

CARMEN BALZER

EL SENTIDO DEL DIÁLOGO EN HANS GEORG GADAMER¹

RESUMEN

Como homenaje al filósofo alemán Hans Georg Gadamer, el texto apunta, a través de su percepción y fruición de lo bello, a lo que, junto con Hans Urs von Balthasar, se ha de llamar una *Estética teológica*. El diálogo, en Gadamer, entra en el marco de la pregunta-respuesta, de la llamada y la escucha, elementos entrañablemente unidos. En el marco de la pregunta y la respuesta, aborda Gadamer los temas fundamentales de su filosofía: el del “trabajo de la historia” –*Wirkungsgeschichte*– inseparable del de tradición y de los de la “conciencia histórica”, de la hermenéutica y del lenguaje

Palabras clave: Gadamer, diálogo, lenguaje, literatura, teología, estética, hermenéutica, historia, arte.

ABSTRACT

This paper honors the German philosopher Hans Georg Gadamer. It intends to reach –by means of perceiving and enjoying beauty– what Hans Urs von Balthasar called *Theological esthetics*. The context of dialog in Gadamer is question-answer dialectics. One of the fundamental issues of Gadamer’s philosophy is “the work of history” –*Wirkungsgeschichte*–. Gadamer has shown that it cannot be separated from tradition, historical consciousness, hermeneutics, and language.

Key words: Gadamer, dialog, language, literature, theology, esthetics, hermeneutics, history, art.

1. Texto de la ponencia inaugural de las *Jornadas “Literatura, Estética, Teología”*, UCA, Buenos Aires, mayo de 2002.

1. Introducción

Si bien esta conferencia inaugural ha sido concebida como un homenaje al filósofo alemán Hans Georg Gadamer, fallecido a comienzos de 2002 a los 102 años, no por eso podemos dejar de poner de relieve que estas Jornadas dedicadas a los diálogos entre la literatura, es decir, la ciencia de la palabra, la teología, la ciencia de Dios, y la estética, la ciencia de lo bello, pretenden destacar muy especialmente la “interrelación” que se establece entre estas disciplinas.

En este sentido, conviene centrar la mirada en primer lugar sobre la literatura, por cuanto ella expresa a través del verbo, en su acepción de palabra, la experiencia que el hombre posee del mundo, de la vida y de su convivencia con los demás: sus prójimos. Así es que el yo-tú, esencial a todo diálogo, es fundamental en este aspecto. Como dice el mismo Hans Georg Gadamer, la esencia misma del hombre consiste en el diálogo. En efecto, el yo-tú supone comunicación, intercambio de palabras, ideas, conceptos. Saber expresar todo esto de un modo inteligible, comprensible y estético a la vez, es precisamente la tarea central de la literatura. Tal vez la poesía, como una de sus ramas más características, junto a la narrativa, la dramaturgia y la ensayística, sea la que más ha logrado penetrar el fondo de la realidad, alumbrando, en ella, la luz de la verdad poética. Por otra parte, artes como la lírica, la música y la pintura se hermanan en un diálogo en el cual el tiempo y el ritmo adquieren una gran significatividad.

La teología nos permite ver a este hombre configurado a través de sus expresiones literarias, desde la perspectiva divina. Es aquí donde el ser humano no puede escapar a la realidad teológica, ya que ella destaca su relación con Dios. De ahí que, en el mundo literario, transparente la luz del bien y la belleza supremas. Todo se convierte entonces en una glorificación unánime del Todopoderoso y sobre todo de su Hijo Encarnado, Jesús, prototipo de toda belleza artística, humana y mundanal.

En cuanto a la estética, a través de su percepción y fruición de lo bello, ella nos remite a lo que junto con Hans Urs von Balthasar hemos de llamar una *Estética teológica*.

2. Concepto de diálogo

Hablar de diálogo entre literatura, estética y teología exige aclarar el significado de lo que el diálogo es. Para su acepción clásico-antigua, nos basaremos en el pensamiento tan valioso del existencialista Nicola Abbagnano. De acuerdo con esta visión del diálogo, sabemos que en buena parte del pensamiento antiguo hasta Aristóteles, el diálogo no es solamente uno de los modos en que puede expresarse el discurso filosófico, sino su modo propio y privilegiado, porque este discurso no es hecho por el filósofo a sí mismo ni lo encierra en sí mismo, sino que es un “conversar”, un discurrir (pasar de una palabra o también de un juicio, a la otra o al otro, del mismo modo o más bien analógicamente como “discurren las aguas de un río por los meandros de su curso”, si usamos una metáfora), un preguntar y responder entre personas asociadas en el común interés de la investigación. Este carácter asociado de la investigación, tal como los griegos lo concebían en el período clásico, encuentra su expresión natural en el diálogo. La desconfianza de Platón hacia los discursos escritos, por cuanto no responden a quien los interroga ni eligen a sus interlocutores (Fedro), (desconfianza que quizá había llevado a Sócrates a no escribir nada, y a centrar toda su actividad en la conversación con amigos y discípulos), establece también la superioridad del diálogo como forma literaria que intenta reproducir el giro de la conversación y, en general, de la investigación asociada. Fue este el motivo por el que Platón mantuvo sus escritos en la forma dialogada. Además, en casi todas las formas de la dialéctica, término que etimológicamente incluye el diálogo, está presente. También lo encontramos en la investigación filosófica, que más que ninguna otra procede por medio de la discusión de las tesis de los otros y de la polémica incesante entre las diferentes direcciones. Por todo esto es que el principio del diálogo implica la tolerancia filosófica y religiosa en un sentido positivo y activo y, por lo tanto, no como tolerancia de la existencia de otros puntos de vista, sino como reconocimiento de su igual legitimidad y como buena voluntad de entender razones.

