



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Herrera de la Fuente, Carlos
Habla o lenguaje en Heidegger y Gadamer
Contribuciones desde Coatepec, núm. 9, julio-diciembre, 2005, pp. 11-24
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28150902>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Habla o lenguaje en Heidegger y Gadamer

Speech or Language in Heidegger and Gadamer

CARLOS HERRERA DE LA FUENTE¹

Resumen. Este ensayo busca dilucidar el sentido y la importancia que tiene la noción de habla o lenguaje en las filosofías de Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. Para ello se presentan las ideas contenidas en las obras *De camino al habla*, del primero, y *Verdad y método*, del segundo. A partir de ahí se trazan líneas temáticas para la posible comparación en búsqueda de sus afinidades y sus diferencias, con el objetivo de preparar una investigación que profundice en dicha temática. El ensayo propone que el eje central de esa discusión se halla en los fenómenos de la comprensión, el diálogo y la subjetividad.

Palabras clave: filosofía del lenguaje, comprensión, diálogo, subjetividad, Heidegger, Gadamer.

Abstract. In this essay the author explains, in a resumed way, the affinities and differences between Martin Heidegger's and Hans-Georg Gadamer's conceptions on Speech or Language. To that purpose he presents the ideas content in both works, Heidegger's *The Way to Language* and Gadamer's *Truth and Method*. The object is to prepare a road to go deeply in the research of this important matter. The essay suggests that the central question in the confrontation of these two major philosophies lies in the phenomena of comprehension, dialogue and subjectivity.

Keywords: Philosophy of language, comprehension, dialogue, subjectivity, Heidegger, Gadamer.

Introducción

En lo que sigue avanzamos algunas ideas sobre el sentido del habla o lenguaje en Heidegger y Gadamer. Esta tarea, por supuesto, no resulta nada sencilla. Ambos pensadores dedicaron a esta cuestión gran parte de su reflexión filosófica, y vieron en ella una forma de contribuir a la superación de los obstáculos y problemas que aquejaban a la tradición de la filosofía en su época. Ambos

¹ Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: herrera8_9@hotmail.com.

también, compartieron una forma de introducirse al problema y tematizar sus cuestiones más difíciles. Como se sabe, maestro y alumno, tuvieron en común más de un concepto y de una idea, por lo que a veces cuesta trabajo distinguir lo específico de cada pensamiento, a no ser que se quieran resaltar las diferencias de estilo, donde los contrastes son radicales. Pero lo que aquí importa es el contenido. El intento de superación de la metafísica de Heidegger y la hermenéutica gadameriana, en efecto, tienen muchas cosas en común que decirse. Sin embargo, esto no nos debe impedir ver los caminos diversos que significan ambas formas del reflexionar. El presente ensayo quiere aproximarse a una lectura que comprenda tanto las afinidades como las diferencias de ambas filosofías, para así crear una base que permita entregarse a su estudio con mayor claridad.

Con este propósito, dividimos el trabajo en tres partes. Las dos primeras abordan el problema del habla o lenguaje en Heidegger y Gadamer, respectivamente. La última se aboca a hacer una comparación de ambas propuestas. No es la intención realizar un análisis exhaustivo de esas dos filosofías que reflexionan sobre el lenguaje. Dicho intento sería casi descomunal e implicaría una entrega paciente a su estudio que llevaría mucho tiempo. Lo que aquí se hace es apenas señalar algunos aspectos sobresalientes de las opiniones de Heidegger y Gadamer sobre el lenguaje. Para ello nos centramos en obras específicas y las seguimos con cierta generalidad. En el caso de Heidegger nos centramos, principalmente, en los escritos y conferencias que se aglutinan bajo el nombre *De camino al habla*. En el caso de Gadamer nos basamos en su obra principal, *Verdad y método I y II*.

1. El habla en Heidegger

Los escritos sobre el lenguaje, junto con los ensayos dedicados al esclarecimiento de la esencia de la técnica, constituyen dos de las preocupaciones que con más insistencia estuvieron presentes en el filosofar de Martin Heidegger durante lo que la mayoría de los críticos califica como la segunda etapa o fase de su pensamiento. Dicha etapa no debe considerarse como una especie de ruptura que separe sustancialmente a un primer Heidegger de un segundo Heidegger (igual que se hace cuando se habla de un Marx joven y un Marx maduro, o de un primer Wittgenstein y un segundo Wittgenstein), sino que debe entenderse como un segundo camino que adoptó el reflexionar de ese filósofo y que debía dirigir a la preparación de la respuesta de la única pregunta que siempre le interesó: el sentido del ser.

