

SECCIÓN ESPECIAL: NIETZSCHE Y LA HERMENÉUTICA

El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Una mirada a Gadamer desde Rorty

The being that can be understood is language. An approach to Gadamer from Rorty

MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ
Universidad Intercontinental, México.

Recibido: 12-02-2007 Aprobado definitivamente: 25-09-2007

RESUMEN

En un texto presentado por Richard Rorty como homenaje a Gadamer en la celebración de su centenario, el filósofo norteamericano califica la postura gadameriana como nominalista. A partir de esta interpretación del vínculo entre ser y lenguaje, en la obra de Gadamer, nos vamos a ocupar de las objeciones acerca de su contextualismo, relativismo y conservadurismo que podrían plantearse a dicha propuesta y de las posibles respuestas. Este acercamiento reivindica la ontología lingüística apuntada en *Verdad y Método* y desarrollada en obras posteriores.

PALABRAS CLAVE

NOMINALISMO, GADAMER, SER, LENGUAJE

ABSTRACT

In a text presented by Richard Rorty as a tribute to Gadamer in the celebration of his centenary, the North American philosopher describes Gadamer's position as nominalist. Starting from that interpretation of the bond between being and language in Gadamer's work, we focus on the objections concerning its contextualism, relativism and conservatism, as well as of the possible answers. This approach vindicates the linguistic ontology pointed in *Truth and Method* and developed in later works.

KEY WORDS

NOMINALISM, GADAMER, BEING, LANGUAGE

I. INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA

EN UN TEXTO PRESENTADO por Richard Rorty como homenaje a Gadamer en la celebración de su centenario,¹ el filósofo norteamericano califica la postura gadameriana como nominalista. Dicho escrito es un intento somero de fusionar horizontes. Rorty lee a Gadamer en paralelo con las propuestas postpositivistas de la ciencia y los planteamientos de quienes podríamos calificar como post-wittgensteinianos. En este texto señala que la tesis nominalista apunta a que «ninguna descripción de un objeto acierta en mayor medida que otras con la naturaleza más propia del objeto en cuestión»,² definición que me parece recoge sustancialmente la propuesta de Gadamer.

Mi objetivo más general con este acercamiento es demostrar que para comprender la relación mundo/lenguaje es viable la concepción gadameriana, misma que, siguiendo la lectura de Rorty, podríamos calificar como nominalista. Dicha concepción, tal como la interpreto, supone defender el carácter constitutivo³ del lenguaje, tanto en el ámbito epistemológico como en el ontológico.

Como objetivo específico, trataré de contraargumentar frente a las críticas que esta concepción del lenguaje puede suscitar.

Un corolario de esta interpretación dialógica del lenguaje como constitutivo de la experiencia del mundo es que no sólo permite un acercamiento más enriquecedor a las llamadas humanidades (lo que no sería más que reiterar la propuesta de Gadamer en *Verdad y Método*) sino que constituye además una llamada a repensar la tarea del filosofar.

II. EL «NOMINALISMO METODOLÓGICO» GADAMERIANO

Iniciaré mi itinerario argumentativo revisando la definición de nominalismo metodológico formulada por Richard Rorty en *El giro lingüístico*:

[E]l nominalismo metodológico [nos dice Rorty] es la creencia en que todas las preguntas que los filósofos se han hecho sobre los conceptos, universales subsistentes o «naturalezas» que a) no pueden ser contestadas mediante investigación

1 Richard Rorty, «'El ser que puede ser comprendido es lenguaje'». Para Hans-George Gadamer en su centenario» en VVAA, «*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*». Homenaje a Hans-Georg Gadamer, Madrid: Síntesis, 2003 [2001 ed. en alemán], pp. 43-57.

2 *Ibid.*, p. 45.

