

El Legado de Gadamer

Jean Grondin

[Conférence prononcée, le 10 décembre 2003, à l'ouverture d'un colloque sur l'héritage de Gadamer tenu à Grenade, paraîtra en 2004 ou 2005 dans les Actes du colloque]

Es un honor enorme y una gran alegría poder estar con vosotros en esta ciudad tan «gadameriana», donde se fusionan tantos horizontes, islámicos y cristianos, mediterráneos y atlánticos, árabes y latinos, antiguos y nuevos en esa nueva constelación europea que se encuentra en el proceso difícil de darse una nueva constitución, en esta región de Europa que es la más cercana de África y de América. En otras palabras, es la región más avanzada de Europa, valiéndose también de un pasado incomparable, con raíces en tantos mundos y culturas, lo que simboliza de manera única la Alhambra, quizá el monumento más fenomenal del arte humano. Uno se siente verdaderamente muy pequeño en esta ciudad.

Hay algo más. Para mí, es muy especial estar aquí para hablar de Hans-Georg Gadamer, nuestro maestro, nuestro profesor y amigo, pero también, desgraciadamente, nuestro «objeto». Su desaparición el 13 de marzo del año pasado ha sido un golpe muy duro para sus alumnos y amigos. Naturalmente ha sido una muerte que hemos aprehendido o temido (no puedo decir «esperado») por mucho tiempo. ¡Ya cuando lo veía en los años setenta, ochenta o noventa, siempre creía que era por la última vez! Pero estaba siempre «ahí». Le veía muchísimas veces en Heidelberg o en otras ciudades, y cuando estaba un poco deprimido, le llamaba de Montreal, y él contestaba con su voz de abuelo : ¡*Ga-da-mer!* pronunciando muy despacio cada sílaba, quizás un recuerdo de un tiempo cuando las llamadas telefónicas estaban muy imperfectas. Después de haber hablado con él, y sabiendo que estaba muy bien, podía volver a mis cosas, mis clases, lleno de ilusión.

Ahora no es el caso. Así es la vida. Pero su desaparición ha sido una pérdida, un dolor tremendo. Es difícil explicar por qué razón después de una vida tan llena, tan lograda, tan cumplida : ¡102 años! Nos ha mimado tanto con su presencia que su ausencia deja un vacío tremendo, una desolación también. ¡Como decía Albrecht Wellmer en el periódico

Die Zeit (25. Marzo 2002), es tan difícil creer que Gadamer haya muerto como era difícil creer, poco antes, que vivía todavía, con cien años!

Por esta razón, es verdaderamente una forma de terapia venir aquí a Granada, para asociarse en esta labor que consiste en superar un dolor insuperable. Y creo que Andalucía es el lugar ideal para llevar luto por esta desaparición. Es una región, como saben muy bien, que le encantaba a Gadamer mismo. *Das sind ganz besondere Spanier*, decía Gadamer. Hablaba siempre de la «*Heiterkeit*», de la serenidad de los andaluces. Esta serenidad es lo que deseo a todos nosotros en este Symposium sobre Gadamer, y después de Gadamer. *Nos* deseo esta serenidad porque es una serenidad que me falta todavía.

De todas maneras, no puede ser la tarea de una persona sola el hacer balance de una obra como la de Gadamer, sino el resultado de la reflexión, del trabajo y, mejor, del *juicio* de muchos. Nunca tuvo un congreso internacional más sentido que en esta situación.

Entonces es muy difícil empezar solo a hacer un balance. Si no hay *última* palabra en la hermenéutica, como decía Gadamer, no hay tampoco una *primera*. Solo puedo plantear preguntas, poner cuestiones sobre el tapete a las cuales no puedo contestar solo.

En un cierto sentido, el legado durable de Gadamer me aparece bastante claro e innegable: en nuestra civilización fundada, en una manera siempre más intensiva y exclusiva, sobre la ciencia y la tecnología, nos ha ayudado a descubrir que la verdad esencial tiene otras fuentes: el arte, la historia, las ciencias humanas, la filosofía, pero también la religión, como insistía más en su obra más tardía (y mucho más que en *Verdad y método*), y últimamente el lenguaje. Es lo que quiere decir el título *Verdad y método*, que quizá nació accidentalmente (el título original debía ser *Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung – Rasgos fundamentales de una teoría de la experiencia hermenéutica*, en verdad «*Verstehen und Geschehen*», *Comprender y acontecer*). El título *Verdad y método* señala la anterioridad fundamental de la experiencia del sentido, y del sentido articulado en lenguaje, sobre el conocimiento metódico. O para hablar como Habermas, que ha aprendido mucho de Gadamer en esta perspectiva: la comunicación es la forma primera y el nervio vital del mundo de la vida.

