

Gadamer y la ontologización del lenguaje

María Antonia González Valerio

Sin duda alguna el lenguaje se ha convertido desde el siglo pasado en el centro de la filosofía, donde centro quiere decir lugar de convergencia de la reflexión. Convergencia en un lugar implica que no necesariamente se llega allí desde el mismo camino ni con el mismo objetivo, es más bien azaroso esto que ha sucedido, porque la filosofía, al hacer frente a distintos problemas y recorriendo por ello senderos diversos, se ha hallado, casi toda ella, disertando sobre el lenguaje. Quizás la convergencia en el lenguaje es también el disentimiento en prácticamente todo lo demás, ya que pensar el lenguaje no anuncia ningún punto de acuerdo, ni ninguna conciliación entre los frentes filosóficos, tampoco es claro por qué habría de acontecer tal reconciliación.

Si pensar el lenguaje ha quedado marcado como el camino común del siglo XX, lo que de ninguna manera aparece como común, i.e., como consenso es, por un lado, cómo pensar el lenguaje (y ahí va implícito el “desde dónde”) y, por otro lado, qué es el lenguaje. Aquello que sea el lenguaje, o más bien, el modo en como la filosofía abra el lenguaje, depende del horizonte desde el cual pregunte y de la tradición desde la cual formule tal preguntar.

¿Desde cuántas tradiciones filosóficas se puede preguntar por el lenguaje? Podríamos ensayar al menos dos vías para responder, la primera vía señala una multiplicidad de tradiciones o, en todo caso, de corrientes. Desde esta vía irrumpe la diferencia radical e irreductible, casi singular, porque indicaría que el lenguaje en Heidegger no es lo mismo que en Gadamer y en Gadamer no es lo mismo que en Derrida. La segunda vía tiende a agrupar las diferencias para crear dos frentes, analíticos vs continentales. Este enfrentamiento parece repetir viejas batallas: la querrela entre los antiguos y modernos, los empiristas contra los racionalistas, el positivismo frente al idealismo, etc., y si quisiéramos extender el campo de batalla encontraríamos también: ciencias del espíritu vs ciencias de la naturaleza, ciencia vs religión, filosofía vs arte y demás.

Pero ¿qué quiere decir el enfrentamiento entre analíticos y continentales con respecto al lenguaje? Lo primero que leo en tal enfrentamiento es una diferencia de horizontes de reflexión, epistemología para unos, ontología para otros. ¿Qué se juega en esta elección, pensar el lenguaje epistémica u ontológicamente? Además, ¿se trata de una disyunción excluyente?

En la elección del horizonte —suponiendo que se trate de una elección— se juega todo un proyecto filosófico, tanto hacia atrás, i.e., con respecto a la tradición que se hereda activamente, como hacia delante, i.e., las pretensiones y consecuencias de tal proyecto. Esto es, se hereda a Kant o a Hegel, a la física o al arte, a los griegos o a los modernos; asimismo, se buscan dos cosas distintas, pensar con el lenguaje el conocimiento y al lenguaje como conocimiento, o pensar con el lenguaje el ser y al lenguaje como modo de ser del ser. Finalmente, se trata de dos actitudes filosóficas, una que tiende hacia la *episteme* y, por ende, abre la realidad en términos de conocimiento; la otra que tiende hacia el ser y, por ende, abre la realidad en términos vitales y existenciales. Mas, ¿qué mienta esta fragmentación, esta partición entre ser y conocer?, ¿no tendrían que ser esencialmente lo mismo?, ¿no era acaso así para los antiguos? Ser-verdad-conocimiento, ¿no era una tríada indisoluble? ¿Cuándo se separa el ser del conocer?

