

De Wittgenstein a Gadamer: La movilidad dialógica e interpretativa de los juegos de lenguaje en la historia

Resumen

En la primera parte de este artículo se quiere exponer la posición de Ludwig Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, donde ya se percibe un importante giro respecto a la concepción semántica del *Tractatus*. El Wittgenstein tardío asume el lenguaje y su significado no como el resultado aislado de una conciencia monológica, sino como el producto una praxis social mediada por reglas. Sin embargo, al pensador austríaco le falta aun el espacio para el encuentro con la otredad que se muestra en la posibilidad de la traducción de las reglas de otros juegos de lenguaje al propio, ya sea entre comunidades distintas o dentro de una misma cultura en épocas diferentes. En la segunda parte se muestra cómo en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer se abre el lugar para la comprensión en inclusión de estos otros juegos gracias al despliegue de los modos que le son propios, como son la asunción del círculo hermenéutico, la dialéctica de la pregunta y respuesta, la fusión de horizontes y el juego. En especial, se hace referencia a cómo la otredad que se presenta como tradición histórica produce, en el sujeto que comprende y de la tradición interpretada, un mayor enriquecimiento. Esto es el centro de la comprensión hermenéutica y sucede cuando el sujeto incorpora en su horizonte las perspectivas y puntos de vista de otros horizontes gracias al vaivén inacabado y abierto de la comprensión.

Palabras clave: juegos de lenguaje, reglas, hermenéutica, traducción, horizontes, comprensión, otro.

Abstract

The first part of this paper presents the position of Ludwig Wittgenstein in the *Philosophical Investigations*, which marks a significant turn from the semantic conception of the *Tractatus*. The later Wittgenstein takes language and its meaning not as an isolated result of a monological consciousness, but as the product of a social practice mediated by

* Universidad de los Andes. Bogotá. Recibido septiembre de 2011- Arbitrado enero 2012.

rules. However, the Austrian philosopher still lacks the space for the encounter with otherness displayed in the possibility of translation of the rules of other language games to one's own, be it between different communities or within the same culture in different times. In the second part, it shows how, in the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer, the space is open for the understanding of these other games through the deployment of its own modes, such as the assumption of the hermeneutic circle, the dialectic of question and answer, the fusion of horizons and the play. In particular, it refers to how otherness, presented as historical tradition, produces greater enrichment in the comprehending subject and of the interpreted tradition. That is at the core of hermeneutic comprehension and it happens when the subject includes the perspectives and views of other horizons into his own, thanks to the unfinished and open sway of understanding.

Keywords: Language Games, Rules, Hermeneutics, Translation, Horizons, Comprehension, the Other.

I

Monadismo y pluralismo en los juegos de lenguaje

Situar las fuentes del significado abiertamente en el ámbito social y desplazar así el centro de gravedad de la privacidad de la conciencia a la esfera de la praxis social sometida a reglas, como hizo Wittgenstein, es algo que resulta familiar en el mundo post-cartesiano de hoy. Ese vuelco fue de la mano, sin embargo, con una noción aún rígida y sincrónica de las reglas del lenguaje que le impidió dar cuenta del desarrollo y de la transformación del lenguaje a través del tiempo.

Volvamos a una presentación clásica de aquel vuelco, presentación que se valió de la relación contrastiva de la pragmática wittgensteiniana del lenguaje con la filosofía hermenéutica de Gadamer. Nos referimos al estudio sobre *La lógica de las ciencias sociales* que realizó Jürgen Habermas en 1982. La filosofía tardía de Wittgenstein, como es sabido, abre el espacio “para un pluralismo de lenguajes naturales que ya no retienen teóricamente la realidad en un único marco de visión del mundo, sino que la sitúan prácticamente en diversos mundos de la vida”.¹ Al alcanzar así el nivel de auto-reflexión sociolenguajística pierde el análisis del lenguaje su exclusiva significación de lógica de la ciencia y “cobra un significado especial para las ciencias sociales ya que no sólo delimita el ámbito de la acción social, sino que lo abre o alumbra”.² El pluralismo que aquí se abre paso choca, no obstante, con el monadismo que sobrevivió al *Tractatus*; si bien ya no puede tratarse de encontrar un lenguaje ideal o de construir en su lugar lenguajes formales se mantiene la exigencia de que “donde hay sentido tiene que haber orden perfecto”³, y este orden lo porta en sí cada lenguaje a manera de gramática natural. La comprensión del lenguaje pasa a equivaler al análisis de semejante orden inmanente a cada lenguaje natural. Y en tanto que el análisis lógico de la comprensión del lenguaje muestra que sólo podemos asegurarnos de las reglas gramaticales de un lenguaje ordinario por la vía de rememoración del entrenamiento mediante el cual nosotros mismos aprendimos esas reglas, un análisis del lenguaje con intención descriptiva, que ponga de relieve rasgos comunes y diferencias,

¹ Jürgen Habermas. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1990, p. 211

² op. cit. p. 212

³ Wittgenstein. *Investigaciones Filosóficas*. op. cit. par. 98, p. 117

tendrá que quebrar la estructura monádica de los juegos de lenguaje y reflexionar sobre el plexo en el que aflora el pluralismo de ellos. Ha de tener lugar entonces una traducción ya que el análisis relaciona diferentes juegos: “con ello se abre el campo de la Hermenéutica, que Wittgenstein no pisa”.⁴

Inspirada en la concepción hegeliana de la noción de límite en términos de lo que a éste desborda, la crítica de Habermas gira en torno a la dialéctica de la traducción, en cuanto a que los límites que le fijan a todo lenguaje sus reglas sólo tienen sentido cabal en relación a lo otro que los desborda, relación que siempre se halla en movimiento. Tenemos así que las reglas gramaticales además de ser formas institucionalizadas de vida son la demarcación de horizontes abiertos que se desplazan de continuo; los lenguajes no pueden ser totalidades aisladas por la simple razón de que la gramática que les es propia abre la posibilidad de trascender al lenguaje que ella fija, es decir, de traducir a otras lenguas y de otras lenguas. Si bien Wittgenstein mostró que las reglas de comunicación lingüística son al mismo tiempo reglas de la práctica de enseñanza mediante la cual las lenguas pueden ser internalizadas, él no se percató de que esas reglas encierran también la posibilidad de la interpretación de aquellas. Esto es así porque a la gramática de un juego de lenguaje no compete únicamente definir una forma de vida sino también definirla en relación con otras formas de vida. El horizonte de una lengua que articula la totalidad de un mundo apunta también a lo que está más allá de él; de ahí que los límites del mundo que la lengua define no sean irrevocables puesto que la confrontación dialéctica de lo propio y lo ajeno vive generando continuas revisiones. Y la traducción es justamente el medio en el que estas revisiones se dan y en el que el lenguaje se reconfigura permanentemente.⁵