Normalmente se acostumbra escindir el pensamiento de los grandes filósofos apenas se encuentre un pequeño cambio en su propuesta teórica, sin establecer, en primera instancia, si esa alteración responde a una necesidad interna de su

propia filosofía o si, más bien, deviene de una posición que define el establecimiento de un nuevo objetivo y, por ello mismo, de otro tipo distinto de filosofar. Ello es así, porque resulta en todo momento más fácil apuntar las diferencias evidentes entre dos o más etapas de un pensamiento complejo y rico —como lo es sin duda el de Martin Heidegger—, que subrayar y explicar las conexiones que ligan y dan coherencia a la totalidad de sus reflexiones; dicho esto último, por supuesto, no en un sentido hegeliano —es decir, como si cada parte de todo tipo de pensamiento tuviera que estar circunscrito necesariamente a un círculo perfecto, a un sistema donde nada escapara de una única vía del meditar—, sino más bien teniendo en mente la imagen de un árbol grande y maduro, cuyas ramas escapan constantemente a un mismo tipo de crecimiento, doblándose en varias ocasiones, o a veces simplemente surgiendo en un segmento aislado del tronco.

La pregunta por el sentido del ser, que mantuvo en vilo el conjunto del reflexionar de Heidegger, representa ese tronco grandioso al cual se puede acceder de diversas maneras. Ello, sin embargo, nunca directamente, esto es, sin mediación alguna que ayude a penetrar en el fondo de esa cuestión o que, por lo menos, invite a sumergirse en sus dificultades. Eso es así, inevitablemente, porque el ser que está siendo cuestionado se aparece siempre como el ser de un ente. Al ser, entonces, se accede sólo cuestionando sobre el ente mismo y sobre lo que constituye el ser de ese ente. Esto lo estipula Heidegger con claridad en la introducción a *Ser y tiempo*: “Si el ser constituye lo puesto en cuestión, y si ser quiere decir ser del ente, tendremos que lo *interrogado* en la pregunta por el ser es el ente mismo. El ente será interrogado, por así decirlo, respecto de su ser” (Heidegger, 2003: 29).

El camino que se elige en *Ser y tiempo* para allanar el problema del ser consiste en exponer la estructura y el sentido del ente que Heidegger llama el *Dasein*, esto es, la existencia o el ser humano, que no es más que el ente desde donde se formula siempre la pregunta por el ser y desde el cual este último puede ser develado, es decir, expuesto en su verdad. Este objetivo, sin embargo, quedó inalcanzado en esa obra, ya que la tercera sección de la misma, que consistía justamente en la dilucidación del ser en su relación con el tiempo, no llegó jamás a publicarse, aun cuando se considere que su contenido se encuentre ya en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, curso dado por Heidegger en la Universidad de Marburgo en 1927. En realidad, este libro aborda de una manera distinta la apertura de la cuestión del ser, presentando en primera instancia lo que comprenderían las tres secciones de la segunda parte de *Ser y tiempo*, a saber, la “destrucción” del contenido tradicional de la ontología antigua (Heidegger, 2003: 46) —tema que es expuesto, tal vez, con mayor claridad en su *Nietzsche*, volumen II—, así como de su influencia en la ontología moderna, y, posteriormente,

la cuestión ontológica fundamental del sentido del ser en general (Heidegger, 2000). El mayor acercamiento que en las obras de Heidegger se halla acerca de la pregunta directa, y sin mediaciones, sobre el sentido del ser se puede localizar en su libro *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (las famosas *Beiträge*) obra que, pese a su carácter parcial y su disposición en párrafos y notas dispersas, bien puede considerarse el texto heideggeriano más importante después de *Ser y Tiempo*.

En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger atribuye la ausencia de la tercera sección de *Ser y tiempo* a una cierta falla del pensar que trató de abrirse camino hacia la apertura del ser sin haber superado plenamente el lenguaje de la metafísica. “La sección en cuestión fue retenida porque el pensar falló al querer decir suficientemente esta vuelta [se refiere a la vuelta o giro de la cuestión que va del ‘Ser y tiempo’ a ‘Tiempo y ser’] y no pudo ejecutarlo con ayuda del habla de la metafísica. La conferencia *De la esencia de la verdad*, que fue pensada y pronunciada en 1930 pero impresa sólo en 1943, permite echar un vistazo sobre el pensar de esta vuelta de ‘Ser y tiempo’ a ‘Tiempo y ser’. Esta vuelta no es el cambio de vista de *Sein und Zeit* sino que en ella alcanza el pensar intentado, por primera vez, el lugar de la dimensión desde la que fue experimentado *Sein und Zeit*, experimentado gracias a la experiencia fundamental del olvido del ser” (Heidegger, 1972: 81).