3 El papel «constitutivo» que corresponde al lenguaje en nuestra relación con el mundo ha sido trabajado en la tradición alemana por Cristina Lafont en su indispensable libro, *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid: Visor, 1993.

empírica sobre la conducta o las propiedades de los particulares subsumidos bajo tales conceptos, universales o naturalezas, y que b) pueden ser respondidas de *algún* modo, pueden serlo contestando preguntas sobre el uso de expresiones lingüísticas, y de ninguna otra manera.⁴

1. A fin de establecer el carácter nominalista de la propuesta gadameriana será preciso entonces plantearse cuál es la posición de Gadamer con relación a la primera tesis, a saber: a) las preguntas sobre universales, naturalezas y conceptos no pueden ser contestadas mediante investigación empírica.

Podría ya adelantar *grosso modo* que ésta es la tesis de Gadamer desde el momento en que se plantea la pregunta por las ciencias del espíritu o por una hermenéutica apropiada para ellas. Tal pregunta supone un replanteamiento de la hermenéutica como teoría de la comprensión en tanto comprensión de la experiencia del mundo. Pero pretendo hilar más fino.

En un texto de 1960 titulado «La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas», Gadamer señala como tarea filosófica de nuestra época, poner de manifiesto la tensión que cabe detectar en los matices de las dos expresiones antes mencionadas, esto es: ‘naturaleza de la cosa’ y ‘lenguaje de las cosas’. Allí Gadamer toma distancia del idealismo alemán que, de acuerdo a su interpretación, significa la determinación total del objeto por el conocimiento. Y por el contrario, reivindica la superioridad de la metafísica clásica, en tanto, dicha perspectiva «consiste en estar *a priori* más allá del dualismo entre subjetividad y voluntad por un lado, y el objeto y ser en sí por otro, pensándolo como correspondencia previa de lo uno y lo otro».⁵ No obstante la explicación metafísica se soporta en un fundamento teológico que la filosofía no puede aceptar hoy. Con todo, la tarea perdura, la cuestión sigue interrogándonos: ¿Es posible esclarecer la relación entre ser y lenguaje? La respuesta de Gadamer es afirmativa,⁶ y en ella junto con la lectura de la tercera parte de *Verdad y Método* encontramos el nominalismo gadameriano que nos interesa rastrear aquí.

Partamos de las siguientes palabras de su escrito «La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas»:

4 Richard Rorty, *El giro lingüístico*, intr. Gabriel Bello, Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1998, p. 67 (las cursivas son del autor).

5 H-G. Gadamer, «La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas (1960)», en *Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme, 1992, p. 75.

6 Curiosamente, comienza tomando distancia de lo que denomina el nominalismo anglosajón. Una cierta concepción del nominalismo que vincula éste al predominio de la lógica. Ya hemos explicado previamente que no es de este nominalismo del que estamos hablando aquí.

Al fin y al cabo el verdadero ser de las cosas se hace asequible en su aparición lingüística, en la idealidad de su mención, *inaccesible a la mirada no conceptual de la experiencia*, que no percibe la mención misma ni la lingüísticidad de la aparición de las cosas. Al concebir el verdadero ser de las cosas como esencias accesible al «espíritu», la metafísica encubre la lingüísticidad de esa experiencia del ser.⁷

El ser es, pues, inaccesible a la mirada no conceptual de la experiencia. De este modo, Gadamer se esfuerza en este breve opúsculo en mostrar la lingüísticidad de la experiencia del mundo y cómo tras ella se oculta una apariencia de prioridad de las cosas sobre su aparición lingüística. Pese a que líneas adelante Gadamer resalta la no prioridad de ninguna de las partes: el lenguaje no es prioritario sobre la cosa pero la cosa tampoco tiene preeminencia. «Lo realmente prioritario [nos dice] es la correspondencia que encuentra su concreción en la experiencia lingüística del mundo».⁸ Sin embargo, el texto concluye con las siguientes afirmaciones:

No en la naturaleza de la cosa, contrapuesta a una opinión diferente y de forzado respeto, sino en el lenguaje de las cosas, que quiere ser escuchado tal como las cosas vienen en él al lenguaje, me parece posible la experiencia ajustada a nuestra finitud.⁹

En el contexto de *Verdad y método* nos encontramos con una explicitación y un desarrollo más detenido de la relación entre lenguaje y mundo que será el horizonte desde el cual defender la lingüísticidad de la experiencia hermenéutica. En este marco introduce la noción de «constitución del mundo»¹⁰ que es llevada dos pasos más allá, a saber: el papel fundamental de la comunicación, del diálogo, en el proceso del entendimiento y el rol indispensable de la apertura al mundo propia, esto es, de la tradición.