La separación acaece en dos momentos. El primero lo heredan analíticos y continentales por igual y sucede en la modernidad con el surgimiento del sujeto como principio epistemológico. La fuente de certeza es el sujeto, aun cuando requiera a dios como garante de la verdad. El segundo momento es la piedra de toque de la dislocación entre analíticos y continentales pues está representado por la metáfora de la muerte de Dios que rompe definitivamente la relación de esencia entre ser y conocer, destruye la idea de ser como fundamento y critica la caracterización del ser humano en términos preferentemente cognitivos, esto es, rompe la identificación moderna entre vida y conocimiento, entre ser y conocer, como si ser humano implicara antes que nada ser sujeto de conocimiento, como si la actividad más propia, y por ello más humana, fuera el conocer discursivo y teórico que funge como principio de diferenciación ontológica.

El enfrentamiento entre analíticos y continentales depende del orden jerárquico que establezcan entre los términos de vida y conocer¹, así se abre una filosofía que pregunta por la fundamentación del conocimiento y otra que pregunta por la vida, por la existencia y por el ser como aquello que precede al conocimiento y a la conciencia teórica. Cuando el lenguaje irrumpe en el horizonte filosófico es pensado por ambos frentes, cada uno desde su horizonte, de modo tal que unos llevarán a cabo una epistemologización del lenguaje y otros una ontologización del mismo. Sin embargo, para ambos el lenguaje tiene la misma función: decir lo real, este “decir” es para unos adecuación con lo real, para los otros apertura de lo real. Y con esto se revela la otra diferencia fundamental entre analíticos y continentales, si para los primeros la realidad es lo dado (versión contemporánea de la cosa en sí kantiana y del esquema cartesiano), para los segundos la realidad es lo creado (versión contemporánea del “para nosotros” hegeliano y de la destrucción nietzscheana del “mundo verdadero”). Siendo así, para los analíticos la función del lenguaje es cognitiva, permite conocer la realidad, para los continentales es poiética, permite crear la realidad; por eso para los primeros el paradigma es la ciencia (particularmente la física) y para los segundos el arte (particularmente la literatura). Dentro de la filosofía continental una de las corrientes de mayor envergadura es la hermenéutica, porque ha sido ésta la que ha dado los lineamientos principales de la ontologización del lenguaje y para muchos –entre ellos Ricœur– ha sido la responsable de tal ontologización, acaecida, sobre todo, en el pensamiento de Heidegger y Gadamer. No me interesa discutir aquí la siempre polémica relación entre Heidegger y Gadamer, en vez de eso discutiré qué sucede con la ontologización del lenguaje dentro de la hermenéutica gadameriana. ¿Qué quiere decir ontologizar el lenguaje?

Primero que nada quiere decir no pensarlo primariamente como instrumento de conocimiento, no es esa cosa que usamos y de la que disponemos desde la conciencia teórica para aprehender el objeto. Pero ésta es una definición negativa, positivamente

¹ Si me permito emplear el término “vida” en este contexto es porque constituye el antecedente decimonónico –que llega hasta el siglo XX– de la heideggeriana pregunta por el ser. “Vida” es esa categoría que fungió como el pilar de la crítica al subjetivismo moderno, e.g., en Nietzsche, en Dilthey, en Husserl (según la interpretación de Gadamer del “mundo de la vida”), en Ortega y Gasset y en Bergson..

quiere decir que el modo de ser del ser, del mundo y de nosotros es o se da como lenguaje y que la relación entre estas tres instancias es lingüística. La lingüisticidad de esta relación se explica al interior del pensamiento gadameriano desde el comprender, porque nuestra relación con el ser, con el mundo y con nosotros mismos se da en términos del comprender, el cual es lingüístico. Entonces, el comprender y el lenguaje se imbrican porque el primero da cuenta de la relación entre ser, mundo y nosotros, y el segundo da cuenta del modo de ser de las tres instancias. Desde aquí emerge el *dictum* gadameriano: “El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”, el cual efectúa la ontologización al afirmar con contundencia que el ser es lenguaje.

