como nuestro entendimiento no está en condiciones de abarcar en una sola ojeada del pensar todo lo que sabe, no tiene más remedio que producir desde sí mismo a cada caso lo que piensa, y poner-lo ante sí en una especie de propia declaración interna. En este sentido todo pensar es un decirse*¹²⁵.

Lo que Gadamer intenta mostrar es la cercanía de pensamiento y lenguaje, se trata de superar la noción instrumental del lenguaje. Esta cercanía se produce por una especie de revelación y es aquí en donde

124 Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993, p. 95.

125 VM, p. 507.

108 Gadamer relaciona la palabra interior con la tesis trinitaria de dios-padre. La palabra es lo que el hijo al padre, una revelación. Para Gadamer las palabras no son engramas que se encuentran en nuestro cerebro y del cual podemos disponer a nuestro antojo como una máquina del pensar, sino que se trata de una capacidad auténticamente humana. Por eso hay que buscarlas y dar con ellas, por eso en algún momento también se resiste a ser halladas. Es una labor *poiética*, una *generatio*, nos habla el autor: «se trata de una verdadera *generatio*, de un verdadero alumbramiento, aunque por supuesto aquí no aparezca ninguna parte receptora junto a la generadora»¹²⁶. Podríamos pensar que existen dos momentos en el pensar. Un primer momento que a falta de otro término llamaremos estructural y que consiste en un diálogo consigo mismo del pensar, esta actividad se realiza independiente de ninguna lengua natural. Cuando hablamos de estructural no nos referimos a una protolengua que según las teorías estructuralistas de los años 70 era lo que permitía la comprensión de nuevas lenguas. No. Esta es una tesis rechazada por Gadamer, pues hemos visto que el problema humano planteado en el mito de Babel no se resuelve con la creación de un lenguaje universal; el problema de las lenguas naturales no se supera a través de lograr una lengua única. No. Por el contrario, Gadamer destaca que lo que subyace en su lectura inversa del mito de Babel es la posibilidad infinita, la capacidad humana de aprender nuevos lenguajes y convivir con lo diferente. Es decir, se trata de hacer familiar lo extraño, tema que hemos venido tratando a lo largo de esta investigación. Por otra parte se postula la superación de la contingencia. Así pues, en un primer momento el pensar se produce como diálogo consigo mismo. Un segundo momento es la expresión o materialización de ese pensar en una lengua y una tradición determinada. Desde el pensar mismo la palabra abre el acceso al mundo, es decir, la noción instrumental del lenguaje concibe a la palabra como una relación arbitraria y artificial en la cual la palabra es fragmentada entre el signo, el significante y el significado. Por el contrario, para Gadamer existe la palabra es concebida como una unidad en la cual es imposible desarticularla en sus parte. Desde el inicio la palabra ya nos abre acceso al mundo, en este sentido la noción de palabra interior confirma la unidad de pensar y mundo, de pensar y lenguaje:

126 VM, p. 508.

*El proceso del pensar se inicia precisamente porque algo se nos viene a mentes desde la memoria.
[...] La palabra no es una herramienta en sentido auténtico. Tomás (Santo) encontró para esto una imagen espléndida: la palabra es como un espejo en el que se ve la cosa; pero lo especial de ese espejo es que por ningún lado va más allá de la imagen de la cosa.¹²⁷*

La tesis de la palabra interior lleva a Gadamer a desarrollar un nuevo argumento. La palabra es como una copia y el pensar es como un espejo. Se trata de la teoría especular del lenguaje en Gadamer, para este autor lo que define al lenguaje es su función especular, pero también la obra de arte es caracterizada por esa misma condición. Intentemos aproximarnos a esta difícil definición del lenguaje expresada por el autor. Para intentar mostrar que la palabra es algo más que una copia y que lo que lo distingue es su ser especular retoma la noción de encarnación de la tradición cristiana. ¿Qué ganancia busca para la hermenéutica la idea de encarnación? La respuesta creemos encontrarla en demostrar el estrecho vínculo entre pensar y lenguaje y entre lenguaje y mundo. Como lo hemos anotado en páginas anteriores Gadamer rastrea la noción de lenguaje en la tradición occidental a partir de la lectura del Crátilo y concluye que en occidente el lenguaje ha sido reducido a su función indicadora: ser mero signo, es decir, se ha reducido el lenguaje a su función instrumental de comunicar.

Por el contrario, nuestro autor apuesta a rescatar la noción de lenguaje más allá de la ser simple referencia, más allá de concebirlo como signos puros. Recordemos que la idea de signo establece una relación arbitraria entre la palabra y la cosa que designa, la idea de signo distingue claramente entre el signo, el significado y su referente. Lo que Gadamer intenta mostrar es la relación natural entre palabra y cosa.

La idea de encarnación fue la que posibilitó que en occidente no se disolviera la noción de lenguaje en mero instrumento. Para Gadamer el lenguaje hace mundo, por eso diferencia entre mundo y entorno. Mientras los otros animales se encuentran limitados por el entorno, lo que caracteriza al hombre es su libertad frente al entorno. Esta libertad es la que permite que haya mundo, que haya lenguaje. Es aquí donde creemos que la idea de encarnación juega un papel capital en la noción

127 VM, p. 510.

110 de lenguaje de Gadamer. Lo que le interesa rescatar de dicha noción o idea a nuestro autor, no es el hecho de que la palabra de Dios se vuelva carne, encarne en su hijo y emerja. No. Lo que le interesa mostrar es que la palabra de Dios se exterioriza hecha también palabra. Lo que pretende defender y mostrar desde la tradición cristiana es que en la idea de encarnación el mundo se vuelve palabra, encarna en palabra:

El mayor milagro del lenguaje no estriba en que la palabra se haga carne y aparezca en su ser externo, sino en el hecho de que lo que emerge y se manifiesta en su exteriorización es ya siempre palabra.¹²⁸

Signo, imagen y símbolo: lo especular en el lenguaje y el arte

Hemos intentado mostrar que en el pensamiento de Gadamer la obra de arte y en particular el poema es el modelo del cual el autor se sirve para exponer la experiencia hermenéutica. De igual forma el modelo de la obra de arte sirve de modelo del lenguaje. Hasta ahora nos hemos guiado por la noción de símbolo que el autor desarrolla a lo largo de *Verdad y método* y que nuevamente expuso en su trabajo *La actualidad de lo Bello*. Intentaremos ahora mostrar con mayor precisión un tema que habíamos dejado abierto en el punto anterior, es decir, en qué consiste lo que nuestro autor denomina estructura especulativa del lenguaje. Para lograr nuestro objetivo, consideramos que debemos hacer un rodeo y precisar con claridad tres nociones que hemos venido tratando, y desde las cuales, a nuestra manera de ver, sirven para explicar el tema que nos ocupa. Las tres nociones que creemos pertinente desarrollar ahora son: signo, imagen y símbolo.

Como lo hemos dicho en páginas anteriores la tradición occidental que pensó el lenguaje se olvidó por preguntar por su esencia y estableció de manera hegemónica la noción de lenguaje como instrumento, el lenguaje como simple referencia. La noción de lenguaje que prevaleció en occidente lo redujo a mero signo. El signo es a su vez una referencia objetiva y arbitraria de la cosa. El signo es una referencia pura. Sin embargo, la tradición agustiniana del lenguaje mostró que había otra

forma de concebirlo, no como signo sino como horizonte de mundo. Frente a la noción de signo Gadamer opondrá el de imagen. El tema de la imagen se presenta desde los primeros capítulos de *Verdad y método*, toda la primera parte de este fundamental libro está dedicado a mostrar la importancia de la noción de formación. Recordemos que desde el primer romanticismo alemán dicha noción es central en la tradición filosófica alemana. Tanto el origen de los sustantivos formación (*Bildung*) como el de imagen (*Bild*) provienen del verbo formar (*Bilden*). Por formación se entiende el largo proceso a través del cual el hombre va adquiriendo su humanidad en relación con la comunidad. Toda comunidad es comunidad lingüística y se encuentra profundamente enraizada y entrelazada por una serie de ritos y mitos que llamamos tradiciones y que se expresan y a la vez expresan al hombre y su comunidad con el lenguaje como medium. El lenguaje forma mundo a la vez que con él se va formando el hombre. Toda comunidad crea una imagen de mundo y una particular perspectiva de esa imagen de mundo, a la vez que forma a los individuos de esa comunidad. En alemán la palabra formación tiene dos acepciones: formación y cultura, pero ambos sentidos se encuentran muy relacionados.

Pero en este momento nuestro interés es el sustantivo imagen (*Bild*). Gadamer realiza una tajante diferencia entre imagen (*Bild*) y copia (*Abbild*). La demostración de que la imagen no es una copia la toma de lo que llama las artes procesuales: la pintura y la escultura. El autor de Marburgo discute la distinción entre cuadro y su copia y «cómo se produce en este sentido la referencia del cuadro a su mundo». La tesis que nuestro autor intenta demostrar es que la imagen (*Bild*) es más que una copia (*Abbild*); a su vez se diferencia también del original (*Urbild*). Para Gadamer lo que un cuadro o una escultura hacen no es copiar el original, sino que un cuadro es una representación (*Darstellung*). Pensemos en la noción de juego que hemos discutido en el capítulo anterior de la presente investigación. Cuando Gadamer expone la noción de juego y su relación con la experiencia del arte nos recuerda que quienes participan en el juego o en la representación teatral no están en sustitución de un personaje, ese lugar lo ocupa el signo. Quienes participan en el juego o en la obra de teatro son los personajes mismos, en su representación se encuentra incluido lo representado. El Ulises de Homero –nos enseña el autor– es mucho más que la copia del original. Otro ejemplo lo encuentra en el juego infantil como antes lo había mostrado Aristóteles: Los niños cuando juegan no quieren que

112 se les reconozcan, quiere ser conocidos por la representación que escenifican. No quieren estar en lugar de otro, quieren ser la representación misma. Podríamos recordar el origen del vocablo persona, proviene de las máscaras que utilizaban los actores del antiguo teatro Griego en las representaciones teatrales. De tal manera que cuando los actores se ponían las máscaras dejaban de ser ellos para ser lo que representaban, de allí proviene la palabra persona de los personajes que re-presentaban. Para decirlo con palabras de Gadamer, en la representación se encuentra incluido lo representado.

El planteamiento gadameriano resulta una crítica a la subjetivación de la estética moderna y abre el camino para mostrar junto con Heidegger la verdad que el arte puede proporcionarnos, es decir, que a través de la obra de arte se accede a una forma de conocimiento. La imagen como la obra de arte posee su propio valor de verdad, es una auto-representación. La obra se caracteriza por ser imagen. Insistamos en el valor de esta noción para la hermenéutica de Gadamer. En la noción de mimesis tradicional se piensa que la imagen que se refleja en el espejo es una copia y que como tal no representa un –para sí– sino que es en función de ser reflejo del original. Gadamer propone poner cabeza abajo la noción de mimesis, para esto se aventura en una lectura encontramano de las tesis de Platón. Platón había ubicado a los poetas en un mundo inferior por ser simples copiadorees del mundo real, de las ideas. Mariflor Aguilar Rivero ha apuntado de manera correcta el significado de la propuesta filosófica de Gadamer. La hermenéutica gadameriana es una exhaustiva lectura de la historia de la filosofía –apunta Aguilar–; lo novedoso de la lectura que el autor ha hecho es repensar desde otra perspectiva las lecturas canónicas de esa historia de la filosofía y de sus principales autores, de esta manera, la lectura que Gadamer realiza de las tesis del maestro de Sócrates intenta poner cabeza abajo la noción de mimesis de Platón. Lo que queremos decir es que en la recepción que a lo largo de más de 20 siglos ha tenido la noción de mimesis es subvertida por la propuesta gadameriana al mostrar que la mimesis no es simple copia sino también una forma de creación. Sobre todo, y como lo veremos más adelante son dos los argumentos a través de los cuales el autor va a demostrar que la mimesis no es simple copia; sustenta esta afirmación al plantear la noción de la estructura especular del lenguaje. Para Gadamer existe una relación entre la presentación (*Dars-tellung*) y el ser. La verdad del arte estriba en ser una presentación pero no sólo es la presentación sino que también

muestra la cercanía con el ser. Presentarse y ser son lo mismo nos dirá el autor. Por otro lado, a partir de la teoría de la reminiscencia Gadamer llega a una conclusión diferente en relación a la teoría de la mimesis tradicional. Según nuestro autor, en la teoría de la reminiscencia platónica el conocimiento es producto del re-cuerdo de la vida pasada. Todo conocimiento no es más que el acto de reminiscencia, del recuerdo de la vida pasada en la cual se estuvo en contacto con el verdadero mundo, el de las ideas. Por tanto conocer no es más que reconocer algo que antes se ha conocido. Conocer es reconocer. Esta tesis le sirve, entonces, para exponer una de las razones por la cual la imagen es algo más que una copia; la relación entre imagen y original no es imitativa, por el contrario, es una transformación. Un reconocimiento, un volver a conocer de nuevo: «Lo mímico es y será una relación originaria en la que no sucede tanto una imitación como, más bien, una transformación. Es lo que hemos llamado en otro contexto y con consciente artificiosidad, la no distinción estética lo que constituye la experiencia del arte.»¹²⁹

Para Gadamer la imagen es una autorepresentación. La imagen reflejada en el espejo no debe su reflejo en función de un original, en la representación de la imagen especular lo representado accede gracias a la representación. La imagen «viene a ser un proceso óptico que contribuye a construir el rango óptico de lo representado. La representación supone para ello un *incremento de ser*.»¹³⁰ Efectivamente, lo que intenta demostrar el autor es que la imagen no es copia de un original, más aún, el original adquiere su plenitud en ser representado. La representación no es como el signo, una referencia, sino que en la representación se incluye lo representado. El ejemplo de los actores de teatro es evidente en donde el personaje representado no sustituye al actor sino que en la representación se encuentra lo representado. La imagen vista desde este punto de vista adquiere una valencia óptica, «La imagen adquiere una autonomía que se extiende sobre el original. Pues en sentido estricto éste sólo se convierte en originario en virtud de la imagen, esto es, lo representado sólo adquiere imagen desde su imagen.»¹³¹

129 Gadamer, Hans-Georg. «Poesía y Mimesis» en *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 128.

130 *VM*, p. 189.

131 *VM*, p. 191.

114 Para demostrar la tesis que acabamos de enunciar se auxilia de una noción jurídico-sacral, la noción de repräsentatio (*Darstellung*). Por esta noción se entiende que el representado se hace presente en la representación, imaginemos que hemos entregado un poder notariado pleno a una persona para que nos represente en cualquier circunstancia. El documento no es una copia del original, sin embargo, el representado se encuentra incluido en la representación. Pensemos en los antiguos matrimonios por poder, no hacía falta que quien entregó el poder esté presente físicamente en el acto, en la representación se encuentra incluido el representado, éste está presente.

Volvamos ahora a la noción de juego: para Gadamer el juego es una «transformación en construcción». La traducción del término construcción en alemán es *Gebilde*. Nuevamente nos aparece el verbo *Bilden*. Una construcción es una formación ya realizada, es desde aquí que debemos entender la noción de imagen. «La imagen sólo se convierte en imagen –nos dice Gadamer– desde el cuadro. Pero el cuadro no es más que la manifestación de la imagen originaria.»¹³² ¿Qué quiere decir esto? Que la imagen sólo adquiere su valencia óptica en su relación especular con el original y a su vez, el original adquiere su valencia óptica, por ser imagen del cuadro. Por eso, la imagen no es una copia, es algo más que una copia y al ser más que una copia, es una representación que vale por sí misma, de allí que concluyamos que la imagen representa un *incremento de ser*.

Ahora bien, a lo largo de la obra de Gadamer podemos observar que la noción de símbolo se mueve en una tensión; por una parte el símbolo lo ubica al lado de signo pues su función es ser puro referente. El símbolo está en lugar de otra cosa, nos dice Gadamer, sustituye a otra cosa. Como sustituto el símbolo está más cerca del signo que de la imagen. La imagen se encuentra a medio camino entre el signo y el símbolo. Pero en el contexto de *Verdad y método* también nos encontramos con que lo que vale para la imagen vale para el símbolo. Cuando en su libro *La actualidad de lo Bello* (1977) desarrolla la tesis del símbolo para explicar el fenómeno del arte la noción de símbolo aparece mucho mejor perfilada, allí se nos define al símbolo como la *tessera hospitalis*, concepto que hemos de-finido en el capítulo inicial de esta investigación. Por lo tanto coincidimos con José F. Zúñiga quien nos advierte que la teoría del arte de Gadamer se mueve entre la

132 Ibidem.

oscilación de las nociones de imagen y símbolos¹³³. A nuestra manera de ver, a partir de *La actualidad de lo Bello*, ambas nociones podemos leerlas como magnitudes intercambiables, creemos que como nos afirma en *Verdad y método*, lo que vale para la imagen también vale para el símbolo. Recordemos que en ese libro definió al concepto de símbolo como la manifestación sensible de la idea. El símbolo es una autopresentación.

Por nuestra parte diríamos que lo que vale para la imagen, vale para el símbolo, pero también vale para la palabra. Los argumentos que avalan esta afirmación creemos encontrarla en un artículo fundamental de 1992, *Palabra e imagen* (tan verdadero, tan siendo) que aparece recogido en el libro *Estética y hermenéutica*. En este artículo el autor comienza por precisar que desde *Verdad y método* ha intentado demostrar la verdad del arte a partir de diferenciar entre imagen (*Bild*) y copia (*Abbild*), pero lo que es mucho más importante es mostrar la analogía que existe entre la imagen y la palabra poética. ¿En qué consiste la cercanía entre imagen y palabra? ¿Por qué trazar un puente entre las artes plásticas y las artes del lenguaje? Para Gadamer la palabra y en especial la palabra poética comparte con la imagen el carácter de ser una representación (*Darstellung*). Su interés es mostrar que en ambas se establece una suerte de comunidad pues tienen en común hacer del arte una declaración de la verdad. En definitiva ¿Qué une a la imagen y a la palabra? Lo que definen a ambas es ser «obra», un *ergon*. Ahora ¿qué vamos a entender por obra? Por obra entiende el autor de Marburgo que tanto la imagen como la palabra son una forma de producción. El producir de la obra artística difiere de la artesanía y de las máquinas en la época de la producción industrial. Mientras que el producir del artesano cumple un fin y están hechos para el uso. El producir de las obras de arte no cumple ningún fin o tiene un fin en sí mismo, las obras de arte se realizan como fin en sí mismo. Mientras un artefacto electrodoméstico puede ser sustituido por otro más nuevo que cumpla su uso, la obra de arte no la sustituye nada. Para Gadamer lo común entre la imagen y la palabra es que ambas cumplen el tránsito que va de la *poiesis* a la poesía. Efectivamente, el autor nos recuerda la afinidad entre los vocablos *poiesis* y poesía. *Poiesis* es la fuerza, la energía que permite la producción de algo que no había y ahora está. La cosa emerge por la fuerza poética y se

133 Zúñiga, *op. cit.*, p. 264

116 realiza plenamente en la poesía. Volvamos ahora a nuestra idea inicial, la noción de *poiesis* explica de manera evidente que la imagen no es una copia, es algo más que una copia. Pero lo común entre la palabra y la imagen es su carácter de obra, de creación. La obra de arte es una «*construcción en formación*», esto se explica por medio del juego, o más bien el juego atestigua el lugar dialógico en que se constituye la obra de arte.

Hecha esta larga digresión que nos ha permitido clarificar las nociones de signo, imagen y símbolo, creemos que podemos avanzar con menos tropiezos en lo que el autor denomina como la estructura especulativa del lenguaje. El tema desde donde gira la exposición es ubicar al lenguaje como centro o mejor dicho la universalidad de la lingüísticidad. El término lingüísticidad que constantemente aparece en los trabajos de Gadamer no aparece del todo definido con precisión. El establecer el lenguaje como centro de la experiencia humana, nuevamente Gadamer hace alusión a la tesis central de nuestra investigación, recordemos que hemos intentado seguir la huella del concepto de símbolo como *tessera hospitalis* a lo largo del planteamiento hermenéutico del autor. Efectivamente en la entrevista de Grondin, Gadamer identifica la noción de lingüísticidad con la de símbolo. Según el autor, lo que define al hombre es la lingüísticidad y por esto entiende la capacidad del hombre de hacerse comprender y de comprenderse en un mismo acto por medio de símbolos. En la entrevista que ya hemos citado de Grondin, el autor expone con total precisión lo que aquí estamos intentando exponer:

¿Qué es lo universal que lo caracteriza (al hombre)? Evidentemente, a los animales les falta la capacidad para entender lo simbólico, a saber, que en algo que no es lo que se quiere dar a entender, se reconozca otra cosa distinta, que es lo que se quiere dar a entender, sea lo que sea, y que eso se ajusta tanto como a la tessera hospitalis (tarjeta de acreditación de relaciones de hospitalidad) con lo que una persona, incluso después de generaciones, se muestra como antiguo amigo de la casa.¹³⁴

134 Grondin, Jean. «Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica» en *Antología*, op. cit., p. 377.

¿Qué quiere decir esto? Nos interesa destacar lo que hemos venido exponiendo, a saber, que la teoría del arte en Gadamer y por analogía la teoría del lenguaje se sigue a partir de la noción de símbolo. A su vez esta noción no es un término rígido e inmutable, como lo ha señalado Zúñiga García en la cita que anteriormente hemos precisado, existe una oscilación entre la imagen y el símbolo en la teoría del lenguaje de Gadamer.

Ahora bien, lo que Gadamer llama estructura especulativa del lenguaje tiene muchas resonancias en la tradición filosófica de occidente. Gadamer intenta establecer la «superación» de las teorías más importantes que han tratado el tema, por un lado Platón y por el otro Hegel. La idea especulativa del lenguaje tanto en Platón como en Hegel no logran precisar todo lo que Gadamer quiere exponer con su teoría especulativa del lenguaje. Por eso su intento es «supera» ambas tradiciones y por otra parte, mostrar lo que tienen ambas en común. Lo común entre lo especulativo en Platón y Gadamer es que tanto uno como el otro centran su teoría en el diálogo: una pregunta no hace sino abrir un horizonte de respuestas que abren nuevas preguntas. Pero la diferencia entre la dialéctica de Platón y Hegel y la «superación» de ambas por la teoría especulativa del lenguaje está centrada en la concepción de lenguaje. Tanto Platón como Hegel consideraran el lenguaje como enunciación, como logos apofántico. Esta noción de lenguaje la remonta Gadamer hasta sus creadores en Grecia: Platón y Aristóteles. Como lo hemos mostrado en el apartado (IV.1) al exponer el desarrollo de la noción de lenguaje en occidente, Gadamer da cuenta de como la recepción y el desarrollo de la noción de *logos* de Platón influyó en la noción de lenguaje de occidente. Esto es, la noción de *logos* que Platón discute en su célebre diálogo *Crátilo* marcará la historia del concepto de *logos* hasta nuestros días; según Gadamer, las tesis defendidas en ese diálogo llevan en el fondo a una misma conclusión, la noción de lenguaje como símbolo matemático, la reducción del lenguaje a signo. Creemos que el pensamiento de Gadamer respecto a Platón y Hegel se mueve en una tensión que va de la crítica al reconocimiento. Cuando hablamos de crítica pensamos precisamente en este punto: la crítica a la noción de lenguaje que se ha desarrollado en occidente y que tiene su origen en el planteamiento platónico. Y el reconocimiento es como lo expresamos antes el hecho de que Platón centra su propuesta hermenéutica en el diálogo. ¿Hasta qué punto podemos hablar de «superación» de la dialéctica pla-tónica y hegeliana con respecto a la especulación hermenéutica?

