

Díez Fischer, Francisco Martín

La trascendentalidad del lenguaje : ensayo sobre las interpretaciones del fundamento y su herencia medieval en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer

III Jornadas de Filosofía Medieval, 2009

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Centro de Estudios
Filosóficos Eugenio Pucciarelli

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Díez Fischer, F. M. (2009, abril). La trascendentalidad del lenguaje : ensayo sobre las interpretaciones del fundamento y su herencia medieval en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer [en línea]. Presentado en III Jornadas de Filosofía Medieval, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Buenos Aires, Argentina.

Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/trascendentalidad-lenguaje-ensayo-hermeneutica.pdf> [Fecha de Consulta:...]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

Trabajo presentado en las *III Jornadas de Filosofía Medieval*.
Organismo organizador: Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli de la
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
Lugar y Fecha: Buenos Aires, 15 al 18 de Abril de 2009.

LA TRASCENDENTALIDAD DEL LENGUAJE

– ENSAYO SOBRE LAS INTERPRETACIONES DEL FUNDAMENTO Y SU HERENCIA MEDIEVAL
EN LA HERMENÉUTICA DE HANS-GEORG GADAMER –

Resumen

La célebre fórmula de *Verdad y Método* « el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje » (Gadamer, GW 1, 478) ha sido motivo de intensos debates respecto a los fundamentos contenidos en la máxima hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. La potencialidad interpretativa de la frase ha dado lugar a lecturas relativistas, pero también a otras interpretaciones de peso metafísico radicalmente opuesto. La solidaridad medieval de la metafísica clásica para con la hermenéutica toca de lleno esta cuestión. Tanto la metafísica de la luz como la doctrina de los trascendentales parecen fascinar a Gadamer y alcanzan el centro de la tensión generada por la doble fusión lingüística (con el comprender y con las cosas mismas) que se encuentra en el núcleo del carácter trascendental del lenguaje.

Lic. Francisco Díez Fischer
franciscodiezfischer@gmail.com
Universidad Católica Argentina-Conicet

La célebre fórmula de *Verdad y Método* « el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje » (GADAMER, GW 1, 478) ha sido motivo de intensos debates respecto a los fundamentos contenidos en la máxima hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. La potencialidad interpretativa de la frase ha dado lugar a lecturas relativistas pero también a otras interpretaciones de peso metafísico radicalmente opuesto. Si reflexionamos sobre su recepción histórica, hay dos caminos predominantes que se encuentran en polos opuestos : el primero elaborado por Richard Rorty y Gianni Vattimo al final de los años '90, y el segundo desarrollado por Jean Grondin entre los años 2001-2004. En la primera parte de este trabajo (punto I), se expondrá el estado de la cuestión. La confrontación de estas interpretaciones abrirá a la problemática de la doble fusión del lenguaje (punto II) que muestra una triple solidaridad del pensamiento medieval en el establecimiento de los fundamentos de la hermenéutica filosófica. En el punto III, se examinará las correspondencias entre estas herencias y la fusión entre el ser, el lenguaje y el comprender.

I. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN : EL LENGUAJE DESCONOCIDO

Las lecturas que Rorty y Vattimo hacen de la célebre frase « el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje » abren desarrollos bien diferentes sobre la pretensión gadameriana de hacer de la hermenéutica una filosofía. Para Rorty – al que se puede llamar con ciertas reservas el Gadamer americano –, la frase representa la solución a la discusión

actual de la filosofía analítica en tanto elimina los límites entre las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Ella « contiene toda la verdad del nominalismo y, a la vez, toda la verdad del idealismo » (RORTY, 2003, 45). Por un lado, es la mejor síntesis del nominalismo porque la universalidad del lenguaje propuesta por Gadamer alcanza a las ciencias del espíritu, pero también a las ciencias de la naturaleza, de manera que cada vez que comprendemos una cosa, mismo en el mundo físico, utilizamos una descripción lingüística. No hay ninguna posibilidad de salir de nuestro lenguaje y de acceder a las cosas mismas, por eso la distinción entre *para nosotros* y *en sí* es solamente una secuela del vocabulario de la metafísica. Si para los metafísicos la experiencia de comprender era una aproximación a la naturaleza de las cosas, para los nominalistas y según Rorty también para los hermeneutas, la comprensión es “la invención de un discurso en el contexto del cual se suman nuevos predicados a las cosas que hasta ese momento se definían con viejos predicados” (RORTY, 2003, 49). Por otro lado, la expresión resume toda la verdad del idealismo, porque “la tesis principal del idealismo sostiene que la verdad no se define por la coincidencia con la naturaleza interior del objeto, sino por medio de la coherencia” (RORTY, 2003, 48). Y si bien esta tesis no está directamente de acuerdo con la del nominalismo, va en la misma dirección, pues también sustituye el concepto de naturaleza interior por el de descripción identificante. Así la visión de una esencia real y de la verdad como correspondencia se sostienen y caen juntas. “El slogan de Gadamer nos da la posibilidad de eliminar las dos visiones” (RORTY, 2003, 49).