Cuando Heidegger habla de la superación de la metafísica y de su lenguaje tradicional no se refiere nunca a la simple supresión de la metafísica. “No se trata de destruir, ni siquiera de renegar de la metafísica. Querer estas cosas sería una pretensión pueril, una denigración de la historia” (Heidegger, 1987: 100). Ya desde sus primeros escritos y conferencias Heidegger insistía en diferenciar dentro del concepto de metafísica dos niveles: el que corresponde a la metafísica general y el que tiene que ver con la metafísica especial, la cual es en la que se piensa cuando se habla de metafísica. “La metafísica como tal tiene como tema al ente como tal y al ente en conjunto. La *metaphysica generalis* se pregunta por lo que pertenece al ente en general. Plantea la pregunta por el ser del ente, es decir, plantea la pregunta por el ser del ente en su generalidad. Es ontología. (...) La *metaphysica specialis* no habla del ente en general sino del ente en particular, es decir, de los ámbitos principales del ente mismo, y como tales ámbitos se distinguen tres: la naturaleza, el hombre y Dios” (Heidegger, 2001a: 258-259). Superación de la metafísica significa, entonces, ser capaces de pensar la metafísica en su esencia, esto es, como *metaphysica generalis*, como ontología; superar, por su lado, el lenguaje de la metafísica significa, a la vez, llevar la reflexión sobre el lenguaje a lo que corresponde a la esencia de la metafísica, esto es, al pensamiento sobre el ser. De ahí que no nos tenga que parecer sorprendente el que Heidegger

caracterice —en la misma *Carta sobre el humanismo*— al lenguaje o habla (*Sprache*) como “la morada del ser” (Heidegger, 1972: 65). Sin embargo, en ningún momento deja esto de invitarnos a la reflexión.

“El habla es la morada del ser”. Esto parece chocar con la definición clásica que, desde Aristóteles, entiende al habla como un atributo del hombre. Incluso tradicionalmente se dice que el hombre es un ser vivo dotado de *logos*, es decir, de lenguaje, y esto es lo que lo diferencia específicamente de los animales. Cuando se piensa así el habla, entonces se entiende ésta como un hablar del hombre, es decir, como una actividad humana que sirve para expresar pensamientos y determinar representaciones mediante conceptos. De esta manera, se piensa el habla como un medio de conocimiento humano. Sin duda, nos dice Heidegger, este modo de reflexionar sobre el habla es correcto, “porque se ajusta a aquello que una investigación sobre sus formas puede siempre entrever en ellas” (Heidegger, 1987: 14). Sin embargo, como el mismo filósofo expone en otro texto, “lo meramente correcto no (es) todavía lo verdadero” (Heidegger, 2001b: 10). Lo verdadero, de acuerdo con Heidegger, que piensa siempre este término desde el concepto griego *alétheia*, es sólo lo que devela o desoculta. Y aun así, lo verdadero se abre paso sólo a través de lo que es correcto. La pregunta acerca del habla pasa por la pregunta sobre el hablar y lo hablado, pero no sobre cualquier hablado. “Si debemos buscar el hablar del habla en lo hablado, debemos encontrar un hablado puro en lugar de tomar indiscriminadamente un hablado cualquiera” (Heidegger, 1987: 15). Ese hablado puro es para Heidegger el poema.

¿Qué nos muestra el poema? Sin detenernos en todas las observaciones que Heidegger hace sobre el poema, podemos decir que en el hablado puro lo que sucede es una *invocación* que hace aparecer el habla “*en la medida en que algo está dicho*” (Heidegger, 1987: 227). En el hablado puro, en el poema, el habla aparece como un *Decir*. Como lo explica Heidegger, hablar y decir no son lo mismo. Se puede hablar mucho sin llegar a decir nada. Por el contrario, se puede guardar silencio y ese silencio puede ser muy significativo, puede decir mucho. El Decir (*Sage*), entonces, es un mostrar, un dejar aparecer, un develar. “*Lo que se despliega en el habla es el Decir en tanto que Mostración*” (Heidegger, 1987: 229). Ahora bien, la mostración no es algo que pertenezca exclusivamente a la actividad humana. Para nuestro filósofo, el mostrarse caracteriza la “presencia y la ausencia de lo presente de cualquier clase y rango” (Heidegger, 1987: 229).

El habla es en su esencia un Decir. Y el hablar no sólo es hablar, sino también, y antes que nada, escuchar. El escuchar no se piensa aquí como lo contrario al hablar, esto es, como dos momentos contrapuestos en el que el uno habla y el otro escucha. El hablar y el escuchar no corresponden a lo que se piensa de éstos

a partir del diálogo. Para Heidegger, el hablar, cuando es un hablar esencial, es ya un escuchar. El escuchar es escuchar el habla que hablamos. “Así, hablar no es simultáneamente sino *previamente* escuchar” (Heidegger, 1987: 229). Lo que oímos es el hablar del habla. Lo que hablamos es el habla. De ahí que Heidegger afirme, de manera un tanto llamativa, que “el habla habla”. El habla habla en tanto que dice, y nosotros la oímos y la hablamos sólo porque pertenecemos desde siempre a ella.