El ser es lenguaje, porque aquello que sea el ser sólo se nos da y se re-presenta como lenguaje, porque todo lo que existe, existe dentro de un horizonte humano y ese horizonte es lingüístico, porque tratamos con la realidad en términos lingüísticos.

Esta afirmación de Gadamer, el ser es lenguaje o el ser que puede ser comprendido es lenguaje, en la medida en que todo el mundo humano es lenguaje porque todo está ya siempre significado y comprendido como algo, ha sido objeto de múltiples objeciones provenientes de muchos ámbitos que pretenden defender la existencia de “cosas” anteriores al lenguaje o que no pueden ser expresadas en términos lingüísticos. Estas objeciones postulan una limitación del lenguaje, en vez de su universalidad, porque éste no alcanza a decirlo todo. Voy a resumir tales objeciones en las siguientes: los sentimientos o todo el ámbito de lo afectivo no se deja traducir en palabras; los bebés no pueden hablar y sin embargo están en el mundo y hacen experiencias del mundo; los animales se comunican entre sí y nosotros nos comunicamos con los animales; hay cosas que existen sin que las hayamos nombrado, como los cuásares, que estaban ahí, en el universo, antes de que hubiéramos inventado la palabra “cuásares”; los fenómenos orgánicos del cuerpo humano que reaccionan frente a estímulos sin haberlos traducido antes en palabras, etc.²

² Algunos de estos ejemplos son puestos por el mismo Gadamer en el artículo “Los límites del lenguaje” (en *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1998), otros de éstos son de J. Grondin y aparecen en “Was heißt ‘Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache?’” (en *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Stuttgart: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001).

El ámbito en el que se insertan todos estos fenómenos correspondería al de los límites del lenguaje, los cuales fueron pensados por el mismo Gadamer. Lo primero que es necesario afirmar es que buena parte de estas objeciones entiende el lenguaje como lenguaje escrito o fonado, es decir, la articulación del lenguaje en términos de palabras, sin embargo, la concepción gadameriana de lenguaje es mucho más amplia: “En el sentido más amplio, el lenguaje refiere a toda comunicación, no sólo al habla, sino también a toda la gesticulación que entra en juego en el trato lingüístico de los hombres.”³ Lenguaje, entonces, no son las palabras que aparecen en el diccionario, sino todo el ámbito de manifestación humana. Lenguaje tampoco es la concreción óptica en tal o cual manifestación lingüística, sino el modo de ser del ser, y el ser no es ninguna instancia trascendente que opere como fundamento de todo lo existente, sino que es lenguaje y el lenguaje sólo existe por nosotros y en nosotros.

Por otra parte, afirmar la existencia de cosas antes de que las nombremos y que por ende existen fuera del horizonte humano es no comprender el principio ontológico del postulado gadameriano (no sólo gadameriano, sino también nietzscheano y heideggeriano, por mencionar sólo a dos). Desde la muerte de Dios, todo lo que existe, existe dentro de un horizonte humano, porque todo lo que existe, existe sólo “para nosotros” (como decía Hegel, el en sí de la cosa es en sí para nosotros), postular la existencia de algo fuera del “para nosotros”, es postularlo ya siempre “para nosotros”, ¿cómo decir que los cuásares existían antes de que nosotros lo supiéramos, si las ideas de “existencia” y “anterioridad” son construcciones de sentido que precisamente nosotros hemos hecho a lo largo de la historia? El horizonte humano es irrebasable, por ende, lo es también el lenguaje. Es necesario entender, pues, el nivel de abstracción de esta tesis que no está afirmada en sentido empírico o cronológico.