En el “viejo continente”, existe el hábito de llamar a Gianni Vattimo el Gadamer italiano, con menos reservas en tanto ha sido su discípulo directo y traductor de *Verdad y Método*. Su lectura es quizás más exigente. Él sugiere intercalar una coma de manera que la frase sea leída: “El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”. El original alemán dice “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”, pero el sentido es ambiguo porque las reglas de puntuación alemanas (contrariamente al inglés y a las lenguas latinas) no permiten distinguir los diferentes modos que puede tener una proposición subordinada relativa: 1) como determinativa cuando ella especifica esencialmente al sujeto al cual hace referencia, por ejemplo, si decimos: “La filosofía, que no es sabiduría, no es auténtica”, o 2) como explicativa cuando indica una cualidad que no es esencial al sujeto, por ejemplo: “La persona, que está sentada al fondo, se está durmiendo”. Generalmente la frase suele ser leída, mismo por Gadamer, con un sentido determinativo de manera que el ser que es lenguaje es el ser que puede ser comprendido. Pero, a través de la interposición de la coma Vattimo prefiere el sentido explicativo (cf. VATTIMO, 2000, pp. 499-513). Así ser y lenguaje devienen la misma cosa. Su identidad quiere decir que el ser se reduce integralmente al lenguaje en tanto es siempre aquel de una situación histórica y lingüística determinada. Pero contrariamente a Rorty, Vattimo no reduce su interpretación a una significación del ser puramente arbitraria. A su manera de ver, Gadamer no describe un estado de cosas o la situación de las ciencias del espíritu, más bien hace una proposición ética en el sentido de la existencia auténtica formulada por Heidegger en *Sein und Zeit*. La expresión “el ser es lenguaje” hace referencia al giro (*Wendung*) lingüístico hacia las cosas mismas que Gadamer propone para examinar nuestros prejuicios y reconocer aquellos que son legítimos y productivos. Por eso Vattimo considera que el ser mismo no debe ser comprendido como una “estructura eterna metafísica” a la cual nosotros debemos reflejar fielmente, sino que él es sus interpretaciones, es decir, “la herencia puramente histórica de algunos mortales a otros” (VATTIMO, 2003, 66). La actitud auténtica (*eigentliche*) contenida en la sentencia hermenéutica consiste comprender esta vocación nihilista del pensamiento hermenéutico como un “debilitamiento” de nuestro discurso sobre el ser. En el fondo, según Vattimo, Gadamer ha querido asimilar el ser al lenguaje, pero sin extraer todas las consecuencias ontológicas de esta fusión que van más allá de la hermenéutica (cf. VATTIMO, 1997, 21).

Cabe, entonces, la pregunta ¿hasta qué punto estas lecturas son exactas en relación a los planteos de Gadamer? La corrección y justeza de estas interpretaciones parecen venir de Gadamer mismo cada vez que habla de la fusión de la comprensión y su objeto, o cuando afirma que el lenguaje determina el proceso de la comprensión y el objeto hermenéutico. De manera que parece proponer un relativismo ontológico donde el ser depende del lenguaje. Pero para contar con todo el horizonte de respuesta a esta cuestión, es necesario escuchar todavía las consideraciones que Jean Grondin hace al respecto y que tocan de lleno las herencias medievales de la hermenéutica.

