

Nowys Navas

IMPLICACIONES DEL SABER ENTENDERSE. INICIALIDAD, ACONTECER Y OPACIDAD EN LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA

Resumen: En este artículo ponemos de manifiesto por qué “entender” y “acontecer” son los sentidos más ajustados a “*Verdad y Método*”. A través del concepto de “inicialidad” pensamos en la forma general de la fundamentación que tienen los principios hermenéuticos en la filosofía hermenéutica gadameriana y también nos preguntamos en qué términos entender la opacidad en la filosofía del diálogo.

Palabras clave: Entender, acontecer, comprensión, opacidad, fundamentación, hermenéutica, Gadamer.

IMPLICATIONS OF KNOWING HOW TO UNDERSTAND ONE ANOTHER. INITIALNESS, HAPPENING AND OPACITY IN THE GADAMER'S HERMEUTICS

Abstract: In this article we highlight why “understanding” and “happening” are the senses closest to Truth and Method. By way of the concept of initialness, we think of the general shape of the rational underpinnings of hermeneutical principles of Gadamer's hermeneutics, thereby also asking in which terms we are to understand opacity in the philosophy of dialogue.

Keywords: understanding, happening, comprehension, opacity, underpinnings, hermeneutics, Gadamer

“El lenguaje es el repicar del silencio.”

Martín Heidegger.

Preliminares

De la hermenéutica espiritual científica gadameriana puede decirse: (i) que gira en torno a una crítica a la hermenéutica metodológica circunscrita a la interpretación textual y que, en consecuencia, no concibe la hermenéutica como mera disciplina instrumental útil para resolver malentendidos relativos a la comprensión; (ii) que su fundamento primero remite al *éthos* depositado en la autoridad de la tradición, razón suficiente para que el proyecto gadameriano tienda al esclarecimiento de lo que es preciso entender por «conciencia histórica»; misma reappropriación que le conduce a ocuparse de establecer como presupuesto pre-formativo de la experiencia hermenéutica, lo que el hermeneuta traza como conciencia hermenéutica, esto es, la caracterizada por la efectuación de la «conciencia de la «historia efectual». Finalmente, en tercer lugar, (iii) a la hermenéutica espiritual científica debe reconocérsele su fundamental determinación ontológica, constitución que Gadamer enraizada y ata al presupuesto de la anterioridad de la lingüística. Sucintamente, tales son los tres signos distintivos de la concepción general de una hermenéutica, que es famosa por constituirse en una filosofía que apuesta por la universalidad de la palabra, por el acontecer de la comprensión y por la verdad hermenéutica realizada en el diálogo.

Ahora bien, teniendo presentes tales principios fundamentados por Gadamer, este artículo contiene tres partes: En la primera, nos tendremos, no en lo substantivo sino en la forma que tienen los fundamentos en la filosofía hermenéutica gadameriana y para hacerlo atenderemos al concepto de “inicialidad.” En la segunda parte, asumiendo que el principio de la hermenéutica gadameriana es la fundamentación de la realizabilidad de comprensiones logradas, nos preguntamos qué significa o en qué términos Gadamer reconoce la imposibilidad del diálogo; lo que implicaría la ocurrencia de fenómenos que afectan negativamente al diálogo, a la conversación, a la comprensión y a la palabra.

Finalmente, en las conclusiones el balance sobre el inicio y el alcance de la opacidad.

-i-

En el sumario de unas lecciones que Gadamer imparte en Heidegger en 1967 traza una aproximación hermenéutica al sentido de ‘inicio’, dilucidación que parte de una premisa tripartita que se propone considerar: (1) El significado histórico- temporal. (2) El significado reflexivo o especulativo relativo a la relación comienzo-fin. (3) El sentido de “inicio” que considera que no se sabe cuál va a ser su continuación. No es adecuado extendernos aquí en la idea de *inicio* como comienzo en sentido histórico o de inicio relativo al fin, pasemos directamente a considerar el tercer registro de inicio; el sentido del inicio sin fin. Así pues, teniendo a la vista –comparativamente- las instancias de ‘inicio’ dadas, Gadamer apunta a establecer el peculiar sentido de lo que él denomina “inicialidad”. Al modo privilegiado en que Gadamer entiende “inicio” es a lo que aquí denominamos “inicialidad” y respecto de la inicialidad sostenemos; que en lo relativo a la concepción de la hermenéutica filosófica gadameriana el concepto aporta un atributo esencial de su particularísimo tratamiento de la hermenéutica. No obstante, asumimos que en su obra capital “*Verdad y Método*”¹, “inicialidad” no es un sentido fundamental en esa arquitectura conceptual. En realidad, al mencionado concepto lo hemos extraído de bloques textuales secundarios que, sin embargo, no son menores en la medida en que contribuyen a definir una pieza fundamental para el marco de referencia que Gadamer se ve concernido a pensar, a efectos de rendir cuenta de los lineamientos de su concepción de la hermenéutica justamente antes de abordar diversas cuestiones. Tal es el caso –y las instancias de la hermenéutica del inicio la elaboramos a partir de ahí- de los capítulos iniciales del pequeño tratado sobre “*Los inicios de la Filosofía en Occidente*”². En este texto, el hermeneuta, antes de darse a la tarea de actualizar el pensamiento de los denominados presocráticos y de Platón y Aristóteles, reconstruye –con la distancia y la forma sinóptica que el contexto amerita- el sentido de su hermenéutica, y para dar para

1 H-G, Gadamer, “Verdad y Método”, Ediciones Sígueme- Salamanca, 1999.

2 H-G, Gadamer, “El Inicio de la filosofía occidental”, Paidós Studio, Barcelona, España, 1999.

cuenta de esto en ese marco reflexiona sobre el sentido de inicio e inicialidad. No obstante, a lo que apuntamos; aunque 'inicialidad' sea un concepto importante, sin embargo no tiene la presencia de categorías tales como: tradición, autoridad, aplicación, conciencia hermenéutica o historia efectual. Por lo tanto, la misma condición de este concepto es razón suficiente para interesarnos en su sentido, alcance y rendimiento hermenéutico.