118 Consideramos que se hace necesario explicar con mayor detenimiento la noción de «superación». ¿Qué es lo que se supera en hermenéutica? ¿Hablar de superación no significa concebir la historia de la filosofía como un proyecto en constante progreso? ¿No es acaso esta una tesis anti hermenéutica? La noción de superación supone un rompimiento, un dejar atrás algo. ¿Qué deja atrás la hermenéutica de Gadamer? La respuestas a estas interrogantes creemos encontrarla en un artículo de 1979 que sirvió de discurso para el recibimiento del premio Hegel. Al final del artículo en cuestión Gadamer se pregunta respecto de los programas de Hegel y Heidegger qué significado tiene la palabra «superación». Superar en sentido de la hermenéutica no significa un dejar atrás –nos dice el autor– lo que se supera siempre nos condiciona, por eso prefiere hablar junto con el Heidegger tardío de *restablecimiento*. Es a partir de esta afirmación que creemos podemos entender la superación de la dialéctica por la hermenéutica, como quiera en la hermenéutica la dialéctica estará presente como quien renueva la tradición. Por tanto, Gadamer se distanciará de la concepción del lenguaje de Platón y Hegel como enunciación y en cambio mostrará la estructura dialógica del lenguaje. De tal manera que lo que sostiene la noción de lenguaje gadameriano es una ruptura con la noción de verdad de las ciencias. Por su parte Gadamer ha intentado defender su noción de lenguaje y establecer notables diferencias con el logos apofántico. Para Gadamer en alguna manera, Hegel lleva hasta el límite la noción de lenguaje como enunciación que tiene su origen en Platón. En la siguiente cita expone la fundamental diferencia entre la teoría especulativa que él vindica frente a las de Platón y Hegel:

La superación de la diferencia entre especulativo y dialéctico que encontramos en las ciencia especulativa del concepto de Hegel muestra hasta qué punto éste se entiende a sí mismo como el que verdaderamente consume la filosofía griega del logos. Lo que él llama dialéctica, como lo que llamaba Platón dialéctica, reposa objetivamente en la sumisión del lenguaje a su «enunciación». En Hegel el lenguaje se queda en la dimensión de lo enunciado y no alcanza la dimensión de expresar el mundo.¹³⁵

Lo que el autor ha venido resaltando a lo largo de todo su trabajo y que ahora lo introduce en el aspecto del lenguaje, es que existen verdades extrametodológicas hasta donde la verdad de la ciencia se encuentra incapacitado para llegar. Frente a las verdades unívocas e inmutables, el autor nos propone la verdad dialógica o hermenéutica. Una de las formas de manifestarse la verdad dialógica es en la estructura especulativa del lenguaje. Por eso el autor nos indica que lo especulativo es lo radicalmente opuesto a lo dogmático, el no entregarnos como verdadero a los fenómenos inmediatos, sino que nos propone ir hasta las cosas mismas. Lo especulativo está directamente relacionado con la metáfora especular del espejo. Es un reflexionar y un reflejar. Este es el principio de toda experiencia hermenéutica, un reflexionar dialogante que está contra todo dogmatismo. La verdad está en el diálogo. Podemos concluir que la diferencia entre la teoría dialéctica de Hegel y la teoría especular de Gadamer esta en la noción de lenguaje. Mientras en la primera el lenguaje es sólo logos apofántico, en la teoría especulativa del lenguaje de Gadamer el lenguaje hace mundo.

Gadamer trasladará *mutatis mutandi* el concepto de imagen que es propio de las artes reproductivas hasta la palabra. Y desde allí nos ofrece su noción de especulación. El lenguaje es especulativo en principio porque nuestra finitud no nos permite abarcar el todo y debemos orientarnos desde la finitud en relación a lo infinito. Por ello toda palabra es una orientación desde la finitud de la experiencia en búsqueda de lo infinito. Intentemos explicarnos; la palabra no puede objetivar unívocamente a la cosa que nombra. Toda palabra indica un sentido, un horizonte. La palabra dicha se orienta de manera finita en la infinitud del lenguaje. Frente a la univocidad del término existe otra noción de la palabra, ella es también equívoca, múltiple:

*Cada palabra irrumpe desde un centro y tiene una relación con un todo, y sólo en virtud de éste es palabra. Cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece, y deja aparecer el conjunto de la acepción que le subyace.*¹³⁶

Nada mejor que la noción de *tessera hospitalis* para intentar explicar el hermoso párrafo que hemos citado. Recordemos que la

120 noción de *tessera hospitalis* es la misma del símbolo. El símbolo es un fragmento de ser que anda en búsqueda de su todo. La palabra es especular puesto que toda palabra dicha es un fragmento que se inserta en un todo, la lengua y la tradición desde la que habla. Toda palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece. La palabra es una y múltiple a la vez. Es una puesto que se enuncia en un contexto y sólo en el contexto adquiere su plenitud de significado y a la vez es múltiple puesto que pertenece a un todo, la lengua. Y es aquí en donde podemos mostrar la tesis de la estructura especulativa del lenguaje en Gadamer. Nuestro entendimiento que es finito sólo puede nombrar lo finito, pero el horizonte que la palabra nos abre es la infinitud de la lengua. De tal forma que la especularidad de la palabra juega entre lo finito del decir y lo infinito del lenguaje, es decir, las posibilidades de sentido de una lengua. Lo especular se mueve entre lo uno y lo múltiple. La existencia de las múltiples lenguas no atestiguan la imposibilidad del comprender (se) y de la convivencia, sino que por el contrario muestra de manera plena las posibilidades de la comprensión de nuevos mundos, el abrimos a horizontes nuevos y extraños.

Ahora bien, ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la comprensión? Gadamer afirma que en medio de la imagen reflejada y su original se encuentra el observador: «la imagen reflejada está unida esencialmente al aspecto del original a través del centro que es el observador.»¹³⁷ Podríamos cambiar el vocablo observador por intérprete o lector, y, decir que es el lector el que posibilita la relación especular entre la imagen y su original. También podríamos decir que la relación especular del lenguaje se produce sólo porque alguien lee e interpreta. Es éste a través del lenguaje que hace mundo. El mundo acontece en el lenguaje como fragmento y totalidad, la palabra dicha espera ser completada por el otro que escucha. Quien escucha tiene ante sí un plexo infinito de sentidos que actualiza y desde esas múltiples posibilidades hace una, que no siempre será la misma y sin embargo es la misma. Al pensar al lenguaje a partir de su estructura especular este se convierte en acontecimiento en el cual lo dicho no se refiere a las pretensiones de un autor ni a las del lector, sino las que el texto mismo quiso decir. Sin embargo, la relación entre el original y su imagen es posible sólo gracias al observador o lector. Gadamer nos advierte que el hecho de que la mediación entre original e imagen sea la instancia del

137 VM, p. 558.

lector no quiere decir que en la lectura el centro se desplace hasta las pretensiones del lector. Por el contrario, es el texto el que habla, es el texto emancipado tanto del autor como del lector. Cuando explicamos el fenómeno del juego y se relación con la verdad del arte establecimos que la obra de arte no existe independientemente de sí; para que una obra sea tal debe haber un lector en el caso de un texto o alguien frente a un cuadro. En este sentido Gadamer ha expresado que mejor que llamar «obra» al texto literario es llamarlo conformación (Gebilde). Es la experiencia entre texto y lector en el que el objeto hermenéutico se constituye. Pero esa conformación es de una «perfección relativa», cada experiencia nos acerca de nuevo a la conformación del texto. Se trata de un tema tratado por Martin Heidegger en el libro: *El origen de la obra de arte* (1936). Es Heidegger quien en el libro citado expresa que para que exista una obra está debe estar abierta al diálogo de quien la observa o de quien lee. Esta tesis es retomada por Gadamer y como lo veremos en el próximo capítulo nos dice que en toda experiencia del arte ocurre una especie de relleno en la cual el lector completa la obra. Es en ese momento cuando ocurre la experiencia del arte, cuando el lector conforma la obra, la completa de manera relativa pues siempre la obra estará abierta para nuevas experiencias.

Es aquí en donde radica la diferencia entre la enunciación y el enunciado poético. Para Gadamer el enunciado poético es la muestra paradigmática de la estructura especulativa del lenguaje. En primer lugar el enunciado poético muestra una relación propia con el ser. Esto es, el enunciado poético no es copia de lo real, «no reproduce al aspecto de la especie en el orden de la esencia.»¹³⁸ Por el contrario, en la enunciación la lectura agota la comprensión del sentido. Gadamer nos pone el ejemplo de una carta; cuando leemos una carta y comprendemos su sentido, el mismo desaparece. Ya no nos interesa nuevamente leerlo pues su sentido se ha agotado en el acto de la comprensión. Lo mismo ocurre con las noticias o con cualquier otra experiencia del lenguaje que tenga por objeto comunicar información. Por el contrario, un enunciado poético es especulativo e implica un fenómeno hermenéutico, esto es, constituye el centro de la preocupación hermenéutica pues su sentido no se agota en la comprensión sino que siempre queda abierto para nuevas interpretaciones. Un enunciado poético es especulativo pues él nos invita a demorarnos. Demorarnos en el texto significa que

122 la lectura atenta y minuciosa del texto no se agota en la comprensión, y es esto el eje de toda labor hermenéutica, un volver sobre el texto, un no agotar el texto, sino demorarnos una y otra vez. Gadamer entiende por lectura demorada la necesidad que tiene todo lector por volver a un texto, porque el texto dejó una serie de preguntas abiertas y el lector se mueve a buscar respuestas. Volver sobre el texto leído y encontrar nuevas respuestas. El ejemplo paradigmático es un poema, este no se agota en una primera lectura como si de él pudiéramos obtener información; el poema siempre nos interpela de manera diferente; es por ello que siempre volvemos a él. Es a este fenómeno de ir sobre las nuevas interpelaciones que el poema nos ofrece que Gadamer llama lectura demorada. Recordemos nuevamente la cercanía que Gadamer ha establecido entre los vocablos *poiesis* y *poesía*: La *poiesis* es la creación de algo donde antes no había nada por intermedio de la *poesía*. Esto es concebir al lenguaje como acontecimiento. La palabra poética funda nuevos mundos a partir de la interpretación, toda interpretación es siempre nueva, se trata de un acto de creación, de *poiesis* en la cual lo expresado no es lo que la simple transmisión de lo que dice el texto sino una creación del lector en la cual se debe dejar hablar al texto.

El otro argumento es, entonces, que la palabra poética se emancipa de su autor. Tesis que como veremos es fundamental en la teoría del texto que al final expone nuestro autor. No son las pretensiones del autor ni del lector sino que debemos estar atentos al texto mismo. Es la palabra poética que como la imagen y el símbolo son portadores de su verdad, en el próximo capítulo tendremos tiempo de detenernos con mayor atención a este problema.

Por ahora nos interesa mostrar a partir de la lectura de uno de los poetas más importantes de la lengua española cómo en la palabra poética se expone de manera fidedigna la estructura especulativa del lenguaje. Tomaremos un poema de Octavio Paz para continuar con nuestro trabajo:

Hermandad

*Soy hombre: duro poco
y es enorme la noche,
Pero miro hacía arriba:
las estrellas escriben.*

*Sin entender comprendo.
También soy escritura
y en este mismo instante
alguien me deletrea.*¹³⁹

Comencemos por el título: Hermandad. En nuestra investigación hemos intentado mostrar que una de las tesis de Gadamer es que la experiencia hermenéutica centrada en el lenguaje es la posibilidad de la comprensión y el entendimiento mutuo, a esto hemos llamado la convivencia, el estar uno al lado del otro, comprendiendo y comprendiéndose a la vez. En un momento de la historia de la humanidad signada por la incomunicación y la técnica, tanto la hermenéutica de Gadamer como la poética de Paz apuestan a un mismo fin: la convivencia y la hermandad por intermedio del arte. El primer verso es una definición de hombre. «Soy hombre: duro poco». La dimensión temporal, la finitud marca al ser hombre. Pero frente a la finitud de la experiencia humana está la noche, la inmensidad de la noche y su misterio. Frente a la finitud del tiempo del hombre la infinitud del tiempo. Por otra parte, los tres versos finales aluden directamente a una noción diálogo. Soy escritura, soy palabra finita. Palabra que alguien lee, también podríamos decir palabra que alguien escucha. Diálogo abierto entre un hombre frente a otro en donde hablar y escuchar no tiene otro objeto que el comprender y la convivencia. Diálogo que se encuentra inscrito en la propia escritura del poema. Mientras el poeta dice éstas palabras, las del poema, alguien lo escucha y lo deletrea. Intenta comprenderlo y comprender los signos que están inscritos en el universo que es el poema. Consideramos que la noche es también el silencio, toda escritura está compuesta de silencio. El silencio en Gadamer no se refiere a una experiencia metafísica como lo establece la tradición mística. No, cuando Gadamer nos dice que toda escritura está compuesta de silencio se refiere a que toda escritura al ser portadora de un plexo de sentido siempre se guarda un espacio de sentido ignoto que el lector debe llenar. Debemos sin embargo hacer una aclaración: Gadamer está conciente de que debe defender la hermenéutica de los límites poéticos místicos en los cuales su maestro Heidegger transitó. Creemos que tanto la «superación» de la metafísica como la penuria

139 Paz, Octavio. *Obra poética (1935-1988)*, Seix Barral, Barcelona, 1990, p. 681.

124 lingüística de la filosofía no se resuelve transitando los caminos místico-poéticos, no obstante, sabemos de la importancia que le ha asignado en su formación a la lectura en la época juvenil de la poesía los más importantes poetas alemanes contemporánea; de igual forma su pasión por el maestro Eckhart. Pese a eso, consideramos que intenta con éxito diferenciar el planteamiento en la tradición de la filosofía occidental, a la cual él se inscribe, de cualquier otro fenómeno como la mística o los planteamientos religiosos de la cultura oriental. Y es aquí en donde queremos situar la noción de silencio de Gadamer. El silencio es entonces ese espacio abierto que permite conformar la obra.

No podemos concebir la noción de escritura sino a partir de la de lectura, y por lectura entiende nuestro autor que en el acto de lectura se produce una suerte de relleno que introduce el lector. De esta manera toda lectura cumplimenta un sentido de «perfección relativa». Toda interpretación es pues una creación. Volvamos nuevamente hasta Gadamer, la palabra poética es especulativa puesto que quien escribe utiliza las palabras comunes y corrientes, pero sin embargo, por la fuerza poética del decir, «dan expresión a lo que nunca se ha dicho ni se volverá a decir.»¹⁴⁰ Esto es sólo mi aproximación al poema *Hermandad* de Octavio Paz. Tal vez ya alguien haya interpretado este poema de mejor manera o alguien podrá decirlo en el futuro diferente y mejor. Paso la página del libro de Paz y el poema sigue allí, exponiendo su verdad para el que tenga la libertad de leerlo nuevamente.

Ahora bien, estas tesis que acabamos de intentar exponer a partir del poema de Paz, le sirven al autor de Marburgo para volver sobre dos temas fundamentales de su pensamiento. De un lado retoma el tema de la tradición y del otro inicia su argumentación sobre la universalidad de la experiencia hermenéutica. Si el ser del lenguaje radica en su especularidad fundada en su acontecer finito que se orienta al infinito, a las posibilidades de sentido que se despliegan en la lengua, si un poema es, en este sentido, especular; entonces la tradición que se guarda en la lengua a través de la literatura participa de la estructura especulativa. Recordemos que la tradición se realiza plenamente en el lenguaje. De tal manera que no existen tradiciones inmutables y eternas sino una corriente viva, un río que como el de Heráclito constantemente cambia y sin embargo es el mismo río:

Toda apropiación de la tradición es histórica y distinta de la otra, y esto, no quiere decir que cada una no sea más que una acepción distorsionada de aquella: cada una es realmente la experiencia de un «aspecto» de la cosa misma.¹⁴¹

La especularidad de la tradición reside precisamente en su relación finita e histórica que puede ser interpretada una y otra vez. En el capítulo inicial de nuestra investigación habíamos intentado mostrar que la hermenéutica de Gadamer parte de un principio hospitalario. Esto es, el diálogo interhumano de la experiencia hermenéutica nos brinda la posibilidad no sólo de movernos en la tensión de familiaridad y extrañeza sino que también supone la superación de esa tensión a un nuevo horizonte. La experiencia humana del diálogo permite no sólo comunicarnos entre una misma tradición, sino que es posible superar la extrañeza de nuevas tradiciones. Debemos aclarar que esto no significa la muerte de la tradición anterior, ésta sigue siendo la misma pero paradójicamente diferente. La nueva tradición puede ser leída una y otra vez. En esto consiste el carácter especular de la tradición: «Ser una y la misma cosa y ser a la vez distinta, esta paradoja que se aplica a todo contenido de la tradición, pone al descubierto que toda tradición es en realidad especulativa.»¹⁴²

De la misma manera la experiencia hermenéutica es a su vez especulativa. Para demostrar el carácter especulativo de la experiencia hermenéutica y por supuesto su universalidad esto lo sustenta en la dialéctica de la pregunta y la respuesta. Como veremos en el siguiente capítulo la pregunta fundamental de la dialéctica de la pregunta y la respuesta está en responder ¿Quién soy yo quién eres tú? A partir de la poesía de Paul Celan, Gadamer intentará dar respuesta a esta pregunta. En esa respuesta nos dice que el intérprete no es un sujeto frente a un objeto. La noción de obra es aquí clave. En el proceso entre un intérprete y un texto tiene lugar una con-formación. Ya hemos explicado esto tanto para exponer el fenómeno del juego como al momento de establecer la relación entre imagen y palabra. Para Gadamer leer implica un proceso de «relleno». Un texto no es una cosa acabada y definitiva sino que es un ergon que se complementa con la lectura. El fenómeno

141 VM, p. 565.

142 VM, p. 566.

126 de la lectura, nos recuerda el autor, es también cosecha, recolección de la cosecha. Tenemos entonces, que la lectura no es la labor de un intérprete «neutral» frente a un objeto pasivo. La lectura es un intercambio en donde el tú se lee como yo y el yo se transforma en tú. Es pues una actividad participativa entre un yo y un tú en el cual se conforma la obra (*Gebilde*). En el artículo *Sobre la lectura de edificios y cuadros* el autor afina aún más la noción de lectura:

*En verdad, es éste un enfrentamiento, un intercambio de participación. Como en cualquier diálogo, el otro es siempre un oyente amable y atento, de tal modo que el horizonte de expectativas con el que me escucha, intercepta y comodifica, por así decirlo, mi propia intención de sentido.*¹⁴³

Lo que el autor de Marburgo expone ahora es que toda interpretación es también especulativa. La interpretación de un texto no se diferencia del diálogo vivo entre dos personas. La interpretación es como el diálogo, intenta comprender al otro y comprenderse a sí mismo, llegar a un acuerdo en el cual ninguno de los dos es quienes eran antes de iniciarse el diálogo. La teoría especulativa del arte y el lenguaje nos demuestra su universalidad. Toda interpretación es en algún sentido creación. Todo acceso a la tradición funda nuevamente algo, renueva la tradición y ésta sigue siendo la misma. La labor hermenéutica es un constante acceso a la cosa misma desde diferentes perspectivas. Esto no significa que todas las interpretaciones sean válidas. El baremo de la interpretación, es la tradición misma, toda interpretación está limitada por la tradición, es decir, por el lenguaje en que se expresa tal tradición:

Al contrario, se trata de que toda interpretación es especulativa en su propia realización efectiva y por encima de su autoconciencia metodológica; esto es que emerge de la lingüisticidad de la interpretación. Pues la palabra interpretadora es la palabra del intérprete, no el lenguaje ni el vocabulario del texto interpretado. En esto se hace patente que la interpretación no es mera reproducción o

143 Gadamer, Hans-Georg. «Sobre la lectura de edificios y cuadros» en *Estética y hermenéutica*, op. cit., p. 264.

*mero referir al texto transmitido, sino que es como una nueva creación del comprender.*¹⁴⁴

Brillan como monedas de oro

Así, la palabra poética no es una mera indicación de otra cosa, sino que, como monedas de oro, es lo que representan.

Hans-Georg Gadamer

Un periodista cierta vez le preguntó a Jorge Luis Borges sobre la función que tiene la literatura para la vida y la sociedad. El viejo Tiresias argentino respondió que esa era una pregunta sin sentido. Era como preguntar que función cumple un amanecer o el canto de los pájaros. Esos son fenómenos que existen independientemente de cualquier utilidad. Existen y ya. Ellos se presentan y hablan por sí mismos y no tienen otro objeto que ser, que estar allí. Sin duda Borges aludía al concepto clásico de lo Bello (*Kalom*). Lo bello en el mundo griego antiguo era aquello cuya producción no estaba hecha para un uso. En el mundo antiguo se estableció la diferencia entre lo útil y lo bello. Lo útil lo produce el artesano, a lo bello corresponde producirlo a los poetas quienes creaban de la nada. Hacían que algo que no tenía ser viniera al ser. Lo bello está allí para ser contemplado, se expone; se presenta, por eso lo bello está cercano a lo justo y a lo verdadero. Este concepto clásico sobre lo bello será del que Gadamer se servirá para desarrollar su teoría hermenéutica fundamentada en la obra de arte. Como en el mundo antiguo, Gadamer diferencia entre la producción del artesano y la del artista. Mientras la primera está destinada a un uso; la segunda no tiene otro objeto que ser y exponerse para ser contemplado. Lo bello se representa por sí mismo, se autoexpone. Por analogía, Gadamer traslada este concepto de lo bello hasta la palabra poética. La palabra poética es como las imágenes y el símbolo, no son indicación de otra cosa, sino que ellas son portadoras de su verdad.

