

LUIS MARCIALES

FUNDAMENTACIÓN LINGÜÍSTICA DEL MUNDO Y ONTOLOGÍA DE LA INMANENCIA EN HANS-GEORG GADAMER

Resumen: En este artículo queremos exponer el fundamento de la idea de mundo desde la hermenéutica filosófica de H-G Gadamer. Para ello haremos el recorrido que va desde la relación entre el lenguaje, el mundo y el pensamiento. A partir del concepto de lingüisticidad examinaremos la crítica que el autor hace a las concepciones instrumentalistas y nominalistas del lenguaje y la pretensión de formular un mundo en sí fuera de su lugar en el habla. Finalmente esbozaremos una respuesta acerca de cómo se piensa ese fundamento con respecto a la tradición ontológica occidental. Propondremos el concepto de acontecimiento por el que se entiende el lenguaje como un principio en el plano de la inmanencia que no tiene tras de sí ningún presupuesto trascendental.

Palabras clave: Lenguaje, mundo, lingüisticidad, acontecimiento, hermenéutica, metafísica, ciencias, inmanencia, fundamento, ontología.

LINGUISTIC FOUNDATION OF THE WORLD AND ONTOLOGY OF INMANENCE IN HANS-GEORG GADAMER

Abstract: In this paper we want to expose the foundation of the idea of world in the philosophical hermeneutics of H-G Gadamer. With that purpose we will take a tour that goes from the relationship between language, world and thought. From the concept of linguistics we will examine the criticism that the author makes of the instrumentalist and nominalist conceptions of language and the attempt to formulate a world itself out of place in speech. Finally, we will outline an answer about how the author thinks this foundation

in relation to the Western ontological tradition. We will propose the concept of event which means language is understood as a principle in the plane of immanence that has not any transcendental background.

Keywords: Language, world, linguisticity, event, hermeneutics, metaphysic, sciences, background, ontology, immanence.

Ya hemos mostrado anteriormente¹ cuáles son las fundaciones de los conceptos de *mundo-de-la-vida* de Edmund Husserl y de mundo de Martin Heidegger. A pesar de sus diferencias señalábamos que en ambos podemos mostrar cómo se trata de dos fundamentaciones metafísicamente densas. Efectivamente Husserl lo hace mediante la reducción trascendental de la conciencia pues sólo así logra su cometido de que el mundo de la vida sea el verdadero piso a partir del cual se pueda construir toda la experiencia del sujeto en el mundo. Esta sería la postrera etapa de su intento de construir una fenomenología que tuviera en el ego trascendental su última constitución y firmeza. Heidegger, por su parte, fundamenta su concepto de mundo en el Dasein. Es parte de la analítica existencial la comprensión del ser-ahí en el mundo y esta, cómo sabemos, es la vía para rescatar el sentido auténtico del ser. De modo que Heidegger huyendo de la subjetividad trascendental de Husserl —y luego de un breve paso por la *hermenéutica de la facticidad*— pone como fundamento un primero momento originario que es el estado de *yecto*, arrojado al mundo y luego sí hay un acceso a lo que se da dentro del mundo. Reducción trascendental del sujeto y analítica del Dasein suponen un importante giro ontológico en ambos autores.

Vamos examinar ahora cómo Hans-Georg Gadamer construye el fundamento del mundo de la vida y cuáles diferencias tiene con sus maestros. El lugar fundamental para comenzar esta investigación es la tercera parte de **Verdad y método I**, *El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica*². En ella nuestro autor desarrolla la idea de lenguaje y más específicamente lingüisticidad que es el concepto

1 Marciales, L., "El mundo-de-la-vida. De la fenomenología a la hermenéutica". *Apuntes Filosóficos*. Vol. 25. N° 49 (2016): 43-53, p. 43

2 Gadamer, H-G., *Verdad y Método I*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, p. 461 y ss.

clave para entender su comprensión de mundo y la fundamentación que le da en el lenguaje.

Lenguaje y mundo

Nuestro autor comienza reconociendo que le debemos a Wilhelm von Humboldt la idea fundamental de que cada lenguaje supone una acepción del mundo. Esto tiene implícito un hecho que interesaba especialmente a este último, se trata de explicar la relación entre la particularidad de los pueblos expresada en sus distintas expresiones lingüísticas y la naturaleza humana. Esa relación se expresa en la comprensión de los lenguajes particulares de los pueblos que son el punto desde el cual se puede comprender la constitución lingüística humana. Cada lenguaje trata del realizar la idea de perfección lingüística expresada en una “fuerza natural del hombre”. Existe entonces una “esencia del lenguaje mismo” que se manifiesta de formas diversas y más o menos perfectas en los distintos lenguajes.