Como ya se dijo, "inicialidad" básicamente supone que no necesariamente todo inicio está orientado. Es decir, que no todo *inicio* tiene fin. Con este simple planteamiento Gadamer parece encontrar la clave para medirse con tradiciones de pensamiento de gran calibre cuyo peso no sólo acabarían por fondear la movilidad del concepto de tradición que él se propone articular, sino que también encuentra el modo de desatar los nudos que impiden una correcta asimilación del pasado y de la historia como elementos inescindibles de la comprensión. En lo que sigue, tres son las relaciones que se tejen: inicialidad y tradición; inicialidad y conciencia hermenéutica; inicialidad y lingüisticidad.

Inicialidad y tradición

Gadamer es el abogado del mantenimiento de la tradición como fundamento de la comprensión pero sin que ello lo convierta en un custodio del anquilosamiento ni de las repeticiones. En este sentido, la inicialidad de la tradición como principio estriba en que, ni ella es fin en sí misma, ni la rehabilitación de la tradición tiene como fin la meta de restablecer modelos inalterados. La tradición como fundamento no es un fin en sí mismo.

Efectivamente, lo interesante del pensamiento de Gadamer es que a pesar de su indeclinable defensa de la autoridad de la tradición como fundamento de la comprensión, la apuesta implícita en tal rehabilitación, lejos de reeditar el expediente de esa clase de historicismo en la cual la historia termina engulléndolo todo, arriesga por la experiencia de la comprensión desde la mediación del pasado y el presente. Al asumir la tradición con fundamento, la hermenéutica gadameriana no pide desplazamientos al pasado ni pretende abogar por el pasado como condición genética del presente. Su foco es convocar al intérprete de toda textualidad a asumir esa responsabilidad de experimentar cons-

cientemente el pasado, asumiendo que inevitablemente lo comprenderá siempre desde su particularísimo presente. La filosofía gadameriana de la tradición es una filosofía del compromiso actual del intérprete.

Decir que el intérprete se compromete con la textualidad es relevar toda pretendida comprensión cosificada de la tradición. Ciertamente, nadie comprende si no desde el suelo de sus prejuicios, es decir, desde la inconsciencia de las tradiciones en las que está enraizada su formación pero esto no significa que comprenda desde tradiciones que por serlo sean substancialmente inmodificables: la tradición no es un principio que defina un fin objetivo y justamente en esto consiste la actualidad gadameriana de la tradición. El peso del concepto pensado por Gadamer no remite a ninguna clase esencialismo ni de modelaje paradigmático; todo el peso recae en el intérprete que debe hacerse cargo. Lo propio de la tradición así asumida no es la fijeza sino justamente la movilidad inherente a la interpretación del concernido por ella. Conviene advertir que no se trata de deshacerla ni mucho menos de disolverla desplazándola o rehaciéndola, se trata de dejarla hablar. A la mediación de la tradición Gadamer aplica el principio de la «distancia en el tiempo», mediación temporal que implica el reconocimiento de todo lo que nos separa del pasado. La mediación de la distancia histórica es el antídoto que le permite a Gadamer, por un lado, derrumbar el falso Dios de la tradición inalterable y de su continuidad y, por otro lado, ensanchar horizontes, pues, al no divisar desde una perspectiva limitada al foco del pasado pero tampoco presa en los bordes de la época presente, a lo que se abren las tradiciones es precisamente a hacerse susceptibles de padecer los cambios que van teniendo lugar en el mundo, cambios que las alteran significativamente. El fundamento de la comprensión es la tradición pero ni la tradición ni todo fundamento tiene que ser último, inmóvil o esencialista. Tal es el sentido del que la “inicialidad” dota a la hermenéutica.

En suma, como acabamos de ver el reconocimiento de la «distancia en el tiempo» permite ejercer la idealidad comprensiva constitutiva de la experiencia hermenéutica, que consiste en ejercer la capacidad de comprender la tradición interpretativamente, esto es, reapropiándonos de la voz de la tradición a través de la mediación que fusiona la voz del pasado con la escucha desde el presente. ¿Qué presupone tal

mediación? Responder pide entrar en la prefiguración de la conciencia formada hermenéuticamente.