Se trata de un saber distinto y más fundamental, en tanto compete al objeto del saber más que al tipo de verdad (participación en lugar de dominación) que nos lega. En consideración del objeto, no es un saber de algo distinto de nosotros : es siempre un saber

de sí (*Selbstwissen*), al que la *phronesis* (la prudencia) de Aristoteles proporciona el modelo. Pero hay también otro tipo de verdad: no se trata de un saber de dominación como el saber que promete la técnica, un saber de distancia, sino de un saber de formación y de participación.

En otras palabras, el legado de Gadamer es que nos ha dado un sentido del legado, del legado en nosotros y que compartimos. Ese trabajo de recuerdo me parece inolvidable. Pero todo eso es bien conocido y no quiero hacer algo que ya está hecho, o descubrir el Mediterráneo en Granada o, como decimos en francés, abrir puertas abiertas.

Lo que me interesaría aquí es el hecho de que, en otros aspectos, el legado de Gadamer queda indeciso. Por supuesto, nuestro congreso ayudará a clarificarlo, a clarificar lo que está en juego. Si queda indeciso, es quizá que nos encontramos en una situación similar a la situación de los alumnos de Hegel después de la muerte de su maestro: ¿qué hacemos con este legado, se preguntaban los jóvenes hegelianos? Evidentemente, la situación es muy diferente: la pretensión sistemática del pensamiento de Gadamer no se puede comparar a la de Hegel, la situación política no es la misma y no nos podemos comparar a los alumnos de Hegel. No desconozco las diferencias, evidentes.

Sin embargo, la situación me aparece similar en el sentido de que hay tensiones, si no contradicciones, en el pensamiento de Gadamer, en su legado, que se parecen a las del pensamiento de Hegel después de su muerte. La tensión decisiva es bien conocida: ¿en qué sentido va últimamente la filosofía de Hegel, se preguntaban los jóvenes hegelianos? La alternativa era esta: ¿se trata de una nueva teología (como las palabras del espíritu absoluto parecen sugerir) o, al contrario, de un pensamiento radicalmente histórico que acaba preparando una filosofía antropológica e histórica? Para el siglo diecinueve, Hegel ha sido el gran descubridor de la historia y de la constitución histórica de todo pensamiento, incluido el suyo. Pero por otro lado, Hegel había desarrollado una filosofía de la religión, una «teodicea» de la historia y apelaba a una terminología «pascual», hablando del Viernes Santo del espíritu, y todo eso.

Los jóvenes hegelianos se daban cuenta de esta ambigüedad del sistema hegeliano y han pensado que hay que decidir: ¿leemos a Hegel como un teólogo según la letra de su sistema o de un manera radicalmente histórica que acaba por liquidar la teología, quiero

decir, como un pensador antropológico que suprime la metafísica en lugar de realizarla? Sobre esta pregunta, se dividió la escuela de Hegel entre la izquierda y la derecha.

Sin embargo, repito, la situación es muy diferente con Gadamer. La ambición de su «sistema», si se puede hablar de sistema (y sabemos que no se puede), no es la misma, ni siquiera comparable, y no se trata aquí de decidirse entre una izquierda y una derecha, categorías políticas bastante afortunadas, que quizá no tienen lugar en la filosofía. Que eso quede claro.

Sin embargo, pienso que hay tensiones, si no contradicciones, en el pensamiento de Gadamer entre las cuales quizás hay que decidirse. La filosofía de Gadamer (como la de Hegel o la de Paul Ricoeur, por ejemplo) es una filosofía bastante irénica y conciliadora. Pero a veces, se pregunta si las conciliaciones son siempre posibles. Es una pregunta para nosotros, sus herederos. Hoy, en esta modesta conferencia, quiero hacer estas preguntas a partir de la obra de Gadamer y de sus tensiones, pero lo que está en juego se puede también poner en evidencia partiendo de la recepción de Gadamer.