II. LAS FUSIONES DEL LENGUAJE.

En un trabajo titulado «*Was heisst 'Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache'?*» (2001), Grondin investiga la eficacia histórica que anima la frase. Si se elimina la proposición subordinada, de manera que la expresión fuese simplemente “el ser es lenguaje”, sería un pensamiento lleno de sentido para Heidegger. Solamente el hombre como esencia lingüística tiene acceso al Ser¹. Esta significación heideggeriana no es absolutamente extraña al decir de Gadamer. Sin embargo, que el acento esté puesto no sobre el ser, sino sobre el ser *que puede ser comprendido*, es decir, que la proposición de relativo sea interpretada como una determinación esencial, significa que el ser comprendido tiene *necesariamente* un carácter lingüístico. Y esto significa para Grondin que no se habla aquí “de un tesis ontológica del ser, o del ser *en sí* (...) sino (de) una tesis sobre nuestro comprender, es decir, que la comprensión humana no puede prescindir de la lingüísticidad (*Sprachlichkeit*)” (GRONDIN, 2001, 103). De manera que cuando pensamos, nuestro pensamiento siempre está indisolublemente ligado al lenguaje.

En otro trabajo titulado *La herencia de Gadamer* (2004) Grondin propone una segunda interpretación complementaria². Sobre la pareja “ser-lenguaje” contenida en la célebre sentencia Rorty y Vattimo han puesto el acento sobre el lenguaje lo cual ha conducido a sus interpretaciones de la palabra como determinación del ser (Rorty) o como imperativo fluidificante de la objetividad (Vattimo). A su juicio, se puede poner el acento del otro lado de la pareja hermenéutica de suerte que “el ser mismo (...) acceda a su inteligibilidad en el lenguaje” (GRONDIN, 2004a, 22). Así no se habla solamente del lenguaje de nuestra comprensión en la fusión de horizontes, es decir, del carácter lingüístico de nuestro comprender (fusión del lenguaje y la comprensión), sino que la frase hace alusión a una segunda fusión “quizás más discreta, pero no menos importante”: la fusión del ser y del lenguaje. Vattimo ya ha visto esta misma fusión pero del costado del lenguaje. El cambio de acento transmuta la carga metafísica de la interpretación, de manera que ella parece indicar ahora que no hay solamente el lenguaje del comprender, es decir, *nuestro* lenguaje, sino un lenguaje del ser, propio de las cosas mismas, que Gadamer llama *die Sprache der Dinge*.

En una conferencia titulada precisamente *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge*, que Gadamer pronunció el mismo año de publicación de *Verdad y Método*, contamos con una suerte de apéndice aclaratorio sobre este lenguaje de las cosas³. Su consideración comienza con una referencia a dos expresiones cotidianas: “eso está en la naturaleza de las cosas (*Sache, res*)” y “la cosas (*Dinge*) hablan por sí mismas”. La primera expresión en tanto “naturaleza de una cosa” carga con un bagaje semántico suficientemente polémico como para tener algunas reservas sobre la posibilidad de su uso filosófico. Gadamer conoce el largo prospecto de sus contraindicaciones metafísicas. Observa que la apelación a esta naturaleza como *en sí* de la cosa está viciada del mismo presupuesto que la posición idealista a la que ella combate. La suposición consiste en oponer la subjetividad humana al ser en sí y considerar que ella es “una voluntad que continua a imponerse sin problemas, aunque se le oponga a la determinación voluntaria del ser humano el límite que es para ella el ser en sí” (GADAMER, GW 2, 70-71). Dicha oposición comienza a erigirse sobre la destrucción de una correspondencia originaria para ponerse en seguida como condición de dominación sobre el real subsistente en sí. De esta modo, detrás del concepto de “ser en sí” se perfila una oposición entre sujeto y objeto que funciona como presupuesto del conocimiento objetivo y de las ciencias de la naturaleza (cf. GADAMER, GW 1, 479). Estas consideraciones “antimetafísicas” muestran que la conciencia histórica de Gadamer nos impiden entender su proposición hermenéutica como una reducción del ser a la subjetividad absolutizada. Pero nos resta todavía ver si ella no reduce el yo al ser (reducción que supone también una separación) como hace según Vattimo toda “metafísica tradicional” o “realismo naif” (cf. VATTIMO, 2000, 503). Para esclarecer su postura debemos analizar la otra expresión del lenguaje cotidiano “las cosas (*Dinge*) hablan por sí mismas”.