Inicialidad y conciencia hermenéutica

En buena medida la conciencia hermenéutica en Gadamer es deudora del dibujo del movimiento de la conciencia de Hegel. Quien comprende, va formándose; va desarrollándose subjetivamente. Sin embargo, como dice Adorno “la profundidad del sujeto en general sólo se constituye cuando, como dice Hegel, el sujeto se enajena de sí mismo, sale de sí y va a lo³ otro”. La conciencia hermenéuticamente formada, no siendo entonces aquella en la que el sujeto se busca a sí mismo; no puede ganarse desde la auto-reflexión sino que es conciencia mediada respecto de lo que adviene⁴. No obstante, para Gadamer, tan cierto como que comprender no es auto-inmersión, lo es también la negación del desplazamiento a la objetividad de aquello que es exterior⁵. Dicho de otra forma, “el sujeto no [puede tener] como contenido nada que esté referido por su parte al exterior.”⁶ La conciencia hermenéuticamente formada es entonces –necesariamente– la que asume como «forma»; la mediación. En este sentido, comprender hermenéuticamente supone: (i) un despliegue de sí mismo, que apuntando a desplegarse subjetivamente debe hacerlo objetivamente, lo que significa que nos volcamos a la realidad pero, por otro lado, aunque en este mismo sentido; (ii) el esfuerzo no apunta a la concreción de una conciencia abstracta, puesto que no se trata de conocer objetivamente la realidad –y por ello mismo Gadamer advierte que comprender no es enajenación objetiva– sino que más bien se trata de un hacerse cargo de aquello que ahora existe en cuanto mediado por el sujeto⁷. A este respecto, uno de los elementos determinantes a tener en cuenta en relación a lo que Gadamer tiene en mente como “mediación” remite al movimiento del preguntar, pues hermenéuticamente la dialéctica de <pregunta- respuesta> más que un método en el sentido rígido o me-

3 Th., Adorno, Terminología Filosófica, Taurus, España. (1973), p. 108.

4 Cfr. *Ibidem*, (p.109).

5 Cfr. *Ibidem*.

6 Cfr. *Ibidem*, (p.108)

7 Cfr. *Ibidem*.

todologizante del término –para Gadamer- tiene alcance moral; desde Sócrates –y casi siempre- dejarse interrogar, preguntar y preguntarse es una especie de «rindase cuentas a usted mismo». En tal sentido, hay que decir que hacer mediaciones comprensivas es como preguntarnos y rendirnos cuentas en relación a «qué es lo que se piensa» respecto de tal o cual experiencia a través de tal o cual concepto. En consecuencia –y hay que subrayarlo- determinar lo que nos sucede no es –en lo absoluto- instalar cualquiera consideración meramente subjetiva o arbitraria sino que más bien sucede todo lo contrario. Hacer mediaciones –diría Gadamer- es tener la tarea de encontrar «comprensivamente» la pregunta para la que cada determinada textualidad es respuesta⁸. Dicho de otra manera, no hay en ningún modo posibles significaciones químicamente puras. Comprender hermenéuticamente es siempre tener esa clase de experiencia que implica dejarse decir por el concepto y lo que esto significa apunta al intento de pensar los conceptos mediando lo propio con lo de <afuera>. Así pues, (iii) Para Hegel –y también para Gadamer- el «ser» del concepto (x) dado remite a una conciencia que lo piensa, y admitir que «el ser del concepto» remite al ser de la conciencia que lo piensa, conlleva a admitir lo que «el ser del concepto» pide <del que comprende>; esto es, que éste sea capaz de ganar su propia determinación, es decir, que sea capaz de hacer experiencia. En este sentido, lo que reconoce la conciencia hermenéuticamente determinada es que aunque es innegable que “no podemos pensar un ente o un concepto, si no como algo determinado; en el cual ya está contenido un determinado contenido conceptual” no es menos cierto que el “ser” del concepto “viene a ser” en cuanto es pensado, pues, de lo contrario, no habrá experiencia hermenéutica sino puro concepto abstracto. Por lo tanto, de manera bastante gruesa y general podría decirse que para Hegel, *lo abstracto* remite justamente al concepto como mera significación. No obstante, es evidente que ni quiera los nombres en cuanto signos designadores se asumen solamente como indicadores de tal o cual referencia sino que, justamente, significan. En consecuencia, atendiendo a la diferencia que cabe establecer, por un lado, entre la mera significación conceptual de las palabras, de los nombres y de lo significado abstractamente en los conceptos, y, por otro lado, en orden

8 Cfr. *Ibidem*, (p.141).

al propio poder expresivo y conceptual del lenguaje –que es lo que tiene lugar en la mediación- Adorno explica precisamente el alcance de la mediación, puntualizando lo siguiente: “No podemos pensar en un ente, si no es como algo determinado, y, en el cual esté ya contenido el concepto (o la Idea) [...] y si “la idea no se relaciona con el ser, con la experiencia real [entonces] no sería efectivamente sino [sólo] un [mero] nombre.”⁹ Dicho de otro modo “la diferencia entre la mera significación conceptual de las palabras y lo que el lenguaje expresa con ellas es la mediación, que es el *médium* en verdad en el que puede prosperar el pensamiento.¹⁰” Por tanto, es gracias a la asunción de las mediaciones de las que es capaz la conciencia, que al pensar el “ser” del concepto, la conciencia hermenéutica asume como tarea propia marcar la diferencia entre el mero orden de la significación conceptual y el orden del “lenguaje” propiamente dicho.