La tolerancia que exige un auténtico sentido del diálogo adquiere una cabal importancia en nuestro ámbito contemporáneo. El respeto por el parecer y la opinión del otro no puede dejar de ser una exigencia mayoritaria en nuestros diálogos de hoy.

Dentro del espectro de la filosofía contemporánea, el diálogo ha recibido un tratamiento privilegiado por el filósofo judío alemán Martin

Buber. La imagen de diálogo que nos ofrece gira axialmente en torno a dos pares de conceptos enfrentados: el del yo-tú y el del yo-ello. El primer par se caracteriza por su apertura, su reciprocidad y su profundo sentido del compromiso personal; en cambio el yo-ello representa la tendencia de tratar al otro como si fuese un objeto impersonal, subordinado por fuerzas culturales, sociales y económicas. Por otra parte, Dios frente a estos dos tipos de entrar en diálogo o constituirlo, se perfila como el supremo y último Tú al que el yo humano se somete y adora, y por eso mismo este Tú jamás podrá ser reducido a un ello. Sin duda que solo el yo-tú compone una realidad dialógica verdaderamente humana, donde la libertad desempeña un papel insoslayable. Por contrapartida, la relación yo-ello descarta la paridad de derechos y, como rasgo típico de una sociedad materializada y supertecnificada, impone el dominio del yo, ante el cual el tú se ha convertido en un ello, en un ente manipulable y esclavizable. Volver al diálogo originario de un yo-tú, que se traduce por una humanización de las relaciones humanas, es una exigencia en nuestra sociedad actual, y también en nuestro país.

El otro filósofo judío, que arraigó en el mundo contemporáneo y que también pergeñó una filosofía del diálogo, fue Emmanuel Lévinas. Este pensador nos transmitió una particular visión del diálogo. Enteramente marcado por la experiencia del “holocausto o *Shoah*”, en que fueron asesinados millones de judíos, y que implica, según Lévinas, una responsabilidad desde tiempo inmemorial por los débiles, los desvalidos, viudas y huérfanos, el yo en el yo-tú o yo-otro (como suele llamarlo Lévinas) queda, en este caso, totalmente sometido al otro. Más aún, se convierte en su rehén. Lévinas postula una experiencia del otro absolutamente desinteresada en la que se ponen de realce sus derechos sin restricciones.

Tanto Buber como Lévinas aportan contenidos significativos para una justa valoración del diálogo. Del primero podría rescatarse el sentido de la reciprocidad, por la que un miembro del diálogo enriquece al otro, y de la libertad. Del segundo, aprendemos a renunciar a nosotros mismos a favor del otro, en una entrega caritativa. No olvidemos que el mayor amigo es el que da su vida por el otro, y éste no puede ser otro que Jesús, modelo de toda conducta cristiana.

Desde aquí hemos de destacar ciertos elementos que son imprescindibles para lograr un auténtico diálogo: la misión, la unidad, el encuentro, la convicción, lo ecuménico (entendido como “lo universal” que se extiende a todo el orbe), el intercambio con otros, la reciprocidad de servi-

cios, la confianza, la vocación y, sobre el nivel específicamente religioso, la alianza de Dios con los hombres; por ejemplo Moisés interpelado por Dios, y el mismo patriarca haciéndolo con el pueblo elegido. Aquí resalta que el diálogo no sólo se establece entre dos personas, sino asimismo entre una y varias (una comunidad o un pueblo). Sobre el plano del Nuevo Testamento aparece el diálogo tan especial de Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre, con el Padre, así como también se da un diálogo entre las mismas personas de la Trinidad, y a su vez, dicha realidad trinitaria se vuelca dialógicamente sobre los hombres.

3. El diálogo en Gadamer

En Gadamer el diálogo posee un sentido mucho más amplio que en Buber y Lévinas, ya que la acepción gadameriana sobrepuja y se sale fuera de la estructura yo-tú, simple encuentro de dos personas que intercambian sus cualidades e ideas espirituales, para entrar en el marco de la pregunta-respuesta, de la llamada y la escucha, elementos asimismo entrañablemente unidos. Esta estructura pregunta-respuesta, a su vez se relaciona con el conocimiento del hombre. Ahora bien, el problema del conocimiento, tal como lo plantea el filósofo alemán y como es tratado en su obra principal, *Verdad y Método*, está conectado inevitablemente con su tesis relativa a la distinción que debe establecerse entre ciencias humanas o del espíritu y ciencias naturales o exactas. Es este un problema que aqueja a los pensadores germanos a partir de Emmanuel Kant.

Es preferentemente en las dos primeras partes de *Verdad y Método* que Gadamer distingue a las ciencias humanas frente a las naturales, como poseedoras de un conocimiento intuitivo y por tanto, inmediato de las cosas; más explícitamente, y en relación con la “intuición adivinatoria” de Federico Nietzsche, descubre en este tipo especial de conocimiento una suerte de “tacto” o “pálpito” para captar los valores espirituales empáticamente. La posibilidad de un conocimiento inmediato, ya se dio con Platón y Aristóteles, en cuyas huellas se mueve Gadamer, por más que también actualice su filosofía, recogiendo el pensamiento de Kant, Hegel, Nietzsche y Dilthey, pero sobre todo de Natorp y Heidegger, sus maestros. Esta peculiar visión del conocimiento, propio de la ciencia humana, nos remite a Hermann Helmholtz, el gran científico alemán que introdujo en la física la ley de la conservación de la energía, quien, en este sentido del conocimien-