Si yo, por ejemplo, menciono los nombres de Emilio Betti, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Jacques Derrida, Richard Rorty, John Caputo o Gianni Vattimo, es claro que la recepción, la *Wirkungsgeschichte*, de la obra de Gadamer ha sido sobre todo relativista, histórica o historicista. Gadamer quería hacer de la historicidad del comprender un principio hermenéutico, había dicho que todo entender depende de su tiempo, de su época, de un lenguaje, etc. En otras palabras, un historicismo radical delante del cual se pregunta si hay una verdad no histórica o si todo es relativo. Las críticas de Gadamer son bien conocidas : Betti y Habermas se preguntaban si la hermenéutica de Gadamer no cae en un relativismo total. Pero por otro lado, autores postmodernos critican a Gadamer precisamente porque no es bastante relativista o historicista. Quieren desarrollar una hermenéutica más radical para la cual todo depende del lenguaje y de la historia.

Debates famosos, que ya forman parte del legado de Gadamer, como nuestras discusiones confirmarán seguramente. Mi punto de vista aquí es que la obra de Gadamer no es, en estas cuestiones, de una limpidez cristalina. Por eso hay que preguntarse, como los jóvenes hegelianos ¿en qué sentido se dirige en última instancia la filosofía de Gadamer? La alternativa aquí no es la de la izquierda y de la derecha, o la alternativa entre una teología o un pensamiento antropológico, es más bien ésta : ¿se trata de un pensamiento de

la historicidad radical (como muchos textos de Gadamer parecen sugerir) o, al contrario, de un pensamiento que se esfuerza por superar el historicismo radical?

¿Se puede aquí mantener la ambigüedad o hay que resolverla? Creo, personalmente, que Gadamer ha querido mantenerla o, en otras palabras, guardar todas sus puertas abiertas. Su filosofía es entonces un gran equilibrio, pero quizás también un camino de saltimbanqui, un poco peligroso. Y si hay que resolver el conflicto, es para poder contestar al desafío del postmodernismo. Es conocido que Gadamer mismo siempre ha querido resistirse a las consecuencias del postmodernismo. Pero se pregunta cómo se puede hacer partiendo de su filosofía, si es verdad que el postmodernismo se ha adueñado, y profusamente, de su pensamiento.

En lo que sigue, sólo quiero señalar estas tensiones en la obra de Gadamer y preguntarme se la ambigüedad puede quedar mantenida. Lo quiero hacer concentrándome sobre las tres partes de *Verdad y método*, tocando entonces los temas de la *Bildung* y del arte, la fusión de horizontes y la cuestión del lenguaje.

I. Bildung y arte

El punto de partida de Gadamer, como es bien conocido, es una reflexión sobre la verdad de las ciencias humanas. La tesis de Gadamer es que las ciencias humanas se comprenderían mejor a partir de la tradición humanista de la *Bildung* que a partir de la idea de método característica de la ciencia moderna.

¿Pero cómo se debe comprender la idea de la *Bildung*? Se trata seguramente de una formación y de una formación del juicio y del gusto (*Geschmack*). ¿Pero de una formación exactamente para qué?

Referente a esto, se puede aludir a una rareza en el análisis de Gadamer. Habla en muchas páginas de la concepción humanística de la *Bildung*, pero sin hablar mucho de los humanismos mismos. Es un poco raro. No habla nunca de los clásicos del humanismo del Renacimiento, por ejemplo, de Erasmo o de Pico de la Mirandola. Nunca, aunque habría mucho, pero mucho que aprender de ellos para una concepción humanística de la educación. No, las referencias de Gadamer son otras: habla de su compatriota aragonés Baltasar Gracián (1601-1658), y del humanista napolitano Vico (1669-1744), dos autores

del siglo diecisiete. Sin embargo, los autores de quienes Gadamer habla más cuando habla de la *Bildung* son Herder y Hegel. No es una gran catástrofe, porque Herder y Hegel se sitúan en una tradición humanista, pero se trata sin embargo de una referencia ambigua, como veremos.

La intención de Gadamer es mostrar que la formación del gusto nos eleva a una cierta universalidad, a una independencia respecto a nuestra condición histórica y social. Eso importa mucho: la elevación a la universalidad como objetivo fundamental de la formación y de la educación. Y esa formación consiste en la capacidad de poder tomar distancia con relación a sí y a su determinación¹.