Inicialidad y lingüisticidad

Aceptar que habitamos en el lenguaje es un presupuesto suficientemente cuya elocuencia no admite preguntas. En este caso, el sentido de la inicialidad también implica recordarnos que no nos preguntamos cuándo inicio el movimiento ni cuándo terminará; que no decimos del tiempo que inició en tal o cual tiempo, justamente porque el tiempo no tiene inicio, y que tan enigmático como el movimiento y el tiempo es el lenguaje, que no inicia ni termina circunscrito a un propósito determinado que lo limite. Respecto de muchas cosas importantes aceptamos que son anteriores y con ello desafiamos la lógica del inicio y del fin. La “*Sprachlichkeit*” ese concepto acuñado por Gadamer para referirse a lo que traducimos por “lingüisticidad”, comportándose desde el sentido de la inicialidad sin inicio ni fin, presupone su anterioridad. Tres son los rasgos del perfil de la lingüisticidad: (i) su carácter no instrumental, pues, lingüisticidad no es lenguaje como herramienta sino que es el medio constitutivo del intérprete para entenderse con las cosas; (ii) el enganche inmediato del lenguaje con el pensamiento y con lo expresado respecto de la textualidad que es el mundo, y, finalmente, (iii) que en

9 Ibídem, (p.142).

10 Ibídem, (p.143).

el lenguaje acontece la comprensión tan diáfana como transcurre la buena conversación que atrapa y que nos demora.

(i) La lingüisticidad es idéntica a la «significatividad» cual núcleo de toda experiencia interpretativa. Significamos no sólo a través de los sonidos articulados y del lenguaje oral y escrito sino también mediante muchas otras clases de signos considerados *medios* apropiados para transmitir y comunicar sensibilidades y conocimientos. Los más diversos tipos de ritos simbólicos y formas diversas pero propias del lenguaje; como las que tienen lugar en el cortejo amoroso, en la cortesía amistosa e inclusive en los comportamientos militares y sus particulares modos de entendimiento, todas ellas se configuran mediante sistemas de signos, que son significativos más acá de la particular codificación de los diferentes lenguajes. Ciertamente, la pluralidad significativa explica la gama de disciplinas que estudian a los diversos sistemas de signos; todas ellas testigos de la importancia que merece la escritura en cuanto tal, los alfabetos orientados a ‘x’ o ‘y’ fines y la lengua en general. No obstante, para la comprensión filosófica de la experiencia de la comprensión ninguno de estos amplios registros satura el carácter propio de la significatividad del lenguaje y en este sentido la lingüisticidad es la instancia de constitución de la significación que implica la unidad de pensamiento, lenguaje y mundo. Obviamente, no se trata de una teoría del lenguaje ni de un enfoque instrumental. (ii) Lo determinante en la articulación de la lingüisticidad es comprenderla como un fenómeno de conformación intramundana cuyo modelo de entendimiento se caracteriza por la proyección de sucesivas mediaciones comprensivas. Ahora bien, ciertamente la experiencia de la comprensión implica dar con las virtualidades posibles de los conceptos a partir de las determinaciones fijas que los constituyen. Pero lo constitutivo del comprender no es sólo ganar relaciones nuevas no contenidas directamente en los conceptos o surgidas de nuevas interrelaciones. Lo definitivo es que esas relaciones no sean sólo objetos del pensamiento ganados desde la reflexión, sino que surjan del acontecimiento de sentido que tiene lugar en la interpenetración del mundo y la realidad con el pensamiento. Acero dice, el modelo de Gadamer es que el lenguaje conforma el pensamiento, lo que expone en estos términos; “la concepción del lenguaje como el medio universal es la concepción del lenguaje como instancia

irrebasable. Ello equivale a rechazar que las relaciones entre el lenguaje y el mundo y entre el lenguaje y el pensamiento puedan ser materia de un escrutinio que no tome en cuenta cada una de estas realidades al investigar la otra [...] No se puede querer mirar desde arriba el mundo lingüístico [...] no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse por sí mismo en objeto.”¹¹ Lingüística designa la experiencia de la comprensión en la que el entenderse las cosas y con las cosas implica necesariamente la interpenetración de pensamiento, lenguaje y mundo como fuente antecedente y modo de realización¹². En este sentido, dice Grondin, la de Gadamer es una «hermenéutica del acontecer» del sentido y de la interpretación¹³. (iii) La familiaridad con el término ‘acontecimiento’ apunta sobre todo a sucesos y novedades. Una fiesta importante o una noticia reseñable son a su modo dos tipos de acontecimientos y a ambos puede subyacer tanto el carácter de cosas inesperadas como de cosas que habiendo sucedido tras venirse dando las condiciones, tal y como suceden, del mismo modo, desaparecen. También tenemos familiaridad con este significado vinculándolo a sucesos naturales que se singularizan; un movimiento sísmico, ciclos de tormentas asoladoras y en general, fenómenos de esta clase constituyen un acontecimiento. No obstante, ya en el siglo XIX Wilhelm Windelband distinguía justamente entre las ciencias naturales y las ciencias históricas considerando

11 J.J. Acero, «El papel del lenguaje en la conformación del pensamiento: Gadamer y la relatividad lingüística» en AA.VV, “El legado de Gadamer, Universidad de Granada (2004), p.196-197.

12 En «Ciudadano de dos mundos» Gadamer, reflexionado sobre el porqué de la distancia entre cosas y palabras, que condiciona de posibilidad de la filosofía como episteme, esclarece apretadamente lo siguiente; “En el ser del lenguaje se encuentra en primer lugar el milagro misterioso del nombrar y del significado del nombre. Esto es algo que debe de anteceder a toda estructura especial de las lenguas y de las familias de lenguas y que constituye hasta hoy un elemento que se hace necesario considerar a la hora de comprendernos a nosotros mismos en cuanto al lenguaje. En un primer momento, la palabra y la cosa parecen indistinguiblemente unidas.” (cursiva añadida). H-G, Gadamer, “El giro hermenéutico”, Cátedra, España, (2007), p.176.