En el primer paso, se muestra la función primordial de la dimensión comunicativa en el vínculo entre lenguaje y mundo. Por medio de esta dimensión comunicativa, por medio de la conversación, podemos alcanzar no sólo el entendimiento sino también... el mundo. Literalmente, «el lenguaje humano debe pensarse como un proceso vital particular y único por el hecho de que en el entendimiento lingüístico se hace manifiesto el “mundo”».¹¹

7 *Ibid.*, p. 77 (las cursivas son mías).

8 *Ibid.*, p. 78.

9 *Ibid.*, p. 80.

10 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica Filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1993, p. 532.

11 *Ibid.*, p. 535.

Sin embargo, y éste es el segundo paso, esto no puede llevarnos a pensar que, el entendimiento entre los hablantes consiste en una autoproducción consciente de esa apertura del mundo, que tuviera lugar en terreno vacío de contenido, (digamos, «una tierra de nadie»), sino que sólo puede tener lugar entre participantes en una constitución de sentido compartida, «ya siempre» dada. En otros términos, la posibilidad del entendimiento parte de un trasfondo dado, de «una perspectiva de mundo» compartida; y ésta, no es una cuestión sólo *de facto*, sino normativa, ya que en dicha acepción de mundo acontece la verdad.

La comprensión es como una conversación en la cual siempre hay un acuerdo previo sobre el mundo antes de cualquier otro acuerdo posible. Si es posible conversar es porque hay un lenguaje común que hace posible que los dialogantes decidan dialogar. Y lo que es más, la comprensión está contenida parcialmente en la interpretación ya que interpretar significa poner en juego nuestros *pre-juicios* con el fin de que la referencia del «texto» se haga realmente lenguaje para nosotros, ello implica que la interpretación misma sea la explicitación de un sentido pre-comprendido.

Nos dice literalmente Gadamer: «En verdad, radica en la historicidad de nuestra existencia el que los prejuicios, en el sentido literal de la palabra, constituyan la orientación previa a toda nuestra capacidad de experimentar. Son preconcepciones de nuestra apertura al mundo y, por ello precisamente, las condiciones de que podamos experimentar algo, de que aquello con que nos encontramos nos diga algo».¹² Así, los prejuicios guían nuestra comprensión y por ello, se convierten, en parte, en germen de validación, en fuente de verdad.

Tenemos ya una respuesta a nuestra primera interrogante, a saber: no es a través de la investigación empírica que podemos dar respuesta a la pregunta sobre las «naturalezas», conceptos, o universales. Sino atendiendo al lenguaje de la cosa al que sólo podemos acceder a través de la dimensión comunicativa del lenguaje. Parfraseando a Gadamer, no es en la naturaleza de la cosa, sino en el lenguaje de las cosas donde se nos da la experiencia.

Además de la respuesta buscada tenemos un corolario. En el proceso de entendimiento aparece un asunto normativo: aquello sobre lo que dialogamos es validado porque en el diálogo acontece la verdad. Pero acontece en el marco de una tradición, de una pre-comprensión, de unos pre-juicios.

2. Vayamos al segundo punto de la definición de nominalismo dada por Rorty: b) las cuestiones sobre conceptos, universales o naturalezas pueden ser respondidas de *algún* modo, pueden serlo contestando preguntas sobre el uso de expresiones lingüísticas, y de ninguna otra manera.

No es de cualquier uso sino de la dimensión comunicativa de la que Gadamer

12 GW 2, p.224.

se ocupará al mostrarnos el proceso del comprender. La dimensión comunicativa es entendida como pragmática del uso del lenguaje en el diálogo. El diálogo como forma fundamental de realización del lenguaje.