La reproducción rígida, piensa Habermas, es sólo el caso límite de la “renovación elástica” a la que permanentemente está expuesto el lenguaje que se nos ha legado, renovación que nos permite hacer frente a nuevas situaciones, asimilar lo extraño y encontrar palabras comunes para las formas contrapuestas de ver y decir que perturban la comunicación. La renovación que salva discontinuidades en la validez de reglas se despliega así en el ámbito hermenéutico o interpretativo de lenguajes ordinarios, equívocos

⁴ Habermas. *La lógica de las ciencias sociales*. op. cit. p. 223

⁵ op. cit. p. 233

y abiertos en diálogo, ajenos al orden perfecto de modelos formalizados en los que seguir una regla significa aplicarla siempre de forma idéntica. La reducción wittgensteiniana de la comprensión a la re-ejecución virtual de los adiestramientos mediante los cuales fueron socializados los hablantes nativos en sus formas de vida, fue de la mano con la convicción de que el aprendizaje de una lengua extraña tiene la misma estructura que la socialización en la propia. A Wittgenstein le faltó entrever la importancia dialéctica de la traducción, que es muchísimo más que una transformación que permite reducir enunciados de un sistema de lenguaje a enunciados de otro: ella es justamente la creatividad de la que dota el lenguaje a quienes dominan las reglas gramaticales a efectos de asimilar lo extraño y seguir configurando su propio sistema.

Porosidad de los juegos y traducción.

La traducción no sólo es necesaria entre diversas comunidades de lenguaje sino también entre generaciones y épocas; la tradición como medio en el que se reproducen las lenguas se despliega a su vez como traducción que salva distancias. El proceso de socialización mediante el cual uno crece en su propia lengua es la unidad más pequeña del proceso de tradición; los juegos de lenguaje de los jóvenes no se limitan, empero, a reproducir la praxis de los mayores: con las primeras reglas básicas del lenguaje aprende el niño no sólo las condiciones de darse a entender sino también las condiciones de posible interpretación de esas reglas, que le van permitiendo superar distancias y expresarlas. Bien dice Habermas que “En realidad, los círculos lenguajísticos no están cerrados monádicamente sino que son porosos: tanto hacia fuera como hacia adentro. La gramática de una lengua no puede contener ningún patrón rígido de aplicación; quien ha aprendido sus reglas no solamente ha aprendido a expresarse en una lengua, sino también a interpretar expresiones de esa lengua. Hacia afuera ha de ser posible en principio la traducción; hacia dentro, la tradición. Las reglas gramaticales implican, junto con su aplicación posible, la necesidad de una interpretación. De esto no se percató Wittgenstein. De ahí que también concibiera la práctica de los juegos de lenguaje ahistóricamente”.⁶

Para explorar y sopesar la crítica de que Wittgenstein no haya captado en todo su alcance temporal e histórico lo que es aplicar reglas haremos bien en acudir a las

⁶ Op.Cit. pp. 233-234

Investigaciones filosóficas, allí donde su autor se ocupa de la naturaleza de las reglas lingüísticas y de las prácticas envueltas en su seguimiento, descartando tanto la versión mentalista y privatista como una explicación causal y haciendo énfasis en que “seguir la regla’ es una práctica”.⁷ Se pondrá así en evidencia que en la reflexión de Wittgenstein hay pasos que le dan razón a la crítica y pasos que apuntan en una dirección de empeño más bien hermenéutico.

Puesto que el interés de Wittgenstein es el de mostrar cómo se estabilizan los significados a través de la infinidad de juegos, significado y uso confluyen bajo el rubro de actividad sometida a reglas. Para los críticos han sido determinantes pasajes como aquel en el párrafo 211 en el que, a la pregunta de “¿cómo puedo seguir una regla?”, responde que “me inclino, una vez agotadas las justificaciones, a responder simple y llanamente “así simplemente es como actúo”;⁸ y también aquellas líneas en el párrafo 219 donde se afirma que “Cuando sigo la regla no elijo. Sigo la regla *ciegamente*”.⁹ Empero, ¿se siguen las reglas realmente a ciegas? Las reglas del lenguaje no son para Wittgenstein imperativos formales que los iniciados internalicen antes de actuar, como sucede, por ejemplo, en el caso de la geometría. Ellas son más bien acuerdos: “La palabra ‘acuerdo’ y la palabra ‘regla’ están *emparentadas* la una con la otra; son primas. Si le enseño a alguien el uso de la una, le enseño con ello también el uso de la otra”.¹⁰ Las regularidades están diseminadas por entre los juegos de lenguaje sostenidas en acuerdos compartidos de naturaleza eminentemente práctica, que se dan no mediante formalidades procedimentales sino a través de actividades humanas. Bien dicen las *Investigaciones* que “Verdadero y falso es lo que los humanos *dicen*; y en el lenguaje se ponen de acuerdo los humanos. Este no es un acuerdo de opiniones, sino la forma de vida”.¹¹ Adquisición y ejercicio del lenguaje son básicamente un asunto social: siguiendo reglas me habitué a hacer como otros en mi comunidad lingüística lo hacen.

¿Excluye el seguir reglas a la interpretación?