Ahora bien, el Decir es mostrar. El Decir muestra lo múltiple y lo deja permanecer en sí mismo. Al mostrar lo múltiple, el Decir reúne y, de esta manera, hace propio el despliegue de la diversidad en su aparecer y su ocultarse. Heidegger llama a este movimiento el “advenimiento apropiador” (*Ereignis*), que a veces se traduce sólo como evento o acontecimiento. En este advenimiento apropiador el Decir muestra al mundo en su *intimidad*, esto es, en la aparición de lo que Heidegger llama la Cuaternidad (*Geviert*), o bien la convivencia del Cielo, la Tierra, los Divinos y los Mortales. En este paso decisivo se revela al hombre su esencia humana, que consiste en escuchar el Decir y dejarse hablar por él, de tal manera que lo cuateno pueda aparecer en su reunión o cercanía.

“El habla, en tanto que Decir de la Cuaternidad de mundo, no es ya sólo algo con lo que nosotros, hombres hablantes, tenemos una relación, en el sentido de una relación existente entre hombre y habla. El habla, en tanto que Decir que pone-en-camino-el-mundo, es la relación de todas las relaciones. El habla entretiene, sostiene, lleva y enriquece el en-frente-mutuo de una y otra de las cuatro regiones del mundo, las tiene y las custodia mientras él —el Decir— se retiene en sí” (Heidegger, 1987: 193).

En este proceso el habla se muestra así como un *monólogo* (Heidegger, 1987: 240). El habla habla solitariamente, lo que no significa que lo haga de manera aislada, pues lo solitario sólo puede serlo en tanto que tiene relación con algo más. El habla no se centra en sí misma en una especie de contemplación narcisista. “El despliegue del habla en tanto que Decir es el Mostrar apropiante que, justamente, desvía la mirada de sí para liberar, de este modo, lo que es mostrado a lo propio de su aparecer” (Heidegger, 1987: 237).

Únicamente desde esta perspectiva podemos acercarnos a lo que Heidegger quiso decir cuando expresó que el habla era la morada del ser. El habla es la morada del ser porque como Decir es un “advenimiento apropiador”, esto es, en tanto que Decir reúne lo diverso y lo muestra en su relación íntima. Así, la totalidad de los entes encuentra su relación a partir del develar del habla que los hace aparecer en su vinculación esencial, es decir, en su vinculación con el ser. De esta manera entiende Heidegger la esencia del habla.

2. El lenguaje en Gadamer

Alumno de Heidegger y fundador de una de las corrientes filosóficas más importantes de la segunda mitad del siglo xx, Hans-Georg Gadamer tiene como centro de su propuesta hermenéutica la reflexión sobre el lenguaje como puerta de apertura a la comprensión y a la interpretación de las distintas dimensiones que componen la experiencia humana. El “problema hermenéutico”, tal como a él le gusta llamar al objeto de su investigación, no se plantea la necesidad de fundar una nueva metodología para acercarse al estudio de las ciencias, ni mucho menos construir una especie de sistema de reglas para prescribir la forma correcta de la comprensión. Para Gadamer, la hermenéutica, tal como él la piensa, esto es, desde las ideas que Heidegger adelanta en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2003: §§ 32 y 33), no es ni mucho menos una herramienta del pensar teórico, sino, más bien, “el modo de ser del propio estar ahí” (Gadamer, 2003: 12) (*Dasein*). Así, pues, la hermenéutica nos habla de la comprensión en la que siempre se está moviendo el humano o, incluso, a la que en todo momento pertenece éste y desde la cual interpela y es interpelado. La pregunta, entonces, que motiva la indagación filosófica gadameriana no es la pregunta por el método correcto para la interpretación de textos, o aun de eventos históricos o científicos, sino que lo que motiva en todo momento su pensamiento es lo siguiente: ¿cómo es posible la comprensión? (Gadamer, 2003: 12). Como se puede apreciar, esta forma de plantear las cosas hermana, en un cierto nivel, el planteamiento de Gadamer con el proyecto ontológico heideggeriano. La pregunta que impulsa la investigación filosófica de Gadamer inquiriere sobre la esencia de la comprensión como estructura desde la que se puede penetrar en la verdad de lo que se reflexiona a partir de la experiencia humana.