Según Gadamer si el lenguaje es una acepción del mundo no se trata de pensar la idea de un mundo que está frente a nosotros y respecto al cual existe la posibilidad de expresarlo en lenguaje. Esto sería pensar que el lenguaje es una dotación nuestra, una “herramienta” que luego usamos para aprehender el mundo que existe previamente. Será tema fundamental de buena parte de la reflexión de Gadamer criticar radicalmente esta concepción del lenguaje como instrumento que media por un lado un pensamiento propio de la interioridad y por el otro un objeto en sí mismo. Para ello se planta en el lenguaje mismo y desde este centro articula la posterior subjetividad y objetividad. Pero este centro no implica, como en Heidegger una anterioridad existencial más originaria o “auténtica”, sino un acontecer que debe ser abierto a la comprensión para la filosofía, pero que siempre está previamente dado antes de toda reflexión. La “existencia del mundo está constituida lingüísticamente”³. Esto quiere decir por una parte, que el humano que pertenece a una comunidad lingüística particular tiene una determinada relación con el mundo, pero más importante para nuestro autor, es que no podemos pensar que el lenguaje es autónomo en su relación

3 Ibid. p. 531.

con ese mundo “No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo.”⁴

Resultado de ello es la negación de una comprensión objetivante, al menos a este nivel, del lenguaje. El lenguaje no puede objetivarse y que sobre él se haga un análisis como el de la lógica desde algún metalenguaje, o la filosofía del lenguaje de la tradición analítica. Esto supondría separarlo del mundo que está entrañado en él. Efectivamente la lingüística, la lógica pueden tener por objeto el lenguaje pero esto es solo posible abstrayendo el lenguaje de su acontecer primero. Por el contrario en él se define el modo en que estamos en el mundo. A continuación de la cita anterior señala “La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo”. La hermenéutica pretende tener un acceso privilegiado para desentrañar, ya veremos de qué modo, la naturaleza de la lingüisticidad, es decir del acontecer del mundo en el lenguaje.

Consecuencia de esta constitución lingüística del mundo es la libertad que tenemos respecto a él. Contrario a los animales que están “atrapados” en su *entorno*, sumidos en él, Gadamer señala la libertad que nos permite el lenguaje frente al mundo. Estar en el mundo en este sentido implica la posibilidad de mantener una distancia respecto a la contundencia de las cosas pero también la libertad respecto a un cierto esquema lingüístico que petrifique al mundo en las palabras. Supone, nos dice nuestro autor, libertad frente al nombre que le damos a las cosas. A partir de esto se puede explicar la diversidad de las lenguas por las variaciones que da lugar esa no determinación del lenguaje y el mundo.

Esta libertad permite la constitución de la *objetividad* que ocurre en lenguaje. La inmersión de los animales en su entorno solo les permite un lenguaje (que pensado en el sentido en que lo estamos desarrollando de la mano con Gadamer no es tal) dentro de él. De ahí que solo emitan formas expresivas de reacción al entorno y apelativas hacia otros animales⁵. Pero los humanos podemos expresar configu-

4 Ibid. p. 531.

5 Popper, K y Lorenz, K., *El porvenir está abierto*, Barcelona, Tusquets, 1992, p. 24-25.

raciones objetivas sobre las cuáles podemos ponernos de acuerdo, así como está determinado en el carácter especulativo propio del lenguaje la trascendencia de los significados y sentidos inmediatos. Es decir, la posibilidad de pensar el lenguaje más allá de ser una copia de la realidad sino la superación de la inmediatez. A esto se refiere nuestro autor con el carácter *especulativo* del lenguaje “Esta realización (de sentido) es especulativa en cuanto que las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como a una orientación hacia el infinito”⁶. Estas “constelaciones objetivas” además posibilitan también la formulación de constelaciones negativas objetivas. Estas ocurren no solamente en las formas entre ser y no ser, superando así la rigidez de la unión parmenídica entre ser y lenguaje, como en el caso de nombrar un ente que supone de suyo el poder decir lo que él no es. También se producen en el ejercicio crítico de la razón que puede disolver las formas de la realidad dadas, por ejemplo en las teorías científicas, posibilitando el surgimiento de una nueva teoría con sus respectivas constelación objetiva nueva. También en la praxis humana la relación de lenguaje y mundo hace posible transformar la realidad de lo dado inmediato a lo posible.