⁷ Ludwig Wittgenstein. *Investigaciones Filosóficas*. México, UNAM/Crítica, 1988, par. 202, p. 203

⁸ op. cit. p. 211

⁹ op. cit. p. 211

¹⁰ op. cit. par. 224, p. 213

¹¹ op. cit. par. 241, p. 217

Advirtamos, eso sí, que si el lenguaje es regulado por acuerdos fundamentales y las reglas lenguajísticas fijan los significados, éstos, según Wittgenstein, no pueden ser cosa de interpretación. La concepción wittgensteiniana se mantiene cercana a la del empirismo lógico, que ve en la interpretación el acto subjetivo arbitrario de escoger de entre un amplio espectro de significados alternativos. A comienzos del párrafo 198 Wittgenstein considera la posibilidad de que toda aplicación de una regla sea una interpretación – sólo para rechazarla. “¿Pero cómo puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en *este* lugar? Cualquier cosa que haga es compatible con la regla, según alguna interpretación. – No, no es eso lo que se debe decir. Sino de esta manera: toda interpretación pende, justamente con lo interpretado, en el aire; ella no le puede servir de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado”.¹² Pender en el aire sugiere abiertamente la necesidad de algo más firme y sólido, de una regla que no esté abandonada a la fluctuante imprecisión del capricho subjetivo. Wittgenstein amplía este punto en la página siguiente, volviendo sobre el malentendido de que todo pueda hacerse concordar con la regla en una secuencia de interpretaciones de nunca acabar: “Mostramos...que hay una captación de una regla que *no* es una *interpretación*, sino que se manifiesta, de aplicación en aplicación, en lo que llamamos “seguir la regla” y “contravenirla”. Existe la inclinación a decir que todo actuar de acuerdo con la regla sea una interpretación; pero ‘interpretar’ solamente se debe llamar a sustituir una expresión de la regla por otra”.¹³

Hacia el final de las *Investigaciones*, en torno a la fenomenología de impresiones visuales, Wittgenstein insiste en mantener separadas a reglas e interpretaciones. A la pregunta: “¿Veo realmente cada vez algo distinto, o sólo interpreto lo que veo de manera distinta?” responde el autor: “Me inclino a decir lo primero. ¿Pero por qué? – Interpretar es un pensar, un actuar; ver, un estado”. Y añade que “...los casos en que *interpretamos* son fáciles de reconocer. Si interpretamos, formulamos hipótesis que pueden resultar falsas”.¹⁴ La discusión del “despuntar de un aspecto” y de “ceguera para aspectos” y de todo el problema de “ver como” en relación con la imagen ‘pato-liebre’ se aproxima a trechos a un tratamiento hermenéutico del interpretar; sólo que la idea de que las interpretaciones sean

¹² op. cit. par. 198, pp. 199-201,

¹³ op. cit. par. 201, p. 203

¹⁴ op. cit. p. 487

hipótesis no se rima para nada con la ciega irreflexión con la que Wittgenstein asume que seguimos las reglas. También al comienzo de las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* vuelve él sobre lo de que una cosa sea ver algo, otra interpretarlo: interpretar como actividad, ver como estado, son términos que obedecen a gramáticas diferentes.¹⁵ El análisis sugiere, sin embargo, relaciones estrechas entre ver e interpretar: al interpretar lo que se ve como tal o tal cosa se da de hecho una descripción de lo visto en términos de lo interpretado. Y si la concepción de lo que sea ver algo es relativa al juego de lenguaje en que se inscribe, ‘ver como’ interrelacionaría juegos de lenguaje y parecería que en general las interpretaciones se puedan entender como procedimientos de traducción.¹⁶

Wittgenstein se empeña en rechazar la interpretación *qua* flexibilidad que hace posible una multiplicidad caótica de significados alternativos al interior de la regla. Las reglas del lenguaje, por el contrario, son para él acuerdos dados que se siguen como las reglas del ajedrez, sin exigir nada de los recursos interpretativos ni de los juicios del individuo. Todo lo que necesita el hablante para efectos de comprensión es la habilidad de plegarse a las convenciones lenguajísticas vigentes; así quizás se entienda aquello de que “comprender una lengua significa dominar una técnica”.¹⁷ El giro hacia una pragmática del lenguaje ordinario con su riqueza de vocabularios y de prácticas no logra, como vemos, superar del todo la semántica del *Tractatus* puesto que en el sometimiento a reglas mantiene la reminiscencia de un núcleo lógico al interior de todo juego de lenguaje. Cada vez que se entra a juegos de lenguaje alternativos se abren horizontes no familiares que ofrecen una multiplicidad de perspectivas posibles que da la idea de que los horizontes sean arbitrarios y de que a ellos se entre por decisión voluntaria; lo que falta aquí es, evidentemente, un sentido de continuidad a través de los horizontes que no recaiga en mero subjetivismo y reconozca la historicidad de lo dado.

Discontinuidad o historicidad.

¹⁵ Wittgenstein. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*. Vol. I, trad. Luis F. Segura, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1997, pp. 2e ss.

¹⁶ Felipe Castañeda. Ver un pato y ver un pato como liebre: Wittgenstein y la interpretación, en: *El pensamiento de L. Wittgenstein*. Ed. Juan José Botero, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2001, pp. 151-152

¹⁷ Wittgenstein. *Investigaciones Filosóficas* op. cit. par. 199, p. 201

Si bien los hablantes pueden participar en varios juegos aislados de lenguaje tenemos que preguntarnos si ¿no están ellos en últimas confinados al presente, a los juegos existentes en un momento dado? pues ¿qué elemento común haría posible alcanzar desde el presente juegos de lenguaje conservados en textos de pasados distantes? o, de manera más general, ¿cuál es en general la relación del lenguaje con su propio pasado? Más problemática aún es la cuestión de la traducción ya que una genuina traducción entre culturas y lenguajes naturales diversos resulta por definición imposible.¹⁸ Wittgenstein, quien a pesar de su admiración por Spengler receló de todo acercamiento al lenguaje desde la teoría de la historia,¹⁹ dice muy poco en cuanto a juegos de lenguaje pasados y a la posibilidad de traducirlos al presente: “...el juego de lenguaje cambia con el tiempo”²⁰ es una admisión suya de poca ayuda, ya que él no quiere especular acerca de los factores culturales e históricos que generan cambios sociales y, por tanto, lenguájicos. Tratar de homogenizar juegos de lenguaje mediante una teoría sintetizadora o meta-narrativa, ya sea sincrónica o diacrónicamente, sería para él embarcarse en un juego imaginario que entra en el terreno del sinsentido, es decir, de la metafísica. Sin caer en semejantes trampas de la metafísica se puede muy bien, no obstante, indagar acerca de por qué cambian, se agotan y se ven sustituidos los juegos. Y también acerca de por qué, a pesar de que los juegos de lenguaje inevitablemente cambian, es el sentido en principio siempre posible y así, de cierta manera, continuo; de no articularse teóricamente esta conservación del sentido dentro de la diversidad histórica del lenguaje no quedaría sino la fragmentación caótica de los juegos.