13 A propósito de la “fenomenología del acontecimiento de la comprensión”, véase, J, Grondin, «El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer» en AA.VV, “Entre Fenomenología y hermenéutica: Franco Volpi in Memoriam”, publicación de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Plaza y Valdés Editores, España (2011), p. 157).

que las primeras eran regidas por leyes mientras que en las segundas tenían lugar acontecimientos. Justamente, en un tercer registro el término ‘acontecimiento’ se usa no tanto para referirnos a eventos aislados ni a los naturales que pueden explicarse cíclicamente sino que más bien remite a una serie de sucesos que conforman un determinado acontecimiento. Es el caso de los acontecimientos históricos y de la secuencia de hechos recordados en las narrativas cuyo género inmortalizaron nombres como el de Herodoto o Tucídides. Borrosamente ‘acontecimiento’ referido a la narrativa de sucesos históricos es como la pre-historia de los hombres reconociéndose como seres históricos. Pero más acá de la densidad ganada por este concepto, el término no pierde cierto sentido vinculado a esos acontecimientos aislados que nos suceden: las vicisitudes. Esa serie de sucesos que no responden a ningún tipo de objetivo ni de plan y que sin embargo pueden llegar a ser muy significativos e importantes. Por si estos registros fueran pocos Grondin también se refiere al uso trivial del término en alemán que creo remite a algo que simplemente sucede. En suma, de cara a un término de uso común pero de amplio alcance semántico obviamente hay razones suficientes para tener que examinar las implicaciones del concepto en cada contexto filosófico en particular. ¿Qué registro tiene en el pensamiento de Gadamer? Él lo entiende como lo haría espontáneamente todo oído alemán y en su filosofía lo usa para referirse a la comprensión. La comprensión acontece. ¿Cómo acontece? Acontece como acontece el diálogo en la conversación. La conversación es el acontecimiento donde transcurre la lingüisticidad, es decir, es el medio para entendernos con las cosas y encontrarnos con los otros. En este sentido, la verdad hermenéutica que va teniendo lugar en la conversación —dice Grondin— es como un acontecer de sentido “que se apodera de nosotros y nos hace descubrir la realidad.”¹⁴

A pesar de que todo es lenguaje y que tener lenguaje sea entenderse, según Grondin, en 1999, en un foro público en Heidelberg, Gadamer declara: “«Comprender quiere decir no poder interpretar o explicar (aquello que nos pasa)», *Verstehen heißt Nichtauslegenkönnen*.”¹⁵ La declaración anotada es inquietante y podría ser muy reveladora.

14 J. Grondin, “Qué es Hermenéutica”, Herder, España (2008), p. 76.

15 J. Grondin (2011), p.161.

-ii-

Verdaderamente, no son pocas las veces que tenemos experiencias de sentido que no sabemos ni siquiera cómo auto-narrárnoslas ni son pocas aquellas en las que el fenómeno hermenéutico que nos acontece es difícil de expresar. Reconocer que esto nos sucede es tan notable como bello precisamente porque se trata de un reconocimiento que linda con la preocupación implicada en la honestidad de la misma declaración. Obviamente, en razón de las consecuencias que ella acarrea en vista de una concepción general de la hermenéutica, que asume la recurrencia de momentos de incomunicabilidad que podrían generar fenómenos defectivos de la comprensión y de la racionalidad. ¿Es este el acento del modelo de hermenéutica de Gadamer ofrece? Si lo fuese su propia tesis no parecería medir bien la crítica que le acusaría de mermar el alcance de lo que pretende fundamentar; la misma comprensión, la interpretación y la comunicabilidad. En realidad la crítica a la hermenéutica gadameriana no remarca los límites que desde ella se imponen a la comprensión irradiando fenómenos defectivos; todo lo contrario, lo que suele criticársele a Gadamer es más bien que peca por su exceso de fe en la palabra. Es Heidegger y no Gadamer el hermenéuta de los fenómenos defectivos del habla. Es él, el que ha pensado experiencias privativas como la muerte y el que se detiene en el silencio o en el olvido como fenómenos defectivos, y aunque Gadamer le preste menos atención a esta clase de experiencias no deja de entenderse, por ejemplo, con todo que acontece en el acto de enmudecer como sucede a veces en la experiencia del arte. No obstante, a pesar de la patencia que a su modo ambos le reconoce a dichas instancias, los proyectos relativos a la comprensión de Heidegger y de Gadamer no parecen transitar los mismos caminos; mientras Heidegger proyecta la comprensión en vista de la develación (*Aletheia/Ereignis*), Gadamer caracteriza al fenómeno de la comprensión como el de un acontecer al que siempre pueden sustraerse fenómenos relativos a la comprensibilidad. En realidad, hay que reconocer que se trata de una pequeña zona en la hermenéutica gadameriana. Pero, en todo caso, la oposición entre la concepción de la hermenéutica heideggeriana respecto de la de Gadamer, Grondin la sintetiza así: “mientras que Heidegger pone el

acento sobre la *Durchsichtigkeit*, la transparencia de la interpretación que debe poner en claro los sobreentendidos del comprender, Gadamer ve más bien su opacidad, su *Undurchsichtigkeit*.¹⁶

Transparencia y opacidad. La pulcritud de semejante oposición conduce a preguntarnos, más allá del justificable escepticismo que pueda generar el sobredimensionamiento de esta leve variante de la hermenéutica gadameriana ¿De qué opacidad se trata? No sabemos si hay o no algo como «fenómenos defectivos de la comprensión» en la hermenéutica gadameriana, de haberlos queremos saber cuáles son y si quebrantan o no la fe de Gadamer en el diálogo, la comprensión y en la palabra.