Sostener la universalidad del lenguaje no se reduce a la afirmación de que todo es clara y distintamente expresable en palabras (esto se acerca a pretender que el concepto – filosófico – es susceptible de abarcarlo todo y conocerlo todo), es, por el contrario, afirmar que el lenguaje le da sentido a todo, y puede nombrarlo todo aunque sea confusamente – más bien, justo porque lo nombra confusamente es la

³. Gadamer, “Los límites del lenguaje”, en *Arte y verdad...*, p. 131.

muestra de la finitud humana —, así, le da sentido incluso al sinsentido (porque al nombrarlo como “sinsentido” le da el sentido del sinsentido), nombra incluso lo innombrable (porque al nombrarlo como innombrable lo ha ya nombrado). El mundo humano es ya siempre el mundo del sentido, por lo tanto, es el mundo del lenguaje. Por eso la tesis del lenguaje no es el principio de razón de la modernidad, decir que el lenguaje lo abarca todo, no es el equivalente a decir que la razón lo abarca todo, ya que lenguaje es aquello que precede ontológicamente a la razón — en su acepción moderna — y que no se deja abarcar por ella o por su concepto.

Pero si el lenguaje lo abarca todo (y esta es la muestra de su universalidad), ¿qué sucede entonces con el planteamiento gadameriano de “los límites del lenguaje”?, ¿dónde termina la lingüística o qué hay más allá de lo lingüístico? Sobre los límites del lenguaje, Wittgenstein decía que: “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”⁴, con Gadamer la frase se extendería a “los límites del lenguaje son los límites del mundo”, ¿dónde termina el lenguaje?, ¿en lo extralingüístico, en lo prelingüístico?, ¿es, acaso, lo no lingüístico el *ens realissimus*, la suprema realidad?, pero decir que lo no lingüístico es lo real, ¿no es repetir la tesis metafísica que separa el espíritu de la naturaleza, el sujeto del objeto?, ¿no es querer afirmar — pese a todo — una realidad en sí?

La afirmación de una realidad en sí pertenece al ámbito de la filosofía analítica, según la caracterización de Richard Rorty al discutir la tesis de Gadamer sobre el ser y el lenguaje, la cual pertenecería a la filosofía continental. La filosofía analítica sería, desde esta posición, antitética de la continental, puesto que afirma que el ser — o la realidad — «es» y está dado con independencia de la conciencia.

Para ubicar el lugar que ocupa Gadamer en el enfrentamiento entre analíticos y continentales discutiré las tesis de Rorty y de Grondin con respecto al *dictum* “el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje” (“Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”), esbozadas en sendos artículos: “Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache” y “Was heißt ‘Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache’”?

La pretensión de ambos autores — aunque mucho más clara en el caso de Rorty — es zanjar el abismo que separa a la filosofía continental de la analítica y para lograrlo es

⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 1999, p. 143.

necesario flexibilizar o suavizar la sentencia gadameriana.⁵ Flexibilizarla se traduce en estos autores en desontologizarla, para epistemologizarla,⁶ y esto quiere decir convertir la pregunta por el ser en una pregunta por el conocer (movimiento que marca el sino de la modernidad cuando Kant lo ejecuta en la *Crítica de la razón pura*) o, en términos hermenéuticos, en una pregunta por el comprender, lo que implica “desheideggerianizar” a Gadamer y alejarlo de tesis como “el lenguaje es la casa del ser”.

Si Rorty y Grondin pretenden acercar a Gadamer a la filosofía analítica, les estorba la relación ser-lenguaje, por su fuerza y contundencia, y porque es irreconciliable con la analítica, y entonces sostienen que “el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje” no es una sentencia ontológica. Para Grondin el ser no es simplemente lenguaje, en todo caso “el ser es lenguaje” es una frase que sólo tiene sentido si se lee desde Heidegger, pero en el caso de Gadamer:

El dicho de Gadamer [el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje] *no* expone una tesis “ontológica” sobre el ser o bien sobre el ser en sí (que fuera, de origen, compuesto lingüísticamente), sino una tesis sobre nuestro comprender, es decir, que el comprender humano está destinado a la lingüisticidad en un sentido necesario y factible.⁷

Grondin llega a estas afirmaciones después de una serie de disquisiciones gramaticales sobre el sentido del “das” (que) en la oración, que implican, según él, que no se trata de que el ser sea lenguaje, sino sólo de aquel que puede ser comprendido. De cualquier manera, ¿qué ser o qué del ser no puede ser comprendido? Todo lo que es está comprendido y significado como algo.