Las convenciones que le sirven de sostén al lenguaje no cambian gradualmente pues no hay mecanismos estructurales que permitan que así sea; acuerdos localizados sostienen juegos de lenguaje determinados mientras se modifica el campo semántico al surgir nuevas prácticas. El lenguaje es de todos modos una vasta red de juegos que de alguna manera están herméticamente aislados entre sí y cambian en el tiempo sin que se pueda dar razón de ello. “Cuando cambian los juegos del lenguaje cambian los conceptos y, con estos, los significados de las palabras”.²¹ Es claro que la fragmentación de juegos no resulta gravosa

¹⁸ Christopher Lawn. Wittgenstein, History and Hermeneutics, en: *Philosophy & Social criticism*, vol. 29 No. 3, London 2003, p. 286

¹⁹ op. cit. p. 287

²⁰ Wittgenstein. *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa, 2000, No. 256, p. 34c

²¹ op. cit. No. 65, p. 10c

para Wittgenstein porque los acuerdos internalizados subyacentes nos guían hacia la práctica apropiada; cabe preguntar, sin embargo, si ¿cuando un juego de lenguaje pierde su vigencia al extinguirse el acuerdo respectivo no pierda también su sentido? Resulta evidente que el lenguaje concebido de manera tan local y tan relativizada en torno a acuerdos sólo pueda sostener sentido en tiempo presente, sin que haya puente alguno que salve la distancia histórica hacia el sentido pasado.

Costumbres y juicios de experiencia.

En la sección de las *Investigaciones* que se ocupa del seguir reglas hay con todo un elemento que parece ir a contravía de la discontinuidad del lenguaje que venimos criticando. En el párrafo 199 se lee: “Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones)”.²² En el párrafo precedente aparece una idea similar: “...alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre”.²³ Describir las regularidades que se dan en el lenguaje como costumbres pone en evidencia una conciencia de la continuidad de tradiciones. Al rechazar la posibilidad de fundamentar psicológica o epistemológicamente al lenguaje Wittgenstein lo hace en términos de consenso social; los acuerdos se mantienen a su vez mediante actividades acostumbradas y puesto que las costumbres tienen un origen obscuro hay en ello un cierto sentido de historicidad del lenguaje. Parece, sin embargo, que prime aquí la acepción del término *costumbre* [*Gepflogenheit*] que ve a los usos a manera de reglas estabilizadas, de límites rígidos que circunscriben las posibilidades del lenguaje. De modo que, como bien sugiere Lawn, “en vez de la arena movediza de acuerdos contingentes haya ahora sólo la base rocosa de costumbres asaz inflexibles – dejando de lado la flexibilidad de las costumbres que preservan los usos, abiertas al cambio y a la innovación.”²⁴

Rorty, valga mencionarlo, trató de encontrar una solución a los problemas de la historicidad del lenguaje en Wittgenstein.²⁵ En su ensayo “La contingencia del lenguaje”²⁶

²² Wittgenstein. *Investigaciones Lógicas*, op. cit. par. 199, p. 201

²³ op. cit. par. 198, p. 201

²⁴ Christopher Lawn. Wittgenstein, History and Hermeneutics, op. cit. p. 292

²⁵ Citado en C. Lawn, op. cit. 287

²⁶ Richard Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge Univ. Press, Cambridge 1984, pp. 3-22

propuso él un camino intermedio entre la total contingencia del lenguaje y la idea de que el lenguaje tenga un propósito, solución que consiste en ver en la historia una serie de movidas no teleológicas, a la manera del proceso evolutivo de selección natural: “Nuestra lengua y nuestra cultura”, dice, “son tanto contingencia como resultado de miles de pequeñas mutaciones que encuentran nichos (y millones de otras que no los encuentran) al igual que las orquídeas y los antropoides”.²⁷ Rorty quiere dar cuenta del cambio histórico dentro del lenguaje sin tener que echar mano de una teleología fuerte, y sin tocar para nada la cuestión de la historicidad.

Mencionemos finalmente el ensayo de Hilary Putnam “¿Fue Wittgenstein un pragmatista?”,²⁸ en el que rechaza la lectura que hace Rorty de las reglas wittgensteinianas cual si fueran programas de comportamiento idéntico para todos los miembros de una comunidad de lenguaje. Wittgenstein, según Putnam, es muy claro al señalar que el lenguaje no es sólo cosa de seguir reglas, tal como se echa de ver en el pasaje de las *Investigaciones* en el cual él se imagina un desacuerdo en cuanto a la pretensión de tener un sentimiento que no se tiene: “¿Hay algo así como ‘juicio experto’ acerca de la autenticidad de una expresión de sentimiento?”, se pregunta el autor, ya que “del juicio de un mejor conocedor de la gente saldrán, por lo general, pronósticos más correctos”. “¿Puede aprenderse este saber de mundo? Sí; algunos lo pueden. Mas no tomando lecciones, sino a través de la ‘*experiencia*’”, es la respuesta. “Lo que se aprende no es una técnica; se aprende a hacer juicios correctos. También hay reglas, pero no constituyen un sistema, y sólo el experimentado puede aplicarlas correctamente. A diferencia de las reglas de cálculo. Lo más difícil aquí es poder expresar la indeterminación correctamente y sin adulteración”.²⁹

Wittgenstein dice ahora que la actuación en los juegos de lenguaje no resulta de sometimiento incondicional a todo un cuerpo de preceptos y convenciones pre-establecidos. El hecho de que haya un elemento de juicio en la aplicación de las reglas (unos juzgan bien y otros mal) muestra que el filósofo se ha distanciado ya de concebir el uso de reglas lenguajísticas en términos lógicos de cálculo, tanto más que aquí está de por medio un

²⁷ op. cit. p. 16

²⁸ Hilary Putnam. *Pragmatism*. Oxford 1995, pp. 27-56

²⁹ Wittgenstein. *Investigaciones Filosóficas*. op. cit. p. 519

elemento indeterminado, subjetivo, experiencial y estimativo. El pasaje citado recuerda más bien a la ética aristotélica en cuanto a que la virtud no se aprende sino se gana por habitualidad y en cuanto a la clara distinción entre ‘juicio’ y ‘técnica’; y evoca también las propuestas teóricas de Elizabeth Anscombe y Peter Winch, discípulos de Wittgenstein.