Gadamer dice que esta elevación es una elevación más allá de su *Borniertheit* o de «sus cortos alcances». Eso es *Bildung*, la capacidad de abrirse a otras perspectivas, más universales. Se ve entonces que lo que importa no es la celebración de la particularidad como tal, sino el alzarse más allá de ella y de sus cortos alcances. Es lo que tiene importancia para Gadamer, porque es en eso en lo que consiste la *Bildung* o lo que se podría llamar, y se llama en efecto, la «cultura», es decir, la cultura o el dominio de su particularidad, elevándose a un nivel más universal. Es claro que no es un nivel de la razón pura, de las ideas puras. Se trata de una elevación histórica, constituida por la historia y la *Wirkungsgeschichte*; sin embargo, es también una elevación *contra* su propia particularidad histórica.

Eso será también verdad de la experiencia del arte para Gadamer. Es claro que la experiencia del arte es siempre un encuentro histórico, pero que trasciende su determinación histórica en que nos ayuda a comprender la esencia de algo. Goya, por ejemplo, nos ayuda a descubrir lo que era la ocupación napoleónica de España en su

¹ Véase la discusión importante de Baltasar Gracián en *Wahrheit und Methode*, GW 1, 41: «Das Bildungsideal, das Gracian (...) aufstellt, sollte Epoche machen. (...) Innerhalb der Geschichte der abendländischen Bildungsideale liegt seine Auszeichnung darin, daß es von ständischen Vorgegebenheiten unabhängig ist. Es ist das Ideal einer *Bildungsgesellschaft*. Wie es scheint, vollzieht sich solche gesellschaftliche Idealbildung überall im Zeichen des Absolutismus von Spanien nach Frankreich und England und fällt mit der Vorgeschichte des dritten Standes zusammen. Geschmack ist nicht nur das Ideal, das eine neue Gesellschaft aufstellt, sondern erstmals bildet sich im Zeichen dieses Ideals des 'guten Geschmacks' das, was man seither die 'gute Gesellschaft' nennt. Sie erkennt und legitimiert sich nicht mehr durch Geburt und Rang, sondern grundsätzlich durch nichts als die Gemeinsamkeit ihrer Urteile oder besser dadurch, daß sie sich überhaupt über die Borniertheit der Interessen und die Privatheit der Vorlieben zum Anspruch auf Urteil zu erheben weiß. Im Begriff des Geschmacks ist also ohne Zweifel eine Erkenntnisweise gemeint. Es geschieht im Zeichen des guten Geschmacks, daß man zur Abstandnahme von sich selbst und den privaten Vorlieben fähig ist. »

dramático retrato del Dos de Mayo de 1808 en el Prado. Pero lo que nos permite ver es una esencia que trasciende en un cierto sentido la historicidad: la esencia de la revuelta española contra Napoleón, pero también la esencia de la revuelta humana contra toda ocupación. El último Gadamer habla aquí, como lo hacía ya el primero, de la transcendencia del arte. Es el título general de un grupo de estudios suyos en su último libro *Hermeneutische Entwürfe*².

Subrayamos entonces eso: en la *Bildung* como en la experiencia del arte, no se trata solamente de celebrar la historicidad, sino también, y sobre todo, de superarla en un modo del cual el arte nos da el modelo. Y esa elevación a la universalidad equivale a una distancia en relación a nuestro provincianismo. Mi conclusión: Gadamer es más un pensador de la universalidad que de la particularidad histórica.

Por esa razón, la referencia a Herder (y a Hegel, pero en modo menos importante, considerando la pretensión universal de su pensamiento) queda un poco ambigua en *Verdad y método* porque Herder puede ser leído como un autor que quiere celebrar la particularidad histórica como tal. Autores como Charles Taylor y Alain Finkielkraut en Francia (véase su libro *La défaite de la pensée*, 1987) han mostrado las consecuencias más o menos funestas de esta celebración herderiana de la particularidad histórica.

Entonces, si hay aquí dos Gadamer, el más «herderiano» de la particularidad histórica y el que propone una cierta transcendencia de nuestra determinación histórica, creo que hay que decidirse por el último.