Como hemos apuntado en el rubro anterior, en el proceso de la comprensión juega un papel fundamental el lenguaje. El lenguaje determina no sólo al objeto sino también la realización del entender, en tanto cumple la función de abrirnos al mundo, al constituir el sentido. En otros términos, los significados lingüísticos compartidos por los hablantes tras el aprendizaje de una lengua, garantizan la posibilidad de acuerdo acerca de la cosa «portada» por los signos. La función de apertura al mundo es tanto condición de posibilidad de la experiencia como límite de la experiencia¹³ y de ahí su carácter normativo. De nuevo, en palabras del propio Gadamer:

La lingüísticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. *La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje.* Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje. La lingüísticidad de la experiencia humana del mundo no entraña la objetivación del mundo.¹⁴

Así, esta lingüísticidad de la experiencia del mundo¹⁵ supone un distanciamiento tanto del objetivismo cientificista como del subjetivismo fenomenológico. El sujeto o el intérprete de un texto están «siempre ya» implicados en el comprender, de forma que sin rendirse a un subjetivismo extremo, que implicaría un ceder ante el sujeto en el conocido circuito sujeto-objeto, lo que se propone, por el contrario, es que el conocimiento sea un cierto acuerdo con la cosa. La cosa no es un *factum brutum*, algo medible, contable, apresable, como suponía la modernidad sino que siempre implica una proyección del sujeto hacia lo comprendido. «El lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo [...] El conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio».¹⁶ El mundo, nosotros mismos aparecemos entonces constituidos lingüísticamente.

Comprender es, pues, entenderse con la cosa. Este ponerse de acuerdo es un proceso lingüístico, es decir, el lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa. De forma que el acuerdo es central en la comprensión.

13 Cf. Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, p. 195-6.

14 Gadamer, *Verdad y Método*, p. 539 (cursivas del autor).

15 Véase, *ibid.*, p. 161 y ss.

16 H.-G. Gadamer, «Hombre y lenguaje» (1965) en *Verdad y Método II*, p. 147-8.

Según la hermenéutica, toda labor de conceptualización persigue en principio el consenso posible, el acuerdo posible, e incluso debe basarse en un consenso si se ha de lograr que las personas se entiendan entre sí.¹⁷

La comprensión se cumple en el medio del lenguaje, pero no entendido éste como vehículo del conocimiento sino entendiendo que la realización del lenguaje obtiene su cumplimiento en la conversación. El sentido, entonces, se resuelve siempre direccionalmente como interrogación y nunca como presencia.

Volvamos a la segunda parte de la definición rortiana de nominalismo: b) las cuestiones sobre conceptos, universales o naturalezas pueden ser respondidas de *algún* modo, pueden serlo contestando preguntas sobre el uso de expresiones lingüísticas, y de ninguna otra manera. De acuerdo a lo analizado hasta aquí, sí es posible responder a las cuestiones sobre conceptos, universales o naturalezas atendiendo al uso que hacemos en la conversación, en el diálogo, del mecanismo de pregunta y respuesta. Este es el proceso hermenéutico de la comprensión y el espacio normativo en el que la tesis de la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica se desenvuelve.

3. Podemos recoger de lo dicho dos tesis centrales de la tercera parte de *Verdad y Método*:

- a) La crítica a la noción del lenguaje como conjunto de signos que tienen como función representar el mundo.¹⁸ La relación entre la naturaleza de la cosa y el lenguaje de la cosa, tal y cómo la presentamos renglones atrás, impide asignar al lenguaje un papel meramente instrumental. Por el contrario le asigna un carácter constitutivo.
- b) La consideración del lenguaje como portador de una perspectiva de mundo. «El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*».¹⁹

Conseguimos, entonces, mostrar el vínculo claro entre la propuesta gadameriana y el llamado por Rorty nominalismo metodológico. Gadamer nos aclara la relación entre lenguaje y mundo atendiendo a la dimensión comunicativa del

17 H.-G. Gadamer, «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica (1977)» en *Verdad y Método II*, p. 116.

18 En palabras de Gadamer: «Es claro que una teoría instrumentalista de los signos, que entienda las palabras y los conceptos como instrumentos disponibles o que hay que poner a disposición, no es adecuada por principio al fenómeno hermenéutico». H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 484.