to, nos habla de una inducción artística (*Künstlerischesinduktion*), de una percepción del texto, de un olfato psicológico que no obedece a reglas lógicas bien definidas. Gadamer coincide con Helmholtz en que las ciencias humanas se fundan mucho más sobre el ejercicio de un tacto o de un cierto saber-hacer, que sobre la aplicación mecánica de cualquier método. Las ciencias humanas son aquellas que nos transmiten un saber “adecuado” del que no siempre pueden controlarse los resultados; sobre todo cuando se adopta una actitud objetivista propia de las ciencias naturales exactas. Las ciencias humanas (en el sentido fuerte de la expresión *Bildung*) en cambio, nos transmiten valores que carecen de la claridad matemática de los algoritmos. De ahí que existan verdades que no se prestan a un control metódico, y que son tal vez más esenciales que el empleo del método para la formación de la humanidad. Nuestro filósofo inclusive habla de verdades precientíficas (*Vorwissenschaftlich*), aunque tal vez sea más conveniente hablar de una verdad “extracientífica”, como observa Jean Grondin en su magnífico libro dedicado a explicitar el conocimiento hermenéutico del pensamiento contemporáneo (1993).

Mientras que las ciencias naturales o exactas se valen fundamentalmente del conocimiento racional y discursivo, en el que prevalece un método de investigación y no el palpito, tal como rige en el arte, la historia y la estética, aquí se trata de un conocimiento que llega al fondo de las cosas y objetos culturales, vistos como efectos del trabajo de la obra histórica, como el axial *Wirkungsgeschichtlicher*effekt, en el pensamiento gadameriano.

Esta contraposición de los dos grupos de ciencias, admite, en este caso, una actitud preferencial del filósofo alemán respecto de las primeras. Tal preferencia ya arraiga en su ánimo desde la juventud, cuando, desoyendo el consejo de su padre Johannes, que fue un eminente químico-farmacéutico, se decidió a estudiar filología e historia y no las ciencias biológicas.

En el marco de la pregunta y la respuesta, aborda Gadamer los temas fundamentales de su filosofía: el del “trabajo de la historia” –*Wirkungsgeshichte*—inseparable del de tradición y los de la “conciencia histórica” –*Geschichtliches Bewusstsein*—, de la hermenéutica y del lenguaje. Más aún, según Grondin, la noción de *Wirkungsgeschichte* constituye el núcleo y el eje de la hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer. Precisamente la obra central del filósofo –*Verdad y Método*— alcanza su culminación con la explicitación de este concepto, y el resto de esta obra consiste en un análisis de la conciencia del “trabajo de la historia”

sobre el plano de la experiencia histórica y lingüística, que pone de realce las consecuencias de lo que ya estaba en germen en la falsa objetivación de la conciencia estética, sometida a un examen crítico y paradigmático en la primera parte del libro.

4. El trabajo de la historia

Este concepto ya de entrada polisémico significa una contribución sistemática así como una corrección, que Gadamer realiza respecto de la filosofía de Heidegger. La experiencia central de la *Kehre* (el viraje) heideggeriana, es decir, el hecho de ser interpelado y conducido por la historia del ser, entendido aquí como destino, para el pensador de Heidelberg, sigue siendo aún para su propia actualidad, una experiencia hermenéutica, desarrollada como una nueva interrogación sobre los fundamentos ontológicos de la comprensión. Y tal cosa es de una importancia esencial en la misma hermenéutica gadameriana. Para Gadamer, la conciencia del ser heideggeriano toma, gracias a la *Kehre* o viraje, la forma de una conciencia que sabe y reconoce su pertenencia a una tradición que la sostiene. Es así que el ser como destino —*Geschick*— que nos proyecta —*schickt*— al olvido del ser, se convertirá para Gadamer en la tradición que posibilita la comprensión. De ahí que la visión negativa de una historia que nos condena al olvido del ser, será reemplazada por la perspectiva más positiva de una tradición garante de la verdad.

Entendámoslo bien. Es justamente la *Wirkungsgeschichte* la que nos incitará a responder frente a las obras o “huellas”, como prefiere llamarlas Jacques Derrida, citado por Grondin, de la historia, con un conocimiento comprensivo. El significado más accesible a nuestra comprensión del término “trabajo”, tal como es entendido por Gadamer en la expresión “trabajo de la historia”, es el trabajo efectuado, de obra producida por un artesano o un artista, y en el caso de la *Wirkungsgeschichte*, el de la historia misma. Por eso es posible hablar en hermenéutica (el arte de la interpretación) de la influencia subterránea de diversas interpretaciones de obras como la *Antígona* de Sófocles, la *Poética* de Aristóteles o también la *Biblia*, como de un trabajo de la historia. En efecto, estas obras ya han sido percibidas y recibidas, es decir, han sido comprendidas y vividas; Gadamer hablaría aquí de la aplicación de diferentes maneras a momentos privilegiados de la historia, de tal suerte que es posible considerar

a estos ecos múltiples como efectos, o más globalmente, como un trabajo operado por la historia.

En un sentido más profundo, el trabajo ya no nombra la obra en sí misma, sino la “acción de trabajar”, el “actuar” en su transitividad. En esta acepción ya no se trata de la *Wirkung* en tanto que tal, sino del *wirken* de la historia que, en la mayoría de los casos, permanece inconsciente, o, usando términos de Gadamer, a “más ser y sustancia que conocimiento”.