III. LAS HERENCIAS MEDIEVALES DE LA HERMENÉUTICA

Según Gadamer la significación originaria de esta expresión se remonta a la pertenencia entre las palabras y las cosas entrevista ya en el comienzo de la filosofía. La rectitud de los nombres que los griegos sostenían era quizás el último eco de la antigua función mágica de las palabras que era comprendida como la cosa misma y como su ser constitutivo y, en la historia bíblica, un eco del poder del nominación que tenía su origen en la tarea adámica. En verdad, el auténtico origen histórico de esta ligación se nos escapa desde siempre, pero su unión indisoluble es la que “confiere al lenguaje su eficacia” (cf. FREY, 2008, 136ss). Sabemos también que la filosofía griega deshizo lentamente este poder del lenguaje. Platón degradó el ser de la palabra a un puro aspecto exterior al pensamiento y marginalizó su función en el camino de acceso a la verdadera realidad inaugurando “la historia del olvido del lenguaje”⁴. La herencia cristiana de la metafísica griega, el medioevo escolástico tampoco parece haber comprendido el enigma de este lenguaje de las cosas, es decir, el carácter lingüístico del ser, la íntima co-pertenencia entre el ser y la palabra. Todavía concebía que el ser de las cosas era una esencia accesible al espíritu de manera directa e independiente del lenguaje.

Pero la dificultad de comprender este lenguaje del ser no es simplemente una consecuencia del olvido o de la marginación histórica de la metafísica. En *Verdad y Método* la recapitulación que Gadamer mismo hace de esta idea cuenta con breves exposiciones simplemente esbozadas, por eso como lectores quedamos verdaderamente sorprendidos por la referencia conclusiva del autor a una cierta superioridad de la metafísica clásica respecto de estos temas que incluso establece “una tarea a seguir” (GADAMER, GW 2, 67). Tal contradicción obliga a preguntarse ¿qué entiende Gadamer por *metafísica clásica*? Él hace alusión a tres herencias medievales que examinaremos en los próximos apartados: la idea cristiana de Encarnación de la Palabra (III.1), la metafísica de la luz (III.2), y la doctrina de los trascendentales (III.3). Para pensar el lenguaje del ser estas antiguas doctrinas comparten para Gadamer dos ventajas: a) ellas no conciben todavía el comprender como una dominación, sino como una participación en el ser y la verdad; b) entienden que en la estructura ontológica el *ser-en-relación* es primario y siempre más original. “En metafísica, la pertenencia significa la relación trascendental entre ser y verdad, relación que exige *pensar el conocimiento como momento del ser mismo y no, originariamente, como comportamiento del sujeto*. Tal inserción del conocimiento en el ser es el presupuesto común al pensamiento antiguo y medieval” (GADAMER, GW 1, 462).

Gadamer hace de estas ideas de pertenencia y de participación el hilo conductor de las tres esferas de experiencia hermenéutica (estética, histórica y lingüística) que componen la estructura más profunda de *Verdad y Método* (cf. RICOEUR, 2001, 309). Y aunque la experiencia *del* juego en la esfera estética, la experiencia *de* la tradición en la esfera histórica y la experiencia *del* diálogo en la esfera del lenguaje indiquen, del mismo modo que en la metafísica clásica, la co-pertenencia del ser, es decir, un ser “más allá del dualismo de la subjetividad-voluntad de un lado, y del objeto ser en sí del otro” (GADAMER, GW 2, 71), habrá todavía un problema fundamental: en la metafísica clásica la noción de pertenencia tiene un fundamento teológico. El alma y la cosa se reúnen en su condición de creadas por un intelecto infinito y la filosofía no puede utilizar ya esta justificación religiosa. Pero según Gadamer la filosofía tampoco tiene “el derecho de cerrarse a la verdad de esta correspondencia” (GADAMER, GW 2, 71)⁵. Entonces, si nosotros tuviéramos la intención de sostener la pertenencia mutua del “ser que comprende y del ser comprendido”, que funda el carácter de acontecimiento de la experiencia hermenéutica, debemos investigar la posibilidad de un fundamento finito de esta correspondencia relacional del ser.

Sin dudas se pueden tener reservas sobre esta posibilidad: ¿la tentativa hermenéutica no podría ser simplemente una restitución secular de la metafísica clásica? La lectura que Gadamer hace de la historia filosófica más reciente nos muestra la dirección de una respuesta posible. Es cierto que en *Verdad y Método* sus reflexiones sobre la metafísica son esporádicas como si el trabajo crítico de su maestro Heidegger hubiera erigido en él un escrúpulo que le impidiera utilizar libremente el término metafísica (como numerosos postheideggerianos prefiere utilizar la palabra ontología). Sin embargo, Gadamer mismo sugiere que durante el siglo XX la tarea de la metafísica ha sido transformada por el reconocimiento de la finitud e historicidad de la existencia humana desarrollada por Heidegger, y también por la significación autónoma del lenguaje hablado que hizo desaparecer el talante antimetafísico del positivismo lógico (Wittgenstein). Según Gadamer estas contribuciones vuelven posible ahora la reactualización de la verdad de esta relación originaria de pertenencia ontológica, así como también la formulación de una nueva modalidad de su fundamento que Gadamer ve elevarse en el horizonte del pensamiento