Una primera aproximación a la respuesta que Gadamer da a la pregunta por la posibilidad de la comprensión tiene que ver con que ésta sólo es posible en el marco de una experiencia histórica capaz de transmitir conocimientos en el seno de una tradición. “La tesis de mi libro es que en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual” (Gadamer, 2003: 16). Por historia efectual entiende Gadamer, en rasgos muy generales, la experiencia por la que pasa la existencia humana finita en su diálogo con la tradición, desde la cual puede dejarse afectar por las preocupaciones y preguntas del pasado poniendo en cuestión sus propios prejuicios² y siendo además capaz de actualizarlas y hacerlas compa-

² Por prejuicio no se debe entender, en Gadamer, de ninguna manera, un juicio falso, sino más bien, una condición necesaria de la comprensión, presente en cualquier momento histórico y

tibles con sus preocupaciones presentes, de tal forma que se logre una *fusión de horizontes*. Con este concepto de historia efectual Gadamer anuncia la centralidad que tiene la comprensión de la tradición en su proyecto hermenéutico, así como también revela el rol fundamental que juega el lenguaje como factor determinante de todo diálogo del presente con el pasado, así como su apertura hacia el futuro. De acuerdo con el mismo autor, la “*fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje*” (Gadamer, 2003: 456). ¿Cómo se expresa esta centralidad de la tradición y el lenguaje en la estructura argumental de *Verdad y método I*?

Un vistazo al índice de esta obra quizás nos pueda ayudar. *Verdad y método I* se divide en tres grandes secciones. La primera se dedica a la “elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte”; la segunda, por su parte, a la “expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu”; la tercera, por último, a la exposición del “lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”. Así, pues, la primera sección se ocupa del arte (y el juego), la segunda de la historia y la tercera del lenguaje. El primer momento puede ser entendido como el momento “objetivo” en el que se hace presente la tradición como una *totalidad de sentido*, invitándonos a considerar otra forma de aproximación a la verdad más allá de la que se lleva a cabo en la experiencia científica. El segundo momento, o momento “subjetivo”, nos presenta el aparecer de la conciencia de la historia efectual, donde la conciencia humana finita se descubre como siendo partícipe, y no sólo objeto pasivo, de la construcción de una totalidad de sentido. Finalmente, en el tercer momento, o momento “totalizador”, el lenguaje se presenta como lo que hace posible una totalidad de sentido, a la vez, que la conciencia se sabe partícipe de ese proceso. En este último momento se alcanza el ámbito de lo universal (aun cuando hay que tener en cuanto que lo universal en Gadamer no tiene la misma acepción que en la metafísica idealista, ya que en ella lo universal es siempre lo que se determina desde los principios inmutables de la idea, de Dios o de la razón. Lo universal aquí tiene el carácter de proceso y diálogo). El lenguaje se aparece como lo que subyace a todo proceso de comprensión y diálogo con la tradición.

que se establece según el “punto de partida” desde donde se propone el diálogo con la tradición. Un prejuicio, nos dice este autor, es tan sólo “un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes” (Gadamer, 2003: 337). El que el prejuicio sea un juicio falso o verdadero depende de la forma en la que se logre fundamentar dicho diálogo. Sólo la Ilustración entendió el concepto de prejuicio como juicio falso en sí, estableciendo, paradójicamente, según los términos de Gadamer, un gran prejuicio: el prejuicio contra todo prejuicio, que desvirtúa *a priori* toda la tradición.

La estructura de la obra principal de Gadamer, tal como la acabamos de presentar, se reproduce de forma parecida en el capítulo que cierra el libro, el capítulo 14, “El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica”. Este capítulo expone sintéticamente las ideas centrales de Gadamer con respecto al lenguaje, por lo que nuestra dilucidación del significado del lenguaje en este autor se basará prácticamente en lo que aquí se dice. El capítulo 14 se divide igualmente en tres partes: 1) el lenguaje como experiencia del mundo; 2) el lenguaje como centro y su estructura especulativa; 3) el aspecto universal de la hermenéutica. El primer apartado aborda el momento “estructural” del lenguaje; aquí éste se aparece como una comunidad lingüística, es decir, como una forma de compartir el mundo. El segundo apartado, por su lado, reconoce el aspecto “subjetivo” de todo diálogo con la tradición, desde la cual es interpelada la conciencia histórica finita. Por último, el tercer apartado, como ya se indica claramente en él, toca el aspecto “universal” y ontológico del lenguaje. Veamos qué dice Gadamer en este capítulo.

En un primer momento, Gadamer se acerca a los estudios de Wilhelm von Humboldt sobre el lenguaje para descifrar la relación que tiene éste (el lenguaje) con el mundo. Aun cuando Gadamer no comparte e, incluso, critica la visión individualista e ilustrada de Humboldt que, desde su perspectiva, limita sus logros, nuestro autor recupera una enseñanza fundamental de él: *la acepción de lenguaje como mundo*. Para Gadamer, “el lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*. Para el hombre el mundo está ahí como mundo en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente” (Gadamer, 2003: 531).