La hipótesis que hemos venido trabajando en el presente capítulo de esta investigación es que el tema del lenguaje en Gadamer no se

144 VM, *op. cit.*, p. 566

128 agota en la última parte de *Verdad y método* y que la teoría del lenguaje debe rastrearse en sus trabajos posteriores. Habíamos dicho que de vital importancia resultan ser los textos poetológicos, es decir, aquellos en los cuales el autor reflexiona sobre la poesía y el lenguaje poético y por otro lado aquellos en donde aplica la hermenéutica a la lectura de poetas fundamentales del siglo XX como Paul Celan y Reiner María Rilke. Nos parece conveniente aclarar que el término «aplicación» esta tomado aquí en su acepción más amplia. Para Gadamer no existe la teoría separada de su práctica, por tanto, cuando hablamos de «aplicación» no nos referimos como quien aplica un método, una serie de pasos rígidos a seguir en la lectura de textos poéticos, nada más alejado de la hermenéutica gadameriana esta concepción. Para Gadamer no se distinguen ambos momentos, por tanto, cuando el autor lee los textos de un poeta como Celan, está a la vez que practicando la lectura, reflexionando sobre la hermenéutica misma. Cuando nosotros hablamos de aplicación sólo estamos resaltando que ha tomado a unos textos poéticos y a partir de allí defendiendo su hermenéutica. Dos textos nos parecen que son clave para comprender qué entiende el autor por poesía y por enunciado poético y el lugar que ocupan en su reflexión filosófica. Nos referimos a *Texto e interpretación* (1984) y *El texto 'eminente' y su verdad* (1986). Ya hemos aclarado que la noción de enunciación difiere de la de enunciado poético. Por enunciación entiende Gadamer el enunciado apofántico, aquel cuya pretensión de verdad se encuentra en los juicios, en las formas proposicionales, es decir, debe existir una adecuación entre las formas proposicionales de nuestros razonamientos y lo real. Estamos hablando de su referente. La verdad que enuncia un juicio debe coincidir, corresponder con un referente en la realidad. Por el contrario, el enunciado poético que es por excelencia un texto, es aquel cuya verdad es portadora de sí misma, es como hemos dicho en páginas anteriores una representación.

Consideramos que hasta ahora sólo hemos respondido de manera parcial la pregunta que dejamos abierta en el punto anterior, a saber ¿Por qué el lenguaje poético constituye el verdadero desafío para la experiencia hermenéutica? Para continuar respondiendo esta fundamental pregunta debemos intentar definir lo que el autor de Marburgo denomina «texto», por «texto» entiende aquello: «que no remite a la fijación de un discurso pensado o dicho, sino que, separado de su origen, reclama validez propia que, por su parte, es una instancia

última para el lector o para el intérprete.»¹⁴⁵ Gadamer intenta diferenciar la noción de texto que él está exponiendo de cualquier otra noción en otra tradición. En la tradición francesa la noción de texto ocupa un importante lugar, de particular relevancia los aportes de Roland Barthes. Sin embargo, nos recuerda el autor, que la noción de texto con que trabaja no pertenece ni al campo de la literatura ni al de la crítica literaria. En *Texto e interpretación* afirma que:

*El texto es algo más que el título de un campo objetual de investigación literaria. La interpretación es algo más que la técnica de exposición científica de textos. Ambos conceptos han modificado radicalmente durante el siglo XX su rango en nuestros esquemas mentales y en nuestra concepción del mundo.*¹⁴⁶

Sin embargo, ya en un texto de 1971 aparecen recogidas las tesis desarrolladas en los artículos de la década de los 80. Lo que quiere decir que Gadamer ha estado dándole círculos concéntricos a la cosa misma, a su teoría del lenguaje. El artículo en cuestión es el titulado *De la contribución de la poesía a la búsqueda de la verdad*, recogido en la versión española de *Estética y hermenéutica* y que corresponde al tomo VIII de sus obras completas.

Si como nos dice Gadamer el texto es la última instancia para el lector, entonces, podemos preguntarnos ¿qué es la obra (*Gebilde*)? Consideramos que el autor distingue entre obra y texto. Habíamos dicho que la obra es un *ergon*, una fuerza que se generaba en el diálogo entre texto y lector. Pero el texto es la última instancia para el lector, en el momento en el cual el lector se encuentra con texto éste se convierte en obra, al momento que el lector «rellena» la obra ésta se convierte en texto. Existe, pues, una dialéctica entre texto-obra-texto, sin embargo, esto ocurre en una misma temporalidad. Lo que queremos decir es que debemos intentar diferenciar estas dos nociones la de obra y la de texto, aunque como bien lo señala el autor ocurren en una misma temporalidad, por tanto la diferenciación que hacemos aquí es de puramente carácter explicativo y para mostrar de qué manera ocurre

145 Gadamer, Hans-Georg. «El texto 'eminente' y su verdad» en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 95, traducción José F. Zúñiga García.

146 VMII, «Texto e interpretación», p. 325.

130 el fenómeno de la interpretación. Recordemos que la hermenéutica es el lugar de interpretación de los textos. Bien; decimos que algo es obra porque es portadora de una energía, es algo que no se encuentra realizada del todo, el vocablo que propone Gadamer es (*Gebilde*) y que se realiza en el momento de entrar en diálogo con un lector. Para Gadamer como antes lo ha expresado Heidegger una obra sola no es una obra, una obra es obra en el momento en que nos interpela, en el momento que entra en diálogo y se realiza plenamente en la lectura, pero su realización tiene un carácter de «perfección relativa», esto es, se complementa cuando alguien la lee y la comprende, sin embargo esa comprensión puede variar. Y no es que en un momento encontremos algo que antes no había sino que tenemos acceso a una nueva perspectiva. ¿En qué momento la obra deja de ser obra y se convierte en texto? Dijimos que el texto era la última instancia del lector. Pero un texto no es cosa aislada sino que este tiene toda una carga de significación: la historia de la recepción del texto y un largo etc. lo provee antes de que entre en contacto con el lector. Pero en una misma temporalidad el texto deja de ser texto y se convierte nuevamente en obra para un lector histórico y espera que alguien nuevamente lo lea. Este movimiento es el que permite que un texto no se cierre nunca; permanezca siendo uno y no obstante diferente. En una misma temporalidad el texto es obra y luego texto, como el fenómeno de la comprensión en el cual no se puede distinguir el momento de la interpretación de la comprensión.

En *Texto e interpretación*, Gadamer distingue en el lenguaje la existencia de un tipo de textos que no pueden clasificarse como tales. A estos los llama anti-textos, son aquellos que no resisten la textualización. Por textualización infiere el autor que son textos que no resisten el diálogo y la interpretación. Lo que distingue a un texto es su capacidad para ser leído, esto es, para ser interpretado, para estar en una verdadera condición dialógica. De esta manera propone la existencia de tres tipos de anti-textos. Taxativamente nos dice que anti-textos son «todas aquellas formas de hablar que se resisten a la textualización porque en ellos la situación dialógica es dominante.»¹⁴⁷ Entre los ejemplos que nos pone de este tipo de anti-textos están los chistes y las ironías. En los chistes y las ironías se dice algo en serio pero quiere que se tome en broma, para que un chiste pueda ser comprendido es necesario

147 VMII, «Texto e interpretación», p. 335.

auxiliarse con el tono de voz y con los gestos. El problema es que esto supone un pre-consenso previo entre quienes escuchan el chiste de manera de poder tomar lo serio como broma. El problema consiste en que la comprensión en este caso es absolutamente circunstancial, como bien lo dice el autor, «la situación dialogal es dominante», no podemos trasladar este pre-consenso hasta la lengua escrita de manera que pueda ser leído nuevamente. El chiste está limitado a las circunstancias sociales donde se realiza. Para tomar una cosa en broma que se dice en serio debemos estar en el pre-consenso en donde ocurre el chiste. Por eso concluye que un chiste no puede ser leído, no puede ser interpretado. No es texto. También entre los anti-textos encontramos a los pseudo-textos: «Me refiero al modo de hablar y escribir que asimila elementos que no pertenecen realmente a la trasmisión de sentido, sino que representan una especie de material de relleno para enlaces retóricos del discurso [...] Lo que yo abordo aquí como pseudo-texto es, por decirlo así, el componente lingüístico vacío de significados.»¹⁴⁸ Gadamer pone de ejemplos aquellos la experiencia de la traducción cuando el traductor elimina una serie de elementos retóricos que acompañan el texto pues nada aportan al verdadero significado del mismo y al hacer esto el traductor por el contrario está mejorando el texto. Los pseudo-textos son pues aquellos textos llenos de recursos retóricos pero vacíos de significados. Por último existen una forma de textos anti-textuales que llamará los pre-textos, «son, pues, aquellos textos que interpretamos en una dirección que ellos no nombran. Lo que ellos nombran es un mero subterfugio detrás del cual se oculta el 'sentido', y de ese modo la tarea de la interpretación resulta ser la de descubrir los subterfugios y comunicar lo que se expresa realmente en ellos.»¹⁴⁹ El caso paradigmático es el de aquellos textos que «aparecen en la opinión pública» llenos de contenidos de tipo ideológicos en el cual se debe interpretar no lo que dice el texto sino lo que subyace a él. En estos textos existe algo latente, un pretexto de tipo ideológicos. En fin, no proponen una comunicación.

Ahora frente a las formas de lenguajes anti-textuales Gadamer opondrá otros tipos de textos. Como lo dijimos antes, en un texto de 1970 ya la preocupación por tal tema es evidente. En el artículo antes mencionado *De la contribución de la poesía a la búsqueda de la*

148 Ibidem.

149 Ibid., p. 336.

132 *verdad* plantea que para entender la búsqueda que la poesía tiene de la verdad era necesario establecer tres tipos de textos. Es decir, para entender la búsqueda de la palabra poética de la verdad, cómo la palabra poética nos acerca a una forma de verdad, se debe partir de la configuración de la palabra poética en texto. Desde dónde la palabra poética anda en búsqueda de la verdad o mejor dicho qué es la verdad en la palabra poética. Gadamer da un giro a la noción de *alétheia*, en su sentido filológico la palabra significa «franqueza», «falta de disimulo». La verdad, es entonces, una declaración y como tal se presenta como es. Se trata de mostrar que la verdad es el acceso al asunto que se discute por lo que se muestra es una forma de desocultamiento. La presentación de la verdad que se accede por intermedio de las palabras es más propiamente un desocultar lo que está ahí. Un presentar lo oculto para decirlo con palabras de Heidegger. De igual manera la palabra poética es una declaración, no hay en ella nada que la oculte, ella muestra su verdad. Gadamer dice que es «oro puro», no es que brilla como el oro, sino que es oro de verdad. La imagen que nos propone es la de las antiguas monedas de oro. La diferencia entre los billetes y monedas actuales es que su valor es una simple referencia, dependen de las riquezas depositadas en los Bancos Centrales. Por el más fuerte que ha recibido la hermenéutica gadameriana. ¿Es que sólo la palabra escrita se configura como fuente de verdad? No. Antes de responder esta pregunta volvamos a la palabra poética o declaración. La palabra poética es fundamental para la experiencia hermenéutica pues en ella la tarea de la interpretación es central. Esto es, un texto adquiere su rango de texto 'eminente' cuando tiene como condición poder ser leído, es decir, puede ser interpretado. Para Gadamer los textos literarios son por excelencia los textos 'eminentes' y es así pues ellos son portadores de su verdad. Ellos se presentan o auto-representan. Por eso, nos advierte el autor, el texto literario es un texto en 'grado especial'. El texto no remite a otra cosa sino que él es portador de su verdad; a la vez, esto hace que los textos se independicen tanto del autor como del lector. Un lector de textos literarios no debe estar a la búsqueda de lo que dice el autor, lo que el autor quiso decir, sino dejar hablar al texto. En la medida que un texto se deje hablar, éste se independiza de su autor, pero también del lector quien se integrará a la corriente del horizonte del texto. ¿En qué sentido desaparece el lector? A este fenómeno se llama fusión de horizontes. Un lector es un medio, un creador de puentes, pero ese puente desaparece en el momento en

el cual el texto se comprende. Pareciera paradójico pero el texto es texto sólo cuando se emancipa de su autor y expone su verdad. El texto 'eminente' es portador de su verdad. El texto no hace referencia a la realidad, él mismo se presenta como verdadero, lo que enuncia puede ser verdadero o falso con relación a la realidad, pero la cuestión estriba en que lo verdadero es su mostrar. Gadamer recuerda que la noción de ficción es una noción relativamente nueva, aparece en la Ilustración. Los lectores de *El Quijote* no se preguntaban si eso era ficción o realidad, no se preguntaban si alguien podía volverse loco leyendo novelas de caballerías, no, el Quijote se volvió loco y ya, esa era la verdad, la verdad no es la correspondencia con la realidad, sino que la verdad está en el texto literario mismo que se expone y presenta. Por otra parte y para intentar responder la pregunta con que abrimos este punto diremos que el texto literario representa por excelencia la labor hermenéutica pues un texto no puede nunca ser reducido a conceptos y limitarlos en términos rígidos. Por el contrario, él siempre estará abierto a la lectura:

Mi tesis es que la interpretación está esencial e inseparablemente unida al texto poético precisamente porque el texto poético nunca puede ser agotado transformándolo en conceptos. Nadie puede leer una poesía sin que su comprensión penetre siempre algo más, esto implica interpretar. Leer es interpretar, y la interpretación no es otra cosa que la ejecución articulada de la lectura¹⁵⁰

Aquí intentaremos darle respuesta a la pregunta que dejamos pendiente, leer es interpretar, pero ¿qué es lo que interpretamos? Simples signos escritos. Recordemos nuevamente el origen de leer, leer es cosecha y recolección de la siembra. Lo que recogemos no son simples signos escritos. No. Eso le daría la razón a Derrida en cuanto a ubicar al autor de Marburgo dentro de la larga tradición logocéntrica de occidente. Creemos que ya en el artículo de 1971 se da respuesta a Derrida. Lo que se recoge es la articulación de un sonido y un sentido. No se trata de la supremacía de uno sobre otro sino de darle voz a lo escrito¹⁵¹. La propuesta de Gadamer es hacer que se le conceda voz a

150 *Arte y verdad de la palabra*, p. 100.

151 La investigadora Mariflor Aguilar R. ha venido insistiendo, en diferentes publicaciones, la necesidad considerar a la

134 lo leído. Por otra parte si las palabras son como monedas de oro que brillan por sí mismas, entonces existe una cercanía entre las palabras y el ser. Sólo desde esta perspectiva podemos entender el capítulo final de *Verdad y método* sin atribuirle una debilidad a la propuesta del maestro alemán. En lo que sigue nos dedicaremos a mostrar en qué consiste la teoría de la luz y su cercanía con la noción clásica de lo bello.

La teoría de lo bello y la luz de las palabras

Habíamos dicho que la noción de palabra poética en Gadamer se guiaba a través de la teoría clásica de lo bello. Cuando hablamos de teoría clásica de lo bello nos referimos a la noción desarrollada por Platón. En la teoría platónica de lo bello destacan claramente dos elementos que nos interesa volver a precisar. Por un lado lo bello se diferencia de lo útil y como consecuencia de lo primero lo bello se encuentra cercano a lo verdadero. En el apartado anterior hemos intentado mostrar que la palabra poética tiene una primacía para la tarea hermenéutica, pero la palabra poética es sólo una muestra pregnante de que la experiencia hermenéutica sólo es posible en medio del lenguaje, de la lingüisticidad. La tesis gadameriana que dice que el ser que puede ser comprendido es lenguaje, significa que lo que se muestra y representa es el lenguaje en general. La palabra poética está tomada como muestra paradigmática de la experiencia hermenéutica que ocurre en medio del lenguaje. Creemos que la noción de símbolo es fundamental para explicar la tesis que acabamos de enunciar. Habíamos dicho que un símbolo muestra su verdad por sí mismo, no es una referencia, sino que él es portador de su verdad. De igual manera esto queda patentizado en la noción de juego. Para Gadamer el juego es «una función elemental de la vida humana, hasta el punto de que no se puede pensar en absoluto la cultura humana sin un componente

hermenéutica de Gadamer como una hermenéutica de la escucha. Puesto que si el fenómeno hermenéutico debemos considerarlo como un fenómeno de la lectura un rasgo fundamental de la lectura es la escucha. Una escucha del oído interior. Arrancar la voz que se encuentra oculta en la palabra. Ciertamente este es un tema muy importante y al cual se le ha dedicado poca importancia.

lúdico»¹⁵². A su vez ésta función humana, éste componente de la cultura se expresa por intermedio del juego. Intentaremos explicarnos. Si pensemos en una especie de jerarquía entre el juego y el símbolo podríamos decir que el juego es lo específicamente humano y la expresión de eso humano está en su puesta en obra, en el símbolo y el arte.

En el apartado anterior intentamos mostrar hasta qué punto la teoría de lo bello en Gadamer se nutre de la herencia clásica griega, dijimos que bello es aquello que se mostraba por sí mismo; pero la idea más fecunda de lo bello creemos encontrarla en la noción de símbolo. El símbolo como lo bello es aquello que se muestra por sí mismo, se expone y representa. Ahora nos interesa exponer una tesis que no ha sido tomada en cuenta y que Gadamer no expresa en el último apartado de *Verdad y método*. En este apartado el autor expone desde dónde toma la noción clásica de lo bello y expresamente desarrolla los aportes que ha tomado de Platón, sin embargo, en ningún momento expone su deuda con Hegel. Creemos que no sólo la idea de lo bello en Gadamer debe hacer justicia a Platón sino también a Hegel. Recordemos que para Hegel, tal vez tomado de Schelling, lo bello era la manifestación sensible de la idea. Por otra parte, el autor de la *Estética* dividió la historia del arte en tres grandes períodos el simbólico, el clásico y el romántico. Si pensamos, entonces, con Platón que lo bello es aquello que se muestra y representa debemos pensar en el símbolo. El símbolo es aquella manifestación sensible de la idea, es decir, es la representación de la idea. Consideramos que a partir de estas dos grandes tesis debemos entender la teoría de lo bello en la hermenéutica de Gadamer y su relación con la teoría de la luz. El arte es precisamente la manifestación de lo bello. Cuando decimos que tal cuadro o aquel poema son bellos no nos estamos refiriendo a que esas obras participan por sus accidentes de lo bello sino que lo bello se hace pleno en el cuadro y el poema en cuestión. Por otra parte, habíamos dicho que lo bello es aquello que no es útil sino que se expone para ser contemplado. Lo bello en el arte, es entonces, lo que se presenta por sí mismo, la manifestación sensible de la idea: de allí la cercanía de lo bello con lo verdadero.

Algunos autores consideran que la llamada metafísica de la luz desarrollada por Gadamer al final de *Verdad y método* compromete

152 AB, *op. cit.*, p. 66.

136 todo su sistema filosófico desarrollado a lo largo de más de quinientas páginas. Efectivamente, Derrida tal vez sea uno de los críticos más acérrimo de Gadamer y que ha intentado mostrar cómo precisamente en los argumentos gadamerianos sobre la metafísica de la luz se hace evidente que el autor de Marburgo es un representante de la metafísica de la presencia. Gómez Ramos considera que en una primera lectura pareciera que eso fuera cierto, sin embargo, creemos junto con este investigador español que la metafísica de la luz y la teoría de lo bello expuesta al final del libro en cuestión revela la coherencia tanto estructural como argumentativa del libro. Como es conocido el libro se inicia con la discusión sobre la crítica a la cuestión estética moderna y como conclusión el libro nos ofrece frente a la estética moderna la noción de «experiencia del arte» y la relación de ésta con la experiencia hermenéutica. Experiencia hermenéutica centrada en el lenguaje. Y en este punto es donde el autor encuentra la universalidad de la experiencia hermenéutica al tomar al lenguaje como centro. Por eso su tesis es «el ser que puede ser comprendido es el lenguaje». Para el autor, el lenguaje es el medium en donde «se reúne el yo y el mundo». Esta hipótesis se explica a partir de lo que ha llamado la estructura especulativa del lenguaje, esto es, existe una diferencia entre el lenguaje como estructura especular y la noción de dialéctica del concepto. Mientras en el primero el lenguaje no se reduce a términos sino que hacen mundo, en el segundo, la verdad es una correspondencia entre los juicios y su referente.

Ahora bien, ¿Por qué el ser que puede ser comprendido es lenguaje? Hemos dicho que para Gadamer la verdad de la palabra reside no en ser un referente, no estar por otra cosa, sino que en ella se manifiesta su verdad (*Darstellung*), se manifiesta su ser. Para Gadamer ser y representarse es una misma cosa. Por eso el ser que puede ser comprendido es lenguaje, en tanto que el presentarse y la comprensión ocurren en una misma temporalidad. Retomemos nuevamente el origen de la palabra «*Kalon*», lo bello es aquello que se manifiesta por sí mismo, aquello que se representa. Para Gadamer la lectura agustiniana del génesis es muy importante. En esa lectura Agustín retoma la noción platónica y neoplatónica de lo bello, tesis fecunda para la teoría hermenéutica. En el principio fue el verbo. Sólo cuando la palabra brilló con su luz se hizo el mundo. Es a partir de la fuerza y la claridad expuesta por el de Hipona que Gadamer se nutrirá para exponer su metafísica de la luz desarrollada en la parte final de *Verdad y método*. Para Gadamer el ser es su representación y el ser se muestra de manera

patente en la palabra. Volvamos entonces hasta la teoría agustiniana de la palabra, en el principio fue la palabra y sólo cuando irrumpió fueron posibles la creación de todas las cosas del universo. Pero también debemos recordar la noción de *Nous*: el comprender es un momento de luminosidad y esa luminosidad es producto de la luz de la palabra. Ahora bien, aquí se encuentra precisamente la posibilidad de encontrar en los argumentos gadamerianos estrecha relación con la metafísica de la presencia. Sin embargo, a nuestra manera de ver la luz a la que se refiere Gadamer no es una luz interna, la de un «espíritu» que hace que las cosas se sostenga, es decir, no se trata de la noción de sustancia que la metafísica griega ha expuesto. Creemos que la luz de las palabras está relacionada con la representación, con el estar ahí, como *Dartellung*. Pero además debemos recordar que para Gadamer, como lo hemos expuesto antes, la lectura está relacionada con la noción de cosecha y recolección. La comprensión es cosecha y recolección. Recolección de qué: de un sonido y un sentido. Y aquí encontramos entonces el otro argumento en contra de la metafísica de la presencia en Gadamer, la vista no ocupa un lugar privilegiado en el proceso de comprensión sino que es la suma de un proceso muy complejo. Ciertamente la idea tradicional de lectura que se encuentra ligada a la metafísica de la presencia privilegia la vista en el acto de comprender, aunque Gadamer conserve en apariencia, la cercanía con dicha tradición, al postular la metafísica de la luz, no obstante, consideramos que no es así. Por el contrario, la lectura es la configuración de «un espacio interior» en el cual se establece una estrecha relación entre el oír y el ver. Como hemos dicho no se trata del primado de un sentido sobre el otro, para Gadamer la cuestión radica en la suma: «cuando hablamos de oír y el ver en la relación con el leer, no se trata de que haya que ver para poder descifrar lo escrito, sino que lo que importa es que hay que oír lo que dice lo escrito. Tener la capacidad de oír es tener la capacidad de comprender»¹⁵³; de allí pues que la lectura sea un eminente trabajo hermenéutico. Es por eso que decimos que la palabra no es «como» el oro, sino que son oro de verdad. Insistamos en la tesis del autor, el ser consiste en representarse y se representa de manera que con su luz nos permite abrimos a la comprensión. Recordemos una vez más la famosa frase que inscrita en la puerta de la casa de la selva negra: El rayo lo guía todo; es a partir de esta enigmática frase que debemos comprender

153 Oír-ver-leer en AVP, op. cit, p. 71.

138 la luz que emerge de las palabras en la tesis de Gadamer. Sin embargo, el autor procura una vez establecer con precisión y claridad la diferencia con quien dialoga, en este caso con Agustín:

El que el ser sea un representar, y el que la comprensión sea acontecer, estas nuestras primera y nuestra última perspectiva superan el horizonte de la metafísica de la sustancia del mismo modo que la metamorfosis que ha experimentado el concepto de sustancia al convertirse en los conceptos de subjetividad y de objetividad científica¹⁵⁴.