filosófico: “existe un camino hacia el cual la actividad filosófica se dirige siempre más expresamente y que da testimonio de esta correspondencia: es el camino del lenguaje” (GADAMER, GW 2, 71). Volvemos a encontrar la pista del lenguaje del ser y nos cuestionamos “si el lenguaje no debe ser en definitiva ‘lenguaje de las cosas’ –si queremos pensar realmente algo- y si no es el lenguaje de las cosas el que pone de manifiesto la correspondencia originaria entre alma y ser, de tal modo que incluso una conciencia finita pueda saber algo de ella” (GADAMER, GW 2, 72). En el sentido más amplio, el lenguaje constituye el fundamento finito de la correspondencia del ser comprendido y del ser que comprende; pues es el *tercer término* de la sentencia hermenéutica que cumple la mediación entre las otras dos nociones en tanto ellas pertenecen al lenguaje de una manera previa y siempre más originaria. Así manifiesta la reversibilidad de su experiencia: el lenguaje nos pertenece por el hecho de que nosotros lo hablamos y con él interrogamos a las cosas; pero también, y más radicalmente, nosotros le pertenecemos y él nos toma. En consecuencia, en su función de fundamentación el lenguaje de las cosas determina la inseparabilidad del ser y de su experiencia lingüística, pero también la posibilidad de nuestra propia comprensión en relación a esta ligación con el lenguaje más allá de la separación entre el sujeto y el objeto⁶.

III.1 LA ENCARNACIÓN DE LA PALABRA

En el marco de esta función lingüística de fundamentación, cada fusión parece corresponderse a las herencias medievales de lo que Gadamer llama *metafísica clásica*. En la primera fusión, aquella entre el lenguaje y la comprensión que pone de manifiesto la lingüisticidad de nuestro comprender, Gadamer se sirve de la idea cristiana de encarnación procedente de Agustín de Hipona⁷, en tanto es una idea “que no es griega y que hace más justicia al ser del lenguaje; a ella se debe que el olvido del lenguaje por el pensamiento occidental no se hiciera total” (GADAMER, GW 1, 422)⁸. A lo largo de los quince libros de *De Trinitate* Agustín utiliza fenómenos mundanos como parábolas del misterio divino y se inspira en el modelo del lenguaje para aproximarse al misterio de la encarnación. “En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios” (*De Trinitate*, XV, 10-15). Desde el comienzo del pensamiento cristiano, la palabra como verbo quedó ligada a dos ideas exclusiva y fundamentalmente bíblicas: la creación y la salvación. Ambas ocurren por la palabra. La palabra se pronuncia para crear y el verbo se hace carne para salvar. Agustín supo ver en el prólogo del Evangelio de San Juan que el misterio de la encarnación está ligado a un misterio del lenguaje. Pero, ¿qué pueden enseñar estas antiguas analogías? Pues, no sólo que “la interpretación del misterio de la trinidad se apoya en la relación humana entre hablar y pensar” (GADAMER, GW 1, 423), sino que del mismo modo como de Dios Padre surge el Hijo y se extiende el Espíritu Santo, un “misterio semejante es también ese surgir cuando algo se convierte en palabra, y que esta palabra que

se pronuncia sirva para que nos podamos comunicar” (GADAMER, GW 10, 271). La eficacia de esta herencia consiste en poder invertir el vínculo agustiniano y utilizar el modelo de la encarnación para pensar de manera nueva el ser del lenguaje, en tanto el hacerse carne del Verbo permite y obliga a “pensar de otro modo” la relación entre el espíritu y la materia. Por eso dice Grondin que “la idea cristiana de la encarnación liberó al lenguaje de la idealidad espiritual del pensamiento”(GRONDIN, 2003, 206); lo sacó del olvido en el que lo había sumido Platón y lo hizo “por primera vez” accesible al pensar en su materialidad y en su carácter de acontecimiento.