II. La fusión de horizontes

La misma ambigüedad reaparece, sin duda, en la concepción de la historia y del entender histórico que desarrolla la segunda parte de *Verdad y método*. Aquí también, y quizás más que en otras partes de su obra, el acento parece puesto sobre los prejuicios que nos determinan siempre y de manera escondida. Así nos determina la historia, la autoridad, la tradición, la *Wirkungsgeschichte*. No habría entender sin prejuicio histórico. Pasajes

² « Zur Transzendenz der Kunst », *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000. Véase también la entrevista conmigo en el *Gadamer-Lesebuch*, 1997, p. 283 s.; tr. esp. H.-G. Gadamer, *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001, 367-368 : « Una obra de arte es buena o mala, poderosa o débil. Pero lo que en ella se experimenta es una presencialidad específica. A esto es a lo que yo llamo aquí transcendencia. »

naturalmente muy bien conocidos, quizá demasiado bien conocidos que han dado alas al postmodernismo de obediencia rortyana o vattimiana.

Pero cuando se lee con mas atención, se impone otra lectura de los mismos pasajes. Cuando Gadamer habla, por ejemplo, del círculo hermenéutico, el acento es puesto menos, creo, sobre la determinación insuperable que sobre la rectificación de sus prejuicios que será siempre posible o, al menos, deseable, y también necesaria, si no queremos quedarnos encarcelados en los mismos prejuicios³. De muchas maneras, Gadamer dice que los prejuicios tienen que confirmarse, comprobarse, verificarse en las cosas mismas. Estos pasajes no le gustan mucho a los postmodernos que creen que Gadamer sea la víctima de una contradicción: ¿cómo se puede hablar de las cosas mismas en una filosofía panhermenéutica o que sostiene un perspectivismo universal según el cual no se puede hablar de las cosas mismas?

Aquí hay evidentemente una tensión, o quizás una contradicción, en el pensamiento de Gadamer, en su mismo núcleo. La alternativa es *mutatis mutandis* similar a la de los posthegelianos, si no de los postkantianos con la «*Ding an sich*»: o se mantiene la idea de la cosa misma y de la adecuación del entendimiento a ella, o se la rechaza. Dicho de otro modo, hay que decidirse entre dos lecturas de Gadamer que se pueden justificar con sus textos: una lectura más postmoderna que renuncia a la idea de adecuación y de la cosa misma o una lectura que los mantiene. Creo, por mi parte, que una renuncia a la idea de adecuación sería fatal, por que en este caso, no se podría explicar la posibilidad de la revisión de los prejuicios o la posibilidad de superar su «*Borniertheit*» y de sus limitaciones.

Una tensión similar tiene lugar con la famosa idea de una fusión de horizontes. Gadamer dice, y de muchas maneras, que el entendimiento realiza una fusión de horizontes.

³ Véase el pasaje decisivo WM, GW I, 271 : « Daß jede *Revision* des Vorentwurfs in der Möglichkeit steht, einen *neuen Entwurf* von Sinn vorauszuwerfen, daß sich rivalisierende Entwürfe zur Ausarbeitung nebeneinander herbringen können, bis sich die Einheit des Sinnes eindeutiger festlegt; daß die Auslegung mit Vorbegriffen einsetzt, die durch *angemessenere* Begriffe ersetzt werden : eben dieses *ständige Neuentwerfen*, das die Sinnbewegung des Verstehens und Auslegens ausmacht, ist der Vorgang, den Heidegger beschreibt [a mi parecer, hay duda que sea el caso]. Wer zu verstehen sucht, ist der Beirung durch Vor-Meinungen ausgesetzt, die sich *nicht an den Sachen selbst bewähren*. Die Ausarbeitung *der rechten, sachangemesseneren* Entwürfe, die als Entwürfe Vorwegnahmen sind, die sich '*an den Sachen*' *erst bestätigen sollen*, ist die ständige Aufgabe des Verstehens. Es gibt hier keine andere 'Objektivität' als die *Bewährung*, die eine Vormeinung durch ihre Ausarbeitung findet. » Me parece evidente no solo que Gadamer presupone aquí la

En el entendimiento el proyecto de la comprensión se fusiona, se confunde, se prodría decir, con su objeto, el presente con el pasado. Eso es, a mi parecer, una estupenda descripción de lo que pasa en una traducción lograda: el sentido del pasado llega a hablar en la idioma del presente. Sin embargo, también aquí amenaza la posibilidad de un error: una traducción o una interpretación lograda podría ser falsa, incorrecta, y, más importante, se lo puede saber. Por esta razón, Gadamer habla en *Verdad y método* de una fusión controlada.