Consideramos que en esta cita podemos encontrar la clave para comprender lo que Gadamer llama la metafísica de luz. Intentemos explicarnos paso a paso: Ya hemos visto que el fenómeno del juego es fundamental para comprender la tesis de la experiencia hermenéutica en Gadamer. El «juego» es una representación, lo que está en juego en la noción de juego de la hermenéutica de Gadamer es el carácter ontológico de la representación. De allí pues que el ser que puede ser comprendido es lenguaje en tanto que la palabra es un representarse, por otra parte se establece la cercanía entre la presentación y el ser: «Las obras de arte poseen un elevado rango ontológico, y esto se muestra en la experiencia que hacemos en al obra de arte: algo emerge a la luz, y eso es lo que llamamos verdad»¹⁵⁵. Lo que en definitiva la teoría de la luz expuesta por Gadamer intenta superar son las nociones de sujeto y objeto que se han arraigado en la tradición metafísica de occidente.

Esto se enlaza con el otro argumento expuesto antes cuando realiza su distanciamiento con Platón y San Agustín: *el acontecimiento*. Todo comprender ocurre como un *acontecer*, de repente como el rayo todo se ilumina pero vuelve la noche oscura. Todo comprender es un comprender finito, la verdad que emerge de la palabra es una verdad limitada por la comprensión histórica. Aun los textos que llamamos clásicos nos brindan su luz sólo de manera parcial, para sus lectores históricos. La comprensión, es entonces, un acontecimiento en el cual de repente como el rayo lo ilumina todo.

Hemos intentado mostrar el concepto de lo bello a par-tir del juego que se produce en la obra de arte, o mejor dicho pensando que

154 VM, p. 578.

155 EH, «Palabra e imagen», p. 290.

la verdad que nos proporciona la obra de arte es una verdad que se construye y conforma en la relación entre obra y lector. Para Gadamer ambos representan modelos de la experiencia hermenéutica. Pero el lugar en donde la metafísica de la luz y la teoría de lo bello cobra toda su relevancia es en la palabra. Es en la palabra en donde las cosas adquieren su medida y su forma, es a través de la palabra y su luminosidad donde el mundo se forma. Debemos sin embargo recordar que cuando Gadamer habla de la palabra se refiere al discurso, una palabra aislada no dice nada:

Si hemos designado la estructura ontológica de lo bello como el resplandor, en virtud del cual se destacan las cosas en su medida y en su forma, lo correspondiente vale también para el ámbito inteligible. La luz que hace que todo se destaque de tal modo que sea evidente por sí mismo y comprensible en sí, es la luz de la palabra. Así pues, en la metafísica de la luz se basa la estrecha relación que existe entre el resplandecer de lo bello y la evidencia de lo comprensible.¹⁵⁶

Cuando experimentamos algo como verdadero es como si una luz se nos encendiese en el entendimiento, es a lo que Gadamer llama comprensión. Nuevamente recordemos a Heráclito: de repente todo se ilumina y luego viene la noche oscura. La experiencia de la comprensión consiste en un ocultar y desocultar, descorremos una especie de velo para que se nos muestre algo como verdadero. En la lectura de un poema o en la lectura de un cuadro esta experiencia es muy evidente, de repente vemos algo que nunca habíamos visto y que sin embargo estaba allí en el cuadro. Toda esta discusión nos lleva a establecer la diferencia entre la verdad que aporta la ciencia y la verdad del arte. Para Gadamer no existen reglas que determinen la comprensión, sino que de repente en el trato con las cosas, la verdad nos ilumina y accedemos a la comprensión. Sobre nuestra opacidad, sobre los límites de nuestra finitud, la experiencia de la palabra hace que todo resplandezca y se ilumine. Pero recordemos que nuestro entendimiento es finito y la luz sólo brilla en un momento para que luego se nos aparezca la noche oscura.

156 VM, p. 577.

V. De camino a la interpretación. ¿Quién soy yo y quién eres tú?

El fenomenólogo Roman Ingarden mostró ya para la novela, de un modo muy hermoso, qué fuerzas de evocación residen en la función esquemática de una descripción, de tal manera que, en una obra poética, una descripción, por muy minuciosa que sea, es rellenada de modo diverso por cada lector, y sin embargo, lo descrito es siempre la misma cosa.

Hans-Georg Gadamer

Leer es rellenar

La tarea hermenéutica, según Hans-Georg Gadamer es una tarea incompleta y provisoria. Uno de los logros más fecundos de la misma es haber demostrado que existen ámbitos de la vida humana hasta donde la verdad del método científico estaba incapacitada para llegar. Entre esos ámbitos se encuentra la verdad que nos proporciona la historia y el arte. La disputa en tal sentido está dirigida a los principios metodológicos de las Ciencias del Espíritu por una parte y a la Estética por la otra. Ambas nacidas en el transcurso del siglo XVIII.

Lo que nos proponemos aquí es exponer cómo a partir del modelo de la *tessera hospitalis*¹⁵⁷, Gadamer muestra, por un lado, el funcionamiento de la obra de arte pero fundamentalmente cómo funciona

157 Gadamer rescata esta categoría del mundo antiguo griego al sumergirse en un estudio filológico de la noción de símbolo. Para los griegos la tessera hospitalis correspondía a la noción de símbolo (Symbolon). (Tesis que ha sido expuesta en el capítulo I de esta investigación). Un símbolo no hace referencia nunca a otra cosa sino que por el contrario participa del ser de la cosa que nombra. De allí su diferencia con la noción de signo: «La diferencia entre imagen y signo posee

142 el lenguaje y en particular el lenguaje poético. Consideramos que el modelo de la obra de arte sirve para explicar el modelo hermenéutico por excelencia: el modelo del lenguaje. En tal sentido, nos serviremos del concepto de «relleno» para explicar el alcance de nuestra tesis.

En el artículo «El fin de la obra de arte», recogido en el libro *La herencia de Europa*, Gadamer precisa que la noción de *relleno* ha sido tomada de las investigaciones realizadas por el fenomenólogo Roman Ingarden. Gadamer transforma la noción de «esquema» de Ingarden y la llama «relleno». Esta noción solicita del lector su participación libre en la interpretación del texto poético:

Relleno significa aquí que el lector (o el oyente) capta lo que hay más allá de la imagen poética y que hace su aparición y asimismo se adelanta en la dirección de lo que quiere decir.¹⁵⁸

Destaquemos pues que la imagen poética adquiere toda su plenitud en la lectura. En la hermenéutica que nos propone Gadamer, al lector se le reclama su participación.¹⁵⁹ Es preciso decir, sin embargo, que Gadamer no está moviendo la balanza ni a favor del texto ni a favor del lector. Por el contrario, la experiencia de la obra de arte consiste en ese libre juego en el que participan en igualdad de condiciones tanto el texto como el lector. Todo texto poético nunca está acabado sino que se completa, se «rellena» en la lectura. En entrevista a Mauricio Jalón y Fernando Colina, Gadamer explica su noción de interpretación: «Querría haber mostrado en mi libro sobre Celan que, finalmente, una interpretación sólo es correcta cuando ésta llega a borrarse completamente. Pues, entonces, llegaría a integrarse en una nueva experiencia del poema. La pregunta que me hacía una y otra vez al

en consecuencia un fundamento ontológico. La imagen no se agota en su función de remitir a otra cosa, sino que participa de algún modo en el ser propio de lo que representa. Naturalmente, esta participación ontológica no conviene sólo a la imagen, sino también a lo que llamamos símbolo» Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1976, Trad. Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, p. 204.

158 Gadamer, Hans-Georg. «¿El fin del arte?» en *La herencia de Europa*, trad. Pilar Giralt G., Península, Barcelona, 1990, p. 82.

159 *Ibíd.*, p. 81.

comentar ese libro de Celan –el ¿quién soy yo? ¿quién eres tú? de cada poema».¹⁶⁰

La lectura de la obra de arte, según Gadamer, nos proporciona un doble movimiento: el recorrido que hace el texto en la tradición y en el diálogo que establece con otras tradiciones le agregan multiplicidad de sentidos, nuevas posibilidades de lecturas. Creemos que en el texto poético y en general en la palabra o discurso ocurre el «relleno», es decir, hablamos de diálogo entre textos o como lo dice Gadamer a partir de los postestructuralistas ocurre el fenómeno de la intertextualidad. El otro movimiento ocurre al interior de sí mismo. La auténtica experiencia de la obra de arte ocurre en el momento cuando el texto lleva a preguntarnos ¿Quién soy yo y quien eres tú?¹⁶¹ La obra de arte se encuentra más allá de los dos extremos, de la teoría de la producción y la teoría de la recepción. La experiencia de la obra de arte es un auténtico diálogo. La obra es como una moneda de doble cara cuyo troquelado¹⁶² no está impreso, cuyo troquelado representa posibilidades y anticipaciones de sentidos. Existe una intención previa del autor, una esperanza la llama Gadamer. Lo mismo ocurre en el lector, éste siempre le atribuye al «artista una intención» algo por detrás que la sostiene.

160 Jalón, Mauricio y Fernando Colina. *Pasado y presente (Diálogos)*, Editorial Cuatro, Valladolid, 1996, p. 22.

161 Gadamer, Hans-Georg. *¿Quién soy yo y quien eres tú?* (Comentario a *Cristal de aliento* de Paul Celan), trad. Adán Kovacsics, Editorial Herder, Barcelona, 1999, p. 7. Para Gadamer la poesía de Paul Celan es una botella arrojada al mar. En los poemas de *Cristal de aliento*, como en todo poema, existe un mensaje, un plexo de sentido no realizados y que se cumplimenta en el momento de la lectura. Se trata de un acercamiento de una aproximación a la obra poética de un autor, en este caso Celan. Textualmente Gadamer afirma: «El lector, que en las presentes páginas da fe de una larga relación con estos versos, cree haber encontrado sentido en los trazos oscuros, no siempre un sentido inequívoco, no siempre un sentido pleno, a menudo sólo ha descifrado ciertos pasajes y ha planteado vagas hipótesis sobre cómo completar su propia comprensión (que no del texto).» Por el contrario, Gadamer, aclara: «Con quien crea comprender ya los poemas de Celan no hablo; no escribo para tal persona.»

162 Aunque en otro sentido es a Nietzsche a quien le debemos la metáfora de las palabras como monedas que han perdido su troquelado, en *La verdad y la mentira en el sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1998.

144 La obra de arte se sostiene sobre este diálogo. Cómo todo diálogo, quienes entran a él no saben a donde éste los llevará, ni la dirección que el diálogo tomará. La obra se crea poéticamente en la tensión entre el texto y el lector. Adquiriendo la obra su plena autonomía, debemos entender esto último como un más allá de las pretensiones del creador y de las pretensiones del lector. Una obra es por sí misma una presentación o como bien lo afirma Gianni Vattimo, la verdad hermenéutica ocurre como evento: «respuesta a los mensajes que provienen de una tradición, interpretaciones de estos mensajes y acaecimiento de un mensaje nuevo transmitido a otros interlocutores.»¹⁶³ No hay nada más allá de la obra misma. La noción que usa Gadamer para explicar esto es la *Gebilde*¹⁶⁴. Por ahora, creemos necesario explicar la noción de símbolo en Gadamer.

La tessera hospitalis como modelo de la lectura y la interpretación

Gadamer recurre a la noción de símbolo para exponer su tesis de la experiencia hermenéutica de la obra de arte. Creemos que el modelo del símbolo como *tessera hospitalis*¹⁶⁵ es, *mutati mutandis*, expresión de lo que Gadamer llama círculo hermenéutico y es una muestra de la condición de dialogicidad del lenguaje. La historia de la palabra la encuentra en la «tablilla de recuerdo» o *tessera hospitalis* de los griegos. Esto es, el anfitrión entregaba a su huésped la mitad de una tablilla que rompía con el objeto de que pasado el tiempo pudieran reconocerse al juntar las dos mitades. Una suerte de identificación entre anfitrión y huésped.

Gadamer rescata la noción de símbolo y la relaciona con la alegoría. Noción esta que había sido devaluada por la Ilustración. ¿Ha llegado el arte a su fin? se pregunta Gadamer. La respuesta la encuentra en la estética de Hegel. No se trata de que el arte haya llegado a su fin, nos dice Hegel en sus *Lecciones de estética*. Lo que ha ocurrido es que el

163 Vattimo, Gianni. *Ética de la Interpretación*, Barcelona, Pai-dós, 1991, p. 67, trad. Teresa Oñate.

164 la palabra viene del verbo (Bildung) formación y figura. La obra es a la vez formada y creada. Pero también es una representación (*Darstellung*).

165 Cfr. Palazón M, María R. «Desencuentro del poeta con su obra», en *Interpretación, poesía e historia*, Unam, México, 2000, p. 18.

arte perdió la relación directa que tenía con la comunidad que la producía. Con la Ilustración comienza lo que Gadamer identifica como la *conciencia estética*, esto es, el arte deja de ser el medio de cohesión de la comunidad y se aleja de la comunidad que lo produjo. Es el momento cuando aparecen los museos, las bibliotecas, las galerías y las salas de música. Para Gadamer, el símbolo y la alegoría son conceptos cercanos, mientras que en la alegoría se dice una cosa queriendo decir otra, el símbolo es la apariencia sensible de la idea.

Este concepto de símbolo es deudor del desarrollo de la filosofía del arte de Schelling y base de la estética moderna. Para Schelling todo es símbolo y todo arte es simbólico, en él coinciden el signo y su significado. Para Schelling, «Símbolo es *Sinnbild* (imagen de sentido) tan concreto, y tan idéntico sólo a sí mismo, como la imagen, y sin embargo tan general y tan lleno de sentido como el concepto.»¹⁶⁶ El símbolo viene a ser de esta manera la unidad de imagen y significado. Una representación autónoma. Ahora bien, con la idea de símbolo en la obra de arte, Gadamer plantea dos tesis programáticas de la comprensión hermenéutica, a saber, la del círculo hermenéutico y la tesis de la obra de arte como presentación o conformación (*Gebilde*). Como hemos estado intentando exponer, la obra de arte es obra sólo en el diálogo y se realiza plenamente cuando ésta es interpelada o cuando nos interpela. La bella imagen de la tablilla del recuerdo es una estupenda metáfora para explicarnos el fenómeno de la comprensión hermenéutica. La tesis del símbolo es una propuesta programática en la hermenéutica de Gadamer y tendrá como consecuencia servir de basamento a la noción de círculo hermenéutico. Para Gadamer, el símbolo debe entenderse como un fragmento que se comprende sólo a partir de la totalidad, la parte se comprende a partir del todo. Existen fragmentos que como la tablilla del recuerdo andan en búsqueda de su todo:

*La experiencia de lo simbólico, quiere decir que este individual, este particular se representa como un fragmento de ser que promete completar con un todo íntegro al que se corresponde con él, o, también quiere decir que existe el otro fragmento, siempre buscado, que complementará en un todo nuestro propio fragmento vital.*¹⁶⁷

166 Schelling citado por Gadamer en *VM*, p. 116.

167 *AB*, p. 85.

Por círculo hermenéutico entiende Gadamer un proceso dinámico en el cual el intérprete debe estar atento a su interpretación, es decir, a las anticipaciones de sentido que le proporciona su tradición, estas anticipaciones de sentidos serán correctas sólo cuando coincidan con las cosas mismas¹⁶⁸. Se trata de concebir el círculo hermenéutico como un proceso constante de círculos concéntricos. El intérprete es de alguna forma el mediador entre sus opiniones previas y las cosas mismas a las cuales debe estar atento.

Dijimos que esta tesis es programática ¿En qué sentido podemos entender nuestra afirmación? La tesis del círculo hermenéutico está dirigida a demostrar, por una parte, la finitud de toda comprensión y, por la otra, como ataque a las pretensiones de objetividad del historicismo. Gadamer expone que si bien esta tesis es un aporte del romanticismo y Schleiermacher, su propuesta está limitada al concebir el círculo hermenéutico como la comprensión de la subjetividad del autor. Para Schleiermacher en efecto se trata en lo fundamental de ponerse en lugar del otro, comprender es, «comprender las manifestaciones de un momento del creador.»¹⁶⁹ Sin embargo, pese a los hallazgos de Schleiermacher y Dilthey es Martin Heidegger quien logra precisar el concepto de círculo hermenéutico. Para Heidegger, el círculo hermenéutico no es un círculo vicioso, sino que, por el contrario, es la construcción de un proyecto en el cual se ensaya la comprensión hasta lograr superar el horizonte de la tradición del intérprete, esto es, hacer coincidir sus anticipaciones de sentido con las cosas mismas que está interpelando. Textualmente Heidegger entiende por círculo hermenéutico:

Este círculo no debe rebajarse al nivel de un círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencia propia o por conceptos populares [...] sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma.¹⁷⁰

169 Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 97.

170 Heidegger, Martín, citado por Gadamer en *Verdad y método*, p. 332.

Detengámonos un momento en esta cita que a primera vista resulta polémica. ¿Desde qué horizonte de la tradición filosófica alemana debemos entender las cosas mismas? ¿Qué entienden Heidegger y Gadamer por las cosas mismas? Las cosas mismas es el principio desde donde Edmund Husserl cimentó su fenomenología, un imperativo filosófico. Intentaremos por lo pronto dar respuesta a la primera de las preguntas: en el artículo «Sobre la filosofía alemana del siglo XX», aparecido en la Revista *Er*¹⁷¹, núm. 26, Gadamer explica el desarrollo de la tradición filosófica alemana a la vez que atestigua las deudas académicas con las más importantes doctrinas desarrolladas por el pensamiento alemán del siglo XX. Cuando le toca evaluar la fenomenología husserliana éste afirma que al finalizar la primera guerra mundial, con las consecuencias conocidas para Alemania, junto con un grupo de condiscípulos intentaron reformar la tradición filosófica; a la pregunta desde dónde, alguien respondió: desde la fenomenología; «la consecuencia, para mí, fue clara: crecí formándome en la fenomenología.» Debemos aclarar que lo que exponemos aquí es que existe una formación fenomenológica de Gadamer, sin embargo, creemos que, como lo demuestra Ramón Rodríguez respecto de Heidegger, se trata de una transformación hermenéutica de la fenomenología. Ahora bien, ¿qué es ir a las cosas mismas? Atenerse a las cosas mismas supone para Husserl dos momentos de una misma instancia: en un primer momento implica un esfuerzo a través del cual se intenta lograr superar los prejuicios y tener acceso a las cosas libremente tal y como se presentan. Ahora, esto quiere decir que las cosas no se presentan de manera espontánea sino por un esfuerzo fenomenológico. Sin embargo, para que las cosas mismas se muestren desde ellas mismas también debe producirse un movimiento: el darse. El filósofo no podría alcanzar a ver las cosas sino porque las cosas mismas aparezcan y se den, se muestren. Es en este momento cuando se produce la comprensión. ¿Qué significa para Gadamer ir a las cosas mismas?¹⁷² El sentido. Es importante destacar que «sentido» no se

171 Gadamer, Hans G., «Sobre la filosofía alemana del siglo XX», en *Revista Er*, núm. 26, Sevilla, p.. 194.

172 En una entrevista de Jean Grondin en donde tocan los aspectos fundamentales de la hermenéutica gadameriana, Grondin interpela a Gadamer sobre este asunto (ir a las cosas mismas) y éste responde: «la cosa es siempre la cosa debatida. Aquello sobre lo que se disputa, cuando uno se refiere a la

148 refiere en la teoría del autor como que las cosas están sostenidas por un sentido único y último, la teoría sustancialista de la metafísica occidental. «Sentido», aclara el autor, es una especie de dirección, como cuando decimos el sentido correcto, por ejemplo. Lo que accede es la experiencia de la lingüisticidad del mundo, por tanto las cosas mismas no son más que el sentido o las posibilidades de sentido. Cuando Gadamer expone esta tesis de la '*cosa en sí*' no sigue en todas sus consecuencias las tesis husserliana, reconoce su filiación a la tradición fenomenológica, sin embargo, realiza una crítica a la misma. Para Gadamer toda la tradición fenomenológica olvidó un problema central, el problema del lenguaje. Y es en este punto en donde ocurre el giro de la fenomenología a la hermenéutica. ¿Qué debemos entonces entender por ir a las cosas mismas en Gadamer? Para Gadamer lo que sale al encuentro es sentido; el mundo sólo es comprendido como experiencia lingüística, como horizonte de sentido. El sentido, nos dirá Gadamer, es dirección. El lenguaje configura un sentido, sólo por él accedemos al mundo. No fue sino hasta la aparición de Heidegger cuando se inicia un giro en esta tradición filosófica. Desde aquí podemos comprender la noción de comprensión y de círculo de la comprensión de Gadamer.

Efectivamente, la transformación hermenéutica de la tesis fenomenológica de la cosa misma tiene como objeto cimentar la tesis humboldtiana del lenguaje como acepción del mundo. Gadamer ha mostrado en el capítulo 14 de la tercera parte de *Verdad y método* cómo dicha tesis tiene algunos límites, pero sobre estos límites y en el reconocimiento de la impronta de Humboldt pretende sostener sus tesis hermenéuticas. Se trata en definitiva de ampliar las posibilidades que la experiencia de la lingüisticidad del mundo le proporciona a la hermenéutica. Como bien lo sabemos, para Humboldt cada lengua

cosa, es el pensamiento imaginado, y lo que se trata es de defender la alteridad. Hacia esta finalidad tiende especialmente el que tú y yo discutamos en la conversación. Pues lo que interesa es que el otro, desde los prejuicios preconcebidos que son inconscientes para él, participe también en la conversación. Esto forma parte de la conversación fructífera. Si no escuchamos con aquella benevolencia que sabe reconocer al otro en lo que él piensa, entonces somos sofista. El sofista no quiere en absoluto entender, sino que lo que quiere es seguir teniendo razón. «Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica» en *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 370, Traducción de Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti.

representa una acepción de mundo, de manera tal que los distintos lenguajes representan distintas perspectivas de mundo. De la tesis humboldtiana Gadamer concluye que: «No sólo el mundo es mundo en cuanto accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo.»¹⁷³

Ahora bien, según Gadamer, esta tesis humboldtiana abre la posibilidad de una relativización y compromete su esfuerzo hermenéutico de la comprensión. ¿Cómo hacer para poner en diálogo a dos acepciones de mundo que provienen de tradiciones diferentes? Creemos que la noción husserliana de la cosa misma es la respuesta que ensaya Gadamer para garantizar un acercamiento objetivo al acceso del mundo. Precisamente esta es una de las tesis que Martín Kusch intenta defender en el libro *Language as calculus vs. Language as universal medium*. Para el autor, Gadamer se distancia de la concepción radical del lenguaje del último Heidegger y por el contrario bebe en la fuente de la fenomenología de Husserl. Para Kusch, la noción de «Adumbration»¹⁷⁴ (*Abschattung*) o matización o perspectiva de Husserl será tomada por Gadamer con el objeto de evitar la relativización que proviene de la teoría del lenguaje del último Heidegger. Por nuestra parte diremos que fundamentalmente se trata de cerrar el hiato que crea la tesis del lenguaje como acepción del mundo de Humboldt. Efectivamente, el pensamiento humboldtiano corre el riesgo de abrir las puertas a la relativización., si cada lengua representa una diferente acepción de mundo cómo es posible la comprensión entre las distintas lenguas que son distintas acepciones de mundo. Por eso, pensamos junto con Kusch que la noción de «Adumbration» que Gadamer toma de Husserl, tiene dos objetivos por una parte oponerse a la concepción de lenguaje como cálculo y por la otra mostrar cómo el mundo se «objetiva» en la experiencia humana de la lingüisticidad del mundo.