El acuerdo que se produce entre los humanos se puede articular alrededor de esta forma objetiva del lenguaje en que se muestra el mundo. El lenguaje se señala en **Verdad y Método** “tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo entendimiento”⁷. El entendimiento entre los hombres necesita para ocurrir, que haya algo entre los hablantes sobre lo que se produzca el acuerdo. Eso que se pone ahí es precisamente el mundo que se da en el lenguaje.

La hermenéutica de Gadamer supone siempre el acuerdo. Él es el punto de partida incluso para el desacuerdo. Solamente es posible el lenguaje si estamos en él y al mismo tiempo compartimos el mundo que él nos pone “ante los ojos”. “Para que pueda haber acuerdo en una conversación este género de dominio de la lengua es en realidad condición previa. Sólo cuando es posible ponerse de acuerdo lingüísticamente en virtud del hablar unos con otros puede convertirse en pro-

6 Ibid, p. 561.

7 Ibid, p. 535.

blema la comprensión y el posible acuerdo”⁸. Nuestro autor siempre insiste en que la comprensión no es un acuerdo entre subjetividades sino en la cosa y ello supone siempre en última instancia el horizonte del mundo que se da en el lenguaje. “El mundo es el suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí. Todas las formas de la comunidad de vida humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje”⁹.

Los modelos de la hermenéutica del diálogo y el juego suponen siempre la suspensión de la subjetividad como fuente de sentido y significado y lo ponen en el vaivén que supone la atención al tema de la conversación o al juego. Por ejemplo, esto es lo que sucede con la tradición histórica. Estamos ya en ella, nos constituye de modo que eso es lo que hace posible la comprensión de la historia y nosotros en la medida en que en ella estamos inscritos, somos sus productos —a pesar de que eso no implique que seamos sus prisioneros, que estemos encarcelados en la tradición. Esa tradición se nos da en el lenguaje y como hemos señalado, supone siempre un encuentro con lo otro, sea del texto, de la obra de arte, del mundo. Carlos B Gutiérrez lo señala de manera luminosa:

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 límites¹⁰.

Así el mundo dado en el lenguaje, a pesar de ser distinto para cada lengua y cada momento histórico está abierta a la comprensión.

8 Ibid, p. 463.

9 Ibid, p. 535.

10 Gutiérrez, C., "De Wittgenstein a Gadamer. La movilidad dialógica e interpretativa de los juegos de lenguaje en la historia". *Apuntes filosóficos*, UCV, Caracas, Vol. 21, No. 40, (2012), p. 28.

Esta se realiza en la posibilidad de integrar en el propio horizonte en el que estamos situados los otros horizontes distintos, en la medida en que existe el lenguaje donde se ocurre el diálogo. Por muy distintos que sea la diversidad cultural e histórica en la medida en que se comparte al mundo común a través del lenguaje, ya existe la posibilidad del acuerdo y el entendimiento.

El resultado de esto es una continua ampliación de las acepciones del mundo en la medida en que existe el suelo común que posibilita el diálogo entre los mundos históricos distintos. La *fusión de horizontes* supone la incorporación de las otras concepciones en las propias en un proceso que mediante el diálogo logra superar las limitaciones particulares de los hablantes. Esta continua ampliación de los mundos sin embargo no supone una relación con una cosa en sí que sirva de medida y finalidad última de toda comprensión. Lo que es el mundo está contenido en las distintas acepciones en que se dan en el lenguaje y no fuera de ellas.

Para ilustrar mejor esta idea de la ampliación del conocimiento del mundo que implica la integración de las distintas perspectivas en el horizonte de la comprensión, Gadamer lo compara con los matices que la fenomenología supone conforman a la cosa en sí. Cada uno de estos aspectos se distingue uno del otro y se adicionan al continuum que es la *cosa en sí*. Ella es la reunión de todos los matices que son sin embargo excluyentes entre sí. En cambio las diversas concepciones del mundo se van resolviendo una en la otra, en el mismo horizonte, formando totalidades cada vez más amplias pero siempre inclusivas.