Pero en esta concepción, se pierde una crucial connotación de la idea de una fusión de horizontes, principalmente la idea, importante para Gadamer, de que en el entender no se entiende muy bien lo que le pasa a sí mismo, por que es pura y simplemente un acontecer. Pero, ¿se puede controlar un acontecer? ¿Dónde debe caer el acento? ¿Sobre el acontecer o sobre su control?

La noción de horizonte tiene, por su parte, una significación bastante oscilante en *Verdad y método*. ¿Qué es verdaderamente un horizonte? Dicho de modo esencial, es al mismo tiempo algo que permite la visión y que la limita. Se nota en el lenguaje de Gadamer: hay el horizonte que encoge o estrecha el entender (y del cual se puede ser prisionero), pero hay también el horizonte que nos permite relativizar esta limitación. Se ve, por ejemplo, cuando Gadamer dice que la *Bildung* permite ganar, ampliar un horizonte. Gadamer escribe: « ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos. » (WM, 310; tr. esp. VM I, 376).

«Ganar horizonte » (*Horizont gewinnen*) quiere decir, entonces, que se puede «ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano ». Es la promesa de universalidad de la hermenéutica. Si hubiera que decidirse entre dos lecturas de la hermenéutica, la que se concentra en sí, que se repliega sobre la particularidad, celebrando la diferencia, y la que promete más universalidad, más horizonte, creo que optaría por la segunda.

concepción de la verdad como adecuación, sino que su concepción de la fusión de horizontes es una forma de traducción de la idea de *adequatio rei et intellectus*, como quiero mostrarlo en otro lugar.

III. ¿Lenguaje de las cosas?

Sabemos que cada fusión de horizontes proviene del lenguaje. «El ser que puede ser cononocido es lenguaje». El Dr. Nebreda de la Universidad de Granada hablará, como otros seguramente, de esta declaración famosa. No quiero ofrecer aquí una interpretación completa que tendría que ser un libro espeso. Pero sabemos cómo ha sido interpretada por los postmodernos, Rorty y Vattimo, esta declaración. Los dos han hablado precisamente de este aspecto del legado de Gadamer en sus conferencias en Heidelberg por los cien años de Gadamer⁴. Han interpretado la tesis de Gadamer como la expresión de un relativismo lingüístico. Con argumentos muy buenos que corresponden sin duda al aire de la época. Decir que no hay acceso al ser, sino por el lenguaje, parece ir en el sentido de un relativismo según el cual lo que es depende del lenguaje. Así, cada idioma, si no cada ser hablante, tendría un acceso diferente al ser.

Es una tesis, no se puede negar, que Gadamer parece sostener cuando habla de una fusión entre el entender y su objeto o que dice que el language determina no solamente el proceso (*Vollzug*), sino también el objeto (*Gegenstand*) hermenéutico.

Pero no es lo único que Gadamer sostiene. La idea, fundamental para Gadamer, de una fusión entre el ser y el lenguaje puede ser entendida de modo diferente, según que el acento sea puesto sobre el lenguaje o sobre el ser. Si es puesto sobre el lenguaje, en tal caso, no hay duda, el lenguaje absorbe, «devora» el ser. No se puede hablar de un ser, sino de un ser visto, si no creado o inventado por el lenguaje.

¿Pero qué pasa si el acento se pone sobre el ser? ¿Preguntado de otro modo, es el ser mismo que accediera a su inteligibilidad en el lenguaje?

Eso parece muy raro para nuestros oídos nominalistas. Sin embargo, es lo que sostiene Gadamer o lo que alude en las últimas páginas de *Verdad y método*. Se trata de ideas muy difíciles, extraordinariamente especulativas, pero que se hallan en estas páginas y que dan otro relieve a la tesis según la cual «el ser que puede ser cononocido es lenguaje».

⁴ Véase R. Rorty, «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache» y G. Vattimo, «Weltverstehen – Weltverändern», en «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache». *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001, 30-60.

Es que para Gadamer, el lenguaje no es solamente el lenguaje del entender, según la fusión de horizontes entre el entender y su lenguaje (una tesis importante, radical, pero que se entiende relativamente bien). Hay una otra fusión, quizás más discreta, pero no menos importante, la fusión del ser y del lenguaje. En otras palabras, no hay sólo el lenguaje del entender, hay también un lenguaje del ser (que es, de verdad, el mismo), de las cosas mismas, lo que Gadamer llama «*die Sprache der Dinge*»⁵. Parece ser una metáfora o una «façon de parler», una manera de hablar.