Por otra parte, somos de la opinión que cuando Kusch utiliza la noción husserliana de «Adumbration» o matización también se refiere a la noción de «esquema» que el propio Gadamer dice tomar de la tradición fenomenológica, nos referimos a la expresa alusión que hace al discípulo de Husserl, Román Ingarden¹⁷⁵. Nosotros hemos preferido

173 *Op. cit.*, p. 531.

174 Trazo, esbozo, bosquejo. También lo podemos traducir como matiz y perspectiva. *Dictionary Simon & Schuster's*, Macmillan, NY, USA.

175 Cf. Ingarden, Román. *La obra de arte literaria*, Taurus, México, 1998. Trad. Gerald Nyenhuis.

150 llamar a dicha noción «relleno». O lo que el propio Ramón Rodríguez ha expresado para referirse a la experiencia fenomenológica del comprender como el darse que debe producirse desde la cosa misma. Esto es, para que se produzca la comprensión no sólo debe haber un sujeto fenomenológicamente preparado sino también un darse desde la cosa misma. Se trata del esfuerzo fenomenológico de la comprensión humana. Para Gadamer, de la experiencia de la lingüisticidad del mundo se concluye en la «objetivación» del mismo. Es decir, existe una distancia entre el hablante y la cosa misma, que se encuentra constituida lingüísticamente. Desde aquí, podemos entender la frase: «El diálogo que somos». El hablante establece un trato lingüístico con el mundo:

De la relación del lenguaje con el mundo se sigue también su peculiar objetividad. Lo que habla en el lenguaje son constelaciones objetivas, cosas que se comportan de un modo o de otro; en esto estriba el reconocimiento de la alteridad autónoma que propone por parte del hablante una cierta distancia propia respecto a la cosa.¹⁷⁶

La importancia y la radicalidad de la noción de «Adumbration» para la concepción del lenguaje gadameriano consisten en lograr un baremo que permita conmensurar las interpretaciones y lograr el acuerdo en el diálogo. Nosotros nos atreveríamos a llevar ésta concepción del lenguaje hasta otros ámbitos por los cuales la filosofía y la investigación de la historia de la cultura transitan en este momento. No sólo es posible el acuerdo entre los hablantes de una lengua sino también son conmensurables tradiciones de orígenes diferentes. La clave está en la noción de alteridad y de diálogo que desde el inicio de *Verdad y método* el autor viene desarrollando:

Lo que proporciona un nuevo punto de vista (es la propia acepción de mundo anterior) no es el aprendizaje de una lengua extranjera como tal, sino su uso, tanto en el trato vivo con los hombres extraños como en el estudio de la literatura extranjera. Por mucho que uno se desplace a una forma espiritual extraña no llega a olvidar nunca su propia acepción de mundo e incluso de lengua.¹⁷⁷

176 *Ibíd.*, p. 534.

177 *Ibíd.*, p. 531.

¿Pero cuál es el baremo que permite lograr el acuerdo en el diálogo y por otra parte la comprensión entre distintas tradiciones? Una primera respuesta la encontramos en la noción de lingüísticidad del mundo. Cuando hablamos hacemos mundo, estamos en el mundo. Es el mundo hecho experiencia lingüística lo que nos permite lograr el acuerdo. Lo que une al hombre independientemente de la lengua que hable y de la tradición en que ésta se halle inscrita es la radical experiencia de la lingüísticidad de mundo, esto es:

*El mundo es el suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí. Todas las formas de la comunidad de la vida humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por esencia el lenguaje de la conversación.*¹⁷⁸

Lo que hace posible el acuerdo entre los hablantes es la experiencia humana de la lingüísticidad de mundo. La comprensión consiste precisamente en el «sentido». Lo que sale al encuentro es «sentido» pues el mundo está constituido lingüísticamente; desde el principio los hombres nos encontramos ya en el suelo común del lenguaje. Podríamos decir que el fundamento que nos sostiene es ser lenguaje, ser diálogo. Lenguaje y mundo constituyen la experiencia humana fundamental.

El segundo aspecto que intentaremos exponer aquí y que consideramos como otro baremo que hace posible el acuerdo en el diálogo es el referido a las «matizaciones lingüísticas.» Para Gadamer la noción de matización lingüística es análoga a la percepción husserliana, sin embargo, como lo veremos más adelante, existen diferencias entre ambas nociones. Mientras en la percepción las matizaciones constituyen a la cosa como un *continuum* y excluye a cada matización entre sí, la matización lingüística potencia el diálogo. En tal sentido Kusch afirma:

*Gadamer argues that different worldviews are not relative with respect to the world an sich. Rather, «in every worldview the world an sich is meant», and the world absich is nothing but the sum of different worldviews. To explicate this idea Gadamer draws on phenomenological insights concerning perception.*¹⁷⁹

178 *Ibíd.*, p. 335.

179 Kusch, Martin, *Language as Calculus vs Language as universal medium*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1989, p.

152 Efectivamente, Gadamer se auxilia de la noción de percepción de Husserl, sin embargo, rápidamente establece diferencia entre la noción de percepción y la de matización lingüística.

Es importante destacar que con la noción de matización lingüística establece una clara diferencia con la fenomenología y transforma en un argumento hermenéutico. Creemos que Kusch obvia la distinción entre ambas nociones y que en Gadamer es muy evidente: «En la percepción de las cosas cada matización es distinta y excluyente de la demás, y contribuye a constituir la cosa en sí como un continuum de estas matizaciones», nos dice Gadamer con respecto a la noción de percepción de origen fenomenológico. Por el contrario, la noción de matización lingüística abre la posibilidad de intercambio y potencia la comprensión entre hablantes y tradiciones: «mientras que en la matización de las acepciones lingüísticas del mundo cada una de ellas contiene potencialmente a todas las demás, esto es, cada una está capacitada para ampliarse a cada una de las otras.»¹⁸⁰ En los capítulos anteriores hemos intentado mostrar cómo la hermenéutica de Gadamer es una hermenéutica hospitalaria, la tesis sobre las matizaciones lingüísticas nos arroja luces sobre lo que hemos estado debatiendo. Efectivamente, la noción de matización lingüística de Gadamer le permite reconocer que no se trata de un «perspectivismo excluyente», sino por el contrario y como ya lo ha demostrado con el aprendizaje de las lenguas extranjeras¹⁸¹, en ningún momento se olvida la tradición anterior: «Como viajeros, siempre volvemos a casa con nuevas experiencias.» Podríamos concluir que la experiencia humana de la comprensión se da de manera hospitalaria.

Ahora bien, lo que nosotros hemos intentado mostrar aquí es que la noción de *tessera hospitalis* va más allá de la explicación de la experiencia hermenéutica de la obra de arte. Consideramos que es un modelo de la experiencia hermenéutica que no se refiere sólo a la obra de arte y nos muestra cómo funciona el modelo del lenguaje en esa

246. 'Gadamer argumenta que diferentes visiones de mundo no están relacionadas con respecto al mundo en sí. Es más en cada visión de mundo el mundo en sí está significado y el mundo en sí no significa nada pero incluye las diferentes perspectivas. Al explicar esta idea Gadamer recurre a las reflexiones fenomenológicas referidas a la percepción'.

180 *Ibíd.*, p. 537.

181 Cf. Gómez R., Antonio. *Entre líneas (Gadamer y la pertinencia del traducir)*, Visor, Madrid, 2000.

experiencia hermenéutica. Tanto la traducción como la obra de arte son, según Gadamer, modelos de acaecimiento de la experiencia hermenéutica, y son posibles gracias a la experiencia de la lingüisticidad humana del mundo. Si pensamos a la *tessera hospitalis* como modelo del lenguaje y como modelo de la radical experiencia de la lingüisticidad humana, podemos pensar la hermenéutica de Gadamer como un más allá del nihilismo que caracteriza al tiempo posmoderno, es decir, podemos pensar el lenguaje como hospitalario y a la experiencia humana como capaz de dialogar y comprender otras tradiciones. Es decir, la hermenéutica de Gadamer está en un más allá de todo contextualismo o universalismo. Recordemos que uno de los fundamentos de la racionalidad de la hermenéutica de Gadamer está centrado en el diálogo y la noción de formación, hacer familiar lo extraño. No obstante, debemos aclarar que no se trata de una visión políticamente ingenua sino de la radical experiencia humana.¹⁸²

La tarea hermenéutica se convierte así en la elaboración constante de proyecto de comprensión en la cual el intérpre-te establece una lucha contra sus opiniones previas, o como lo dice Heidegger, contra las opiniones populares. Como habíamos dicho antes, se trata de ensayar círculos concéntricos que permitan garantizar una relación de alteridad con el texto. Lograr una interpretación correcta consiste en la corrección constante de nuestras interpretaciones hasta lograr que las anticipaciones

182 Cf. Grondin, Jean, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000, p. 435. Al final del libro, Grondin cita a la entrevista publicada por la Editorial Suny en la cual Grondin intenta mostrar la relevancia del pensamiento de Gadamer para explicar el fenómeno político de nuestros días. En la entrevista Gadamer expresa: «En efecto, esta es el alma de mi hermenéutica, a saber, que digo que entender al otro le da, dentro de ciertos límites, al otro la razón. Y eso lo transforma a uno mismo. De este modo, me imagino en realidad que, habiendo crecido en esta civilización mundial, tenemos la tarea –y que necesitamos también de una filosofía que sea semejante a la de mi hermenéutica– de aprender a ver al otro en su posible razón y a dudar, correspondientemente, de la razón propia. Esto da como resultado, tal como en general me lo parece, lo mismo que usted procura señalar en toda conversación. Es que se constituye algo común, en cuanto se procura al otro de esa manera. Espero que al final, esto se logre también en la más alta cúspide de las actuales potencias mundiales». En *Education, Poetry and History*, SUNY Press, Albany, 1991.

154 de sentido del intérprete digan la cosa misma. Gadamer, al igual que ustedes ahora se preguntan ¿Cual es entonces la interpretación correcta? ¿Qué hacer con nuestra tradición que tan cargada está lingüísticamente? La respuesta no es fácil, sin embargo intentaremos ensayarla. Para Gadamer, siempre que se está frente a un texto lo primero que asoman son nuestras anticipaciones de sentidos, nuestros prejuicios. No se trata en ningún momento ni de negar los prejuicios del intérprete ni de hacerlos callar frente a la voz del texto, sino de «matizar» nuestras opiniones previas y prejuicios. Por otra parte, una conciencia bien formada mantiene una actitud abierta a la voz del texto. La comprensión se realiza en esa tensión entre las anticipaciones de sentido que salen del intérprete hasta lograr «confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas.»¹⁸³ Creemos que hemos podido mostrar cómo la noción de símbolo permite explicar la experiencia hermenéutica, no sólo referida a la obra de arte sino en general a la experiencia vital del hombre. Así la descripción del fenómeno del círculo de la comprensión del todo y la parte es a nuestra manera de ver un correlato de la experiencia de *relleno* que se expresa en la experiencia de la obra de arte. Como lo dijimos antes, existe una anticipación de sentido que proviene del texto y de la tradición del texto y a la vez una anticipación de sentido de la tradición del intérprete. Dominar nuestras primeras anticipaciones de sentidos, nuestras opiniones previas hasta hacerlas coincidir con las cosas a las que apunta el texto, las cosas mismas. El programa de la comprensión hermenéutica está tomado por Gadamer de su maestro Heidegger: debemos comprender el círculo hermenéutico del todo y las partes como un proceso dinámico de formación.

¿Quién soy yo y quién eres tú?

De camino a la interpretación

La recepción e interpretación de la poesía parece implicar una relación dialogal sui generis.

Hans-Georg Gadamer

La lectura de la poesía resulta para Gadamer una de las experiencias paradigmáticas de la interpretación hermenéutica. En ella se le exige al lector escucharla con el «oído interior», una suerte de categoría análoga a la exigencia metodológica del «tacto», noción que hemos desarrollado en páginas anteriores. El libro que ahora intentamos abordar *¿Quién soy yo y quién eres tú?*, constituye la lectura realizada por Gadamer al ciclo de poemas *Cristal de aliento* del poeta de lengua alemana y tradición judía Paul Celan. Inicialmente publicado en 1973, ha permanecido abierto a la interpretación y en diálogo en la obra de Gadamer. Las sucesivas ediciones de 1983 y de 1995 han implicado una revisión por parte del autor, además de un fructífero diálogo con los críticos de Celan. De particular importancia el sostenido con un texto póstumo de Peter Szondi y, por otra parte, con el filósofo Otto Pöggeler. De esta manera el libro sobre Celan ha ido adquiriendo la espesura y el rigor que tales poemas reclaman.

Para Celan sus poemas no eran más que botellas arrojadas al mar. Mensajes sin destinatarios que llegarían a cualquier playa y serían recogidas por cualquier mano. Gadamer ha recogido estos poemas como mensajes encontrados en una botella arrojada al mar y ha dedicado buena parte de su tiempo a descifrar los herméticos mensajes inscritos en la botella de mar que son los poemas de Paul Celan.

Debemos precisar el lugar que ocupa el libro sobre Celan en la totalidad de la obra de Hans-Georg Gadamer. Consideramos que este

156 libro es fundamental para entender la hermenéutica gadameriana como parte de una praxis de la interpretación. En el conocido ensayo titulado «Autopresentación» (1975), en el cual Gadamer hace una primera aproximación autobiográfica a su periplo intelectual, éste expone que luego de publicado *Verdad y método*, se ha dedicado a explorar la parte de la aplicación hermenéutica y que los ensayos sobre la obra de Hegel y el libro sobre Celan constituyen un momento de la aplicación de su propuesta hermenéutica. El título original del libro sobre Hegel es muy evidente, puesto que explícitamente expone que se trata de ensayos hermenéuticos, (Hegels Dialektik Fünf hermeneutische Studien) *La Dialéctica de Hegel* (Cinco ensayos hermenéuticos). En este sentido textualmente afirma:

*Ellos forman una problemática de la hermenéutica aplicada a la que me he dedicado cada vez más desde la aparición de Verdad y método. Creo haberme aproximado al tema desde dos ángulos: desde mis estudios sobre Hegel, en los que he abordado el papel de lo lingüístico en su relación con lo lógico, y desde la poesía hermética moderna, que analicé en un comentario a Atemkristall de Paul Celan.*¹⁸⁴

La constitución en libro de los ejercicios hermenéuticos que sobre la poesía de Celan fue el resultado de la paciente lectura sobre estos herméticos poemas y que fueron presentados en forma de conferencias en París, Nueva York y otras partes del mundo. ¿Pero cual es el desafío que representaba para la hermenéutica la interpretación de la poesía hermética moderna? En el prólogo del libro Gadamer expone el objeto de su investigación, allí advierte al lector que se trata de una paciente y larga lectura de la poesía de Celan y que de ese encuentro sólo ha obtenido sentido, tales sentidos se aproximan no a lo que quiso expresar el autor, sino, a lo que «habla en el texto». Estos acercamientos son simples rodeos, tanteos que intentan completar su comprensión. Extrañamente, Gadamer habla al «lector» desde un tú, desde una segunda persona, persona que al final del proceso de comprensión se integrará en el yo. La tesis del libro es la búsqueda de ¿quién es el yo y

184 Gadamer, Hans-Georg. «Autopresentación», en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 402, trad. Manuel Olasagasti.

quién es el tú? en la lectura del poema. Gadamer asume la comprensión desde la radical ignorancia socrática, como quien inicia una conversación. Comienza por negar cualquier lectura canónica y afirma:

Con quien crea «comprender» ya los poemas de Celan no hablo; no escribo para tal persona. No sabe lo que significa en este caso comprender. En cambio, si otro lector creyese haber comprendido «desde siempre» estos poemas tal y como lo propone el autor, sería una experiencia legítima. [...] Si el lector cree comprender estos poemas de otra y mejor manera, se habrá ganado aún más. De ser así, su contradicción nos llevará a todos más lejos: nos aproximará a la obra poética.¹⁸⁵

Una y otra vez se pregunta ¿Quién soy yo y quién eres tú? La pregunta no es gratuita, responde a una fundamental problemática hermenéutica. La de la dialéctica de la pregunta y la respuesta. La respuesta que ensaya Gadamer es que no se trata de un yo empírico¹⁸⁶ el que enuncia el poema. No importa saber las pretensiones subjetivas

185 Gadamer, Hans-Georg. *Op. cit.*, p. 8.

186 Consideramos que el artículo Entre el autor y el texto recogido en el libro Interpretación y sobreinterpretación de Umberto Eco, el autor aclara en forma evidente el tema que estamos planteando. Creemos que la lectura que hace Eco sobre este tema es tratado desde una perspectiva eminentemente Gadameriana, aunque, en ningún momento el autor italiano exponga sus deudas con la hermenéutica de Gadamer, cambiando el nombre de algunas categorías, pero en el fondo exponen las tesis que desde *Verdad y método*, Gadamer viene planteando. Textualmente Eco nos dice: «Cuando se mete un texto en una botella y esto ocurre no sólo con la poesía o la narrativa, sino también con la Crítica de la razón pura, es decir, cuando un texto se produce no para un único destinatario, sino para una comunidad de lectores, el autor sabe que será interpretado no según sus intenciones, sino según una compleja estrategia de interacciones que también implican a los lectores, así como a su competencia en la lengua en cuanto patrimonio social. Por patrimonio social me refiero no sólo a una lengua determinada en tanto conjunto de reglas gramaticales, sino también a toda la enciclopedia que las actuaciones de esa lengua han creado, a saber, las convenciones culturales que esa lengua ha producido y la historia misma de las interpretaciones previas de muchos textos, incluyendo el texto que el lector está escribiendo» Cambridge University Press, Madrid, España, 1995, p. 81.

158 del autor. Esta tesis está lo suficientemente expuesta en la crítica al romanticismo de Schleiermacher: un poema es una unidad de sentido que vale por sí mismo. Más que un yo empírico, se trata de mover las fuerzas vitales del lector, y por su parte, el lector o tú tampoco es una entidad física determinada, sino que está dirigido a cualquier lector en cualquier tiempo histórico. Esta es la relación entre el yo y el tú.

La pregunta que se hace Gadamer es si es necesario conocer lo que el poeta pensó al momento de escribir sus poemas. Si es importante para el desciframiento de la poesía y particularmente la de Celan, es decir, si es necesario y si aporta algo a la interpretación del poema conocer «las pretensiones del autor.» La respuesta la ha ensayado Gadamer una y otra vez de manera reiterada a lo largo de muchos libros, artículos y conferencias. Se trata de la crítica que ha realizado al padre de la hermenéutica moderna, Schleiermacher. Según Gadamer la hermenéutica de Schleiermacher se distingue por su propuesta de reproducir el momento vivo de la creación. «Pero el momento más genuino de Schleiermacher es la interpretación psicológica; es en última instancia un comportamiento divinador, un entrar dentro de la constitución completa del escritor, una concepción del ‘decurso interno’ de la confección de una obra, una recreación del acto creador.»¹⁸⁷ Gadamer llega a la conclusión de que para Schleiermacher la comprensión implica «comprender cada texto como una expresión vital, dejando en suspenso la verdad de lo que se dice.»¹⁸⁸

Consideramos que cada texto y en particular los textos poéticos constituyen una unidad de sentido. La pregunta es ¿qué entiende Gadamer por sentido? Por unidad de sentido entiende el horizonte que el texto abre al lector, una unidad de sentido es un camino abierto que señala el texto. Sentido es, entonces, la dirección que marca el texto y a la cual debe estar atento el lector. De allí que el interés de la hermenéutica no sea la reconstrucción del momento ‘original’ de la creación, sino intentar comprender la unidad de sentido que es un texto. Por tanto, el yo que enuncia el poema no es un yo empírico, sino un yo lírico. Se trata precisamente de que en el acto de leer el yo se lea como un tu, el del lector. Podríamos decir que se trata de la relación de auténtico diálogo entre el tu y el yo. Entre el poema y el lector. «... el yo que se pronuncia en un poema lírico no puede relacionarse de manera

187 Gadamer, H.G. *VM*, p. 241.

188 *Ibíd.*, p. 252.

exclusiva con el yo del poeta que, a su vez, sería otro que el lector que dice yo»¹⁸⁹. A nuestra modo de ver, la relación entre el yo del poema y el tú del lector son marcas semánticas que muestran de forma explícita la teoría de la lectura desarrollada por Gadamer. Habíamos dicho que para Gadamer la lectura era una especie de «relleno» entre el horizonte del texto y el horizonte del lector. En toda lectura ocurre ese «relleno», es el momento cuando la obra se completa. Para Gadamer leer es etimológicamente juntar¹⁹⁰, juntar dos almas dice Gadamer sobre el significado de la poesía de Stefan George. La lectura consiste en juntar el tú y el yo en el nosotros. La desaparición y aparición del yo en el nosotros y vuelta al yo, pues no podemos negar que quien lee es también un lector inscrito en un tiempo y una tradición. El artículo que cierra el libro *Poema y diálogo* discute este problema. La tesis fundamental del artículo consiste en intentar mostrar que el poema es el modelo dialógico por excelencia. Para Gadamer, tanto el poema como el diálogo son formas paradigmáticas del lenguaje. Por lenguaje entiende la «producción de sentido» esto es, un texto no está nunca acabado sino que nos indica una dirección, produce un sentido. Gadamer prefiere hablar de «producción de sentido» en vez de lenguaje. ¿Por qué el poema es un modelo del diálogo?: «En el poema no sólo se consume la producción de sentido duradero en la palabra que se exhala, sino que en él adquiere duración la presencia sensorial de la palabra.» Consideramos que es este un punto muy importante en Gadamer, pues el poema es también la concreción de un sentido y un sonido. El diálogo entre la voz y la escritura¹⁹¹. Lo que quiere decir es que al interior del

189 Gadamer, Hans-Georg. *¿Quién soy yo y quién eres tú?*, op. cit., p. 13.

190 La noción de hermenéutica está estrechamente relacionada con la noción de leer y el propio Gadamer así lo ha dejado en evidencia cuando afirma que: «El significado originario de 'logos' es, como lo subrayó Heidegger, leer, es decir, juntar, reunir la 'lese', la cosecha, la recolección. De esta manera, yo mismo ligué mi enfoque hermenéutico al concepto de leer» Gadamer, Hans-Georg, «Tras la huella de la hermenéutica» en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 98, trad. Arturo Parada.