El mundo que se da en el lenguaje no puede pensarse como relativo o parcial. La ciencia pretende en contraste, sí poder dar cuenta del mundo objetivo en sí mismo. Pero sabemos que el lenguaje natural es desde donde surgen todas las determinaciones particulares de la ciencia de modo que a pesar del olvido ya denunciado por Husserl, los lenguajes científicos están sostenidos por la lingüisticidad asumida como la condición originaria del lenguaje. Los lenguajes artificiales por los que se realizan los cálculos sobre la realidad son construidos desde el lenguaje natural. Sus términos solamente pueden ser introducidos y comprendidos desde el lenguaje, no es posible que se autocalculen a sí mismos. Además, como muestra Gadamer siguiendo a Scheller, la ob-

jetividad científica es una construcción que se realiza desde una voluntad que pone ante sí esa realidad para comprenderla y reconstruirla. Es por tanto un resultado –como bien nos decía Hegel– y no algo previo como supone ingenuamente la ciencia. Por otro lado, el mundo dado en el lenguaje no supone una parcialidad porque no podemos pensar una completitud fuera de él. En cada comprensión particular, el mundo está dado entero aunque el lenguaje permita expandirlo... o reducirlo porque también somos testigos de como los mundos históricos se pueden reducir escandalosamente. No hay mundo fuera del lenguaje y este, como señalábamos arriba, tiene la capacidad para ir integrando en sí nuevos matices. Tampoco se debe pensar que el mundo expresado en el lenguaje es relativo. En cada mundo lingüístico esta expresado el todo del mundo. No hay una posición fuera de cada acepción del mundo que permita señalar lo parcial e incompleta de ellas. En el lenguaje “hay una referencia inmediata a la infinitud de lo que es”.¹¹

De lo que se trata, señala Gadamer, es de la *vigilancia* de parte de la conciencia de lo condicionado que tiene todo lenguaje y por tanto del conocimiento y experiencia del mundo. Contrario a la pretensión del científico que cree por una parte estar separado de las condiciones históricas del sujeto y por ello tener un acceso privilegiado al objeto, nuestro autor muestra que en la estructura propia de la lingüisticidad, que implica la fusión entre el mundo y el lenguaje por una parte y por la otro la unidad del lenguaje y el pensamiento, se manifiesta la *conciencia de la historia efectual*. Esto es fundamental para la hermenéutica gadamereana, pues muestra como la conciencia está condicionada históricamente y no puede escapar a ello. En esto consiste la crítica contra la pretendida transparencia sobre sí misma y sus presupuestos que proclama la filosofía de la reflexión, tal como señala nuestro autor críticamente a la filosofía absoluta de Hegel.

Por otra parte, como hemos mencionado, desde la conciencia de nuestra determinación histórica se debe criticar la creencia del pensamiento científico de poder escapar a ese condicionamiento al elaborar un lenguaje artificial que lo desconecte del mundo de la vida y sus inevitables oscuridades. Jean Grondin lo destaca desde el concepto de Heidegger de nuestra situación existencial al estar lanzados al mun-

11 Gadamer, 1997., p. 543.

do, que se resiste a las pretensiones de la conciencia de abarcarlo o de escapar hacia una posición epistémica encima de él y sus condicionamientos históricos “La hermenéutica de nuestro estado histórico de yectos se halla atenta de manera especial a la pertenencia de nuestro entender al médium lingüístico, que se sustrae a un comprender intelectualista porque trabaja ya siempre con anterioridad a todo concepto y a todo proyecto”¹².

Es propio de la conciencia estar condicionada pero precisamente en el lenguaje podemos continuamente superar lo particular de esas condiciones e ir ampliando nuestra comprensión del mundo y filosóficamente de la condición misma del lenguaje. Esto es posible porque el lenguaje es más amplio y abarcante que cualquier posición singular “En el lenguaje se hace claro lo que es real más allá de la conciencia de cada uno”¹³. De este modo el lenguaje representa al mundo en su totalidad más allá de las parcialidades, en él se muestra el todo de lo que es. Es de esta manera que se debe entender la fusión de lenguaje y mundo. Por ello no puede ser objetivo y manipulable en el sentido en que las ciencias tratan su objeto. Gadamer puede señalar que la experiencia lingüística del mundo es absoluta. Toda determinación particular se da dentro del horizonte de esa relación primera de lenguaje y mundo. A esto es lo que nuestro autor denomina la *universalidad de la lingüisticidad*.