19 *Ibid.*, p. 531.

lenguaje, al uso de los conceptos en el diálogo, podríamos decir. De manera que defiende un predominio semántico del sentido (dado y constituido en el lenguaje a través del diálogo) sobre la referencia, sobre la cosa (sólo accesible a través del lenguaje).

En el análisis hemos encontrado, además, que el vínculo entre el lenguaje y el mundo consiste en una relación normativa en un doble sentido: por un lado, se considera como un supuesto irrenunciable para que nuestro lenguaje sea significativo que existe la cosa, recordando la expresión gadameriana 'la naturaleza de la cosa', aquella que acontece en el diálogo, aquella en la cual nos ponemos de acuerdo; y, por otro lado, la cosa nos resulta inaccesible sin el lenguaje. (Recordemos, según decíamos líneas arriba, el ser de las cosas es inaccesible a la mirada no conceptual de la experiencia). A través de la conversación constituimos el mundo, tenemos experiencia de la cosa. El acuerdo constituye el sentido que nos hace accesible la cosa. Un acuerdo posible, en principio, en el marco de una acepción de mundo, de una tradición.

Estas afirmaciones nos invitan a considerar el carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo. Ahora bien, si partimos de dicho reconocimiento de mediación simbólica, entonces el lenguaje adquiere un carácter transcendental en tanto posibilitante de nuestro comprender. En tal sentido entiendo la tesis de corte ontológico de la constitución lingüística del mundo.²⁰

III. LAS CONSECUENCIAS NO DESEADAS

Cumplido ya el primer objetivo que nos planteamos al inicio hagamos ahora, para concluir, un acercamiento a la conocida expresión gadameriana: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje». Hemos visto que la lingüisticidad determina no sólo el objeto sino también la realización del entender. Dicha concepción, según hemos venido anticipando, supone defender el carácter constitutivo del lenguaje, tanto en el ámbito epistemológico como en el ontológico.

Ontológicamente en el lenguaje se nos da el mundo, no porque podemos hablar del segundo a través del primero, como si aquél fuera su vehículo o su retrato, sino porque, no hay posibilidad de un acceso al mundo previo al uso del lenguaje –de los múltiples lenguajes factualmente dados. Recordemos aquí que

La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo es previa a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. *La relación fundamental entre lenguaje y mundo no significa, por lo tanto, que el mundo se vuelva objeto del lenguaje.*

20 Cf., Gadamer, «La universalidad del problema hermenéutico (1966)», en *Verdad y método II*, p. 221.

Lo que es objeto de conocimiento y del enunciado está en realidad abarcado ya siempre por el horizonte del mundo del lenguaje. La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo, en cuanto tal, no entraña la objetivación del mundo.²¹

Y, epistemológicamente, la experiencia humana del mundo, la comprensión del mundo, se encuentra siempre mediada por el lenguaje. No hay acceso pre-lingüístico al mundo. Recordemos que la constitución lingüística del mundo se presenta como conciencia histórico-efectual que esquematiza a priori todas nuestras posibilidades de conocimiento.²²

Llegados a este punto, deberíamos interrogarnos ahora acerca de si esta propuesta no nos conduce a una concepción de lenguaje en la cual se sostiene una absolutización del mismo. Y a esta idea parecen conducirnos afirmaciones de Gadamer como las siguientes:

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.²³

Si estas afirmaciones pueden leerse como una absolutización del lenguaje, entonces tendríamos que plantearnos las siguientes consecuencias:

1. Si aceptamos que en el lenguaje se nos da el mundo, tenemos que asumir las consecuencias relativistas y contextualistas; en tanto, los lenguajes históricos dados, en su función constitutiva, no pueden ofrecer un fundamento a-contextual ya que careceríamos de «lo dado» como instancia supralingüística garantizadora del decir. Recordemos: el mundo es constituido en el lenguaje. Por tanto, el problema que se nos puede plantear es que el carácter constitutivo del lenguaje, –de los lenguajes– en tanto que instancia determinante de toda experiencia intramundana posible, implica una pluralidad de experiencias que no permite explicar cómo es viable la comunicación entre los hablantes no sólo entre diferentes contextos lingüísticos, o formas de vida lingüísticas diferentes sino también entre cualesquiera hablantes.²⁴

21 Gadamer, *Verdad y Método*, p. 539 [las cursivas son de Gadamer].

22 Cf., Gadamer, «La universalidad del problema hermenéutico (1966)», en *Verdad y método II*, p. 221.

23 *Ibid.*, p. 149.