Cuando Agustín elaboró el problema de la Trinidad y de la encarnación, se vio forzado a utilizar conceptos de la filosofía griega. La unidad de Dios Padre y Dios Hijo fue especulada teológicamente al principio haciendo uso de la distinción conceptual estoica entre el logos externo (*logos prophorikos*) y el logos interno (*logos endiathetos*). Para los estoicos, el logos interno designaba el espacio del pensamiento que precede a la exteriorización lingüística, y representa la nota distintiva de la especie humana. Otros animales poseen logos externo: los perros ladran y las aves trinan, pero sólo en los hombres el hablar va precedido del pensamiento, por eso los estoicos ponían el acento en este logos interno del cual el logos externo no ofrecía más que una expresión imperfecta. Agustín atendió a esta diferencia en su reflexión sobre la encarnación divina: “la palabra que fuera resuena signo es de la palabra que dentro esplende, a la que conviene mejor el nombre de verbo; pues la palabra que los labios pronuncian voz es del verbo, y se denomina verbo por razón de su origen. Así, nuestro verbo se hace en cierto modo voz del cuerpo al convertirse en palabra para poder manifestarse a los sentidos del hombre, como el Verbo se hizo carne tomando nuestra vestidura para poder manifestarse a los ojos de los mortales” (*De Trinitate*, XV, 11, 20). Pero encontró en seguida la dificultad de que en el “hacerse carne” de la palabra o verbo divino, la manifestación no podía ser secundaria e imperfecta como lo era el logos exterior en la doctrina estoica. Si bien “la exégesis interpretó el volverse sonido de la palabra como un milagro igual que el hacerse carne de Dios” (GADAMER, GW 1, 424), este “volverse” no significa un “llegar a ser algo distinto”, o una disminución de la palabra interna por su salida a la exterioridad y tampoco un convertirse en otra cosa. Dios expresa en la palabra su naturaleza y sustancia de manera perfecta. De modo que el logos encarnado corresponde plena y totalmente a la esencia divina porque ofrece su total y perfecta manifestación, es decir, que su ser y su saber coinciden⁹. Que la clave del hecho de la encarnación sea la divinidad plena del redentor, es decir, la identidad de esencia entre el Padre y el Hijo aporta para la hermenéutica que el acto del pensamiento no puede distinguirse de su manifestación y exteriorización lingüística que, lejos de ser imperfecta, es, por el contrario, el único lugar donde el pensar llega a su realización y esto ha mostrado la fusión de lenguaje y comprensión contenida en la sentencia hermenéutica¹⁰.

Ahora bien, sin duda, es cierto que la total identidad y unidad entre pensamiento y palabra no se corresponde con nuestra experiencia del lenguaje. Por el contrario, la palabra humana parece ser imperfecta, pues ninguna palabra puede expresar nuestro espíritu de

manera perfecta. Sin embargo, esta condición del lenguaje no es verdaderamente una imperfección suya según Gadamer, pues la palabra reproduce por completo aquello a lo que el espíritu se refiere. Y aquí tenemos la referencia a la segunda fusión del lenguaje. La palabra no nace de la reflexión. Gadamer se sirve de la Tomás de Aquino para mostrar que la palabra es como un espejo que refiere a la cosa misma. La palabra tiene el carácter de un *speculum*, pues no expresa el espíritu sino la cosa a la que éste se refiere, por eso el que piensa o se dice algo se refiere con ello a lo que piensa, es decir, a la cosa¹¹. Este proceso de encarnación en el pensar es el acontecer de la realidad en el lenguaje. La palabra expresa lo pensado como una emanación de él (fusión de ser y lenguaje); por eso también puede ser la realización misma del conocimiento (fusión de comprender y lenguaje). De manera que si no hay imperfección del lenguaje “de lo que se trata aquí es la imperfección del espíritu humano, que no posee jamás una autopresencia completa, sino que está en su referencia a esto y a aquello” (GADAMER, GW 1, 429). No está presente enteramente a sí mismo en aquello que sabe, es decir, que no sabe lo que realmente sabe, por eso tiene necesidad de muchas palabras. Agustín entendió perfectamente el origen de la discursividad y del carácter dialógico del pensar en la imperfección de nuestro espíritu, al decir que se debía, precisamente, a que “en nosotros el ser y el saber no se identifican” (*De Trinitate*, XV, 15, 25). En un sentido análogo, Gadamer dice que “es verdad que la palabra del pensamiento humano se dirige hacia la cosa, pero no está capacitada para contenerla en sí en su conjunto. De este modo el pensamiento hace el camino hacia concepciones siempre nuevas, y en el fondo no es perfectible del todo en ninguna. Su imperfectibilidad tiene como reverso el que constituye positivamente la verdadera infinitud del espíritu, que en un proceso espiritual siempre renovado va más allá de sí mismo y encuentra en ello la libertad para proyectos siempre nuevos”(GADAMER, GW 1, 429-430)¹². Este proceso especulativo como dialéctica de lo dicho y lo no dicho en la palabra tampoco podría darse temporalmente, pues continuando la analogía de tal proceso en las personas divinas de la Trinidad, implicaría que en ellas hay temporalidad (*cf. De Trinitate*, XV, 15, 24-25). Esto le permite a Gadamer mostrar que la secuencialidad del pensamiento no es en realidad una relación temporal, sino que esa discursividad de pasar de uno a otro, es un “saber vincular” lo uno con lo otro. Hay aquí un proceso espiritual al modo neoplatónico de una *emanatio intellectualis*, cuya imagen del manantial es retomada nuevamente de Tomás de Aquino, por la cual las cosas acontecen en *su* lenguaje.