Tener mundo, nos dice Gadamer, significa comportarse respecto al mundo. Y este comportarse respecto al mundo es siempre un comportarse libre. Libertad respecto al entorno no quiere decir, empero, que el hombre sea un ser independiente del mundo, como si estuviera fuera de él, sino que el hombre siempre está inmerso en el mundo, es su mundo, sólo que en tanto que su relación con él es libre se abre siempre a múltiples posibilidades de experimentarlo, por lo que el lenguaje aparece siempre expresando esa multiplicidad de posibilidades. Sin embargo, en la relación del lenguaje con el mundo se muestra una cierta *objetividad negativa* del primero. “Lo que habla en el lenguaje son constelaciones objetivas; cosas que se comportan de este modo o del otro; en esto estriba el reconocimiento de la alteridad autónoma, que presupone por parte del hablante una cierta distancia propia respecto a las cosas. Sobre esta distancia reposa el que algo pueda destacarse como constelación objetiva propia y convertirse en con-

tenido de una proposición susceptible de ser entendida por los demás. En la estructura de la constelación objetiva que se destaca está dado el que siempre haya en ella algún componente negativo. La determinatividad de cualquier ente consiste precisamente en ser tal cosa y no ser otra. En consecuencia existen por principio también constelaciones objetivas negativas” (Gadamer, 2003: 534).

Frente a esta determinación negativa, Gadamer destaca que el lenguaje tiene su verdadero ser en la conversación, la cual se basa en el ejercicio del *entendimiento* mutuo. Aquí hay que ser muy precavidos. Gadamer no está pensando en una especie de teoría consensual del lenguaje que considere éste mismo en términos de una negociación cuya finalidad sea la de llegar a acuerdos. Si bien el mismo autor llama en otro texto a este entendimiento “acuerdo tácito” (Gadamer, 2000: 182), con ello está haciendo referencia a lo común que subyace en el lenguaje y que le da su carácter de *comunidad lingüística*. Esto común que se comparte por los que participan en una conversación es el *mundo* en el que despliegan su cotidianidad.

Como ha quedado claro, el mundo en realidad no es nunca un objeto del lenguaje. Más correctamente, “en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo”. No hay forma de separar mundo y lenguaje. Ahora bien, en el lenguaje no sólo toma la palabra el mundo, concebido como esta relación libre con respecto a las cosas y a los otros con los que convivimos y conformamos una comunidad lingüística, sino también la tradición. Ésta nos llama desde una historia y nos hace partícipes de ella.

En la historicidad del lenguaje aparece un nuevo fenómeno de suma relevancia. Aquí el hombre descubre la *finitud de su experiencia histórica* y, junto con ella, la finitud misma de su lenguaje. “Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar” (Gadamer, 2003: 549). La finitud de su experiencia lo hace pertenecer a una tradición y, a la vez, lo obliga a prestar oídos a esa misma tradición. El verdadero acontecer hermenéutico, según Gadamer, es justamente este “prestar oídos a la tradición”. El *oír* toma primacía en la experiencia hermenéutica, porque gracias a él la tradición nos interpela y nos fuerza a responderle. En este caso no hay libertad para elegir o rechazar esta interpelación. Por eso es que con el llamado de la tradición inicia siempre la verdadera conversación hermenéutica.

“No es sólo que el uso lingüístico y la formación continuada de los medios lingüísticos sean un proceso al que la conciencia individual se enfrente, sabiéndolo y eligiéndolo; en este sentido sería literalmente más correcto decir que el lenguaje nos habla que decir que nosotros lo hablamos. (...) Más importante que todo esto es algo a lo que venimos apuntando desde el principio: que el lenguaje

no constituye el verdadero acontecimiento hermenéutico como tal lenguaje, como gramática ni como léxico, sino en cuanto que da palabra a lo dicho en la tradición” (Gadamer, 2003: 565).

En el diálogo con la tradición se presenta un fenómeno especulativo que encierra una dialéctica particular: la dialéctica de la pregunta y la respuesta. Ella precede a toda dialéctica de la interpretación, en tanto que ésta última se fundamenta en el diálogo con la tradición. En la dialéctica de la pregunta y respuesta toma siempre preponderancia la primera, pues representa la forma en la que somos interpelados por la tradición. Esta dialéctica abre paso a la universalidad del lenguaje, en tanto que representa un diálogo interminable o infinito que liga todas las épocas, en el sentido del “mal infinito” hegeliano,³ es decir, de la serie que nunca acaba.