191 «También nosotros sabemos desde hace tiempo que no se puede comprender la relación entre lenguaje y letra como un hecho primario y un hecho secundario. Resulta desde luego razonable: la escritura no es la reproducción de la voz. Al revés, la escritura parte de la condición previa de que se le conceda voz a lo leído». Ibidem.

160 poema se produce un diálogo. El poema es como el pensar «un diálogo consigo mismo y con lo otro»¹⁹² O mejor dicho, todo poema como lenguaje, como producción de sentido es un diálogo. En su interior, un poema es una construcción dialógica, este está compuesto de sonido y sentido. La revista *Archipiélago* # 37 verano de 1999 dedicada al tema de la poesía y lo poético, en la cual se intenta establecer un deslinde entre la poesía y la filosofía, registra la traducción de un artículo sobre Celan. El artículo se titula *¿Acceso fenomenológico y semántico a Celan?*¹⁹³ En los GW 9, registra además, de este artículo el libro *¿Quién soy yo y quién eres tú?* En el mismo, Gadamer nos dice que a partir de la lectura que él ha realizado de los poemas de Celan ha llegado a una primera conclusión según la cual: «Leer significa siempre hacer que se produzca el sonido y el sentido del texto»¹⁹⁴ Un poema no sólo es producción de sentido, o mejor dicho, la producción de sentido es la conjunción de sonido y sentido. De allí que constantemente Gadamer nos este advirtiendo que debemos estar atentos a «la voz del texto».

Esta tesis podríamos considerarla como una tesis fuerte en el último Gadamer. Por un lado, intenta contraponer las tesis de Jacques Derrida en las cuales incluye a Gadamer como uno de los últimos filósofos que defienden la «metafísica de la presencia». Por el otro, podemos observar el desarrollo de una tesis fundamental en sus obras últimas: la hermenéutica como teoría del texto. Consideramos que el libro *¿Quién soy yo y quién eres tú?* es una práctica de la interpretación hermenéutica gadameriana cuyos objetivos consisten en el intento de deslastrarse de las categorías de la tradición metafísica de la filosofía Occidental, mostrar que el poema es una forma paradigmática del diálogo y que como consecuencia de ello, toda interpretación debe desaparecer para que nuevamente dejemos hablar al poema. Intentaremos explicarnos. Para Jean Grondin, la propuesta de Gadamer consiste en proseguir la tarea de Heidegger de la destrucción de la metafísica, tarea que su maestro había dejado pendiente, pero que fue motivo de hechizo entre los alumnos de Heidegger en las clases en los primeros decenios del

192 *Ibid.*, p. 97.

193 Traducción de «Phänomenologischer und Semantischer Zugang zu Celan?» en *Gesammelte werke*. Band 9 *Asthetik und poetik*. J.C.B. Mohr.

194 Gadamer, Hans-Georg. «¿Acceso fenomenológico y semántico a Celan?» en *Archipiélago* # 37, Barcelona, Verano 1999, p. 37.

siglo XX. Por el contrario, afirma Grondin, a Gadamer le parecía «manierista» el lenguaje adoptado después de la vuelta (Khere): «A pesar de toda su simpatía de fondo, se sentía siempre un poco repelido por el estilo característico de los textos de Heidegger posteriores a la ‘vuelta’, un estilo que para su sensibilidad lingüística tenía un punto de exceso manierista.» En esta misma argumentación, Grondin considera que la propuesta de Gadamer consiste en salvar distancia desde la conceptualidad de la tradición metafísica: «Gadamer se pregunta si, a pesar de todo, no habrá un lenguaje de la metafísica con el que salvar distancia. El hecho de hablarse de un lenguaje de la metafísica, con su exigencia totalizadora, ¿no es ya en sí mismo una secreta creación metafísica?»¹⁹⁵

Ahora bien, ¿qué entiende Gadamer por destrucción de la metafísica? La respuesta en principio creemos encontrarla en la discusión de Gadamer con Derrida, en el famoso artículo *Desconstrucción y hermenéutica* que aparece en el libro *El giro hermenéutico*. En este libro se recogen algunos de los artículos que sirvieron para la discusión entre Gadamer y el autor francés. Por destrucción de la metafísica entiende Gadamer:

*El sentido de destrucción es procurar que el concepto hable de nuevo un lenguaje vivo dentro de su contexto. Es esta una tarea hermenéutica. No tiene nada que ver con un discurso oscuro sobre el origen y lo originario.*¹⁹⁶

En la década de los 80 se inició uno de los diálogos más fructíferos de la filosofía del siglo XX. Se trata de los encuentros en París y en Heidelberg entre Gadamer y Derrida. Fue el encuentro entre dos maestros del pensar. No intentaremos reducir la crítica de Derrida a Gadamer, pero podemos decir que se fundamenta en ubicar al proyecto gadameriano dentro de la sospecha de participar en la tradición de la metafísica de la presencia. Frente a esa crítica Gadamer ha insistido en mostrar que en primer lugar la hermenéutica representa una superación de la tradición de la filosofía Occidental, y, en segundo lugar, la cercanía entre la hermenéutica y el deconstruccionismo en su objetivo de destrucción de la metafísica Occidental. El propósito que anima tanto

195 Grondin, Jean Prefacio del editor, en Hans-Georg Gadamer. *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 17

196 *Op. cit.*, p. 82.

162 a la herme-néutica gadameriana como a la deconstrucción derridiana es la destrucción de la «metafísica de la presencia», tradición sobre la cual se cimenta buena parte del pensar. Así lo expresa claramente Gadamer al afirmar que sólo la hermenéutica y la deconstrucción han podido llevar a cabo la realización de la destrucción de la tradición metafísica, ambos caminos han sido fructíferamente recorridos por Gadamer y Derrida:

Además de sus propios intentos por abandonar el lenguaje de la metafísica (Heidegger) con la ayuda del lenguaje poético de Hölderlin, me parece que sólo ha habido dos caminos transitados, y que han sido transitados, para franquear una vía frente a la auto domesticación ontológica propia de la dialéctica. Uno de ellos es el regreso de la dialéctica del diálogo y de este a la conversación. Yo mismo intenté seguir esta vía en mi hermenéutica filosófica. El otro camino es el camino de la deconstrucción, estudiado por Derrida.¹⁹⁷

Sin embargo, la labor de destrucción del lenguaje de la metafísica no es una tarea fácil. El intento del último Heidegger de poetizar la filosofía no rindió los frutos deseados y esto debido a la situación en que se encontraba la filosofía. Para Gadamer, la filosofía se ha encontrado desde siempre en una situación de penuria conceptual, «un constante padecer de penuria lingüística». Un texto clave para entender este argumento lo encontramos en el artículo titulado «*La historia del concepto como filosofía*» de 1970. En este texto expone la tesis que enunciamos atrás, el problema de la precariedad lingüística. Mientras la ciencia ha guiado su saber por intermedio del lenguaje simbólicomatemático, la filosofía se encuentra atrapada en una serie de conceptos que pertenecen al lenguaje natural. La propuesta es intentar rehabilitar la historia de los conceptos. Lo que nos interesa mostrar en este artículo de los 70 es que en él Gadamer se anticipa y da respuesta a las críticas derridianas que incluyen a la hermenéutica en la tradición de la metafísica occidental. Es decir, creemos que este artículo anticipa los argumentos que después veremos expuestos en el diálogo Gadamer-Derrida de los años 80. Continuemos con los argumento de este

197 Gadamer, Hans-Georg. «Destrucción y deconstrucción» en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 355.

estupendo trabajo que nos brinda luces en la problemática planteada. Gadamer se pregunta: «¿Acaso la filosofía posee un lenguaje y un modo de pensar que le permita extraer los conceptos de una especie de caja de herramientas y utilizarlos para producir conocimientos y desechar lo que no sirve para ese objetivo.»¹⁹⁸

La respuesta es que aunque constantemente la filosofía necesite de conceptos más o menos precisos, no siempre se sigue ese camino. La demostración de la imposibilidad de un lenguaje simbólico puro la encuentra en el auge que experimentó a principios del siglo XX la filosofía lógica. Para esta tradición era necesario articular un lenguaje artificial y unívoco capaz de superar la contingencia del lenguaje natural, sacar a la ciencia del «hechizo del lenguaje» natural. Precisamente los precursores del movimiento filosófico moderno consideraban al lenguaje natural como «perturbador del conocimiento». Sin embargo, no existe un lenguaje artificial puro puesto que el propio análisis lógico ha constatado sus límites al experimentar la necesidad de expresarse a través del lenguaje natural: «siempre necesitamos del lenguaje hablado para introducir el lenguaje artificial.»¹⁹⁹ Siguiendo su argumento Gadamer expone que existe una relación entre palabra y concepto, tanto la palabra como el concepto establecen una relación a partir de la unidad que las constituyen. Frente a la multiplicidad de sentido que tiene la palabra, ésta posee una unidad, la adquiere en el contexto. Toda palabra es palabra dicha a alguien, es palabra que intenta comunicar algo a alguien. Es allí en ese contexto en donde la palabra adquiere su unidad de sentido, frente a la multiplicidad que de suyo posee. La relación de palabra y concepto –según Gadamer– estriba en la posibilidad que tienen ambas de participar de la unidad y la multiplicidad a la vez. Lo que nos interesa destacar es que la unidad de palabra reside en que ésta intenta siempre abrir una pregunta, intenta siempre una comunicación y es allí que decimos que la palabra adquiere su unidad de sentido en el contexto de la conversación que abre, en la posibilidad de comunicar algo a alguien: «Todo lenguaje hablado aparece siempre como palabra dicha a alguien, como unidad de discurso que funda la comunicación y establece solidaridad entre los hombres.» Ahora bien, Gadamer traslada esta característica de la palabra hasta el

198 Gadamer, Hans-Georg. «La historia del concepto como filosofía» en *VMII*, p. 83.

199 *Ibidem*.

164 concepto: «pero eso ocurre con el concepto. Un sistema de conceptos, una serie de ideas que hubiera de definir, delimitar, no responde a la cuestión radical de la conceptualidad de la filosofía.»²⁰⁰ Y es allí en donde se constata la penuria lingüística por la que ha transitado la filosofía. Por el contrario debemos concebir al concepto y su unidad a partir del contexto, a partir de la frase o discurso. El concepto no puede ser un término rígido. Debemos concebir la relación entre palabra y concepto a partir de la unidad de sentido que adquieren en el contexto de la frase o discurso, es allí donde Gadamer encuentra una relación entre la palabra y el concepto. Esta relación describe la situación en la que se encuentra la filosofía y a partir de esta tesis Gadamer encuentra las bases de superación de la metafísica y sustenta a la vez sus postulados hermenéuticos:

La relación del concepto con el lenguaje no es sólo la relación de crítica lingüística, sino también un problema de búsqueda lingüística. Y creo que éste es el drama pavoroso de la filosofía: que ésta sea el esfuerzo constante de búsqueda lingüística o, para decirlo más patéticamente, el constante padecer de penuria lingüística. No se trata de imitar a Heidegger²⁰¹.

Así pues, el esfuerzo hermenéutico gadameriano ha consistido en una lucha con la «penuria lingüística» que subyace a toda experiencia filosófica. La empresa hermenéutica consiste en la constante reelaboración de las nociones o categorías de la tradición. Se trata de hacer hablar de nuevo los viejos términos y es precisamente a esto lo que Gadamer llama la destrucción de la metafísica. Gadamer propone ir hasta la historia de los conceptos y desde allí reavivarlos. Se trata de la búsqueda de actualizar los viejos conceptos en un nuevo contexto²⁰².

200 Ibidem.

201 Ibid., p.87.

202 Aunque no es el interés de esta investigación establecer los vínculos entre el pensamiento de Gadamer y el de Derrida, creemos que es necesario, a partir de los indicios establecidos por el autor intentar mostrar algunos puntos de contactos en-tre ambos pensamientos. De tal suerte consideramos que esta noción de contexto gadameriano podemos verla también en el pensamiento derridiano, podemos ver que lo que ambos autores denominan «contextos» no es lo que ordinariamente se considera como

Por eso Gadamer nos ha dicho que no debemos concebir a los conceptos como una caja de herramientas para ajustarlos a nuestro antojo, sino de «religarlos» al habla cotidiana. Sólo así lograrán una nueva acreditación: «como orientación lingüística del mundo». Esta misma respuesta la encontramos en el libro sobre Celan, cuando Bollak le critica que el libro sobre Celan es demasiado fenomenológico, Gadamer responde:

Habría que contestar diciendo que las palabras nunca tienen sentido por sí solas y que sólo mediante tal vez múltiples significados construyen ese sentido único que, en los múltiples lazos de las líneas de sentidos que vibran al mismo tiempo, mantienen sin embargo la unidad del

contextos, debemos considerar a esta noción en base a lo que Gadamer denomina como diálogo. De tal manera que no existen contextos cerrados, sino contextos infinitos en diálogos, esta es una fundamental coincidencia entre la concepción del lenguaje de Gadamer y Derrida. El artículo «Firma, acontecimiento, contextos» del libro *Márgenes de la filosofía* así lo confirma: «Pero, como 'el verde es o' o 'abracadabra' no constituyen su contexto en sí mismo nada impide que funcione en otro contexto a título de marca significativa (o de índice, diría Husserl). No sólo en el caso contingente en el que, por la traducción del alemán al francés 'el verde es o' podría cargarse de gramaticalidad, al convertirse o (oder) en la audición en dónde (marca de lugar): 'Dónde ha ido el verde del césped: dónde está el verde)' '¿Dónde ha ido el vaso en el que iba a darle de beber' [...] Yo querría insistir sobre esta posibilidad; posibilidad de sacar e injertar en una cita que pertenece a la estructura de toda marca, hablada o escrita, y que constituye toda marca en escritura antes mismo y fuera de todo horizonte de comunicación semiolingüístico; en escritura, es decir, en posibilidad de funcionamiento separado, en un cierto punto, de su querer-decir 'original' y de su pertenencia a un contexto saturable y obligatorio. Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (en sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser citado, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto. Cátedra, Madrid, 1998, trad. Carmen González Marín, p. 362.

*conjunto del texto y del discurso. (...) Ninguna palabra tiene sentido sin su contexto*²⁰³.

Creemos que esta es la clave para comprender la empresa hermenéutica. Mientras que los conceptos unívocos de la ciencia permanecen inmutables y no son capaces de mostrar la experiencia del mundo. Por el contrario, al concebir las palabras y los conceptos como exploración mundana del mundo, el lenguaje se libera y:

*La aportación de la historia del concepto consiste en liberar la expresión filosófica de la rigidez escolástica y recuperarla para la virtualidad del discurso.*²⁰⁴

La propuesta gadameriana consiste entonces en repensar la noción de lenguaje filosófico no desde la noción rígida de término cuyo signo más evidente es la univocidad, sino desde el habla y la disposición que la tradición platónica ha legado al pensar, el diálogo: «La filosofía tiene en el habla real o en el diálogo, y en ningún otro lugar, su verdadera y propia piedra de toque.»²⁰⁵ Es desde esta perspectiva que debemos entender la destrucción de la metafísica Occidental, entendiendo que los términos y conceptos no son entidades rígidas y herramientas que se puedan utilizar indiscriminadamente. Es en el discurso que la palabra y los términos adquieren su actualidad. A diferencia de algunas investigaciones²⁰⁶ recientes en las cuales se intenta adscribir la hermenéutica de Gadamer, creemos que su propósito consiste en la superación de la metafísica o mejor dicho, en abrir el camino del pensar hermenéutico. Su propósito es pues la destrucción de la metafísica. De lo que sí estamos seguros es que destruirla significa «hacer hablar nuevamente los conceptos en su contexto», la utilización de las categorías de la metafísica en la hermenéutica de Gadamer sólo puede ser entendida a partir de lo que el autor denomina como «penuria lingüística», y desde allí concebir el lenguaje como cuerpo vivo, dinámico, capaz

203 Gadamer, Hans-Georg. *¿Quién soy yo y quién eres tú?*, p.150
204 *Op. cit.*, 93.

205 *Ibidem*.

206 Cf. En la revista mexicana *Intersticios* # 14-15, México, 2001, los destacados investigadores Mauricio Beuchot por una parte y Tomás E. Almorín intentan demostrar cómo la hermenéutica gadameriana se inscribe de manera consciente en la tradición metafísica de Occidente.

de actualizar las categorías una y otra vez y conscientes de que esta actualidad se adquiere en el contexto de la frase o discurso. La propuesta es entonces concebir al lenguaje como diálogo, esto es, como habla y no fijado por lo que Derrida denomina la primacía del logocentrismo. Pero en ningún momento podemos considerar al autor de Marburgo como un seguidor de la tradición de la metafísica, no podemos incluir en esa tradición a quien con tanto esfuerzo ha intentado desligar y hacer volver el pensamiento hacia su vertiente: el diálogo. Pero nos quedan aún dos preguntas pendientes, si hemos intentado abordar la problemática de quién eres tú y quién soy yo en la lectura del poema y hemos explicado que el tú del poema no es un autor particular nos queda por responder la otra parte. ¿Qué tanto debe saber el lector? Responder esa pregunta es también una tarea hermenéutica de la cual Gadamer intenta dar cuenta en el libro en cuestión y que nosotros intentaremos explicar.

¿Qué debe saber el lector?

*El texto hace hablar a un tema, pero quien logra es en
último extremo, es el rendimiento del intérprete.
En esto tienen parte los dos.
Hans-Georg Gadamer*

Al preguntar por quién es el yo y quién es el tú en el poema, Gadamer intentó dar respuesta a lo que pudiéramos denominar la teoría de la producción artística. La respuesta que creemos haber encontrado es que la enunciación de un poema no recae sobre un yo empírico del poeta sino que éste es capaz de hacer hablar su propia lengua, quien habla es el lenguaje. Como lo hemos afirmado al final del punto anterior un poema es el modelo de la experiencia humana general. Cuando leemos poemas recogemos, recolectamos, «Lege», toda la tradición que se ha depositado en la lengua. La lectura y la comprensión no son más que la actualización de la tradición que se conserva y se trasmite en el lenguaje.

Como lo hemos intentado mostrar en el capítulo I de nuestra investigación, el problema fundamental del arte moderno nace en el mismo momento que se anuncia la «conciencia estética», esto es en el momento en el que el arte comienza a concebirse como arte desligado de su origen religioso. El punto central es la división artificial que la Ilustración produjo entre las nociones de Símbolo y alegoría. Gadamer

168 intentó recuperar la alegoría, pero lo que más le interesaba era traer a su lugar el símbolo. Estaba consciente de que el arte moderno no podía recuperar la noción de alegoría, el ejemplo lo toma del arte barroco. El arte barroco se distingue pues en él podemos apreciar toda la carga mítica, todos los valores culturales que expresan, de tal suerte que según Gadamer existió un consenso previo entre el entramado de símbolos, leyendas e iconografía que se expresaba en el arte barroco y sus lectores. Sin embargo, el arte moderno vive otro momento, no existe consenso entre el artista y los lectores modernos. No obstante, Gadamer afirma lo siguiente sobre que el principio hermenéutico con el que se sostiene su noción de poema y su interpretación:

En general, creo sano el principio según el cual la poesía no debe tenerse por un criptograma erudito pensado para eruditos, sino considerarse destinada a las personas partícipes de un mundo común debido a su pertenencia a una comunidad lingüística, en el cual el poeta se halla en casa igual que su lector u oyente.²⁰⁷

Es el horizonte común el que permite comprenderse al lector y al texto. El horizonte que es la tradición de la lengua a la que ambos pertenecen. Por eso, la traducción implica un mayor esfuerzo hermenéutico pues se trata de poner en diálogo a dos tradiciones. Al proceso en el cual el arte es capaz de dialogar con sus interlocutores sin que medie la distinción artística la va a llamar «la no distinción estética», esto es, un momento en el cual el arte configura una imagen de mundo o una cultura histórica. De tal suerte que el arte se experimenta no como arte sino como una manifestación de la vida en comunidad. Por eso la apuesta gadameriana sigue siendo concebir la experiencia del arte como una experiencia de dos, en diálogo entre el texto y el lector.

Por otra parte, se anuncia en esta tesis gadameriana la exposición de otra crítica, a lo que pudiéramos llamar crítica a la teoría de la recepción. Una parte de la crítica literaria se volcó durante los últimos treinta años en demostrar la primacía del lector sobre el texto. El intento era atestiguar el primado de la recepción que el lector o los electores ejercían sobre los textos. En general podemos decir que para la teoría de la recepción las obras de arte existen sólo en el momento en el cual

207 ¿Quién soy yo y quién eres tú? Op. cit., p. 113.

la obra se configura a partir de la recepción realizada de la misma en el transcurso de la historia. No hay duda que dicha teoría toma sus fundamentos en los alcances obtenidos por la hermenéutica de Gadamer. Para la teoría de la recepción la obra de arte se encuentra en proceso abierto y de constantes correcciones debido a las diferentes recepciones históricas que las configuran. Gadamer intenta dar respuesta a lo que considera como una lectura errada de su proyecto hermenéutico por parte de la teoría de la recepción. En todo caso la pregunta fundamental del libro que estamos analizando es ¿Qué debe saber el lector? O si el lector lo debe saber todo en relación a la obra interpretada o más aún, ¿Cuánto debe saber el lector para la correcta interpretación del texto?

Un artículo póstumo de Peter Szondi sirve a Gadamer para desarrollar la tesis que ahora intentamos explicar, a saber, ¿Qué debe saber el lector? El texto de Szondi publicado póstumamente es el punto de diálogo gadameriano para mostrar los límites y alcances de la propuesta de Szondi y por supuesto para desarrollar su tesis hermenéutica. En el artículo en cuestión Szondi analiza la primera parte del poema *Cristal de aliento* de Paul Celan. El poema trata el tema del asesinato de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht. La pregunta que se hace Gadamer es si es necesario conocer cómo ocurrieron los hechos en la fría noche berlinesa de 1919 para la correcta interpretación del poema. Más aún, sí el lector debe tener conocimientos autobiográficos del autor para completar su lectura. Según Gadamer, en el análisis Szondi comunica información precisa sobre el horrendo asesinato de Luxemburgo y Liebknecht. El propio Szondi se cuestiona si tanta fidelidad al reconocimiento de los hechos no significa una traición a un poeta como Celan.