En su pensamiento tardío Wittgenstein abre también la posibilidad de aprender nuevos juegos de lenguaje y de moverse entre juegos, lo cual es requisito necesario para la comprensión y la transición entre formas de vida diferentes. Los juegos están ahora abiertos a la dinámica de diferentes articulaciones que permiten alcanzar comprensión recíproca entre ellos. Más aún, a nuestra capacidad lingüística la caracteriza un grado de apertura que permite descubrir nuevas oportunidades de actuar y con ello nuevas formas de vida. Como dice el filósofo: “nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje...nacen y otros envejecen y se olvidan”.³⁰ Sin olvidar que “el juego de lenguaje es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir: no está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está ahí – como nuestra vida”.³¹ Así se dan también los conflictos entre formas de vida, en los cuales lo mejor que se puede hacer es abrirse a nuevos hechos y conceptos que posibiliten formas nuevas de comprensión. A ello anima Wittgenstein cuando recuerda que “Es un hecho de experiencia que los seres humanos cambian sus conceptos, los truecan por otros cuando aprenden hechos nuevos”.³²

Los atisbos de la racionalidad práctica de Wittgenstein, demasiado auto-centrada como para tematizar el fenómeno lingüístico central del diálogo, son muy esquemáticos y están lejos de ofrecer la orientación que requiere la comprensión lingüística en el mundo globalizado e intercultural en que vivimos. Es aquí donde nos volvemos a la filosofía hermenéutica de Gadamer, que en su descripción de lo que es la comprensión despliega los elementos en que se articula la historicidad, la movilidad y la lingüística de la experiencia humana, descripción que bien puede ser vista como una ampliación de la discusión de

³⁰ op. cit. par. 23, p. 39

³¹ Wittgenstein. *Sobre la certeza*, op. cit. Nr. 559, p. 73e

³² Wittgenstein. *Zettel*. Ed. G.E.M. Anscombe y G. H. von Wright, Oxford 1967, Nr. 352, pp.64-65

formas de vida y juegos de lenguaje en Wittgenstein hacia el reconocimiento de la importancia medular del diálogo y del otro en la experiencia humana.³³

II

El horizonte de la comprensión.

Para la filosofía hermenéutica comprensión es la movilidad de la existencia humana que discurre en la *historia efectual* o efectiva, término que alude a la trabazón y a la inseparabilidad de presente y pasado, trabazón cuyos efectos inciden en todo comprender así no haya conciencia de ello. La historia se da en el hecho de que siempre nos encontramos en una situación a la que jamás podremos objetivar exhaustivamente.

Así como la significación histórica de un acontecimiento rebasa siempre la intencionalidad de sus agentes así también la historia rebasa la suma de interpretaciones que de ella se tenga; lo poco o mucho que sepamos de la historia lo sabemos porque somos parte de ella y porque ella nos determina ininterrumpidamente. De ahí que todo intento de comprenderla esté ya bajo sus efectos pues sólo comprendemos a lo que nos interpela y nos alcanza efectivamente a partir de ella; los juegos de lenguaje, logros culturales por antonomasia, se insertan en ese entretejimiento activo de presente y pasado.

Tal como la existencia humana se da siempre en una situación determinada que condiciona las posibilidades de lo que podemos percibir, nuestra comprensión se despliega también en el horizonte de la respectiva situación. Se ha asumido hasta ahora que las situaciones tengan horizontes cerrados y que comprender consista en saltar de mi horizonte presente al horizonte de lo que me interesa en otra época desconociendo por completo el discurrir efectivo del tiempo que los separa. El historismo reforzó esta concepción con la exigencia de que todo hecho histórico fuese abordado sólo en términos de su propio horizonte. Frente a semejante desfiguración del conocimiento histórico Gadamer señala que ni hay horizontes rígidos, cerrados en sí, ni podemos saltar por sobre el tiempo ignorando los efectos reales del obrar de la historia. “Ganar un horizonte”, dice Gadamer, “quiere decir aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino

³³ Ulrich Answard. On the certainty of uncertainty, en: *Gadamer's Century*. Essays in honor of Hans-Georg Gadamer, edited by J. Malpass, U. Answard and J. Kertscher, MIT Press, Cambridge Mass. 2002, p. 34

precisamente verlo mejor, integrándolo en un todo más amplio y con patrones más adecuados”.³⁴

El horizonte de la experiencia humana está siempre en movimiento y se expande de continuo impulsado por el renovado ganar conciencia de que las cosas no son como creíamos, de que lo otro, lo diferente o lo nuevo de un texto o de una opinión puede siempre superar a lo que previamente hemos juzgado. La ampliación del propio horizonte corresponde a la tarea humana por excelencia que es la de formarnos: incorporando al punto de vista propio cada vez más puntos de vista ajenos, asciende el ser humano del saber particular de las cosas a un saber cada vez más amplio, que le permite percatarse de la particularidad de sus propias experiencias y del riesgo de generalizar a partir de ellas. “La movilidad histórica de la existencia humana”, resume Gadamer, “estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros”.³⁵

Cuando nos volvemos hacia un hecho histórico para comprenderlo no nos topamos con un abismo en el tiempo que nos separa de su horizonte sino con toda una serie de recepciones, de interpretaciones y de referencias que de alguna manera nos vinculan a él; gracias a esta continuidad se expanden tanto el horizonte del hecho histórico como el nuestro hasta que en mayor o menor medida se alcanzan, se traslapan y se fusionan en un amplio horizonte que los abarca a ambos y a la tradición que les sirve de mediadora. En el fluir del sentido a través del tiempo no hay entonces horizontes estancos sino la multiplicidad de horizontes en movimiento de todo lo que es y de todos los que desde diferentes situaciones y perspectivas comprenden; “todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente”.³⁶ Lo que hace posible la fusión de horizontes es la comunidad participativa en la historia y sus legados. No hay así distancia insalvable que aisle a los juegos pasados del lenguaje pues ellos forman parte del acervo que se acrece y transforma siempre en movimiento. Los horizontes de juegos pasados