En un ensayo de 1971 Gadamer aborda la cuestión de la incapacidad para el diálogo¹⁷. Después de reconocer las formas estandarizadas que solemos identificar como espacios de conversación —es el caso del diálogo entendido como negociación o el que tiene lugar en la terapia psicoanalítica o esa clase de conversaciones sostenidas con la familia— mismos espacios que para el hermeneuta no son casos ejemplares respecto del diálogo como él lo entiende, es decir, que no son los más significativos respecto principio hermenéutico que reza: “el lenguaje sólo existe en la conversación”; Gadamer se detiene un momento a considerar la situación en la que experimentamos lo difícil que puede ser conversar. Es interesante que el sustentador de una filosofía del diálogo considere tocar la tesis desde la que podríamos considerar que él peca de optimismo excesivo al presuponer la conversación como estructura constitutiva de la experiencia hermenéutica en cuanto tal, pero, después de todo no es difícil reconocer que en alguna medida todos hemos experimentado alguna vez ciertas formas de incapacidad para entrar y mantenernos en una conversación. Lo paradójico es real y tiene aquí su lugar, tanto como nos es familiar el fenómeno de dedicarnos a conversar, lo es la dificultad para entrar en el clima dialogal. No tiene nada de extraño entonces que Gadamer se proponga dialogar con lo otro de lo que él sostiene y sin ninguna duda, tal disposición permite al mismo tiempo que la reconocida incapacidad para el diálogo se

16 Ibídem.

17 “H-G, Gadamer, “Incapacidad para el diálogo” (1971) en *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme- Salamanca (1998), Cfr. (p.203-210).

diluya. Por lo tanto, asumida la cuestión ésta ya no es un problema estructural para la filosofía del diálogo. De ahí que Gadamer prefigure la perspectiva desde la que decide tocar el tema; en la hermenéutica gadameriana los posibles fenómenos defectivos de la comprensión no son entendidos como negaciones del comprender sino que éstos también son tenidos como fenómenos significativos en cuanto son asumidos dentro del mismo marco de la comprensión. Dicho de otra manera, para Gadamer la experiencia privativa fundamental es precisamente la no asunción de dicha incapacidad. Así nos presenta el fenómeno el hermeneuta:

“El verdadero tema de nuestras reflexiones es, en cambio, una incapacidad para el diálogo que no se reconoce a sí misma. Suele ofrecer por el contrario la peculiaridad de alguien que no ve esta incapacidad en sí mismo, sino en el otro. Uno dice: contigo no se puede hablar. Y el otro tiene entonces la sensación o la experiencia de no ser comprendido. Esto le hace enmudecer o apretar los labios con amargura.”¹⁸

El fenómeno defectivo al que Gadamer hace referencia es a la indisponibilidad para la auténtica escucha. El que declara “contigo no se puede hablar” apunta a la indisponibilidad para encontrarse con “otro” que posiblemente ofrezca pareceres distintos de los propios. Por lo tanto, lo que ese «yo» reclama al «tú» es que ese «tú» sea “otro”, es decir, que no sea idéntico a su propio yo. Por su parte, el pesar que experimenta ese «tú» al no ser comprendido como “otro” remite a la frustración por la auto cancelación que parece exigirle ese encuentro discursivo con otro que ni siquiera es capaz de oírlo. Es decir, no se trata auténticamente de que ese «tú» no sea comprendido en el sentido de que no puede seguirse la conversación porque no logran entenderse, sino que la dificultad es aún más radical; al declarar “contigo no se puede hablar” lo que sucede es que la conversación ni siquiera es posible, pues, como dijimos, el que reprocha al otro es inconsciente de que el mismo ni siquiera puede entrar a conversar. Con razón la amargura que experimenta el acusado de “incomprensible” reside en la aparente imposibilidad de hacerse oír. Para decirlo más radicalmente, aquel con quien supuestamente “no se puede hablar” en realidad no es él mismo

18 Ibidem, (p.209).

el incapaz de hacerse oír, es el otro el que no tiene capacidad de escucha y sin ninguna duda este es un fenómeno realmente problemático, pues, como todos sabemos, simple y llanamente nadie puede hacer que otro preste oídos y quiera escuchar. De ahí que Gadamer refiriéndose a toda textualidad no pocas veces llame la atención sobre la importancia del oír. En este sentido, cabría decir que Gadamer propone y aboga por una especie de voluntad de escuchar que implicaría un compromiso con el aprender a oír. Por supuesto que Gadamer admitiría la elección inherente al no querer entenderse con ciertas cosas o con ciertas personas. No obstante, admitir que somos libres de no querer oír algo sobre algo o de parte de alguien es un asunto totalmente diferente a estar convencido de que uno tiene la disposición de oír para entenderse con los otros y sus diferentes puntos de vista cuando lo que ocurre en realidad es que es incapaz de admitir nada diferente al entendimiento surgido de su propio pensamiento. A nuestro modo de ver el problema que Gadamer reconoce es el solipsismo inherente a la sordera. Gadamer es totalmente consciente de lo difícil que puede ser ejercer una verdadera voluntad de oír, pues, la razón de esa resistencia hunde sus raíces en lo profundo de nuestra propia constitución psicológica. Así, el que declara “contigo no se puede hablar” en realidad polemiza a solas, pues, su incapacidad reside en que permanentemente sólo se escucha a sí mismo¹⁹. En palabras del Gadamer “(..) no oye, o en su caso oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo, aquel cuyo oído está, por así decir, tan lleno del aliento que constantemente se infunde a sí mismo al seguir sus impulsos e intereses, que no es capaz de oír al otro (y) este es, en mayor o menor grado, y lo subrayo, el rasgo esencial de todos nosotros.” Con razón aprender a oír es una tarea hermenéutica. No obstante, es natural que nos quede la inquietud y la duda respecto a las oportunidades de lograr auténticas conversaciones si —como acaba de ver Gadamer— tendemos por naturaleza al egocentrismo; sin duda, una disposición que rebasa las fronteras de la hermenéutica pero que la misma hermenéutica no puede no reconocer. Por obvias razones aquí dejaremos de lado un problema de semejante calibre y más bien seguimos considerando rasgos de segundo orden relativos a nuestra incapacidad para dialogar. Desde esta óptica nos preguntamos; pero