Rorty se pronuncia más o menos en el mismo sentido que Grondin:

[...] este lema [el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje] no es ningún hallazgo metafísico sobre la esencia del ser, sino una nueva

⁵ También es necesario flexibilizar la analítica, por esto Rorty se inclina por los wittgenstenianos del lenguaje y los kuhnianos, frente a los kripkeanos.

⁶ Hasta cierto punto Ricœur —hermeneuta influido por la filosofía analítica— juega su propuesta más acá de la epistemología que de la ontología e insiste en distinguir “comprensión” de “explicación”. Cf. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París : Seuil, 1986.

⁷ Grondin, “Was heißt „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“?”, en *Von Heidegger zu Gadamer*, p. 103. La traducción es mía.

descripción del proceso que caracterizamos como «aumento de nuestra comprensión».⁸

No es lo mismo una tesis con respecto al modo de ser del ser (que para el cientificismo filosófico suena a mística o a poesía, demostrando que no comprende ni la ontología ni la mística ni la poesía) que una con respecto al modo de ser de nuestro comprender, el cual se da en términos lingüísticos. Grondin y Rorty acotan la frase, limitan aquello que abarca, la matizan y entonces creen que pueden hacer frente a las objeciones y “salvar” a Gadamer de los “misticismos heideggerianos”. Para Grondin, Gadamer se separa felizmente de las consecuencias metafísicas de Heidegger incluidas en la tesis del *Ereignis*, que el canadiense interpreta como un “nuevo comienzo” para la humanidad. Asimismo, considera que la filosofía heideggeriana se ancla en una reformulación de la utopía platónica de la caverna, y buscaría el desprendimiento del mundo de las “habladurías” para llegar a la pregunta por el ser, mientras que la hermenéutica gadameriana sería de corte aristotélico.⁹

Más allá de la interpretación de Grondin sobre Heidegger, lo que me interesa señalar es que tanto él como Rorty obvian lo esencial, esto es, que se trata de una tesis ontológica y que Gadamer afirma con contundencia: “la constitución ontológica fundamental, según la cual, el ser es *lenguaje*”¹⁰, obvian también que la hermenéutica es antes que nada una ontología y que justo por ello discute el ser, el mundo y a nosotros, así como la relación entre éstos. Todavía más, es cuestionable su intento de zanjar el abismo entre analíticos y continentales en un esfuerzo de conciliación que es por sí mismo dudoso (como las incesantes conciliaciones que efectúa Ricœur, e.g., entre teoría crítica y hermenéutica) porque anula las diferencias y especificidades de cada discurso a favor de una esperada unidad en el camino contemporáneo de la filosofía. Además, hacen que la hermenéutica pague esa conciliación al precio de renunciar a aquello que la constituye, a saber: su ontología, con lo que se corre el riesgo de convertirla – como algunos lo han hecho ya – en un modelo o método de

⁸ Rorty, “»Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«”, en V.V.A.A., »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, p. 37. La traducción es mía.

⁹ Cf. Grondin, “Einleitung”, en *Von Heidegger zu Gadamer*, p. 9-12.

¹⁰ Gadamer, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1996, p. 581.

interpretación. Finalmente, el enfrentamiento entre filosofía analítica y continental se trata –en sentido nietzscheano– de una lucha entre fuerzas, entre interpretaciones; porque –y eso sí lo tiene muy claro la hermenéutica gadameriana– afirmar que el ser es lenguaje es sólo una interpretación, haciendo así eco a Nietzsche, quien afirma sarcásticamente que: “Suponiendo que también esto sea nada más que interpretación –¿y no os apresuraréis vosotros a hacer esa objeción?– bien, tanto mejor.”¹¹

Pero ¿qué se sigue de la interpretación “el ser es lenguaje”? ¿cómo hablar de los límites del lenguaje, son, entonces, el no-ser: “que no haya cosa alguna allí donde falte la palabra”?