Si y no. Sí porque somos nosotros que hablamos así, pero hablamos así porque hay una ligadura primordial entre el ser y el lenguaje. Y para pensar este vínculo, Gadamer alude, de forma sorprendente al final de *Verdad y método*, a la metafísica medieval y a su doctrina de los trascendentes. Esta metafísica logró entender el vínculo entre el ser y el lenguaje. No veía una oposición entre los dos, sino un parentesco.

Lo que interesa a Gadamer es que la luz en la cual se tiene el lenguaje es algo como la luz del ser mismo. Se puede ver, por ejemplo, cuando se habla de la esencia de algo. – De paso, Gadamer habla frecuentemente en su obra de la *esencia* de las cosas, y nunca es para destruir esta noción, muy al contrario. Así habla de la experiencia del arte, como una experiencia que pone de relieve la esencia de alguien o de algo, lo que queda. – Si digo, por ejemplo, que la esencia del hombre consiste en que sea un «animal rational», es claro, a primera vista, que se trata de una vista del entender o del lenguaje o del espíritu. Sin embargo, lo que es apuntado es más, más que el lenguaje o un proyecto del entender, es el ser mismo. Es el ser del hombre, como ocurre cuando quiero entender su «esencia». Y es esa esencia la que me hace decir que la noción de «animal rational» quizá no sea la mejor, o perfectamente adecuada a la esencia del hombre (hay más o otras cosas en su esencia: es un ser que puede reír, aburrirse, volver loco, etc.). ¿Pero, que nos permite decir que la esencia de una cosa es así o asá? La contestación de Gadamer: las cosas mismas y su lenguaje.

Cito un último ejemplo de este lenguaje de las cosas. Es bien conocido que la genética más reciente intenta poner al día el «genoma» de la naturaleza humana o su código genético. Es claro que se trata de una explicación científica, falsable y entonces de una pura vista de la inteligencia humana sobre las genes. Pero no se trata, sin embargo, de una

⁵ Véase el trabajo del año 1960 «Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge», *Gesammelte Werke*, Band 2, 66-75.

«invención» de la inteligencia. Es el código de las genes mismas, de las cosas mismas, lo que el científico quiere poner al día, no el código de su lenguaje. La teoría genética no me interesa por sí misma, lo que me importa aquí es que la ciencia, como cada comprensión humana, quiere descubrir un lenguaje que es ya el lenguaje de las cosas y que nos permite valorar nuestras construcciones. Hay entonces un lenguaje de las cosas, del ser, que intentamos entender cuando nos esforzamos en comprender y abrimos nuestros oídos.

Así, la declaración de Gadamer según la cual «el ser que puede ser conocido es lenguaje» tiene un sentido casi metafísico en *Verdad y método*⁶. Como dice Gadamer, la hermenéutica «lleva así [de retorno] a toda la dimensión del problema de la metafísica clásica » (WM, 464; tr. esp. 551). O dicho más prudentemente, quizá no es solamente un relativismo lingüístico lo que viene sostenido con esta tesis. Es un recuerdo de que el lenguaje que tenemos debe ser el lenguaje de las cosas.

Eso es un Gadamer que quizás no haya conocido una recepción grandísima. Puede que sea un Gadamer anacrónico que se sitúa en las antípodas del pensamiento contemporáneo. Pero forma parte del legado de Gadamer y de un Gadamer que permite entender y defender la universalidad de la hermenéutica.

Muchas gracias.

⁶ Véase también *Hermeneutische Entwürfe*, 2000, 23, donde Gadamer defiende la concepción griega de la racionalidad del mundo (a propósito de la idea de *theoria* de los griegos): « Dem entspricht, daß die Vernünftigkeit des Seins, diese große Hypothese griechischer Philosophie, nicht primär eine Auszeichnung des menschlichen Selbstbewußtseins ist, sondern eine des Seins selber, das so das Ganze ist und so als das Ganze erscheint, daß die menschliche Vernunft weit eher als ein Teil dieser Vernünftigkeit zu denken ist und nicht als das Selbstbewußtsein, das sich dem Ganzen gegenüber weiß. »