Lingüisticidad

El concepto fundamental que expresa esta capacidad del lenguaje de representar en sí mismo al mundo es la *lingüisticidad*. Este es uno de los más importantes de la filosofía de Gadamer porque en él se muestra de manera enfática la universalidad de la experiencia hermenéutica. Esto quiere decir que en ella se explica, como señala Grondin, la condición limitada de la conciencia sobre aquello que constituye el aspecto fundamental de la existencia que es estar en el mundo “En ella, es decir, en su «inquietante cercanía» habitamos y vivimos”¹⁴ y para

12 Grondin, J., *Introducción a Gadamer*. Barcelona, Herder, 2003., p. 189.

13 Gadamer, 1997., p. 539.

14 Grondin, 2003, p. 189.

la hermenéutica gadamereana como hemos visto esto implica en el medio del lenguaje en el cual se da el ser y el mundo. La lingüisticidad es el fundamento, el mismo infundado en que se da la realidad, la que todo abarca y que por esa universalidad al mismo tiempo, se vuelve elusiva. El lenguaje no nos pertenece sino que nosotros pertenecemos a él y ello supone precisamente su inabarcabilidad y también el “ocultamiento”.

Por supuesto lo que es el lenguaje forma parte de lo más oscuro que existe para la reflexión humana. La lingüisticidad le es a nuestro pensamiento algo tan terriblemente cercano, y es en su realización algo tan poco objetivo, que por si misma lo que hace es ocultar su verdadero ser. Sin embargo, el curso de nuestro análisis del pensamiento espiritual-científico nos ha llevado tan derechamente al terreno de esta oscuridad general que se cierne sobre todas las cosas, que podemos confiar en que seguimos bajo la dirección del tema que perseguimos. Desde el diálogo que nosotros mismos somos intentaremos, pues, acercarnos a las tinieblas del lenguaje.¹⁵

Dada esta condición de fundamento, Gadamer en su búsqueda no duda de que se trata de una ontología. Pero en la medida en que se da en la total inmanencia del lenguaje podemos pensar que esa metafísica se va aligerando y perdiendo densidad. Pero no nos adelantemos, comencemos poco a poco por entender qué es.

Gadamer señala al referirse a la universalidad del lenguaje muestra la forma natural en que estamos en el lenguaje. Esta supone la inconciencia del lenguaje mismo y ello nos lleva a no percibir como en él se da el mundo y se produce el pensamiento mismo, el lenguaje tiene esta extraña forma de ser que está siempre presente pero al mismo tiempo se esfuma de nuestra conciencia inmediata. “La inconciencia lingüística no ha dejado de ser la auténtica forma de ser del hablar”¹⁶.

Esta inconciencia natural sin embargo produce una más importante actitud de la idea del lenguaje en la filosofía y otras disciplinas que Gadamer denomina el *olvido del lenguaje* y el cual, como señalábamos anteriormente, nuestro autor enfila toda su estrategia crítica. Este consiste en el ocultamiento de la verdadera esencia del lenguaje que

15 Gadamer, 1997., p. 456 – 457.

16 Gadamer, 1997., p. 486.

sucede al pensar que el lenguaje es posterior y una expresión deficiente del pensar y por otra parte que en el lenguaje es distinto de la realidad, es mero signo que se refiere nominalmente al mundo. El concepto de lingüisticidad pretende la superación de estas dos interpretaciones que acaban con el proyecto de Gadamer de una verdadera hermenéutica filosófica y lo convertiría en una mera forma metodológica de las ciencias humanas o una filosofía del lenguaje más.

El primero nuestro autor lo enfrenta con una crítica a Platón y su interpretación sorprendente del *Cratilo*. Como bien señala Grondin más que la distinción entre el lenguaje como una convención o por naturaleza “(que son las dos interpretaciones del lenguaje que discute Platón en el diálogo)” a Gadamer le preocupa el uso instrumental, y de hecho deficiente del lenguaje

Platón pretende mostrar que en el marco del lenguaje no puede alcanzarse, en la pretensión de la corrección lingüística (ορθον το ονομα) ninguna verdad objetiva (αληθεια των οντων), y que lo que es hay que conocerlo al margen de las palabras (ανευ τιν ονοματων), puramente desde ello mismo (αυτα εωξ εαυτων). Con esto se desplaza radicalmente el problema a un nuevo nivel. La dialéctica hacia la que apunta este contexto pretende evidentemente confiar el pensamiento tan por entero a sí mismo y a sus verdaderos objetos, abrirlo a las «ideas» de manera tal, que con ello se supere la fuerza de las palabras.¹⁷