A partir de un análisis semántico, Gadamer intenta mostrar de qué manera un lector posee conocimientos que permiten reconstruir los hechos sin la necesidad de ir hasta el expediente, en este caso, del asesinato de estos activistas políticos de principios del siglo XX. A esto Umberto Eco denomina la enciclopedia, es decir, cada individuo posee una carga de información que comparte con los otros miembros de su comunidad. Según el autor de Marburgo ningún lector parte del ‘punto cero de la información’, de tal manera que al encontrar palabras en el poema tales como ‘canal de *Landwehr*’, ‘garabato de Carnicero’ o ‘marrana’, todas estas palabras conforman un sentido en el cual se puede reconocer una ciudad, Berlín y un hecho terrible; el brutal

170 asesinato de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht por circunstancia políticas. De igual manera el conocimiento biográfico del autor tampoco viene en ayuda para la interpretación del poema. Lo importante para Gadamer es intentar ir hasta el poema, hacer que el poema hable por sí mismo sin necesidad de ir a buscar información alrededor del poema o hasta las fuentes biográficas. Para Gadamer nada se gana con el saber privado, lo que dice el poema está en otra esfera, es el propio poema quien sabe y quiere y exige de nosotros que se descubra y aprenda cuanto sabe. Si consideramos que el poema es el modelo por excelencia del lenguaje y como nos lo ha demostrado Heidegger que el lenguaje sobrepasa nuestro horizonte y muestra la finitud de la experiencia humana. Por lo tanto, todo lector tiene un horizonte de sentido que lo sobrepasa y que demuestra su finitud. El diálogo entre el lector y el texto es la búsqueda de un punto medio entre lo que sabe el lector y lo que dice el texto. Ya antes he explicado que leer es rellenar, juntar el horizonte del lector con el horizonte del texto, que por supuesto incluye la historia de los efectos, es decir, cómo un texto ha sido leído a través de la historia, y que se han agregado históricamente al texto, así como los muchos lectores en diferentes épocas históricas. Lo que consideramos es que ya el horizonte del lector está en el texto, por supuesto que lo que dice un poema está en la enciclopedia de la lengua. Lo que Gadamer intenta mostrar es que en el poema está el yo del lector y por supuesto el yo del autor que se lee como un tú. El yo del lector se puede leer como un tú. Evidentemente, entonces, la lectura de la poesía desde la perspectiva biográfica o a partir de información alrededor de éste significa una limitación del poema. De su plexo de sentido. Para Gadamer hacer una crítica psicológica o biográfica significa que ya todo o casi todo está dicho en el poema, es decir, significa aniquilarlo como poema. Limitarlo. La defensa de Gadamer del texto tiene por objeto ahondar en la crítica a los análisis de tipo psicológico y por otra parte una lucha contra todo relativismo. Lo que intentamos explicar es que Gadamer lucha contra ambos extremos, contra una interpretación psicologista de la obra literaria y contra la lectura relativista. Lo que quiere decir que aunque una lectura resulte siempre ser múltiple, tiene ciertos límites impuestos por el texto. De allí pues que no es posible relativizar absolutamente la lectura de un texto. Por otra parte Gadamer no niega que en el texto no esté el horizonte del autor, en todo texto está el autor como una esperanza nos dirá, sólo que esas expectativas del horizonte del autor debemos buscarla en un ámbito más amplio, el del texto.

Lo que está intentando mostrar Gadamer es que un poema no es la muestra de un hecho particular, lo que el poema muestra no es un hecho aislado vivenciado por una persona, sino un proceso complejo en el cual se borran las fronteras del yo y del tú. Como muestra Szodi el poema de Celan traspasa la barrera de lo privado, la barrera de lo contingente y en definitiva expresa una experiencia humana por intermedio de lo más durable en el tiempo, el lenguaje:

*Un poeta penetra poco a poco en la conciencia colectiva del lector, tanto más cuanto más se asienta su canto en nuestro oído y más se convierte su mundo en el nuestro.*²⁰⁸

Pero la pregunta inicial parece haber sido respondido sólo medias. ¿Qué debe saber el lector? Gadamer nos ilustra cuánto debe saber un lector a partir de una hermosa imagen. La imagen que usa es la del oro que somos capaces de llevar en nuestra bolsa, la cantidad que somos capaces de soportar. Un hombre debe transportar en su bolsa sólo la cantidad de oro que es capaz de llevar, lo mismo le ocurre al lector. Un lector debe ser capaz de reconocer la capacidad de información que debe llevar y sólo esa medida es la que le permitirá tener una mejor comprensión del texto. Si se lleva mayor cantidad de oro del que podemos transportar, del que podemos administrar de seguro se perderá en el camino. Lo mismo le ocurre al lector. Aquí entramos en el elemento práctico de la experiencia hermenéutica. Gadamer nos ha enseñado que no existe una teoría hermenéutica distanciada de su aplicación. Las enseñanzas de Aristóteles y su *Ética de Nicómaco* le permitieron desarrollar uno de los puntos fundamentales de su filosofía, esta es una actividad práctica, no existe distinción entre *Tecné* y *Frónesis*, entre teoría y práctica. Leer implica una actividad que requiere formación, tacto, medida. En el fondo sabiduría. Es cuestión de equilibrio, el que debe tener quien aprende a manejar la bicicleta²⁰⁹. La pregunta nos vuelve a asaltar ¿Qué tanto debe saber el lector? El lector

208 *Ibíd.*, p. 129.

209 En un artículo de 1995 cuando trata el tema de la comprensión Gadamer nos muestra un ejemplo cómo para la experiencia hermenéutica es muy importante el equilibrio; para ello recurre a un ejemplo de cuando él estaba aprendiendo a montar bicicleta y lo compara con el equilibrio de quien experimenta la comprensión. En el artículo «De la palabra al concepto», *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 135-147.

172 debe saber tanto cuanto pueda saber, para que como en la imagen del oro, controle lo que sepa y no se pierda en el camino de la interpretación del texto. No es que el lector no deba saber nada sino que debe mediar entre lo que el poema dice y el conocimiento instruido que el lector posee. En tal sentido Gadamer afirma:

La precisión a la hora de comprender el poema, sólo alcanzado por el lector ideal a partir del propio poema y de los conocimientos que el mismo posee, sería desde luego el verdadero criterio.²¹⁰

Para Gadamer deletrear no significa todavía leer, leer es una actividad mucho más compleja todavía. Leer es pues, una de las experiencias fundamentales de la vida humana. Leer requiere formación, requiere tacto. Como hemos afirmado antes, ningún lector parte de cero. Todo lector posee una serie de información que lo precede. Un poema está escrito, en principio, para un lector de esa tradición. Todo lector de esa tradición está capacitado para reconocer el horizonte de sentido del poema que actualiza su tradición. Por el milagro de la traducción se hace posible la comprensión de una tradición a otra. En todo caso, se trata de ubicarse en un punto medio entre el lector instruido y el texto. Ahora bien, unas nuevas preguntas nos asaltan. ¿Qué es lo que hace que una interpretación sea correcta? ¿Cómo saber lo que ciertamente dicen los textos? Aquí entra en juego el problema de la «transposición». Podemos leer esta noción como el correlato de la noción de Adumbration o perspectiva. Pensemos en un poema como un gran rompecabezas. Los versos serían las partes del mismo o más que los versos, pues lo limitaría, las unidades de sentidos del poema que pueden ser una palabra o un verso o en fin parte de un poema. Pues la lectura sería ese acto múltiple en el cual cada lector rearma, conforma es la palabra precisa, un poema, de tal suerte que cada lector desde su horizonte de sentido leería el texto. Ahora, el hecho de que existan múltiples lecturas no implica las lecturas relativas y el todo vale. No. Y aquí vamos a nuestra primera hipótesis, un poema quiere que se lea cuanto el sabe. Toda lectura, entonces, encuentra sus límites en el texto, por eso éste exige que se sepa lo que él quiere. Volvamos entonces al imaginario *Puzzle*. Es posible armarlo de diferentes maneras.

210 *Op. cit.*, p. 130.

Pero está limitado a las piezas que este posea. Un poema es muchísimo más que un rompecabezas, pues lo que lo constituyen son unidades de sentidos. Es lenguaje. Y aquí entra en juego la transponibilidad. Esto es, todas las posibilidades de lecturas que un poema tiene. Recordando que aunque infinitas posibilidades de ordenarse están limitadas por el texto. No sé si estas tesis sean defendibles, de lo que si estoy seguro es que son terriblemente bellas.

Ahora bien, el problema de la transposición lo ha tocado Gadamer en *Verdad y método*, el concepto «transposición» podemos leerlo como metáfora. Lo que el autor defiende es el origen metafórico de las lenguas naturales frente a la rigidez del término; los últimos años de su vida Gadamer intentó mostrarnos el camino que va desde el concepto hasta el habla en oposición al término. El concepto nunca es definitivo siempre está en la conversación. Por el contrario el término cuyo origen está en el intento moderno de crear una *mathesis universal* siempre es rígido. La transposición entonces no ocurre sólo en el poema sino que es parte fundamental del lenguaje:

La transposición de un ámbito a otro no sólo posee una función lógica sino que corresponde con el metaforismo fundamental del lenguaje mismo. La conocida figura estilística de la metáfora no es más que la ampliación retórica de este principio general de la formación que es al mismo tiempo lingüístico y lógico²¹¹.

Gadamer toma como modelo la poesía de Paul Celan para explicar su modelo de la interpretación, en tal sentido considera que los poemas de Celan se encuentran formados por fragmentos de sentido, tales fragmentos constituyen una especie de crisol de sentidos. Para Gadamer son especie de cuñas que se concatenan de manera perfecta en un todo, el texto. De esta manera obtenemos un sentido del texto o poema. Bien, esas cuñas de sentidos las llama la «transposición». ¿Qué significa esto? La transposición significa que la lectura se avanza leyendo en planos de sentidos, existe un primer plano de sentido que se guarda, por eso es posible leer siempre un texto. Esto constituye el sentido del texto. Sin embargo, destaca que más importante que la «transposición» es la «transponibilidad.» ¿Qué es esto? Como habíamos dicho, un poema

211 *VM1, op. cit.*, p.516.

174 se constituye como fragmentos de sentidos que se leen como un todo, son cuñas que perfectamente embonan una con otras, en el momento de la lectura ocurre la actualización del sentido de esas cuñas, de manera que un texto es siempre el mismo pues guarda su primer plano de sentido, sin embargo, siempre que se lee, se lee de distinta manera, el sentido se actualiza, es el mismo texto, y, a la vez es otro. La «transponibilidad» es, entonces, la actualidad que constantemente y como consecuencia de la lectura acaece en el texto. Es este el momento de la comprensión.

Lo que ocurre en la comprensión no es tanto una transposición como la actualización permanente de la transponibilidad, es decir, la superación (Affgebung) de toda «positividad» de aquel primer plano que precisamente por eso se guarda (Aufhebt) y se conserva en un sentido positivo.²¹²

Esta noción de «transponibilidad» como fragmentos de sentidos, como cuñas que se organizan de manera perfecta para dar el sentido completo y complejo al texto, guardando su primer plano de sentido, creemos que puede leerse como correlato de otra noción fundamental de la hermenéutica de Gadamer, nos referimos a la noción de *perspectiva*. Lo que permite al fin y al cabo leer un texto de manera siempre distinta, aunque siempre sea el mismo texto es el fenómeno de la transposición o la perspectiva. En términos de quién soy yo y quién eres tú, la transposición es la operación a través de la cual el lector actualiza los fragmentos de sentidos de un texto hasta reconstruir el sentido del mismo. De allí pues que podamos tener distintas lecturas de un texto y sin embargo sea el mismo texto, un texto es entonces un crisol de sentidos:

Con ello quiero significar, por lo visto, que el mismo poema podía leerse con precisión y coherencia en diversos planos de transposición. Así, el poema Flor me parece legible en distintos planos²¹³

Esto que acabamos de hacer no es más que una descripción fenomenológica para explicar un problema hermenéutico tan complejo

212 *Ibíd.*, p. 119.

213 *Ibidem.*

como lo es la lectura. Gadamer junto con Celan recomiendan leer, leer que la comprensión viene sola y de un golpe, como el rayo que lo ilumina todo. Ahora bien, esto significa que todo texto está constituido por una coherencia interna que permite que el primer sentido se guarde y a partir de este primer sentido acercarnos nuevamente al texto, un texto está compuesto por fragmentos de sentidos que ensamblan perfectamente, esto le da al texto una coherencia interna que permite proseguir el camino de acceso a su comprensión. Por otra parte, a todo lector se le exige ser formado, tener tacto para que con su formación pueda mediar con lo que sale del texto.

Pero nos queda por resolver la tesis fundamental de ¿Quién soy yo quién eres tú? Esta tesis pudiéramos considerarla como fundamental en la última etapa de la hermenéutica de Gadamer. La misma se organiza alrededor de los años 80 con la discusión con Derrida. Efectivamente, la tesis que ahora queremos mencionar no aparece enunciada sino hasta «*Texto e interpretación*» y es la tesis final del libro que hasta ahora hemos venido abordando y textualmente dice así: «una interpretación sólo es correcta cuando al final es capaz de desaparecer porque ha penetrado del todo en la nueva experiencia del poema». Efectivamente, Gadamer considera al arte como modelo de la experiencia humana. La palabra poética o la palabra que resuena en el poema es una de las manifestaciones humanas por excelencia, lo que hace el poeta es hacer de una experiencia particular, una ‘experiencia general concreta’ El poeta crea memoria colectiva, pero además:

*La palabra que el poeta consigue y a la que da consistencia no es un logro específicamente artístico, sino un modelo de las posibilidades de la experiencia humana general, que permite al lector ser el yo que es el poeta.*²¹⁴

Así pues, la lectura permite, entonces, penetrar en una nueva experiencia del poema desapareciendo y volviendo a aparecer el intérprete en el poema. Una obra sólo es obra cuando está en relación con alguien que la lee o interpreta. Una obra, como lo hemos explicado antes, adquiere su plenitud en el diálogo. La tesis de la desaparición del autor es la consecuencia de todo lo que hemos venido argumentando. Recordemos que Gadamer ha expuesto la constitución especulativa del lenguaje, habíamos dicho que la lectura era una especie de creación

214 *Ibíd.*, p.39.

176 y es allí en donde consideramos que la tesis de la desaparición del autor cobra su total plenitud. Una obra es, pues, diálogo del poeta o del intérprete con la tradición. Así como dijimos que la tradición es especulativa, también podemos decir que toda interpretación es especulativa en tanto que desaparece la interpretación para volver a aparecer en el río del lenguaje.

Conclusiones

La hermenéutica es para Gadamer una labor de cosecha y siembra. Como toda cosecha hemos recogido el fruto y el suelo queda dispuesto nueva-mente para el trabajo de la siembra. Lo que quiere decir que la ardua labor de la lectura como en la cosecha nunca queda completa, siempre se guarda un espacio para que se coseche y recojan los frutos nuevamente. Para Gadamer lo fundamental de la experiencia hermenéutica radica en la comprensión de la «imposibilidad de completar ninguna experiencia de sen-tido»; toda lectura, es entonces, lectura en perspectiva. Nos acercamos al texto desde un ángulo, desde una perspectiva hasta completarlo. Lo que queremos es destacar la noción de círculo hermenéutico en el sentido en que Heidegger lo describió; nos acercamos al todo a partir de la parte. El fragmen-to puede hablarnos de la totalidad. La primera conclusión a la que queremos llegar en nuestro trabajo es que la obra de Gadamer, como todo texto, no puede agotar su experiencia de sentido. La experiencia de sentido no se agota sino que queda abierta para que otros se acerquen a ella. Este es, pues, mi acercamiento a la obra del autor de *Verdad y método* que ha sido en primer momento limitada a exponer y analizar los alcances de la noción de hermenéutica en Gadamer a partir de la experiencia del arte, desde la parte al todo.

1. Según Gadamer las palabras están hechas de un material plástico y dúctil. Su intento desde un principio ha sido mostrar el camino que va de la palabra al concepto y su recorrido inverso, desde el concepto a la palabra. En tal sentido las nociones utilizadas en su hermenéutica no debemos leerlas como las categorías utilizadas por la ciencia cuya característica es la rigidez y la univocidad. Por el contrario, la filosofía no posee un lenguaje propio que le permita desarrollar categorías o términos como las notaciones matemáticas o los símbolos lógicos: «los conceptos que utiliza el pensamiento no están rigidos por una regla fija

178 e inmutable, al igual que ocurre con las palabras de nuestro lenguaje cotidiano.»²¹⁵

Lo que nosotros queremos proponer es que en vez de categorías o conceptos llamemos a las nociones hermenéuticas utilizadas por Gadamer *figuras hermenéuticas*, son figuras en tanto con-formación, en tanto que se encuentran hechas de un material plástico y dúctil, no como los términos rígidos de las ciencias sino que se operan en ellas transformaciones a lo largo del desarrollo argumentativo de su pensamiento. Como bien lo señala el autor, sus conceptos se definen en su uso.

Hemos partido en nuestra investigación de la noción de símbolo y hemos intentado demostrar que en esta noción ocurre una transfiguración, una transformación a lo largo de la hermenéutica de Gadamer, de tal manera que la noción de símbolo se transfigura en: familiaridad-extrañeza, hués-ped-anfitrión, texto-intérprete, yo-tú. Todas estas figuras hermenéuticas son utilizadas para mostrar lo que ocurre en toda experiencia de la alteridad, es decir, en toda experiencia hermenéutica no se produce una pérdida de lo uno en lo otro sino que por el contrario se produce un *incremento de ser*.

2. En segundo lugar, nos interesa destacar que hemos partido de la noción de símbolo para trazar un recorrido a lo largo de toda la obra del autor. El símbolo, hemos dicho se presenta como un fragmento que anda en búsqueda de su totalidad. Desde allí hemos intentado mostrar que la hermenéutica de Gadamer es una hermenéutica de la hospitalidad. Para sustentar esta afirmación hemos partido de la noción de formación que nuestro autor ha intentado desarrollar en la primera parte de su obra principal: *Verdad y método*. Es decir, nos serviremos de la noción de formación como un baremo fundamental de la hermenéutica de la hospitalidad en Gadamer.

En un mundo signado por la era de la ciencia y la técnica, la apuesta de Gadamer parece arriesgada. Intentar revalorizar los conceptos fundamentales del humanismo parecería una tarea innecesaria. Sin embargo, el testigo por excelencia del siglo XX que conoció desde la invención del aceite vegetal, pasando por los campos de concentración, la bomba atómica hasta el desarrollo de las telecomunicaciones actuales no se rindió ante la euforia de la técnica y

215 «Entre fenomenología y hermenéutica. Intento de una auto-crítica» en *VMII*, p. 19.

la ciencia del siglo XX, pero tampoco se dejó arropar por el nihilismo que en respuesta a esta era ha ocupado buena parte de escena filosófica del siglo que acaba de morir. Por el contrario, hasta sus últimos días sostuvo la posibilidad de la convivencia entre los hombres y las culturas. La esperanza es lo último que el hombre puede perder, afirmó días antes de su muerte. Esperanza en medio del horror y es que sólo el arte puede rescatarnos de un mundo abandonado al mal y al horror.

¿Puede acaso la planificación racional y burocrática de los Estados modernos resolver la problemática fundamental de lo humano? ¿La planificación burocrática de los Estados no limita la libertad y el desarrollo mismo de lo humano? ¿Pueden acaso las organizaciones internacionales con todo su aparato racional superar la extrañeza de los estados nacionales y aprender a convivir con la diferencia? Los últimos acontecimientos nos dicen que no. No hay duda que sobre los logros de la ciencia y su aplicación técnica que la razón Ilustrada desarrolló exponencialmente se ha avanzado en la solución de algunos temas fundamentales, pero el centro donde gravita la vida humana ha sido soslayado. Y la crítica de nuestro autor se dirige a esta problemática fundamental de este momento histórico. Se trata de asegurar la convivencia entre los hombres y esto sólo es posible si se parte del centro de la hermenéutica: el diálogo. Esta es la apuesta fundamental de la hermenéutica de Gadamer, mostrar que la vida humana se funda en el lenguaje y por lenguaje concibe una idea platónica, la conversación. El encuentro de hacer familiar lo extraño. Gadamer nos propone poner patas arriba el mito de Babel. Según el mito bíblico hubo un momento en el cual el poder de los hombres podía compararse con el de Dios. Era tal el poder de los hombres que un día hicieron una torre que casi alcanza el cielo. Esto fue cuando los hombres poseían un mismo idioma, en esto residía su poder, en tener un mismo idioma. Al tener un idioma podían hacer alianzas y comprenderse. En castigo Dios creó los diferentes idiomas y desde ese día los hombres se desperdigaron por la faz de la tierra. Para Gadamer la noción de lenguaje ilustrada es deudora de esta idea bíblica. Recordemos que desde Leibniz la ciencia ha intentado elaborar un lenguaje único, el lenguaje de las matemáticas.

La lectura que hace Gadamer del mito bíblico difiere de la lectura ilustrada. Para Gadamer lo fundamental del hombre no es la homogeneidad sino la diferencia, lo que identifica a lo humano no es ser igual sino diferentes. Por eso propone una lectura en contra corriente

180 del mito de Babel. La esperanza no está en lograr un lenguaje único, recorde-mos que esperanto es esperanza. Por el contrario, por sobre las diferencias y el respeto al otro es que se funda la experien-cia humana. Lo que queremos decir es que el hombre debe hacer un esfuerzo hermenéutico por comprender al otro y comprender al otro pasa por el reconocimiento de la diferen-cia, de la superación de la extrañeza que significa compren-der otra lengua. Sólo quien sale de casa y regresa nuevamente a ella puede traer nuevos tesoros. La comprensión, es enton-ces, hacer familiar lo extraño. Y es aquí donde postulamos una hermenéutica de la hospitalidad en Gadamer, una her-menéutica que parta del reconocimiento del otro o como lo ha expresado el autor, una hermenéutica que parta del principio de «que el otro tenga la razón.» Puesto que inde-pientemente de los abismos que nos separen como quien posee una tablilla del recuerdo hay algo que reconocemos en el otro como viejo amigo, es decir, lo humano.

3. Precisamente la idea de mito es la que posibilita la com-presión de un contenido común y a partir de él se puede fundar una nueva solidaridad entre los hombres. «El mito es para Gadamer– aquello que se puede contar sin que a nadie se le ocurra preguntar si es cierto. Es la verdad que lo armoniza todo y en la que todos se comprenden.»²¹⁶ A nuestra manera de ver la renovación del mito tiene en Gadamer el objeto de darle una fuente segura al acceso de conocimiento extra-metodológico que se produce en el arte. La base de esta tarea la encuentra por una parte en el primer romanticismo alemán y por la otra en su continuación en el idealismo. Sin embargo, Gadamer dará un giro a las propuestas románticas de Herder, Schelling y el joven Hegel. Lo que el autor nos demostrará es que la vieja división entre mito y logos no es más que una división falsa y arbitraria. Por el contrario, el mito es un primer momento en el cual se expresa una forma de conocimiento tan acabada y fuerte como el discurso poético y el discurso filosófico.