³⁴ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I*, Salamanca 1977, p. 375

³⁵ *op. cit.* pp. 374-375

³⁶ *op. cit.* p. 375

pueden ser productivamente alcanzados desde los horizontes del presente, de manera que el diálogo interpretativo con el pasado a la larga resulta inevitable. La continuidad del lenguaje y su capacidad de absorber la novedad y el cambio son entonces la contrapartida de la fragmentación y discontinuidad en las que la persistencia del núcleo lógico wittgensteiniano sumió a los juegos de lenguaje.

Comprensión como diálogo.

La comprensión es siempre inicialmente pre-comprensión, condicionada como está por los legados en que nos movemos, por las expectativas de sentido que surgen de lo que otros ya comprendieron y de lo que nosotros mismos hemos comprendido. Tal es el “círculo hermenéutico”. Nuestros pre-juicios, lo previamente juzgado, nos determinan mucho más allá de lo que nos gustaría admitir gracias ante todo a que ello ocurre y se establece inconscientemente. Ahora bien, el que la comprensión no se dé sin presupuestos no significa condenarla a rígido determinismo, pues gracias a la irrupción de lo otro, de lo diferente, tenemos siempre la posibilidad de irritar nuestros prejuicios, de arriesgarlos en el juego dialógico que es la comprensión, abriéndonos así a la experiencia de su cancelación. La historia que nos determina requiriendo al mismo tiempo de nuestra activa recepción traza los límites del contexto hermenéutico efectivo, límites siempre susceptibles de movimiento y ampliación a raíz justamente de la apropiación de lo otro y de lo ajeno mediante la comprensión. Sin olvidar que las tradiciones y legados viven en el proceso constante de su renovación confrontados con preguntas diferentes desde presentes siempre distintos a los que interpelan en el lenguaje interpretativo que habla en cada situación.

La experiencia de la comprensión se da cuando algo en su otredad nos interpela y al hacerlo pone en suspenso a manera de pregunta a algunos de nuestros prejuicios, desplaza algunas de nuestras opiniones previas al terreno de lo abierto. Se inicia entonces el juego dialógico abierto en el que contienden lo previo y lo otro. La comprensión es así un acaecer dialógico que como juego genuino escapa a nuestro control y en el que los prejuicios se tornan conscientes al contender con lo otro, con lo diferente; al derrumbarse algunos de ellos, superaremos la unilateralidad de algunos de nuestros puntos de vista y cambia con ello un poco nuestro mundo. Sabremos para entonces más de nuestra finitud a raíz de la apertura a nuevas experiencias. “Toda experiencia que merezca su nombre se ha cruzado en

el camino de alguna expectativa”.³⁷ Tal es la dinámica negativa que articula la movilidad crítica, la creatividad de la experiencia, que está en relación directa con el reconocimiento de los derechos propios de lo otro y de los otros. Entender como a uno se le antoje es, por el contrario, marginarse de la movilidad fundamental de la experiencia; hay por tanto que oír y acoger lo que el otro dice, y comprenderlo como pregunta que nos hace. La otredad es el único irritador de la inconsciencia prejudicial, que al sacarnos del letargo nos pone en movimiento hacia la posible certidumbre del no saber y con ella a un cambio en la comprensión de nosotros mismos.

Comprender deja así de ser visto como evento psicológico interno o privado y pasa a ser un diálogo en el que el otro nos habla desde su relación contrastiva con la historia a la que pertenecemos, en juego que ampliamente desborda la subjetividad de quienes juegan. Entramos en un diálogo cuando nos enredamos en él; su despliegue va tomando un rumbo que guía a quienes dialogan en vez de que ellos lo guíen, y lo que de él resulte nadie lo puede saber por anticipado. Pues lo que sale de él es la palabra en común que no es ni tuya ni mía y que rebasa tan ampliamente a las opiniones personales de los dialogantes, que éstos pueden al final llegar a saber que no sabían, es decir, a quedar transformados al asumir sus límites. Este diálogo que se despliega en la dialéctica de pregunta y respuesta es el rasgo universal de nuestra experiencia lingüística de mundo, con el que pierde nuestra conciencia su autonomía auto-posesiva. El lenguaje, por lo demás, no se consume en enunciados que abstraen de todo lo que no se dice expresamente, sino justamente como diálogo. Comprender no es cosa de seguir reglas sino ante todo de abrirnos a lo otro y a los otros para poder cuestionar nuestros prejuicios, para transformarnos ensanchando nuestro horizonte en su movilidad hacia siempre otras fusiones de horizontes.

Centralidad del otro y de lo otro, de las diferencias.

Con el énfasis en la dialogicidad de la comprensión en *Verdad y Método* pasa la otredad al centro de la reflexión hermenéutica. La apertura dialógica hacia lo otro y el otro implica “el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo haga valer contra mí”; dialogar es así poner en juego las pre-concepciones propias asumiendo que el otro pueda tener razón, de manera que los

³⁷ op. cit. p. 432

interlocutores tengan la posibilidad de “una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era”.³⁸ Al abrirnos al diálogo tenemos que estar dispuestos a dejarnos decir algo por lo otro y los otros, a que ellos tengan razón y a que nuestros prejuicios no la tengan. Se trata pues de hacer conscientes los prejuicios a fin de que lo otro y los otros dejen de ser invisibles y puedan hacerse valer por sí mismos. No es fácil, desde luego, dar razón a éstos. Tenemos por ello “que aprender a respetar al otro y a lo otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón. Tenemos que aprender a perder en el juego – quien no lo aprende temprano no podrá cumplir las grandes tareas de la vida ulterior”.³⁹ Frente a las nuevas y viejas ideologías del consenso la hermenéutica de Gadamer es cultura del disenso. Hermenéutico es el cultivo del diálogo, única alternativa “a la violencia del acogedor abrazo de la razón” que privilegia en la filosofía a la unidad y a la totalidad. De lo que se trata es de reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro y de recuperar un sentido de pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total. Hay pues que aprender a vivir con la inestabilidad de la alteridad, aprendizaje siempre precario que no conoce solución final.