El verdadero conocimiento de la “cosa en sí misma” solo es posible por medio de la dialéctica que se produce en un diálogo del alma consigo misma y ello, según Platón, sin lenguaje. Gadamer señala a Platón como la fuente del olvido del lenguaje en Occidente –así como Heidegger por su parte lo acusa de iniciar el proyecto de la metafísica occidental del olvido del ser– en la medida en que inaugura la sospecha sobre el lenguaje por ser incapaz de comprender la realidad fundamental que son las formas. Estas siempre estarán fuera del alcance de las palabras. Con ello se suprime la lingüisticidad, el lenguaje no tiene ningún peso sino, como hemos señalado es solamente nominal. Pierde así su naturaleza de acontecer para convertirse únicamente en un símbolo, o una mera convención.

17 Ibid, p. 489.

Para superar este límite nuestro autor recurre al concepto de la *encarnación* en San Agustín. El de Hipona, como bien señala Grondin¹⁸, toma el modelo del lenguaje para señalar como la divinidad se encarna sin pérdida de su condición en Cristo. En efecto asume que entre la palabra interior y la exterior no hay pérdida o aminoramiento de su naturaleza. Los estoicos, de donde Agustín toma esta distinción, señalaban que la palabra interna es donde se produce el pensamiento y la externa es simplemente imagen de ese proceso. Es secundaria e inessential. Gadamer hace el camino contrario y a partir de la teología señala como en el lenguaje no se puede pensar una prioridad del pensamiento interno sobre la expresión lingüística. Hay una igualdad en la esencia de uno y otro. El pensamiento no se forma dentro y luego se expresa en la palabra, sino la misma palabra es el medio del pensamiento.

En segundo lugar la “encarnación” del pensamiento en la palabra produce la efectiva realización en el hablar humano con toda su “materialidad”. Para ello debemos recordar como la lingüisticidad abarca todas las expresiones de la cultura humana, incluso las que no tienen una palabra explícita como son las obras de arte y los restos culturales. Ellos también, aunque no tengan una evidente forma lingüística pueden acceder a ella¹⁹, hacen mover el horizonte para integrarlos lingüísticamente. Esto es posible en la medida en que el mundo se da en el lenguaje y a pesar de sus límites, la lingüisticidad permite la superación de esos límites. Pero sobre todo, es en esa posibilidad de hacerse carne donde el lenguaje realiza su condición de acontecimiento, de algo que sucede sin que suponga los procedimientos de objetividad y manipulación del objeto que son propios de la concepción científica. Como sabemos, la hermenéutica filosófica de Gadamer no se trata solamente de una alternativa metodológica para las ciencias humanas sino, sobre todo, una forma atenta de la experiencia en el mundo.

El otro nexo que habíamos referido y que merece nuestra atención es el ontológico, la fusión en la lingüisticidad entre ser y lenguaje. Como hemos señalado esto es fundamental para la hermenéutica. Se

18 Grondin, (2003) 207 y ss.

19 El problema del lenguaje del arte que es objeto de la reflexión de Gadamer tratado en diversos lugares como por ejemplo *Estética y hermenéutica*.

trata además de una crítica a la abstracción del método de la ciencia que pretende el conocimiento objetivo y desvinculado del ser en sí. Gadamer ha señalado, siguiendo la idea del “griego” Hegel, que en el lenguaje se da el *movimiento de la cosa misma*. Esto revela el sentido del lenguaje y como el ser se da en él y se comprende su existencia. Nuestro autor nos lo explica en términos que son contundentes: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje. El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óptica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como lenguaje, y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación”²⁰. Esto supone la comprensión de la realidad, del mundo en su diversidad como lenguaje y como posibilidad de ser comprendido. Gadamer señala que este darse el ser al lenguaje no supone (como tampoco lo hacía en la discusión anterior de la relación entre pensamiento y lenguaje) una segunda naturaleza de una existencia fuera o previa al lenguaje. Aquí se da una doble aproximación. Por una parte lo que accede al lenguaje es distinto a él y sin embargo el lenguaje se cancela en la cosa en la medida que su ser es mostrarla. Y por otra parte lo que se da en el lenguaje no tiene un ser con anterioridad sino que su ser se da en las palabras.