Ambas aclaraciones de la expresión “trabajo de la historia” quedan vinculadas al efecto del trabajo de la historia, o sea, al *Wirkungsgeschichtlicheffekt*. Con respecto a dicho trabajo de la historia y de la conciencia histórica que lo acompaña, leemos en *Verdad y Método* (p. 370):

“el interés histórico no se orienta sólo hacia los fenómenos históricos o a las obras transmitidas –es decir, también hacia la tradición que se define como la transmisión de la cultura– sino que tiene como temática secundaria el trabajo o efecto de los mismos en la historia (que implica asimismo la historia de la investigación) [...] En el concepto de trabajo de la historia (Wirkungsgeschichte) sólo es nueva la exigencia de un planteo del «trabajo histórico», todas las veces que una obra o tradición debe ser extraída del «claro» que se establece entre tradición e historiografía y de este proceso puesto a cielo abierto [...] La conciencia histórica (Historisches Bewusstsein) tiene que hacernos conscientes de que en la aparente inmediatez con que ella nos orienta hacia la obra o la tradición, siempre está en juego este otro planteo, aunque de manera imperceptible y, en consecuencia, incontrolable”.

De ahí que la conciencia histórica y su trabajo también pueden producirse inconscientemente, al margen del “darnos cuenta”; por eso también es que, por medio de la conciencia histórica, provocamos los prejuicios –prejuicios tomados en sentido positivo– trayéndolos a la luz, lo que a su vez supone iniciar el trabajo hermenéutico.

Respecto de esto último cita Grondin un pasaje de *Verdad y Método* (p. 460) de la traducción francesa, que nosotros hemos vertido al castellano:

[...] “Del mismo modo que lo bello es una suerte de experiencia que, cual un encanto y una aventura, surge y se destaca al interior del todo de nuestra experiencia, proponiéndonos una tarea específica a la integración hermenéutica, así también lo que es esclarecedor siempre posee algo de sorprendente, análogo al surgimiento de una luz nueva, gracias a la cual se amplía el dominio de todo lo que entra en nuestra consideración. La experiencia hermenéutica pertenece a dicho dominio ya que

ella también es el acontecimiento de una experiencia auténtica. Que, en lo que es dicho, alguna cosa sea esclarecedora sin que por eso esté asegurada, juzgada y decidida en todos los sentidos, es algo que siempre, de hecho, se da, cada vez que una cosa se dirige a nosotros desde el fondo de la tradición.”

De todos modos, tanto respecto al efecto del trabajo histórico y la tradición como a la hermenéutica y el lenguaje, destacaremos la necesidad del diálogo, sea del sujeto conocedor, del espectador o del contemplador, en relación con el efecto histórico o la tradición, sea de la historia y la tradición en su respectividad con el investigador o el espectador. En cuanto a la hermenéutica, que es una disciplina que se ocupa básicamente del arte de comprender textos, es en ella misma que se entabla el diálogo entre lo que es leído y el que lo interpreta; otro tanto podemos decir del fenómeno lingüístico que en sí mismo también entraña una actitud dialógica: el texto interpela oralmente o por escrito, exigiendo de parte nuestra una respuesta. Del mismo modo nos interpela la obra de arte, en la que, por otra parte, se transparenta la tradición que, en conjunción con la novedad del hoy, compone la síntesis de una creatura artística del presente, siempre actual, en cada momento histórico. La obra de arte permanece infinitamente abierta a nuevas integraciones. Por cierto que el creador de una obra siempre puede volver a pensar en el público de su época histórica que entrará en diálogo con su creación, pero el ser verdadero de su obra es que ella sea capaz de decir algo; esto sobrepasa por principio a toda limitación histórica –*Beschränktheit*–. Sólo en este sentido podemos decir que la obra de arte posee una presencia que escapa al tiempo. Por cierto que esto no significa que ella deje de plantear el problema de la comprensión, ni tampoco que no podamos hallar en ella su proveniencia histórica. Aun cuando la obra de arte no apele a la comprensión histórica, y se ofrezca entonces en la pura y simple presencia, no por eso se anula el hecho de que ella pueda autorizar cualquier forma de comprensión. Sean cuales fueren la apertura y el margen de juego que subsisten en las posibilidades de concebirla, ella exige la aplicación de un criterio de rectitud, de justa apreciación. Asimismo tendríamos derecho de preguntarnos si tal concepción de la obra de arte, siempre abierta a una nueva comprensión, no pertenece ya a un mundo segundo, al mundo estético de la cultura: ¿acaso la obra que llamamos obra de arte no es ella, en su origen, portadora de una función cargada de sentido gracias a su inserción en la vida o en un espacio cultural o social? ¿No es acaso únicamente al inte-

rior de tal espacio que ella alcanza la plena determinación del sentido? ¿Puede admitirse que una obra de arte, proveniente de mundos de vida pasados o extraños, al ser introducida en nuestro mundo formado según una cierta cultura histórica, llegue a convertirse en un simple objeto de placer estético e histórico y entonces ya no nos diga más nada de lo que debió decir en su origen? He aquí los interrogantes que surgen dialógicamente ante la obra de arte y que exigen la respuesta del contemplador, del escucha o del espectador. Así vemos que siempre que alguna cosa se dirige a nosotros desde el fondo de la tradición, su función será precisamente la de establecer una comunidad de sentido, más allá del tiempo. Esta comunidad de sentido se establece con aquel que la recibe, por lo que ella misma se constituye como sujeto en la recepción. De esta manera toda nueva posición reemplazará una antigua convicción, como siendo otra. Desde aquí se produce la integración de lo antiguo en lo nuevo, y tal como se desprende del problema que en *La actualidad de lo bello* se plantea con respecto al arte contemporáneo, éste también supone una “fusión de horizonte” con el arte clásico. No es sólo que ningún artista de hoy podría desarrollar su propia audacia si no estuviese familiarizado con el lenguaje de la tradición, ni es sólo que el receptor del arte también está permanentemente inmerso en la simultaneidad del pasado y del presente, sino que lo está siempre. De manera que toda existencia concientemente asumida permite vincular el presente con el pasado y hasta vislumbrar el futuro, cosa que a su vez nos habilita para establecer lazos entre distintas épocas históricas.