24 Cf. Cristina Lafont, *La razón como lenguaje. Op. cit.*

2. Pero además si, en el ámbito epistemológico, la validez o corrección del entendimiento está mediada por el lenguaje y éste a su vez apela al entendimiento que pasa por el asentimiento explícito de los participantes en la conversación, entonces la validez del conocimiento depende de los pre-juicios de la concepción de mundo propia, esto es, de la tradición.

La primera consecuencia mencionada es una enunciación del reproche de relativismo que se ha hecho a la propuesta gadameriana mientras que la segunda atiende a la acusación de conservadurismo.

Para responder a estas objeciones es importante recordar que a diferencia de la concepción representacional del lenguaje criticada, como vimos, por Gadamer, la cual al menos en sus formulaciones más estrictas,²⁵ concibe las condiciones de verdad como condiciones necesarias y suficientes, esto es, al margen del contexto y por encima de cualquier práctica; la posición gadameriana cuenta con condiciones de justificación contingentes si bien no arbitrarias. Ellas nos remiten a las convicciones y creencias, a los *pre-juicios* heredados de la tradición de un sujeto, de una comunidad, pero también al diálogo como realización más plena del lenguaje. Se trata, entonces, de una reinterpretación de la objetividad en términos de intersubjetividad. Por ello la cuestión de si la realidad es independiente del lenguaje, si fija o no la referencia se vuelve un asunto irrelevante. «[los hombres] pueden entenderse entre sí pero no entenderse sobre constelaciones objetivas como tales, como contenidos del mundo».²⁶

Además, no sólo la tradición y los pre-juicios están a la base del entendimiento. Como vimos, la dimensión comunicativa del lenguaje es el eje sobre el cual Gadamer hace girar el acceso a la verdad de la cosa. La vinculación de los procesos de justificación de creencias a la noción de diálogo, nos permite argumentar tanto en contra de aquellos que consideran irracionalista y relativista la posición gadameriana como contra aquellos que la tildan de conservadora: es el diálogo lo que dota de significado a los conceptos, estableciendo los criterios de uso de los mismos. «[...] no se da un principio superior que el de abrirse al diálogo».²⁷ Este es el principio característicamente humano, es decir, en últi-

25 Estoy pensando, por ejemplo, en Thomas Nagel quien propone que nos distanciamos de la condición humana y las prácticas sociales compartidas para contemplarnos con los ojos de un extraño, por ello, considera que la concepción wittgensteiniana de lenguaje, que hace de éste una práctica social, no sólo es incompatible con el realismo, sino que es además una forma paradigmática de idealismo contemporáneo, interpretación de la que discrepo. (Véase T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 106). [Hay trad. española, *Una visión de ningún lugar*, México, FCE, 1996, pp. 152-159].

26 Gadamer, *Verdad y Método*, p. 533.

27 *Ibid*, p. 399.

ma instancia, más acá y más allá de las particularidades de cultura e historia, el elemento común entre los que hablan y comprenden desde horizontes de sentido que se perciben mutuamente como decididamente extraños, es el de la propia condición humana que en todos los casos se comporta como histórica y lingüística.