Cuando Grondin discute la relación ser-lenguaje para disolverla, se apoya en un artículo de Gadamer de 1985 intitulado “Los límites del lenguaje” que parecería apuntar hacia una esfera de la realidad que sería extralingüística, puesto que ahí Gadamer habla de cosas “prelingüísticas” o que se encuentran por encima del lenguaje. ¿Es necesario hablar de una *Kehre* en el pensamiento gadameriano, o de un primer Gadamer –el de *Verdad y método*– y de un segundo Gadamer o Gadamer tardío –el de las décadas de los 80 y 90–? Difícilmente. Es cierto que una de las preocupaciones constantes del pensamiento gadameriano ha sido los límites del lenguaje, sin embargo, estos límites no son la contraparte de su universalidad, ni un más allá (en el sentido del *Jenseits*) del lenguaje.

En vez de hablar de una *Kehre*, sostengo que el pensamiento de Gadamer desde siempre ha oscilado –y a veces de manera poco clara– entre dos niveles: el ontológico y el óntico. De ese modo, las categorías que aparecen en *Verdad y método* se dejan comprender a veces en un sentido y a veces en otro.

El lenguaje se desenvuelve en la argumentación gadameriana entre lo óntico y lo ontológico, así el lenguaje es ontológicamente ilimitado; la infinitud del lenguaje es también su inagotabilidad, su estar siempre abierto a nuevas posibilidades y transformaciones; empero, ónticamente el lenguaje siempre es finito y limitado:

Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar. Por eso tampoco el fenómeno hermenéutico puede ilustrarse si no es desde esta

¹¹ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, 1995, parágrafo 22.

constitución fundamental finita del ser, que desde sus cimientos está construida lingüísticamente.¹²

Los límites del lenguaje son, por un lado, el horizonte histórico que se presenta en cada caso como irrebable, en la medida en que está circunscrito a una situación hermenéutica, por otro, la expresividad del lenguaje o su posibilidad de convertirse en palabra articulada para alcanzar lo no dicho. Así, dice Gadamer: “el límite del lenguaje es, en realidad, el límite que se lleva a cabo en nuestra temporalidad, en la discursividad de nuestro discurso, del decir, pensar, comunicar, hablar.”¹³. Limitado, pues, por lo que este presente histórico le deja decir y pensar, limitado por el mundo y si “el mundo existe como horizonte”¹⁴, el mundo existe como límite y circunscripción de lo que es, de lo que puede aparecer y llegar a ser en un determinado momento histórico, y precisamente “*Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*”¹⁵, sino estar siempre en camino, de camino al lenguaje, pero como expresión y articulación, como manifestación óptica. Es así como se puede leer la frase “lo prelingüístico está siempre, en cierto sentido, de camino a lo lingüístico.”¹⁶ Así también señala Grondin que: “Lo que yace más allá de lo dicho, permanece siempre como algo *por decir* y sólo como tal puede llegar a acertar”¹⁷.

Andamos siempre en busca de la palabra adecuada para poder decir lo no dicho, para alcanzarlo y nombrarlo. En ese sentido, habría aquí un concreto esfuerzo hermenéutico por zanzar el abismo que separa lo dicho de lo no dicho¹⁸, pero este abismo no se deja traducir en la separación fenoménico-nouménico o ser-aparecer, porque aquello no dicho es lenguaje, mas todavía no manifiesto, todavía no aparecido, es el lenguaje oculto que clama su desocultación en la palabra, en la representación, sabiendo que tal manifestación jamás ha de acaecer en plenitud,

¹² Gadamer, *Verdad y método*, p. 549. M. Aguilar señala con acierto el carácter paradójico de esta afirmación de Gadamer: “No deja de ser paradójico el planteamiento gadameriano sobre la finitud de la experiencia hermenéutica ya que, si bien ésta parte de la palabra finita considerada como centro del lenguaje, aquélla tiene un despliegue de alcance infinito”, M. Aguilar, *Confrontación. Crítica y hermenéutica*, México: UNAM/Fontamara, 1998, p. 158.