5. Hombre y lenguaje²

Este subtítulo alude a uno de los trabajos de Hans Georg Gadamer que fueron reunidos por Pierre Fruchon en dos tomos bajo el título de *El arte de comprender*. En este texto, el filósofo alemán vuelve a acentuar su sentido dialógico de la filosofía, esta vez aplicada al hombre. Desde esta perspectiva antropológica, no es posible ignorar la importancia que revisite el lenguaje para el hombre, ese ser esencialmente dialógico. Ahora bien,

2. En *L'Art de comprendre, Ecrits II*, textos de Gadamer reunidos por Pierre Fruchon, según la edición original *Ethique des valeurs et "philosophie pratique"*, Paris, Editions Aubier, 1991^o. Cf. B. SCHÜLLER, "Pluralismus in der Ethik. Zum Stil wissenschaftlicher Kontroverse", en *Münsterische Beiträge zur Theologie* 55, Münster, 1988.

sobre este terreno retornamos a la relación yo-tú que los diálogos con la tradición, el conocimiento, la historia y la verdad habían rebasado mediante la estructura generalizada de la pregunta-respuesta entre el individuo humano y una realidad abstracta. En cambio, en este ensayo, Gadamer vuelve a lo puramente humano y concreto, recuperando el marco del yo-tú que supone un diálogo entre dos personas.

El filósofo, tal como suele hacerlo, nos remite aquí a la definición clásica de la esencia del hombre ofrecida por Aristóteles, según la cual el hombre es un ser viviente que posee el *logos*. Observa Gadamer que la tradición occidental luego ha consagrado dicha definición, caracterizando al hombre como *animal rationale*, es decir, como un “ser viviente dotado de razón”, distinguiéndolo así de los demás animales por su capacidad de pensar. Pero, en realidad, tal término quiere decir sobre todo: lenguaje. Aristóteles en algún lugar ha desarrollado su pensamiento sobre la diferencia que existe entre el animal y el hombre, diciendo que los animales son aquellos que tienen la posibilidad de hacerse comprender unos a otros, indicándose mutuamente el modo de cómo deben buscar lo que excita su deseo y de evitar lo que les hace mal. La naturaleza así los ha constituido. El hombre, en cambio, sería el único en haber recibido además el *logos*, gracias al cual puede evidenciar a los demás lo que es útil y lo que es nocivo, y por eso mismo también lo que es justo y lo que es injusto. He aquí una frase que posee un gran peso para Gadamer, pues lo útil y lo nocivo no son deseables por ellos mismos, sino en vistas de otra cosa que todavía no ha sido dada; ellos sólo sirven para obtener lo que es justo o injusto. Es así que el hombre se distingue por su independencia con respecto al presente, por un sentido del futuro. Aquí Gadamer introduce el tema del tiempo en la antropología.

Por otra parte, agrega Aristóteles, con el mismo entusiasmo de antes, que, ya que el hombre es el único ser que posee el *logos*, por eso mismo también posee el sentido de lo justo y de lo injusto. El hombre es capaz de pensar y de hablar. Poder hablar quiere decir poder, gracias a su hablar, hacer visible lo invisible, de tal manera que alguien otro lo vea asimismo delante suyo. Es por eso que el hombre es capaz de comunicar todo lo que piensa; más aun, sólo en virtud de esa posibilidad de comunicarse entre sí de los hombres es posible un pensamiento de lo que es común, es decir, conceptos comunes, principalmente aquellos gracias a los cuales la vida en común de los hombres es posible, sin asesinatos ni homicidios, y esto en una sociedad establecida bajo una constitución política, en una economía

articulada sobre la división del trabajo. He aquí lo que descubrimos en la simple frase “El hombre es el ser viviente que posee el lenguaje”, admirable síntesis que Gadamer explaya en su explicación.

Podríamos pensar entonces que el fenómeno del lenguaje en la búsqueda de la esencia del hombre ha ocupado un lugar privilegiado en la esfera cultural del pensamiento humano pues ¿qué hay de más convincente que constatar que el lenguaje de los animales –si es que así quiere denominárselo por su modo de hacerse comprender– es algo totalmente distinto del lenguaje humano, en el cual un mundo objetivo se representa y se comunica? Y esto, siempre sobre el plano humano, se da a través de signos que, al contrario de los signos expresivos de los animales, permanecen “variables”, no solamente porque existen diferentes lenguas, sino también porque, al interior de una misma lengua, las mismas expresiones pueden designar cosas diferentes y diferentes expresiones pueden designar la misma cosa.

En verdad, el pensamiento occidental, según el parecer de Gadamer, no ha puesto el problema de la esencia del lenguaje en su justo lugar. En este sentido nos remite al pasaje del Éxodo en el cual el hombre, por su capacidad de nombrar a las cosas, adquiere el dominio sobre el mundo, y también a la historia de la torre de Babel en el Antiguo Testamento, que da importancia al lenguaje como orientador de la vida humana. Sin embargo, el problema del lenguaje no reside en lo que podríamos llamar su origen bíblico, ya que, según la Ilustración, este origen debe buscarse en la naturaleza misma del hombre. Lo que delimita la pregunta acerca del hombre y del lenguaje reside en la simple donación de un poder dado al hombre, y la puesta en evidencia de las leyes que estructuran dicho poder –a éstas las llamamos *gramática*, *sintaxis* y *vocabulario* de la lengua–. En virtud de ellas, podríamos llegar a reconocer en el espejo de la lengua las cosmovisiones de los pueblos y hasta de la constitución de su cultura. La ciencia del lenguaje es, así, al ejemplo de otra prehistoria, la prehistoria del espíritu humano. Sin embargo en esta vertiente, el fenómeno del lenguaje sólo posee la significación de un excelente campo de expresión donde la esencia del hombre y su diferenciación en la historia pueden estudiarse.