Aquí entra Gadamer en el tercer apartado del capítulo, donde trata de establecer el aspecto universal del lenguaje, según la conocida frase, el *ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Todo lo que es recibe en el lenguaje su propia determinación. Lo que es no existe con independencia del lenguaje. “Ser y representarse, una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción” (Gadamer, 2003: 568). Sin embargo, que lo que es pueda ser comprendido en el lenguaje no quiere decir que sea comprendido del todo. “Cuando acuñé la frase —dice Gadamer—: ‘el ser que puede ser comprendido es lenguaje’, la frase dejaba sobrentender que lo que es nunca se puede comprender del todo. Deja sobrentender esto porque lo mentado en un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa. Lo que viene al lenguaje permanece como aquello que debe ser comprendido, pero sin duda es siempre captado, verificado como algo. Tal es la dimensión hermenéutica en la que el ser —se muestra—” (Gadamer, 2000: 323).

En el diálogo con la tradición, la verdad de lo que es aparece como una determinación histórica que vendrá a ser replanteada en otro tiempo. De ahí que en el lenguaje, si bien se abre una dimensión de la comprensibilidad, ésta no es nunca absoluta. El diálogo se alarga al infinito, justo porque los seres humanos somos finitos, pero ahí mismo es donde despliega la riqueza de sus determinaciones y logra alumbrar la verdad.

3. Conclusión. Comparación entre las reflexiones de Heidegger y Gadamer sobre el lenguaje

Como se ha podido apreciar a lo largo del trabajo, a pesar de la forma disímil en la que los dos filósofos tematizan el problema del lenguaje, ambos tienen varias

³ “Siempre me he confesado partidario de esa ‘mala’ infinitud que me mantiene en una tensa cercanía con Hegel” (Gadamer, 2000: 16; ver también Hegel, 1976: 121-137).

afinidades a la hora de comprender su esencia y explicar su despliegue en la experiencia humana.

En primer lugar, tanto para Heidegger como para Gadamer el lenguaje o habla no es nunca un medio del que el ser humano disponga como de una herramienta para determinar sus representaciones con la ayuda de conceptos. El lenguaje es más bien, para ambos, una forma del develar, esto es, una modalidad del hacer aparecer la verdad que subyace a toda la actividad humana pero que, en cierta medida, la trasciende. Por eso, para ellos, el habla devela un mundo. De alguna forma, los dos concluyen que el habla supera nuestra dimensión finita y es ella la que en realidad habla y no tanto el sujeto individual. Gadamer ejemplifica esto con el juego, donde los participantes están dentro de él y aceptan sus reglas, de manera que, finalmente, es el juego quien termina jugando.

En segundo lugar, ambos dan prioridad al oír o escuchar en el proceso de despliegue del lenguaje. Esto afirma la finitud del que participa en él y llama la atención sobre su aspecto abarcante en la experiencia humana. Para Heidegger el escuchar es escuchar un Decir, mientras que para Gadamer es “prestar oídos” a la tradición y a su interpelación.

En tercer lugar, los dos coinciden en que en el habla aparece, de cierta forma, el ser. Para Heidegger esto se entiende desde el concepto de “advenimiento apropiador”, mientras que en Gadamer tiene prioridad un cierto nivel de “comprensión” del ser, aunque no entendida esta comprensión en el sentido cientificista moderno, sino como una apertura de la conciencia histórica efectual al aspecto universalizador del lenguaje en el diálogo con la tradición.

Ahora bien, a pesar de todas estas coincidencias, también existen divergencias en el modo en el que ambos pensadores abordan la cuestión del lenguaje.

Quizás una primera diferencia tiene que ver con la prioridad que Gadamer da al diálogo histórico con la tradición, lo que implica un cierto resguardo de los conceptos que ella produjo. Si bien Martin Heidegger no deja de dialogar en todo momento, a lo largo de toda su vida, con la tradición filosófica occidental, a partir de la *Carta sobre el humanismo*, aunque ya desde *Ser y Tiempo* había una pretensión similar, se propone superar el lenguaje de la metafísica como parte esencial de su proyecto. Esto significa, en gran medida, un abandono de los conceptos y expresiones que dicha tradición había desarrollado, sin dejar de lado, por supuesto, el tema que desde siempre la había guiado, aun de modo inconsciente, esto es, según Heidegger, el problema del sentido del ser. Para Gadamer, abandonar este lenguaje no era un requisito indispensable de una tarea filosófica original y libre. Como él mismo lo dice: “Mi idea es que ningún lenguaje conceptual, ni siquiera lo que Heidegger llama «lenguaje de la metafísica», significa un hechizo irreme-

diable para el pensamiento con tal de que el pensador se confíe al lenguaje, esto es, entre en diálogo con otros pensantes y con los que piensan de otro modo” (Gadamer, 2000: 321). Esta conclusión gadameriana resulta, pues, de una divergencia en la manera de entender el lenguaje, en parte, como diálogo.