Esto pone en el centro de esta ontología el concepto de la representación. El ser es tal porque se muestra y representa en el lenguaje y también porque su sentido es comprendido en él. Nuestro autor señala el ejemplo del arte y la historia. No es pensable que la obra de arte tenga un ser en sí distinto de la forma en que se representa. Ella es esa representación y por tanto entra en la posibilidad universal de la comprensión. Igualmente en la comprensión de la historia no es adecuado suponer que el hecho o el texto histórico es un *en sí* distinto a su comprensión y recepción desde nuestra posición. Como el arte y la historia todo ser al estar dado en el lenguaje está de una vez abierto a la comprensión.

Representarse, ser comprendido, son cosas que no sólo van juntas en el sentido de que la una pasa a la otra, que la obra de arte es una con la historia de sus efectos, igual que lo transmitido históricamente es uno con el presente de su ser comprendido: ser especulativo, distinguirse de sí mismo, representarse, ser lenguaje que enuncia un

20 Gadamer, 1997, p. 567.

sentido, todo esto no lo son sólo el arte y la historia sino todo ente en cuanto que puede ser comprendido²¹.

Con esto se cierra nuestra comprensión de la relación que supone la universalidad de la lingüisticidad y como ella es el centro de la hermenéutica. Nos gustaría terminar con un intento de reflexionar, de la mano del pensamiento de Giorgio Agamben, la forma en que se disuelve la metafísica en una comprensión como la de Gadamer. Con esto no queremos entrar de nuevo en lo que hemos intentado escapar que es la comprensión del lenguaje como separado del pensamiento y el ser o más bien la existencia, sino como Agamben muestra, una ontología del lenguaje que abandona toda comprensión de la realidad fundamentada en algo distinto de ella. Por eso señalábamos más arriba que se trataría de una ontología de la inmanencia que no tiene más “espesor” que el plano del mismo lenguaje.

Ontología de la inmanencia

Frente a ontologías que como la de Heidegger se fundamentan en el ser, y en particular en la analítica del Dasein, Agamben va a entender el develamiento del lenguaje en tanto se da el mundo y la hermenéutica filosófica como el lugar privilegiado para que el lenguaje se muestre a sí mismo como este fundamento.

En el ensayo *La idea del lenguaje*²² sostiene esta tesis de un modo hermoso. Parte de la oposición entre razón y revelación al pensar la segunda como heterogénea a la primera. La razón no tendría la fuerza o el alcance para llegar a lo que muestra la revelación. Esta última en la teología cristiana es la palabra misma, el logos, es decir Dios.

El contenido de la revelación no es una verdad expresable a fuerza de proposiciones lingüísticas sobre lo existente (se trata de hecho del ente supremo) sino, más bien, una verdad que concierne al lenguaje mismo, al hecho mismo de que el lenguaje (y, por lo tanto, el conocimiento) sea. El sentido de la revelación es que el hombre puede revelar lo existente a través del lenguaje, pero no puede revelar el lenguaje mismo²³.

21 Gadamer, 1997, p. 570

22 Agamben, G, *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p. 27 y ss.

23 *Ibid*, p. 28.

La revelación muestra la posibilidad misma de la razón y del mundo aunque ella misma se muestra oculta. Esta confirmación del presupuesto del lenguaje es un acontecimiento que precede todo sentido y significación y que sin embargo, solo en él es posible. Esto supone entonces que en forma de revelación o desocultamiento hay la posibilidad –argumenta Agamben– de un pensamiento más allá de las formas proposicionales.

Es tarea de la filosofía entonces hablar no solo de los significados y de los objetos que son mostrados en el lenguaje sino de la revelación del lenguaje mismo. Las constelaciones objetivas de la que se ocupan las diversas formas particulares (comenzando ciertamente por la lógica que pensará la forma lógica del lenguaje mismo) están sumergidas en este materia oscura, escondida (aunque más bien opaca) del hecho mismo del lenguaje. El esfuerzo de la filosofía es tratar de hablar de ese hecho sin poder determinarlo. La escatología cristiana le ofrece a la filosofía mediante “en el principio era el Verbo” del *Evangelio* de Juan la posibilidad de exponer esa condición fundacional del lenguaje.

Esto –señala certeramente el pensador italiano– está por demás claro en la hermenéutica. Este es, para la hermenéutica, el presupuesto absoluto, que puede ser reconstruido y hecho consciente, pero no puede ser superado. Toda comprensión supone un infinito juego de develamiento interpretativos que sin embargo no abarcan el origen que la posibilita.