Todo esto en cuanto a una ciencia del lenguaje. Pero si nos atenemos ahora a una de las características esenciales del lenguaje, debemos decir –según Gadamer– que el lenguaje consiste en el hecho de que nosotros mismos somos profundamente inconscientes de él. Por cierto que la formación del concepto del lenguaje presupone la conciencia de él. Pero es-

to es el resultado de un movimiento reflexivo en el cual el que reflexionando, piensa, se sale fuera de la efectuación inconsciente del habla, y adopta una cierta distancia consigo mismo. Pero el verdadero enigma del lenguaje reside justamente en que no podamos nunca llevar a cabo totalmente este movimiento de reflexión; al contrario, todo pensamiento sobre el lenguaje siempre ha sido alcanzado por él. Sólo podemos pensar con la ayuda del lenguaje, y tal habitación de nuestro pensamiento en el lenguaje es precisamente este profundo enigma que el lenguaje somete al pensamiento. Por nuestra cuenta observamos la curiosa acentuación que Gadamer hace sobre lo enigmático del lenguaje, por lo cual rebalsa una visión puramente racional y científica del mismo, para entrar en la intuición del misterio.

Entonces el lenguaje no es un medio por el cual la conciencia se pone en presencia del mundo. No representa junto al signo y lo útil –que pertenecen ciertamente también a la característica esencial del hombre– un tercer instrumento. El lenguaje no es para nada un instrumento, un útil; pues es propio de la esencia del útil que sepamos dominar su utilización, lo que quiere decir que nos encargamos de él y que lo deponemos una vez que ha cumplido su servicio. No sucede esto cuando pronunciamos las palabras que una lengua pone a nuestra disposición y que dejamos que retornen, una vez cumplido su servicio, al reservorio general de las palabras que están a nuestra disposición. Ahora bien, una tal analogía es falsa ya que nunca nos encontramos como si fuésemos una conciencia, frente al mundo, y tampoco buscamos, en un estado por así decirlo desprovisto de lenguaje, el útil de la comunicación. Más bien estamos siempre y ya, en todo nuestro saber sobre nosotros mismos y en todo saber sobre el mundo, cercados por el lenguaje, que es el nuestro. Crecemos, aprendemos a conocer el mundo, aprendemos a conocer los hombres, y finalmente a nosotros mismos cuando aprendemos a hablar. Aprender a hablar no quiere decir: ser introducido al uso de un útil ya disponible para la denominación del mundo que nos es familiar y que conocemos; sino que esto significa: adquirir la intimidad y el conocimiento del mundo mismo, tal como sale a nuestro encuentro.

Gadamer exclama: ¡Qué acontecimiento enigmático y profundamente velado! ¡Qué falsa ilusión pensar que un niño pronuncie una palabra, una primera palabra! ¡Qué ilusión querer descubrir el lenguaje humano primitivo en el hecho de que se deje crecer a los niños, aislándolos herméticamente de todo sonido humano y que luego se pretenda recono-

cer, en sus primeros balbuceos apenas articulados, el privilegio de un lenguaje humano presente, el lenguaje fundamental de la creación! Semejantes ideas son vanas, puesto que quieren poner entre paréntesis de un modo artificial al verdadero ser que nos rodea, el mundo del lenguaje en el que vivimos. Podríamos pensar tal vez que con esta frase Gadamer aluda a la *Lebenswelt* husserliana. En realidad, siempre estamos ya “en casa”, tanto en el lenguaje como en el mundo.

Podríamos preguntarnos nuevamente con Aristóteles: ¿cómo, en el torbellino de los fenómenos, en la oleada perpetua de las impresiones cambiantes, alguna cosa de estable se realiza? Esto se da ciertamente, y en primer lugar por la capacidad de conservación —a saber: la memoria que nos hace reconocer alguna cosa como idéntica. Ya aquí se produce un primer gran esfuerzo de abstracción. De la oleada de manifestaciones cambiantes surge aquí y allá alguna cosa en común, y es así que, a partir de los reconocimientos acumulados —que llamamos experiencias— se realiza lentamente la unidad de la experiencia. Es en ella que brota fontalmente la disposición expresa de lo que así es experimentado a la manera del conocimiento del universal. Pasando revista a los fenómenos uno después del otro se obtendrá, según Aristóteles, el conocimiento del universal. Este surgiría de golpe a partir de un caso aislado que se manifestaría de nuevo y en el que se reconocería la identidad. Lo cierto es que, en un cierto momento, el conocimiento del universal se ha producido. Algo parecido sucede, piensa Gadamer, con el lenguaje, porque en el conjunto de nuestro pensamiento y de nuestro conocimiento siempre somos prevenidos por la interpretación lingüística del mundo y entrar en tal interpretación lingüística del mundo significa precisamente crecer en él. Pues bien, la conciencia de un individuo no es el patrón de medida del lenguaje, ya que no hay ninguna conciencia particular en la que el lenguaje por ella hablado esté realmente allí. ¿Cómo entonces el lenguaje está ahí? Ciertamente no lo está sin la conciencia particular, pero tampoco en un simple ensamblaje de conciencias múltiples.