Sin duda, una de las cosas que más resalta en la comparación de ambos pensamientos es la forma en la que se describe el lenguaje, por un lado, de parte de Heidegger, como un *monólogo* y, por el otro, de lado de Gadamer, principalmente como un *diálogo* o una conversación. Aquí tenemos cuidado. Gadamer no reduce el lenguaje a mero diálogo. Éste es sólo una parte del lenguaje, sólo que una parte ejemplar que permite introducirse en su esencia de manera privilegiada. El diálogo para Gadamer es una “indicación formal” que le abre las puertas a la esencia del habla. Sin embargo, el diálogo es la forma que domina en la apertura del lenguaje hacia su dimensión universal e infinita. En cambio, en Heidegger, el lenguaje es un monólogo al que se tiene que prestar atención antes de cualquier diálogo. Esto hace que se diferencien también las formas en las que los dos entienden la prioridad del escuchar en el habla.

De acuerdo con Heidegger, el escuchar tiene prioridad en el habla, pero no en la forma del diálogo, es decir, en la forma de un rodeo temporal. Heidegger desarrolla en sus ensayos dedicados al habla una idea que ya estaba contenida en *Ser y Tiempo*, me refiero a la idea de la “voz interior” que no nos dice nada, esto es, nada en específico, pero que nos abre a la experiencia del develamiento. El habla se escucha a sí misma antes de entablar cualquier diálogo. Para Gadamer, en cambio, el escuchar sí tiene la forma de un diálogo y consiste principalmente en “prestar oídos” a lo que nos llega desde la tradición, ya sea en forma de texto escrito, de leyenda, de mito, etc., es decir, es una forma de dejarse interpelar por la tradición. Esta diferencia quizás tiene que ver con el legado humanista que aún pesa en Gadamer y del cual Heidegger se separa. De nuevo prestemos atención a Gadamer: “Yo soy consciente [...] de que mis propios intentos de ‘traducir’ a Heidegger delatan mis límites y muestran especialmente hasta qué punto yo mismo estoy arraigado en la tradición romántica de las ciencias del espíritu y del legado humanista” (Gadamer, 2000: 322).

Esto se refleja, sin duda, en la corrección que hace Gadamer a la famosa frase de Heidegger que considera el lenguaje como la morada del ser. “Me sigue pareciendo cierto que la lengua no es sólo la casa del ser, sino también la casa del ser humano, en la que vive, se instala, se encuentra consigo mismo, se encuentra con el Otro, y que la estancia más acogedora de esta casa es la estancia de la poesía, del arte. En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone el ser humano. Recordarlo para

uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía” (Gadamer, 1990: 156). Por eso en Gadamer se sigue privilegiando, hasta cierto punto, el fenómeno de la comprensión, aunque, como ya se dijo, no en un sentido cientificista. En Heidegger, la idea de que “el lenguaje es la morada del ser” tiene que ver más con lo que el llama el “advenimiento apropiador”, donde lo que más resalta es la idea de congregación de la Cuaternidad, en la que la totalidad de los entes conviven y se muestran en su doble carácter de ocultamiento y desocultamiento. El lenguaje o habla, entonces, para Heidegger, obliga al humano a expresarla para congregar. Sin embargo, esta congregación aspira al recogimiento que, al final, se muestra como silencio. “A la invocación silenciosa del recogimiento según el cual el Decir en-camina la relación del mundo, lo llamamos el son del silencio. Es: el habla de la esencia” (Heidegger, 1987: 160).

Bibliografía

- Gadamer, Hans-Georg (1990), *La herencia de Europa*, Barcelona, Península.
 ——— (2000), *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme.
 ——— (2003), *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme.
 Hegel, G. W. F. (1976), *Ciencia de la Lógica*, Argentina, Solar/Hachette.
 Heidegger, Martin (1972), *Carta sobre el humanismo*, Argentina, Ediciones Huascar.
 ——— (1987), *De camino al habla*, España, Ediciones del Serbal-Guitard.
 ——— (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, España, Trotta.
 ——— (2001a), *Introducción a la filosofía*, Madrid, España, Cátedra.
 ——— (2001b), “La pregunta por la técnica”, en Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, España, Ediciones del Serbal.
 ——— (2003), *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Trotta.

Recibido: 27 de octubre de 2005

Aceptado: 7 de diciembre de 2005

Carlos Herrera de la Fuente. Asistente de investigador en el proyecto “Diversidad, cultura nacional y democracia ante los retos de la globalización”, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Pasante de la maestría en Filosofía Política. Ha publicado el ensayo “La tercera antinomia de la razón pura y la libertad”, *Revista Digital Universitaria*, vol. 5, núm. 11, 10 de diciembre de 2004.