La comprensión de otros y de otras culturas se interrelaciona con la auto-comprensión de quien los comprende. La comprensión de otros nos arranca del egocentrismo y del etnocentrismo y cambia la comprensión que tenemos de nosotros mismos mientras que, por el contrario, “no podemos comprender a otros o a otra sociedad hasta que no nos hayamos comprendido mejor a nosotros mismos”.⁴⁰ La inseparabilidad de la comprensión de lo propio y de la comprensión de lo ajeno remite nuevamente al tema de la traducción.

El que entra en textos que articulan un mundo distinto pone a prueba su manera de pensar y sus propias experiencias en un espacio que a pesar de ser extraño resultan accesible en la traducción a la manera de pensar y a las experiencias propias. Aquí el mostrarse de lo extraño en lo propio hace explícito a éste. Al desplazar el comprender hacia lo extraño sale a relucir cómo es que uno puede y quiere comprender el mundo propio, no en la reflexión que nos mantiene encadenados a lo propio sino de manera inmediata en la

³⁸ op. cit. p. 458

³⁹ Gadamer. *La herencia de Europa*, Barcelona 1990, p. 37

⁴⁰ Charles Taylor. *Understanding and Ethnocentricity*, en: *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge 1985, p. 129

experiencia misma del comprender: pues al configurarse en lo extraño un espacio de la propia vida y al hacerse presente el mundo ajeno en lo propio, el mundo que es siempre unión de lo propio y lo ajeno se hace valer cabalmente. Traducir es siempre también auto-comprenderse.

Traducir es además el rasgo fundamental de la modernidad que vive de la aceleración del volverse extraña, a lo cual ella sólo puede hacer frente traduciendo el pasado al presente. Con el descubrimiento de la propia historia en los aportes de este traducir se forma la especificidad de las culturas de manera tan nítida que las relaciones entre ellas tienen que configurarse a la vez por vía de traducción. Las condiciones modernas de vida son así relaciones de traducción; de ahí que a ellas no se les pueda hacer justicia sólo mediante unificación y universalización ya que se sigue dependiendo de condiciones en las que vale lo particular y en las que por mor de lo propio se hace valer lo extraño, lo otro, por su propia fuerza. Relaciones traductivas de este tipo siguen vinculadas a energías culturales creadoras y se ven por tanto amenazadas allí donde los contextos vitales sólo son determinados tecnocráticamente. Allí desaparecen las posibilidades de comprensión y de auto-comprensión y quedan las condiciones meramente fácticas del ser así y del ser otro que por ser destinales sólo se despliegan destinalmente, es decir, al margen de la libertad. Comprender, por el contrario, es transformar destino en libertad, hacer valer los espacios libres dados con nuestra manera de ser, la aperturidad para lo otro en las fronteras del propio mundo. Libertad es la aperturidad limitada de la existencia humana para explorar fronteras rebasándolas; traducir es así un liberar en el que sale a relucir lo que propiamente somos. En la inseparabilidad de lo propio y lo ajeno se echa siempre de ver la dialéctica de su interdependencia: comprender lo otro sólo se puede dar en su contraste con lo propio y viceversa. Lo cual vale también, huelgue decirlo, de los juegos de lenguaje.

¿Y qué es interpretar?

Para entender el auge actual del concepto de interpretación es necesario, según Gadamer, entender la vuelta del lenguaje natural al centro de la filosofía. Desde el momento en que el ideal de conocimiento que guía a la ciencia moderna se inspiró en el modelo de la concepción matemática de la naturaleza, esbozado por Descartes y desarrollado por la mecánica de Galileo, perdió el lenguaje natural como ámbito

interpretativo del mundo de la vida su supremacía al dejar de ser el punto de partida de todo inquirir, en tanto que fue ganando fuerza el ideal lógico de una terminología unívoca, afín a la simbolización matemática en la que se formulan enunciados de la ciencia natural con validez universal. La nueva conciencia de los límites de la pretendida universalidad del acceso científico al mundo y la espléndida futilidad de un lenguaje unívoco han venido haciendo, no obstante, que el interés se vuelva a desplazar a la irrebasabilidad de la mediación lingüística de mundo.

Frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a la ingenuidad de la noción positivista de hechos el mundo mediador o intermedio del lenguaje se vuelve a mostrar como la genuina dimensión de la realidad, en la que juega la interpretación un papel central. La interpretación no es un recurso complementario del conocimiento y sí más bien un rasgo del ser del ser humano, la movilidad de la existencia en la que se articula el sentido de todo lo que es, el sentido de mundo. La comprensión interpretativa es la estructura originaria de nuestro movernos en un horizonte de orientación en familiaridad actuante andando en lo que diariamente andamos, dentro del cual aquello con lo que tenemos que ver tiene sentido relacional hacia el proyecto que siempre somos y es pre-interpretado comprensivamente como algo para algo.

El que esto sea así no quiere decir que la comprensión interpretativa sea cosa tan sólo de opiniones o juicios previos o que constituya un despliegue incontrolado de arbitrariedad. El que quiere comprender algo adelanta un proyecto previo en función de las expectativas con las que lo aborda, las cuales están a su vez determinadas a partir de los contextos de su actuar, de su vinculación a tradiciones y por ellas a la tradición desde la que habla ese algo. El proyecto y los conceptos previos se van revisando conforme se avanza en la profundización del sentido y pueden verse sustituidos por proyectos más adecuados, siendo siempre posible la rivalidad de múltiples proyectos. En este incesante re proyectar consiste justamente el movimiento de la interpretación comprensiva; en él no se da objetividad distinta de la convalidación temporal de opiniones o juicios previos a lo largo de su continua revisión⁴¹.