19 Ibídem, (p.209).

¿Acaso puede pensarse que en realidad hay hombres a los cuales no nos une nada, al punto que en realidad no siempre vale la pena comprometerse con la disciplina de la voluntad de oír? Ciertamente, que en lo humano hay naturalezas antitéticas es tan cierto como que no con todos queremos trabar amistad; elegimos hacerlo con aquellos con quienes creemos que podemos tener ocasiones para intercambiar espiritualmente. No obstante, el punto de Gadamer es que cada hombre en particular y a toda textualidad en general merece reconocérsela en su propia dignidad; de ahí que la disciplina de la escucha sea mucho más que una exigencia, la condición a través de la cual manifestamos nuestra densidad humana: “el hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre.”²⁰ Tal es el temple de ánimo que pide la filosofía hermenéutica gadameriana, y en todo caso el horizonte de la comprensión hermenéutica también apuesta por nuestra capacidad de dirigir ese incesante diálogo que somos con nosotros mismos hacia el entendimiento con lo otro y con las cosas. Pensar es hablar con nosotros mismos pero entendiéndonos con otra cosa. De lo que se trata justamente es de entendernos con «lo otro», con un «tú», con algo o con alguien más allá de nosotros mismos. Como ya dijimos, lo que Gadamer propone es que, en cuanto seres humanos, todos somos capaces de poder entendernos entrando a conversar. ¿Por qué nos resulta tan difícil aceptar esto? ¿Acaso porque a nuestro pesar enfrentamos la propia incapacidad para dialogar? Gadamer declara sin ambigüedad “Eso de la «incapacidad para el diálogo» me parece a mí que es más el reproche que hace alguien al que se niega a aceptar sus ideas que una carencia real del otro.”²¹ De cara a la posición de la hermenéutica filosófica la pregunta necesaria es por las condiciones que configuran la conversación, al punto que Gadamer no considera que proponerla como principio sea en sí misma y desde el comienzo una exigencia difícil de satisfacer.

Conversar implica escuchar y escuchar implica entenderse, pero entenderse “ni quiere decir, en modo alguno, que en ese entenderse haya que acabar por ponerse siempre de acuerdo”²² ni mucho

20 Ibidem, (p.209).

21 Ibidem, (p.210).

22 H-G, Gadamer, «Sobre el oír» en “Acotaciones hermenéuticas”, Madrid (2002),

menos implica, como ya se dijo, que haya que reconocer que lo expresado por otro tenga que parecernos razonables, es decir, una cosa es reconocer que el otro en cuanto otro comparte algo que es razonable y otra cosa muy distinta es reconocer que lo expresa sea razonable en cuanto tal.²³ Escuchar es solidario de respetar al que habla y por eso el que escucha tiene que disponerse a entender. Recíprocamente, el que habla tiene que hacerse cargo de que está siendo recibido y por ello mismo es preciso que aguarde respuestas a su palabra. El que habla, habla considerando las respuestas silenciosas del que oye, el que oye quiere recibir al que habla y por ello mismo aguarda brindarle su palabra.

¿En qué consiste la esencia del oír? Se trata de una esencialidad diáfana, oír es dejarnos tocar y una vez tocados por la palabra entrar secreta o públicamente en el juego de un discurso que nos alcanza e interpela. Gadamer se expresa bellamente al decir, “el verdadero hablar es un estar despierto, una vigilia que suscita vigilia. Estar despierto supone no aceptar someterse pasivamente a lo que a uno se le viene encima, sino escuchar.”²⁴ Oír en entender en el sentido de dejarse ir, de «ir con lo otro».

Queda más que claro. Así como es imposible que el entendimiento recíproco anule las particularidades propias de nuestra individualidad, entenderse tampoco puede pensarse como una suerte de nivelación de nuestras diferencias con lo otro que arroje como saldo opiniones y criterios perfectamente homogéneos. Que los que se entienden logren crear un *lenguaje común* no significa que en el intercambio discursivo dejen de importar las diferencias, como si entenderse fuera sinónimo de unificación del campo visual. Entenderse supone intercambio y si este es auténtico habrá encuentro a través y en medio de la pluralidad de las maneras de desenvolvernos. Entenderse no es el resultado de un test saturado de coincidencias. La única cláusula discursiva que Gadamer pide a la conversación como forma del *lenguaje común* es el nexo de la cuidadosa atención de la capacidad de escucha y de la capacidad de palabra.

p. 71.