¹³ Gadamer, “Los límites del lenguaje”, p. 146.

¹⁴ Gadamer, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en *Arte y verdad.*, p. 122.

¹⁵ Gadamer, *Verdad y método*, p. 372. Las cursivas son de Gadamer.

¹⁶ Gadamer, “Los límites del lenguaje”, p. 142.

¹⁷ Grondin, *loc. cit.*, p. 104.

¹⁸ Cf. Rorty, *op. cit.*, p. 48.

porque el lenguaje es huella de la finitud humana y justo por ello la palabra manifestada no es la acumulación progresiva del saber, sino el acontecer finito e histórico de lo que es y ha llegado a aparecer mediante y en la palabra; la palabra que no es sino fragmento de ser, símbolo.¹⁹ en espera de una completud que no ha de realizarse mientras seamos, porque ser es ser finito.

La palabra, así, es la manifestación óptica y concreta del lenguaje, pero no es todo el lenguaje, porque éste es también lo no dicho. Lo no dicho mienta, por un lado, la realidad no revelada en su totalidad, sino perspectivísticamente, situacionalmente; mienta, por otro lado, nuestra existencia desplegada entre lo manifiesto y lo oculto, entre la vida interior y la exterior que se desarrolla en el mundo de la praxis. El esfuerzo hermenéutico y el andar en busca de la palabra tendría que ver aquí con la búsqueda de la palabra para nombrarnos, para decirnos; buscar –sin hallar plenamente– la palabra que exprese esa palabra interior.²⁰ que no se deja traducir, que escapa siempre al intento de manifestación.

En este punto coincido con Grondin y su interpretación de los límites del lenguaje en relación con la palabra interior:

Esta palabra “interior”, que no yace ni más acá ni más allá del lenguaje, sino en él, es igualmente lenguaje, lenguaje que el lenguaje –por encima de las habladurías y de las habladurías pasadas– continuamente busca y cuya huella es. Ahí están los límites del lenguaje, pero como igualmente están en la universalidad de la lingüística para la hermenéutica, ésta intenta pensar esta tensión entre la palabra expresada y la interior.²¹

Los límites del lenguaje atestiguarían precisamente esta relación entre la palabra interior y la palabra manifiesta, relación que incluye además del esfuerzo por nombrarnos, el esfuerzo por nombrar también el mundo, ese mundo humano que más que objeto de conocimiento es el sitio en el que se da y acontece la humana existencia.

Por eso el lenguaje es lo más familiar, es la patria, dice Gadamer, porque ahí hemos de encontrar lo que somos, lo que hemos sido y lo que todavía no somos, porque el

¹⁹ Para la idea del arte como símbolo, Cf. Gadamer, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1998.

²⁰ Gadamer extrae el tema de la palabra interior de Agustín. Cf. *Verdad y método*, p. 502ss.

²¹ Grondin, *loc. cit.*, p. 104-105.

lenguaje nos dice y en él hemos de buscar decirnos. El lenguaje es reconocimiento, por ello el juego del lenguaje se concreta y se consume en el juego del arte, es ahí donde la palabra anda más manifiestamente en nuestra búsqueda, es ahí donde privilegiadamente se intenta zanzar la brecha entre la palabra interior y la manifiesta, es ahí donde el lenguaje se mueve con tal libertad que le permite decir lo todavía no dicho, es ahí donde el lenguaje es propiamente lenguaje, donde expresa su fuerza ontológica: “La palabra se consume en la palabra poética. Y se inserta en el pensamiento de quien piensa.”²²

²² Gadamer, “Acerca de la verdad de la palabra”, en *Arte y verdad...*, p. 48.