En síntesis, “el carácter único del suceso de la redención introduce en el pensamiento occidental la incorporación de la esencia histórica y permite también que el fenómeno del lenguaje emerja de su inmersión en la idealidad del sentido y se ofrezca a la reflexión filosófica. Pues a diferencia del logos griego, la palabra es ahora puro suceder” (GADAMER, GW 1, 423). Por eso Grondin considera que “Verdad y Método debe mucho a Agustín en este aspecto. Su idea tiene como consecuencia el que la finitud

humana, en lo que respecta a la hermenéutica, deba concebirse a partir de su relación esencial con el lenguaje” (GRONDIN, 2003, 211), anticipando la centralidad de su función de fundamentación y de su doble fusión mediadora.

III.2 A LA LUZ DEL LENGUAJE

La otra referencia medieval, la doctrina de la luz, puede ayudarnos a comprender aún mejor la potencialidad fenomenológica del lenguaje como lenguaje de las cosas que está contenida en la segunda fusión y funda la correspondencia del ser y la comprensión. La referencia nace en el contexto de la recuperación del antiguo concepto de lo bello, en la sección final de *Verdad y Método*, restitución que obliga necesariamente a pasar por la realidad de luz, ya que la belleza, en tanto que es un aparecer patente, tiene el modo de ser de la luz (cf. GADAMER, GW 1, 486). El ser de la luz tiene una naturaleza reflexiva ya reconocida por el pensamiento estoico (cf. *Stoic. Vet. Fragm.* II 24, 36, 9). La reflexión es un fenómeno de origen óptico: la luz vuelve posible nuestra visión, ella da carácter visible a las cosas y, al mismo tiempo, en esta iluminación se vuelve visible ella misma. La imagen permite un giro, no improvisado por Gadamer, hacia la temática del lenguaje. Él es el medio que, al igual que la luz, reúne el pensar y la cosa, pero no es un mero instrumento, sino que, como lo confirma la tradición bíblica y, desde esta perspectiva, también el pensamiento agustiniano, es el medio donde el pensamiento se realiza plenamente porque en él y por él las cosas se manifiestan aunque no totalmente. En su fusión con la comprensión, él vuelve posible y cumple nuestro propio comprender. Pero es también la condición de aparición de las cosas en tanto que les da su carácter comprensible (fusión ser-lenguaje) precisamente porque “la luz que da relieve a todas las cosas de manera que las vuelve claras e inteligibles a ellas mismas, es la luz de la palabra” (GADAMER, GW 1, 487). Esta es la más fundamental *potencialidad fenomenológica* del lenguaje: “un englobamiento previo de todo ente por su posible venida al lenguaje” (GADAMER, GW 2, 72). La eficacia ontogenética de su reflexividad consiste en hacer “salir el ser al mundo” (cf. GRONDIN, 2006b, 64), en la articulación misma de la presencia de las cosas (*Sachlichkeit*) como donado fenomenológico¹³.