Por otro lado, para atender a la acusación de conservadurismo, es interesante resaltar que si bien, efectivamente, la precomprensión asumida al insertarnos en una tradición es la responsable de los límites de nuestro lenguaje, sin embargo, tales pre-juicios no son inamovibles, ni están sujetos a un proceso de intelección que nos garantice su correcta aplicación. Aunque efectivamente somos introducidos en una comunidad que se estructura entorno a una tradición cargada de pre-juicios, ello no implica que actuemos, dialoguemos, usemos el lenguaje sin razones, ni que no puedan darse razones de las acciones que llevamos a cabo ni tampoco que no pueda surgir ninguna petición de razones al respecto. Por el contrario, es por esa precomprensión que podemos formular razones y explicaciones cuando somos cuestionados. En este caso, los vínculos no son simplemente *de facto*, sino que generan un tipo de sentido, que es precisamente el que tratamos de explicitar. Se trata, entonces, de insistir en la relación entre significado y trasfondo. Dicho en términos gadamerianos: las relaciones entre sentido y diálogo, tradición y prejuicios; sin asumir por ello una concepción pétrea de la tradición.

Esta perspectiva permite repensar nuestra pre-comprensión del mundo, así como la idea de nosotros mismos que viene dada en el lenguaje. Recordemos que «el mundo lingüístico propio en el que se vive no es una barrera que impide todo conocimiento del ser en sí, sino que abarca por principio todo aquello hacia lo cual puede expandirse y elevarse nuestra percepción».²⁸

De este modo, no se está renunciando a la idea de certeza o, incluso, de verdad ni mucho menos a la posibilidad de dar razones. El rechazo es a la absolutización de las nociones de verdad, de orden y razón como elementos fundantes del conocimiento. Si renunciamos a esta absolutización, nos abrimos a la posibilidad de cambio y con ello a la búsqueda de comprensión de lo distinto.²⁹ En este sentido la propuesta gadameriana puede ser tildada de muchas formas pero no por su conservadurismo.

En el texto de homenaje que mencionamos al principio de este breve artículo, Rorty reivindica el pensamiento gadameriano como la apertura a un nuevo modo de mirar la filosofía y el resto de las disciplinas más allá de los viejos

28 Gadamer, *Verdad y método*, p. 536.

29 Lo anterior supone admitir, qué duda cabe, un relativismo lingüístico o conceptual en la perspectiva gadameriana, pero en ningún caso implica, la imposibilidad del diálogo ni entre los miembros de una misma cultura y/o tradición ni tampoco el diálogo intercultural.

mitos de la «objetividad», la «realidad» y la oposición ciencias y letras. Para terminar considero importante sumarme también a esta lectura. La concepción gadameriana de la relación que se establece entre lenguaje y mundo nos abre una nueva perspectiva no sólo para la reflexión acerca de las llamadas humanidades sino también para el resto de las disciplinas. En esta propuesta el entendimiento humano pasa a tener no únicamente un propósito cognoscitivo y un dominio instrumental sino un reconocimiento de los diferentes discursos que supone una voluntad de diálogo y argumentación. Si asumimos la concepción constitutiva del lenguaje gadameriana, –a saber: el lenguaje entendido en sentido amplio, no sólo como conjunto de signos sino también como modos de expresión y acción con los cuales nos definimos, en fin como ámbito de constitución de sentido–, entonces repensamos necesariamente (me atrevería a decir) el *status* mismo de nuestro quehacer filosófico.

MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ es profesora investigadora a tiempo completo y Directora del Instituto de Posgrado Investigación y Educación Continua en la Universidad Intercontinental (México).

Publicaciones recientes:

«La narración y el juicio, formas de constitución del espacio público», en Dora Elvira García (comp), *Hannah Arendt. El Sentido de la Política*, México: Ed. Porrúa/Tecnológico de Monterrey, 2007. «La posibilidad de dar razones. Un acercamiento a la paradoja wittgensteiniana», *Dianoia, Revista del Instituto de Investigaciones Filosóficas*, UNAM, Fondo de Cultura Económica, Mayo 2007, Vol. II, num. 58, pp. 77-93.

Líneas de investigación:

Desde el pensamiento wittgensteiniano, repensar nuestras formas de hacer análisis del discurso político. El pensamiento de Hannah Arendt.

Dirección postal:

C/Las Fuentes, 26, Colonia Toriello Guerra 14050, Delegación Tlalpan. Tel. 54 24 13 50

Dirección electrónica: maytems@yahoo.com o bien, mmunoz@uic.edu.mx