⁴¹ Gadamer. Verdad y Método I, op. cit. 65

En contraposición al ideologema moderno de que para comprender algo o a alguien haya que dejar enteramente de lado los propios prejuicios y opiniones, la apertura a lo que dice el otro o un texto consiste en relacionarlo con el conjunto de nuestras propias opiniones y de lo que previamente hemos juzgado, ya que comprender lo otro en su alteridad sólo es posible contrastándolo con lo propio y haciendo conscientes para ello los prejuicios que inconscientemente no nos dejan oír al otro e impiden la confrontación con él. Sin olvidar que lo otro, lo diferente, en su básica inaccesibilidad es aquello a lo que respondemos y tenemos inevitablemente que responder de tal manera que lo propio y lo extraño sólo se definen en el acto mismo de responder⁴². El que intenta comprender interpretando no puede por lo tanto darse el lujo de abandonarse al azar de sus opiniones y juicios previos para desoír empecinadamente lo que dice un texto, por ejemplo, hasta que éste finalmente ya no pueda seguir siendo ignorado y dé al traste con la supuesta comprensión⁴³; ¡no!; el que quiere interpretar comprensivamente un texto tiene que estar dispuesto a dejarse decir algo por él y para ello tiene que arriesgar lo que él ya ha comprendido y juzgado; sólo asumiendo este riesgo podremos evadir la cárcel de lo propio para ampliar un poco el horizonte de comprensión.

Hasta hace relativamente poco se pensó que la interpretación era una ayuda en casos en los que la comprensión se dificultaba; hoy se sabe que “comprender e interpretar son la misma cosa”⁴⁴. Si bien la interpretación parece una creación nueva frente al texto dado, jamás afirma ella existencia propia al lado de la comprensión⁴⁵. La forma de realización de la comprensión es la interpretación que se despliega en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar a la cosa de que se trata y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete, lo cual vale de toda interpretación incluyendo desde luego a la interpretación musical, escénica o artística en general⁴⁶; esto implica que la interpretación tiene que dar con el lenguaje adecuado si es que quiere hacer hablar realmente al texto en cada nueva situación. Interpretar significa justamente aportar las expectativas y los conceptos propios del que comprende a fin de que la referencia del texto se haga realmente lenguaje en la

⁴² Bernhard Waldenfels. *Topographie des Fremden*, Frankfurt am Main 1997, p. 52

⁴³ Gadamer. *Verdad y Método I*, op. cit. p. 66

⁴⁴ op. cit. p. 467

⁴⁵ op. cit. p. 566

⁴⁶ op. cit. p. 479

situación del caso. Puesto que el intérprete le presta su lenguaje al texto para que éste pueda hablarle a la respectiva situación, el texto accede cada nueva vez al habla no en calidad de propiedad del intérprete o del autor sino como algo en común. No puede haber por tanto una interpretación correcta en sí porque se trata en cada caso del texto mismo que habla en el lenguaje de una nueva apropiación. El hecho de que toda interpretación deba plegarse a la situación hermenéutica a la que pertenece no relativiza en lo más mínimo su pretensión de verdad toda vez que el lenguaje que ella presta no genera un segundo sentido además del interpretado; los conceptos interpretativos desaparecen más bien tras la cosa de que se trata a la que ellos ponen “en la balanza de las palabras”⁴⁷.

Interpretar, resumamos, es el fluir del sentido a través del tiempo que tiene que hablar lenguajes diferentes para dirigirse a oyentes en situaciones siempre distintas. Si a algo se resiste la noción contemporánea de interpretación es a las tentaciones metafísicas de una razón que crea poseer el don de la ubicuidad, el portento de la atemporalidad y el milagro de la universalidad. Interpretación, por el contrario, es el despliegue fáctico de la razón humana desde su inexorable anclaje contextual, desde los límites de sus circunstancias.

¿Y el juego?

Dado que Wittgenstein no consideró necesario definir lo que es el juego o quizá le resultó contraproducente hacerlo, me siento al final de este trabajo tentado a referir muy brevemente algunos de los rasgos de la noción de juego de la que se vale Gadamer para caracterizar la manera de ser del arte, del diálogo que es la comprensión y, por tanto, del lenguaje. Por considerar que se trata de un aporte enriquecedor a la reflexión de un fenómeno humano por excelencia, desfigurado y mal comprendido en nombre de todo tipo de rigores, incluyendo claro está al del método.

El juego en perspectiva hermenéutica no puede ser comprendido sólo a partir del comportamiento consciente de quienes lo juegan. El modo de ser del juego no permite, por una parte, que el jugador se comporte respecto a él como si estuviese frente a un objeto por fuera de su ser jugado. El sujeto del juego, por la otra, no son los jugadores sino que a través de ellos el juego se representa, abierto siempre a espectadores. Podemos decir

⁴⁷ op. cit. p. 478

entonces que el sujeto del juego no es la subjetividad de los jugadores y que más bien el juego tiene un espíritu propio y peculiar encarnado en las reglas que prefiguran distintamente el vaivén del movimiento lúdico, el espacio propio del juego. Quien juega no dispone soberanamente del juego sino que trae a representación algo que está más allá de su actuar.

El juego es más bien un movimiento en repetición que envuelve a los jugadores y a lo jugado: él tiene una dinámica propia que, lejos de ser controlada por los jugadores se enseña de ellos, imponiéndoles tareas que en su repetición son siempre nuevas. Todo jugar es así un ser jugado. La primacía del juego mismo sobre los jugadores se hace patente en la fascinación que ejerce sobre ellos como en la incertidumbre de los riesgos a los que se abocan. Las tareas que el juego impone, a partir del espacio que desde sí mismo abre, someten el arbitrio de los jugadores hasta el punto de hacer que se olviden de sí mismos, olvido que no solo ellos no sienten como pérdida sino como aligeramiento liberador. Lo cual resulta sorprendente si se piensa que el juego no posee finalidad distinta de la de autorrepresentarse de forma diferente cada vez que se juega y que su autorrepresentación a través de los jugadores lleva a que éstos se autorrepresenten jugando a lo que se juega. El juego, como las fiestas, como la experiencia del arte y como la comprensión, es tal que es lo que es siendo cada vez otro. Un ente que sólo es en cuanto que continuamente es otro es temporal radicalmente. Para captar semejante representarse siempre distinto se requiere de una ontología liberada de la referencia a un original paradigmático que en su absolutez se repite idénticamente por toda la eternidad.