Pero este revelamiento continúa con su argumentación Agamben, supone que ya no es necesario el nombre de Dios o cualquiera dación de lo sagrado, entendiéndose como fuera del lenguaje. Como bien señala el lenguaje se hace anónimo. La consecuencia de esto es que “Así, finalmente, nos encontramos solos con nuestras palabras, por primera vez solos con el lenguaje, abandonados de todo fundamento ulterior (...) Los velos que teología, ontología y psicología han tendido sobre el humano han caído ahora y uno a uno nosotros los restituimos a su lugar propio en el lenguaje. Sin velos miramos ahora al lenguaje, que ha expelido de sí a todo lo divino, a todo indecible: enteramente revelado, absolutamente en el principio”²⁴. Desde este momento la conciencia del acontecimiento del lenguaje hace irrelevante la necesidad de algo

24 Ibid, p. 37

distinto de él. Más bien él solamente fundamenta todo, incluso el nombre de lo sagrado. Somos herederos del nihilismo

Podemos aceptar el término ontología pero en Gadamer ella apunta fundamentalmente al lenguaje donde se muestra lo que es y no al ser trascendente. El que esta ontología sea del “acontecimiento” es porque penosamente con esfuerzo trata de decir lo que solo podemos conocer por su mera presencia, por su ocurrencia pero no podemos objetivar ni pensar como un en sí externo, como pretende hacer la ciencia sobre su objeto. Es un pensamiento de la inmanencia porque no está, ni concibe un antes o después de la historia, debajo o arriba del mundo, adentro o fuera de él, pero tampoco *Abgrund* (abismo) o nada. Es el único plano que hay, que se despliega a sí mismo. Lo que sucede ocurre en él –pero no sobre él– se despliega en primer lugar la vida, la cultura, la comunidad de los hombres, los pensamientos, conceptos, funciones de la ciencia, las formas del arte... Así cualquier metafísica que pretenda señalar algo fuera del plano no hace sino volver sobre el plano mismo. Le toca a la hermenéutica como el punto privilegiado en la filosofía dónde el pensamiento se vuelve consciente de ese acontecimiento-plano del lenguaje que es la lingüisticidad. Por eso su tarea ingente es doble, como lo señala Deleuze y Guattari.

La filosofía es a la vez creación de concepto e instauración del plano. El concepto es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración. Evidentemente el plano no consiste en un programa, un propósito, un objetivo o un medio; se trata de un plano de inmanencia que constituye el suelo absoluto de la filosofía, su Tierra o su desterritorialización, su fundación, sobre los que crea sus conceptos²⁵.

El objeto de la reflexión gadamereana es este fundamento que cuesta tanto decir por ser el desde donde se dice todo, y porque no hay un metalenguaje anterior desde dónde decirlo, por eso no se puede analizar y no se puede demostrar.

Nuestro autor es consciente de ello pero no se paraliza como tampoco sucede en Agamben. El pensar el lenguaje como fundamento no significa que hemos encontrado ahora sí la roca firme, porque mos-

25 Deleuze, G. Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 45.

trar al lenguaje no es aclarar el misterio del lenguaje, sino comprender su existencia. Por ello la conexión teológica (¿o acaso “lógica?”). El magnífico uso que hace Gadamer de los conceptos de la metafísica y teología, como lo hemos visto con el uso de la *encarnación* de Agustín y lo *bello* en Platón, no implica en absoluto una aceptación de esos conceptos en el uso y función tal cual tienen dentro de los pensamientos donde se han desarrollado, sino más bien por su intención, esto es, tratar de poner en palabras lo que no puede expresarse sino de modo tangencial y que de algún modo siempre se escapa. Enunciarlo como decíamos antes acerca de Dios o del ser no significa hacerlos transparentes a la razón, tenerlo disponible y aprehenderlo, es decir abarcarlo. Pero tampoco significa como Dios o el ser algo que perdemos, al que no podemos acceder o que hemos traicionado porque ya siempre estamos en él.

Si el lenguaje es la casa del ser como señala Heidegger en su Carta sobre el *humanismo*, es porque no hay ser fuera de la casa y el ser es la casa misma. “Mi casa fueron mis palabras, mi tumba el aire”, escribe Octavio Paz en el último verso de un poema que se llama —¡Maravillas de una poesía que asume el lenguaje como único lugar, como el verdadero sostén del mundo!— *Epitafio sin piedra*.

Palabras y en ellas la experiencia de la piedra.