A esto lo denomina la no-distinción estética. Gadamer distingue dos momentos bien definidos en la historia del arte. A un momento lo denomina como *no distinción estéti-ca* y al otro como la *distinción estética*. Por *distinción estética* concibe el momento que nace con la Ilustración en el cual el arte pierde comunicación con la comunidad que lo produce; es cuando se crean los museos, los salones de música. Es el momento en el cual el arte comienza a concebirse como arte. Es

216 Gadamer, H. G. «¿El fin del Arte?» en *HE*, p. 69.

decir, cuando nace la estética moderna. Por el contrario la *no-distinción estética* es el momento en el cual el mito, el arte y la religión resultaban casi imposibles de distinguir. Lo que a Gadamer le interesa es mostrar la relación entre arte y comunidad. En este sentido Gadamer arguye que la *no distinción estética* es el momento en el cual el mito expresa a la comunidad, vale para todo, todos se reconocen en él, la comprensión es posible a partir del arte pues éste vale para todos. Lo que quiere decir es que existió un momento histórico en el cual el arte y la religión configuraban un espacio simbólico que daba coherencia a la cultura y a los hombres de esa cultura. Para el autor este momento es el momento de la cultura cristiano-humanista de Occidente. Y es a partir de esta concepción que se puede explicar la tesis hegeliana del carácter pasado del arte que Gadamer rescata. La tesis hegeliana del *carácter pasado del arte* no significa la muerte del arte sino que lo que quiere decir es que el arte moderno debe concebirse a partir de la tradición. Para Hegel éste ya era imposible de recuperar, no era posible volver a conciliar arte y comunidad. El arte moderno había roto su relación con el mundo que lo producía. Gadamer al contrario de Hegel cree que sí es posible la recuperación del espacio común entre arte y vida. Es decir, creía que se debían buscar los fundamentos del arte moderno, del arte más actual que se encuentran ligados al pasado, a la tradición. Es por eso que no es posible hablar de la muerte del arte. Se trata por el contrario de mostrar la relación «especular» del arte con el pasado. El arte no muere, como no muere el mito, todo arte está ligado al pasado, habla al pasado y al futuro en un mismo instante. El arte funda siempre nuevos lazos con el pasado y con la comunidad que lo produce.

4. La noción de juego ocupa un lugar central en la «es-tética» de Gadamer, aunque más que de estética en el sentido que conocemos este vocablo, debemos hablar de experiencia del arte. Bien, la verdad del juego consiste en ser representación, y con ello la verdad del arte de la que es modelo el juego. Para Gadamer la verdad del juego no es más que una mimesis de la naturaleza, el arte imita la naturaleza. Desde los presocráticos es así. Según el autor la palabra cosmos viene del orden del universo. El arte y en especial la música no hacen sino imitar la armonía del universo, del cosmos. La verdad de la naturaleza, es entonces, una representación. Una configuración. Lo que nos interesa destacar es la manera en la cual Gadamer pone patas arriba toda una tradición filosófica. Intentaremos explicarnos: para la tradición filosófica

182 de más de 20 siglos la teoría platónica sobre el arte significa una devaluación del mismo. El arte es –según Platón– una verdad de tercer grado, apenas si es simple imitación de la verdad, las ideas. Lo que el autor nos plantea es poner patas arriba esta lectura sobre la mimesis platónica. Para Gadamer el arte nos proporciona un acceso a la verdad. La cuestión radica en diferenciar la imagen (*Bild*) de la copia (*Abbild*). La obra de arte no es copia de la realidad sino imagen. El ejemplo lo encuentra en el Ulises de Homero. La imagen de Ulises es más real que su original. Por eso el arte es una imagen y la relación de la imagen representa un incremento ontológico y no una devaluación como lo presenta la lectura platónica sobre la mimesis que se ha hecho a lo largo de la historia de la filosofía. La obra de arte como *Darstellung* tiene un valor ontológico mayor, no es mimesis en el sentido tradicional. Aquí lo que nos interesa destacar es la renovación que Gadamer hace de la mimesis, aunque conserve el mismo nombre sin embargo se trata de la renovación, la puesta patas arriba del concepto de mimesis, podríamos decir, la actualización del concepto en un nuevo contexto. Es por eso que el arte nos presenta un acceso a la verdad.

La cuestión radica en moverse entre la mimesis y la anámnesis, conocer significa fundamentalmente re-conocer, conocer algo ya conocido; en ese reconocer la mimesis se transforma en poiesis, en creación. Todo acto de conocimiento no imita la verdad sino que crea una nueva verdad a partir de lo ya conocido. Consideramos que es esto lo que nos interesa destacar de la hermenéutica de Gadamer. La forma en la cual es capaz de subvertir toda una tradición filosófica y renovar la propia filosofía, el pensar.

5. Esto que acabamos de exponer se muestra de manera patente en el lenguaje. Para Gadamer su teoría del lenguaje se sostiene por la estructura especulativa. Tanto lenguaje y tradición se fundan sobre esta estructura especulativa. ¿Qué entiende Gadamer por la estructura especulativa que se da tanto en el lenguaje como en la tradición? Lo primero que debemos recordar es la forma en que la verdad acontece en la obra de arte, como re-presentación o *Darstellung*. Esto queda plenamente demostrado en el juego. El juego es presentación, su verdad se muestra patentemente. Ahora bien, lo que debemos distinguir es la concepción de lenguaje de la que parte Gadamer. Este distingue el logos apofántico del lenguaje como apertura de mundo. Mientras que en la noción apo-fántica del lenguaje ve al mismo como mero signo, los signos sólo hacen referencia de la cosa, su verdad consiste en estar en

lugar de la cosa, en la estructura especulativa del lenguaje éste hace mundo y presenta su verdad. El ejemplo lo toma Gadamer de las monedas. Para Gadamer las palabras como acceso de mundo son como las viejas monedas de oro; éstas tenían su valor de verdad en su presentación, es decir, su valor estaba en su presentación, en su peso en oro. Las actuales monedas por el contrario son como los signos, su valor es simplemente referencial. Su valor depende de lo que los países tengan como referencia en los Bancos Centrales. Bien, la verdad de la palabra está en su presentación, su valor de verdad se muestra y expone. A esto los antiguos lo llamaban lo bello. Lo bello es aquello que vale por sí mismo y cuya verdad nadie puede negar. Pero lo más importante de la estructura especulativa del lenguaje es que ésta no se agota en la lectura sino que su significado sigue abierto para quien quiera leerlo. El ejemplo lo toma entre una carta o una noticia y un poema, mientras que la experiencia de sentido de la carta o la noticia se agota en su lectura y ya no volvemos a ella, el poema no agota su experiencia de sentido en su lectura sino que queda abierto para que una y otra vez volvamos a él. A esto ha llamado el autor el demorarse. El demorarse en la lectura es la posibilidad y la necesidad de ir una y otra vez sobre un texto o un cuadro y sin embargo, siempre encontraremos elementos nuevos en él. Es leer un texto ya leído y leerlo como nuevo. Consideramos que a partir de la estructura especulativa del lenguaje la hermenéutica alcanza un planteamiento muy importante. Lo fundamental de la experiencia humana es la posibilidad de creación. Leemos algo viejo y sin embargo el resultado es un nuevo texto. La creación y la libertad están en el centro de la hermenéutica y nos da mucho que pensar.

6. En nuestra investigación partimos de la posibilidad de elaborar una teoría de la interpretación de la obra de arte a partir de la hermenéutica del autor de Marburgo. Hemos llegado a una conclusión de que eso no es posible pues la reduciría a simple ciencia auxiliar de la literatura. Sin embargo, hemos creído que esta constatación no niega la posibilidad de que la hermenéutica posibilite la lectura de cualquier tipo de textos, en especial los textos literarios o *eminentes*. Y es que a partir de la propia experiencia de lectura de textos literarios nos hemos guiado para intentar comprender el camino seguido por el autor. En el último capítulo intentamos mostrar cuál es el camino de lecturas de textos literarios por los que se ha guiado Gadamer para exponer su análisis sobre la obra de Paul Celan. Consideramos que a la vez que

184 ana-liza la obra del poeta judío de lengua alemana avanza en la exposición de su propio proyecto hermenéutico. De manera tal que hemos podido ver cómo se exponen las categorías fundamentales de la hermenéutica mientras se avanza en la lectura del poeta.

La noción central que creemos ha desarrollado Gadamer es la de la pregunta y la respuesta. ¿Qué pasa cuando leemos un poema? ¿Qué experiencia fundamental acaece en el momento de estar frente a una obra pictórica? Toda obra sea poema o cuadro es una pregunta abierta y nuestra lectura es una respuesta a esa pregunta. Respuestas que abren nuevas preguntas y así hasta el infinito. La experiencia hermenéutica que se manifiesta en la lectura de la poesía, y en toda lectura, es donde todas las fronteras se borran, todos los límites desaparecen. El límite del tú y el yo desaparecen en la corriente del lenguaje y vuelve aparecer en la comprensión. De allí que, en el momento de la comprensión la pregunta es ¿Quién eres tú y quién soy yo?

Bibliografía

Fuentes

- Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke* 1, *Wahrheit und Methode I* (Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999.
- Gesammelte Werke* 2, *Wahrheit und Methode II*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999.
- Gesammelte Werke* 3, *Neuere Philosophie I*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999.
- Gesammelte Werke* 4, *Neuere Philosophie II*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999.
- Gesammelte Werke* 8, *Ästhetik und Poetik I*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999.
- Gesammelte Werke* 9, *Ästhetik und Poetik II*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999.
- Gesammelte Werke* 10, *Hermeneutik und Rückblick*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999.
- Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1977, traducción Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito
- Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, traducción Manuel Olasagati.
- La dialéctica de Hegel* (cinco ensayos hermenéuticos), Cátedra, Madrid, 1981. traducción Manuel Garrido.
- La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Buenos Aires, 1981.
- La herencia de Europa*, Península, Barcelona, 1990, traducción Pilar Giralt Gorina.

- 186 *La actualidad de lo bello* (El arte como juego, símbolo y fiesta), Paídos, Barcelona, 1991, traducción Antonio Gómez Ramos.
- Elogio de la teoría* (discursos y artículos), Península, Barcelona, 1993, traducción Anna Poca Casanova.
- El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1995, traducción Arturo Parada.
- Mis años de aprendizaje*, Herder, Barcelona, 1996, traducción Rafael Fernández de Mauri Duque.
- Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996, traducción Antonio Gómez Ramos.
- El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1996, traducción Agustín Domingo Moratalla.
- Mito y razón*, Paídos, Barcelona, 1997, traducción José Francisco Zuñiga García.
- Arte y verdad de la palabra*, Paídos, Barcelona, 1998, traducción José Francisco Zuñiga García.
- Poema y diálogo*, Gedisa, Barcelona, 1era.reimpresión 1999, Traducción Daniel Najmías y Juan Navarro.
- ¿Quién soy yo y quién eres tú?* (comentario a Cristal de aliento de Paul Celan), Herder, 1999, traducción Adan Kovacsics.
- La educación es educarse*, Paidos, Barcelona, 2000, traducción Francesc Pereña B.
- El inicio de la sabiduría*, Paidos, Barcelona, 2001, traducción Antonio Gómez Ramos.
- Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, traducción Constantino Ruíz-Garrido y Manuel Olasagasti.
- Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, traducción Ana Agud y Rafael de Agapito.
- Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, traducción Ángela Ackermann Pilári .

Artículos en español

«Sobre la filosofía alemana del siglo XX» en *Er, Revista de Filosofía*, # 26, Sevilla, 1998.

«¿Acceso fenomenológico y semántico a Celan?» en *Archipiélago, Cuaderno de crítica de la cultura*, # 37, Barcelona, verano 1999.

Crítica

Aguilar Rivero, Mariflor: *Confrontación: crítica y hermenéutica*, Unam, México, 1998.

De la alegría del reconocimiento, en *Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias*, Instituto de investigaciones Filológicas, Unam, 2001, págs 87-92, editores Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco.

Aristóteles: *Poética*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, México, traducción Juan David García Bacca.

Política, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, México, traducción Antonio Gómez Robledo.

Berlin, Isaiah: *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Madrid, 2000, traducción Silvana Mari.

Vico y Herder (dos estudios en la historia de las ideas), Cátedra, Madrid, 2000, traducción Carmen González de Trejo.

Béguin, Albert: *El alma romántica y el sueño*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

Bengoia Ruiz, Javier: *De Heidegger a Habermas* (Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea), Herder, Barcelona, 1997.

Beuchot, Mauricio: *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1990.

Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1987.

- 188 *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1989.
- La retórica como pragmática y hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*, Universidad Nacional Autónoma de México, Itaca, 2da. edición, 2000.
- Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparrós, D.L., Madrid, 1999.
- Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Universidad Intercontinental, México, 1996
- Bubner, Rüdiger: *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1984, traducción Francisco Rodríguez M.
- Cuesta Abad, José M: *La escritura del instante*, Akal, Madrid, 2001.
- De Paz, Alfredo: *La revolución romántica* (Poéticas, estéticas, ideologías), Tecnos, Madrid, 1986, traducción Mar García Lozano.
- Derrida, Jacques: *Adiós a Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid, 1998, traducción Julian Santos G.
- La hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2000, traducción Mirta Segoviano.
- De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1971, traducción Óscar del Barco y Conrado Cerreti. *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998, traducción Car-men González M.
- Limited Inc*, Nortwes University Press, Evaston, Illinois, 1990. *Schibboleth*. Para Paul Celan, Arenas libros, Madrid, 2002, traducción Jorge Pérez de Tudela.
- Dilthey, Wilhelm: *Teoría de las concepciones del mundo*, Consejo Nacional para la Cultura y las artes, México, 1990, traducción Jualian Marías.
- Vida y Poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, traducción Wencelao Roces.
- Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Ediciones Istmo, Madrid, 2000, traducción Antonio Gómez Ramos.

Domingo Moratalla, Agustín. *El arte de no poder tener razón: la hermenéutica diálogica de H.G. Gadamer*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1991.

Duque, Félix: *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, del Serbal, Barcelona, 1991. *La humana piel de la palabra* (una introducción a la filosofía hermenéutica), Universidad Autónoma de Chapingo, Chapingo, 1994.

Dutt, Carsten: *En conversación con Hans-Georg Gadamer* (Hermenéutica-Estética-Filosofía Práctica), Tecnos, Madrid, 1998, traducción Teresa Rocha Barco.

Eco, Umberto: *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Madrid, 1995, traducción Juan Gabriel López.

La búsqueda de la lengua perfecta, Altaya, Madrid, 1999, traducción María Pons

Eliade, Mircea: *Mefistófeles y el andrógino*, Kairos, Barcelona, 2001.

Fabris, Adriano: *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*, Akal, 2001, traducción Mercedes Sarabia.

Ferraris, Mauricio *Historia de la hermenéutica*, Akal, Madrid, 2000, Traducción Jorge Pérez de Tudela.

La hermenéutica, Taurus, México, 2000, traducción José L. Bernal.

Fink, Eugen: *Oasis de la felicidad* (Pensamientos para ontología del juego) Universidad Nacional Autónoma de México, 1966, traducción Elsa Frost.

Le jeu comme symbole du monde, Les editions de minuit, París, 1993.

Frank, Manfred: *El dios venidero* (lecciones sobre nueva mitología), Del serbal, Barcelona, 1994, traducción Helena Cortés y Arturo Leyte.

La piedra de toque de la individualidad, Herder, Barcelona, 1995, traducción Claudio Gancho.

Givone, Sergio: *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*, Visor, Madrid, 1991, traducción Jesús Perona.

Gómez Ramos, Antonio. (Editor) *Diálogo y deconstrucción* (Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida), UAM Cuaderno Gris, Madrid, 1997.

- 190 *Entre líneas* (Gadamer y la pertinencia del traducir), Visor, Madrid, 2000.
- Grondin, Jean: *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, traducción Angela Ackermann P.
- Hans-Georg Gadamer: una biografía*, Herder, Barcelona, 2000, traducción Angela Ackermann P y otros.
- Introduction Á Hans-Georg Gadamer*, Les Editions Du Cerf, París, 1999.
- Habermas, Jürgen: *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1996, traducción Manuel Jiménez Redondo.
- El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1990, traducción Manuel Jiménez Redondo.
- Perfiles filosóficos-políticos*, Taurus, Madrid, 2000, traducción Manuel Jiménez R.
- Heidegger, Martin: *El ser y El tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, novena reimpresión 2000, traducción José Gaos.
- Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, octava reimpresión 1997, traducción Samuel Ramos
- Ontología* (Hermenéutica de la facticidad), Alianza, Madrid, 1999, traducción Jaime Aizpiunza.
- De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987.
- Camino de bosques*, Alianza, Madrid, 1998, traducción Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Nietzsche*, Editorial Destino, Barcelona, 2000, traducción Juan Luis Verma. Hegel, G. W. : *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, traducción Wencelaos Rocés.
- Estética I y II*, Península, Barcelona, 1991, traducción Raúl Gabás Herder, J.G: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959.
- Antología*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, compilador Manuel Velázquez Mejía.
- Hypolite, Jean: *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1998, traducción Francisco Fernández Buey.

Horkheimer, Max y Teodoro Adorno: *Dialectica del Iluminismo*, Suramericana, Buenos Aires, 1969. traducción H. Murena.

Ingarden, Román: *La obra de arte literaria*, Taurus, México, 1998, traducción Gerald Nyenhuis

Inneraty, Daniel: *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993. *Ética de la hospitalidad*, Península, Barcelona, 2000. Iser, Wolfgang:

El acto de leer. Teoría del efecto estético, Madrid, Taurus, 1987, traducción Manuel Barbeito y J.A. Gimbernat.

Jauss, Hans Robert: *La historia de la literatura como provocación*, Península, Barcelona, 2000, traducción Juan Godo Costa y José L. Gil A.

Las transformaciones de lo moderno (estudios sobre las etapas de la modernidad estética), Visor, Madrid, 1995, Ricardo Sánchez Ortiz.

Pequeña apología de la experiencia estética, Paidós, Barcelona, 2002, traducción Daniel Innerarity.

Jalón, Mauricio y Fernando Colina: *Pasado y Presente* (diálogos), cuatro.ediciones, Valladolid, 1996,

Kant, Immanuel: *Crítica de la facultad de juzgar*, Monteavila, Caracas,

En defensa de la Ilustración, Alba editorial, Barcelona, 1999, traducción Javier Alcoriza y Antonio Lastra.

Kojeve, Alexander: *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La pléyade, Buenos Aires, 1975, traducción Juan José Sebrelli.

Kögler, Hans Herbert: *Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*, The MIT Press, Massachusetts, 1996, translated by Paul Hendrickson.

Kusch, Martín: *Language as Calculus vs Language Universal medium*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1989.

Lafont, Cristina: *La razón como lenguaje* (una revisión del giro lingüístico en la filo-sofía del lenguaje alemana), Visor, Madrid, 1993.

Lenguaje y apertura de mundo (el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger) Alianza, Madrid, 1997, versión española Pere Fabra i Abat.

López Quintana, María Carmen: *El arte como racionalidad liberadora: consideraciones desde Marcuse, Merleau-Ponty y Gadamer*, Universidad Nacional de Educación a distancia, Madrid, 2000.

- 192 Lledó, Emilio: *Filosofía y lenguaje*, Ariel, Barcelona, 1974.
- La memoria del logos*, Taurus, Madrid, 1996.
- Marrades, Julián: *El trabajo del espíritu: Hegel y la modernidad*, Antonio Machado libros, Madrid, 2001.
- Nietzsche, Friedrich: *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1998, traducción Luis Valdés y Teresa Orduña.
- El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2000, traducción Andrés Sánchez Pascual.
- Novalis y otros: *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Tecnos, Madrid, 1987. *La enciclopedia* (notas y fragmentos), Fundamentos, Madrid, 1996, traducción Fernando Montes.
- Palazón M., María Rosa: Las interpretaciones del mito (diálogo desmitologizadores) en *Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias*, Instituto de investigaciones Filológicas, Unam, 2001, pág 13-25, editores Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco.
- Peñalver, Mariano: Gadamer-Derrida; de la recolección a la diseminación de la ver-dad, *ER, revista de filosofía*, Nro 3, año 1986.
- Pöggeler, Otto: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1993, traducción Félix Duque.
- Ricoeur, Paul: *La metáfora viva*, Ediciones de Cristianidad, Madrid, 2001, traducción Agustín Neira.
- Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999, traducción Gabriel Aranzueque.
- Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1997, traducción Alberto L. Bixio.
- Rorty, Richard: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, tra-ducción Jesús Fernández Z.
- Objetividad, relativismo y verdad* (escritos filosóficos 1), Paidós, Barcelona, 1996, traducción Jorge Vigil Rubio
- Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* (escritos filosóficos 2), Paidós, Barcelona, 1993, traducción Jorge Vigil Rubio.
- Safranski, Rüdiger: *Un maestro de alemania: Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997, traducción Raúl Gabas.

Aníbal Rodríguez Silva

Santiago G., Luis E: *Hans-Georg Gadamer: 1900*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.

Schlegel, Friedrich: *Poesía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1994, traducción Andrés Sán-chez Pascual.

Sobre el estudio de la poesía griega, Akal, Madrid, 1996, traducción Berta Raposa.

Steiner, George: *Extraterritorial* (Ensayos sobre literatura y la revolución del lenguaje), Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2000, traducción Edgardo Russo.

Después de Babel (aspectos del lenguaje y la traducción), Fondo de Cultura Económica, México, 1981, traducción Adolfo Castañón.

Ure, Mariano: *El diálogo yo-tu como teoría hermenéutica en Martin Buber*, Eudeba, Buenos Aires, 2001.

VV.AA: *Hermenéutica*, Arcos/Libros, Madrid, 1997.

The philosophy of Hans-Georg Gadamer, The library of living Phi-losophers Volume XXIV, Southern Illinois University at Carbondale, Chicago, 1996.

The Gadamer Compañion to Gadamer, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Vattimo, Gianni: *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, traducción Te-resa Oñate.

Introducción a Heidegger, Gedisa, Barcelona, 1993, traducción Alfredo Baéz

El fin de la modernidad (nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna), Gedisa, Barcelona, 1994, traducción Alberto L Bixio.

Las aventuras de las diferencias (pensar después de Nietzsche y Heidegger), Ediciones Altaya, Madrid, 1999, traducción Juan Carlos Gentile.

Zúñiga, José Francisco: *El diálogo como juego* (la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer), Universidad de Granada, Granada, 1995.

Agradecimientos

Esta investigación está llena de voces y escucha a todas esas voces. Quiero ahora agradecer: en primer lugar a Mariflor Aguilar Rivero cuyo sentido para la escucha y el diálogo permitió que lo que en principio fuera cháchara y ruido, poco a poco se convirtiera en los resultados que ahora entrego. A los compañeros de seminario de hermenéutica María Antonia Valerio G., Jorge Reyes, Carlos Oliva y Pedro Enrique García. A José Francisco Zúñiga G., de la Universidad de Granada, cuyos diálogos en Ciudad de México, Granada y Buenos Aires resultaron fructíferos para los resultados de esta investigación, al maestro y amigo José Landa G. En lo personal a Teresita Jiménez, mi mujer y a mis hijos.

*Esta versión digital del libro **POÉTICA DE LA INTERPRETACIÓN**, se realizó cumpliendo con los criterios y lineamientos establecidos para la edición electrónica en el año 2018. Publicada en el repositorio institucional Saberula*
Universidad de Los Andes – Venezuela
www.saber.ula.ve
info@saber.ula.ve

Handwritten text in a vertical column on the left side of the page, likely bleed-through from the reverse side. The text is written in a cursive script and is partially obscured by the dark background.

ISBN: 978-980-11-1940-1



9 789801 119401