23 Ibidem, (p.71).

24 Ibidem, (p.69).

Gadamer nos alcanza con su palabra recordándonos la densidad inherente al sentido primero y más propio del entendimiento humano y al respecto su punto es claro. Lo que vale la pena no perder de vista es que todas las formas de trato con el mundo de la vida y la pluralidad de los modos posibles en que se suceden intercambios humanos son precisamente formas de entenderse. Es decir, entender no es estrecho y no debe circunscribirse al exclusivísimo grupo de los discursos argumentativos bien fundados. Posiblemente bajo la buena publicidad de la que goza el fenómeno de las dificultades para lograr entendimientos, lo que subyace es una concepción limitada de lo que implica entenderse con algo o con alguien y del hacerse entender. Como ya se dijo, lo fundamental es reconocer que muchísimas maneras en que tenemos que ver con el mundo y con la gente son casos de enriquecedores entendimientos humanos.

Gadamer, además, no desconoce la belleza de fenómenos tales como el *entendimiento sin palabras que tiene lugar entre la madre y el hijo*²⁵ o el entendimiento sin palabras que subyace como trasfondo al disfrutar del lenguaje de la música tal y como ocurre, por ejemplo, en la experiencia de seguir musicales; para él, por supuesto, no es menos importante la elocuencia del silencio. Y es que, en los registros de la hermenéutica gadameriana habita plenamente la sensibilidad del reconocimiento del que cree que “cuando parece faltar el lenguaje [aún] puede haber entendimiento mediante la paciencia, el tacto, la simpatía y tolerancia y mediante la confianza incondicional en la razón que todos compartimos.”²⁶

Conclusiones

Al tomar “inicialidad” como eje de estas consideraciones hemos querido acentuar la particularísima forma en la que Gadamer concibe y elabora los fundamentos de su filosofía hermenéutica. Indudablemente, cuando el hermeneuta acude al sentido de un inicio no necesariamente orientado, uno de los problemas que retoma y responde es el de los límites de esa clase de historicismo que apuesta por la imbricación entre desarrollo y teleología. En efecto, si todo inicio

25 Ibidem, (p.73).

26 H-G, Gadamer, (1971), p. 210.

está determinado por un fin, cabe perfectamente admitir la idea de una teleología inmanente que condiciona el desarrollo de los decursos históricos, pero, si no aceptamos tal sentido teleológico de inicio, no hay nada que conduzca a admitir que todo está como contenido en el inicio, marcando la indefectible coincidencia entre inicio y fin. Las consecuencias del reenfoque de sentido de inicio para una filosofía de la comprensión apuntalada en la tradición son claramente muy valiosas: el pasado ni está cancelado ni es mero antecedente para el presente, la tradición es interpretable y la vida histórica se desanuda de la repetición y el aleccionamiento, abriéndose a la posibilidad de su cuidada escucha, convirtiéndose así en voz capaz de resonar en interpretaciones productivas esencialmente nuevas.

¿Cabe en la hermenéutica gadameriana fenómenos defectivos de la comprensión? Lo primero es considerar hasta qué punto un fenómeno fundamental como el “no poder comprender” enteramente «qué nos pasa» es efectivamente semejante fuente. Además, si lo propio de la filosofía hermenéutica es constituirse como una teoría de la comprensión que da forma a la conciencia fenomenal²⁷ es propio de la conciencia hermenéutica que experimentando experimente opacidad. Es decir, si la conciencia hermenéutica es conciencia que va poniendo de manifiesto uno y otro y otro aspecto; es imposible que a una conciencia hermenéuticamente formada todos los aspectos le sean manifiestos. Además, la intencionalidad de la conciencia hermenéutica es no ser conciencia plena del propio manifestarse de lo dado para la conciencia y de ahí que también la constituya la opacidad. Los primeros griegos consideraban benéficos los efectos del *thauma*, los estados extáticos de Sócrates forman parte de la personalidad del primero en considerar que lo primero es el cuidado del alma o que el intérprete

27 Entiendo por “conciencia fenomenal” (CF) exclusivamente lo propio de la experiencia de cada «persona» y de cada una de sus particulares experiencias. En este sentido, sigo a Villanueva cuando propone diferenciar (CF), “[...] frente a la conciencia de... o conciencia representacional, proposicional o de contenido. La CF se caracteriza por un percatarse subjetivo, por la sentencia, la sensación, la apariencia, la experiencia. Sus propiedades son las de «da forma en que las cosas nos aparecen», «el carácter cualitativo», «el qualia», «las cualidades fenomenológicas inmediatas», el «como qué es ser x» (perspectival).” E, Villanueva, «Conciencia» en el volumen, “La mente humana”, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Editorial Trotta (1995). p.391.

que comprendiendo se comprende. En consecuencia, no parece que la estupefacción, quedar absorto, la mudez, la demora, la perplejidad sean fenómenos defectivos de la comprensión sino que más bien muestran todo lo contrario. De todas maneras, la atención que Gadamer pueda prestar a la opacidad no es más que un alegato a favor del oír y una invitación a la escucha “Del mismo modo que hay que aprender a ver, y eso es algo que por desgracia casi nunca se ejercita lo suficiente en la escuela, tenemos también que aprender a oír. Incluso tenemos que aprender a escuchar, para que no nos pasen inadvertidos los tonos más leves de lo que merece la pena saberse.”²⁸.

Para el que comprende el oír incluso el silencio repica.

28 H-G, Gadamer, (2002), p. 75.