Sucede que ningún individuo, cuando habla, tiene una conciencia efectiva de su hablar. El lenguaje que hablamos únicamente se nos hace consciente a través de situaciones excepcionales. Por ejemplo, una palabra que llega al habla de alguien que quiere decir alguna cosa que es una palabra ante la cual se asombra, una palabra que le parece extraña, insólita por lo que se pregunta: ¿puede uno realmente hablar así? Aquí el lenguaje que hablamos se nos hace consciente por un instante, ya que no jue-

ga su verdadero papel. ¿Cuál es entonces su papel? Responder a esta pregunta requiere distinguir tres características del lenguaje. La primera, que de algún modo coincide con lo que acabamos de ver, es el olvido de sí, cosa que le es propia. Su misma estructura –gramática, sintaxis, en una palabra, todo lo que la ciencia del lenguaje tematiza– no es algo absolutamente consciente en el habla viviente. De esto se desprende que debemos considerar como perversiones del orden natural que la escuela moderna esté obligada a enseñar la gramática y la sintaxis en tanto que apoyo de la lengua materna, más que como ayuda a una lengua muerta como lo es el latín. En esto se da un verdadero y gigantesco esfuerzo de abstracción que le es exigido a aquel que debe conducir la gramática de la lengua a una concientización explícita, en cuanto poseída por él como lengua maternal. Pero la verdadera realización de la lengua la hace desaparecer totalmente detrás de lo que será dicho en ella.

Llegamos entonces al siguiente lema: cuanto más la lengua es una realización viviente, tanto menos se es consciente de ella. Del olvido de sí que funciona como una característica del lenguaje, se desprende que el ser propio de éste reside en lo que es dicho en él, y que constituya el mundo común en el cual vivimos y al que pertenece igualmente la muy larga tradición que nos alcanza desde la literatura de las lenguas extranjeras, muertas o vivas. El ser propio de la lengua es aquello en lo que nos fundamos cuando estamos a la escucha: lo dicho.

La segunda característica del ser del lenguaje parece ser su no-ligazón con un yo (*Ichlosigkeit*). Quien hable una lengua que nadie entienda, no habla. Porque hablar significa hablar a alguien. La palabra quiere ser apropiada, lo que no quiere decir únicamente que ella me presente a mí mismo la cosa pensada, sino también que ella la ponga ante los ojos de aquel a quien yo hablo.

En este sentido el hablar no pertenece a la esfera del yo sino a la del “nosotros”.

La realidad espiritual del lenguaje es, en efecto, la del *pneuma*, del espíritu que une yo y tú. La realidad del habla reside en el diálogo. Y sobre cada diálogo reina un espíritu bueno o malo, un espíritu de parálisis y detención o un espíritu de comunicación y de intercambio pleno entre yo y tú.

Ahora bien el modo cómo se efectúa cada diálogo puede describirse por el concepto de juego, tal como sucede en la tercera parte de *Wahrheit und Methode*. Pero es precisamente en este texto que el filósofo nos pide

liberarnos de aquel hábito de pensamiento que percibe la esencia del juego a partir de la conciencia del jugador. Este concepto del hombre que juega fue popularizado por Schiller, pero esta visión schilleriana no capta la verdadera estructura del juego más que por el bies de su manifestación en el sujeto. En cambio el juego debe ser visto, según Gadamer, como un proceso del movimiento (*Bewegungsvorgang*) que se apodera de los jugadores o de lo que juega. No se trata pues de una simple metáfora cuando se habla del “juego de las olas”, de los “mosquitos que juegan” o del “libre juego de los miembros”. La misma fascinación que el juego ejerce sobre la conciencia que juega, consiste más bien en tal suspensión de sí, por lo que ella nos permite introducirnos en un movimiento que despliega su propia dinámica. Un juego se pone en marcha cuando un individuo participa en él con toda su seriedad, es decir, cuando no se comporta como un simple jugador para quien el juego no es serio. A tales personas, incapaces de conceder su seriedad al juego, el pensador alemán las declara incapaces de jugar. Y se atreve entonces a sostener que la constitución fundamental del juego, con este espíritu –de liviandad, de libertad, de oportunidad de éxito– que es una aspiración a ser colmado y a colmar a quien toma parte en el juego, presenta una estructura emparentada con la de la constitución del diálogo, en el que el lenguaje se autentifica. Siendo así, los unos dialogan con los otros y el diálogo nos lleva, por decirlo de algún modo, aún más lejos; ya no es entonces la voluntad del individuo que, encerrándose o abriéndose, sea la determinante de él, sino que lo es la ley de la cosa de la que tratamos en el diálogo, la misma que suscita el discurso y la réplica, logrando finalmente la armonía. De ahí que, allí donde un diálogo ha sido exitoso, es que uno se ha realizado por él. Además, el juego del discurso y de la réplica prosigue en el diálogo interior del alma consigo misma; y esto es lo que Platón tan bien ha llamado “pensamiento”.

La tercera característica del ser lenguaje, consiste en la universalidad. En efecto, el lenguaje no es un dominio cerrado de lo decible, frente al cual habría otros dominios (los de lo indecible), sino al contrario: el lenguaje lo engloba todo. No hay nada que en principio se sustraiga a la posibilidad de ser dicho, con la sola condición de que el pensamiento piense alguna cosa. El poder decir se encamina infatigablemente al mismo paso que esta universalidad de la razón. Cada diálogo posee así igualmente una infinitud interna, y no tiene fin. Se lo abandona sea porque nos parece haber dicho bastante de él, sea que ya no tenga nada que decirnos. Pe-

ro una tal ruptura del diálogo oculta en sí misma un llamado interior para que lo reiniciemos.

Tomemos además en cuenta, y esto es fundamental para Gadamer, que todo dicho no contiene simple y puramente su verdad en él mismo, sino que nos remite constantemente más allá y más acá de él, a un no-dicho. Cada enunciado tiene su motivación; esto quiere decir que con pleno derecho se puede, a propósito de todo lo que es dicho, plantear la siguiente pregunta: “¿Por qué dices esto?” Por de pronto, un enunciado se torna inteligible cuando comprendemos este no-dicho junto con lo dicho. Constatamos este hecho particular en el mismo fenómeno de la pregunta. Una pregunta de la que no comprendemos su razón de ser no puede hallar respuesta. La comprensión de las razones de ser de la pregunta abre, en efecto, el horizonte en el que podemos buscar y encontrar la respuesta. En consecuencia, tanto en las preguntas como en las respuestas se efectúa un diálogo sin fin, en cuyo campo se mantiene la palabra y la respuesta. Todo dicho se mantiene en un tal campo.

Podemos aclarar lo que acabamos de decir con una experiencia que todos, alguna vez, hemos hecho. “Pienso en la traducción y en la lectura de textos en lengua extranjera”, nos dice Gadamer. En este caso el traductor se halla ante un texto lingüístico, es decir, un texto de un dicho oral o escrito, que debe traducir a su propia lengua. Está ligado a lo que allí está escrito, y no puede contentarse con transferir materialmente lo dicho de la lengua extranjera a su propia lengua, sin que él mismo nazca a este decir. O sea que debe producir en sí mismo el espacio infinito del decir que corresponde a lo que está dicho en la lengua extranjera. Muchas traducciones dejan caer en lo banal lo que ha sido dicho en esa otra lengua. El traductor reduce entonces, en cierta medida, a dos dimensiones lo que ha sido dicho en tres en el otro idioma, de tal manera que el sentido de la palabra y la forma del texto reproducen pura y simplemente, el original, sin que la traducción posea su propio espacio. Tal traducción carece de esta tercera dimensión que constituye el horizonte de sentido de lo dicho primitivamente, de lo que es dicho en el texto original. Es aquí donde reside el límite inevitable de todas las traducciones: ninguna pueda reemplazar el original. Se sucumbe al engaño si se cree que lo que es enunciado en el original, simplemente banalizado por su proyección a nuestro propio lenguaje, debe, una vez traducido, hacerse más comprensible, pues numerosos elementos evocados en el original y que se dejan leer entre líneas, no han sido traspuestos. Mucho se engaña uno si cree que tal reduc-

ción a un sentido unívoco puede facilitar la comprensión. Ninguna traducción es tan inteligible como su original. El sentido de lo que es dicho, rico en significaciones –el sentido es siempre un sentido direccional–, no se expresa, en efecto, más que en el decir original, y escapa a todo decir o hablar posterior. El traductor siempre tiene como tarea, no la de copiar lo dicho, sino la de ubicarse en la dirección de lo dicho, es decir en la dirección de su propio decir.

Esto se clarifica totalmente si acudimos al ejemplo de los intérpretes que ofician de intermediarios entre seres humanos de lenguas maternas diferentes. Un intérprete que se contentara en verter en la otra lengua las palabras y las frases pronunciadas por uno de los interlocutores, confiere al diálogo un carácter ininteligible. Lo que el intérprete debe restituir no es lo que ha sido dicho, en su tesitura auténtica, sino lo que el otro quiso decir y dice, mientras que deja numerosas cosas no dichas. El carácter limitado de su traducción también debe llegar al espacio en el cual solamente el diálogo, dicho de otro modo, la infinitud interior que acompaña a todo acuerdo, ha sido hecha posible.

Para concluir, nos parece importante señalar el sentido del diálogo que, dentro de una visión totalmente universal, posee Hans Georg Gadamer. En él se introduce del mismo modo que en su concepción del trabajo de la historia y de su efecto histórico un proceso inconsciente. De tal suerte que en cuanto al diálogo, más importante o igualmente importante que lo dicho es lo no-dicho. Este no-dicho que debe ser rescatado para llegar a una auténtica comprensión de lo que otro quiere comunicarnos. Asimismo podríamos subrayar su tan especial visión del espíritu y de lo que le es propio. En este aspecto, fenómenos como el arte, la tradición, la historia y el lenguaje actúan también sobre un plano inconsciente. Conocer, recordar y olvidar, así como crear e interpretar, pueden desarrollar su actividad también inconscientemente. Es esta presencia de lo espiritual en la vida inconsciente la que nos permite contrarrestar una visión puramente erótica o sexual de la esfera de los instintos, apetitos y tendencias psíquicas.

CARMEN BALZER

30-5-2002

BIBLIOGRAFÍA

H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Bd. 5, *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr (Paul Siebek), 1990.

_____. Bd. 2, *Ergänzungen, Register*, Tübingen, Mohr (Paul Siebek), 1990.

_____. *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1997.

_____. en *L'art de comprendre. Ecrits II: L'homme et le langage*, texto de Gadamer escogido por Pierre Fruchon, según la edición: *Ethiques des valeurs et philosophie pratique*, Paris, Editions Aubier, 1991.

_____. *Estética y Hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996.

_____. *La actualidad de lo bello*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1991.

J. GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, J. Vrin, 1993.

_____. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Barcelona, Herder, 2000. Versión castellana de la obra de Jean Grondin. *Hans-Georg Gadamer. Eine biographie*, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1999.

J. HERNÁNDEZ PACHECO, *Los límites de la razón. Estudios de filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992.