Claro que si las cosas nacen por y en el lenguaje es imposible distinguir el ser mismo de su presencia en la palabra (separarlo de eso que le da cuerpo y voz). Por ella el ser viene al lenguaje y el lenguaje se vuelve visible a sí mismo como lenguaje del ser (de manera que el ser del lenguaje es siempre ya ser lenguaje del ser). En la experiencia hermenéutica, forma lingüística y contenido transmitido son inseparables. De tal manera que sólo podremos refutar una ontología de este tipo si encontramos un ser o una experiencia de él que esté más allá de la fusión reflexiva del lenguaje, es decir, que no esté ya él mismo orientado hacia una inteligibilidad lingüística (cf. GRONDIN, 2006a, 367). Pero el mismo ser que se descubre sin decir una palabra permanece todavía ligado al lenguaje en tanto es visto o sentido como esto o aquello. Ser significa entonces aparición y ella es siempre lingüística. (*Sein ist “Erscheinung”*). GADAMER, GW 10, 69).

La cualidad reflexiva de la luminosidad del lenguaje muestra así algo nuevo para la fusión de la comprensión y la palabra. Su reflexividad vuelve posible nuestra comprensión (función epistemológica de la 1era. fusión), pero también ella permite “que una conciencia

finita pueda tener conocimiento de ella misma”, es decir, que nuestro propio ser humano aparezca (y se vuelva comprensible a nosotros mismos) gracias a la función ontológica del lenguaje. No solamente la comprensión y la aparición de las cosas, sino también la aparición de nosotros mismos implica siempre las palabras. De modo que, incluso, cuando hablamos de nosotros mismos se puede decir que “todo ser que puede ser comprendido está ya de camino al lenguaje” (GRONDIN, 2006a, 367).

En el marco de esta referencia al ser de la luz, Gadamer recupera el pensamiento platónico – más allá de la crítica que le dirige a su teoría del lenguaje - en relación con la idea suprema de Bien que “en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta [el sol], y en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia” (*República*, 517 b-c). Agustín hace suya esta tradición a través de Plotino y muestra como Dios es Luz que posibilita el conocimiento humano en tanto que ilumina no sólo a las cosas haciéndolas inteligibles, sino también a la razón dándole su luz, es decir, su posibilidad de comprender (cf. Agustín, *Los Soliloquios*, I, 6, 12). En esta doble iluminación de las cosas y de la razón, la Luz de Dios se hace “visible” ella misma. No obstante, hay una gran distancia entre el alma y Dios, entre la luz que es su razón y la Luz que es por sí misma. Agustín explica esta distancia entre el Verbo de Dios y el verbo humano a través de la relación lumínica entre la luna y el sol que hereda de Plotino. Así como la luna no tiene luz propia, sino en tanto que es iluminada por el sol, del mismo modo, el alma racional no es Luz por sí, sino que recibe su luz de Dios. Si la razón humana es luz que “ilumina” las cosas, es decir, las comprende, es porque Dios, Luz en sí, es el Padre de la luz que ilumina nuestra mente. Como creador y fuente de esta luz inteligible de la razón, Dios es la transposición cristiana de la idea platónica del Bien, “productora de la verdad y de la inteligencia”. Esta consideración se corresponde con la unidad plena de pensamiento y lenguaje que Gadamer desarrolla en relación con la interpretación agustiniana del relato del Génesis. Según la lectura de Agustín, la luz se crea antes de la distinción de las cosas y de la creación de los cuerpos celestes que la emiten. Y Dios habla por primera vez al crear la luz. “Y este hablar por el que se nombra y se crea la luz es interpretado por él [Agustín] como un ‘hágase la luz’ espiritual, que hará posible la diferencia entre las formas de las cosas. Sólo por la luz adquiere la masa informe y primera del cielo y de la tierra la capacidad de configurarse en muchas formas distintas” (GADAMER, GW 1, 488). Entonces, el carácter precedente y creador de la luz está en consonancia con la palabra por dos razones: 1) por el mismo carácter precedente que Agustín le otorga al Verbo de Dios y al verbo humano (palabra interior) en *De Trinitate*¹⁴; 2) por la íntima relación que significa el que la palabra divina sea pronunciada por primera vez al crear la luz, y que la unidad de esa palabra como “hágase la luz” haga posible la multiplicidad de las cosas. Aquí está el núcleo del aporte de la interpretación agustiniana del Génesis como anuncio de la consideración especulativa del lenguaje como lenguaje de las cosas “que consiste no en ser copia del algo que está dado con fijeza, sino en un acceder al lenguaje en el que se anuncia un todo de sentido” (GADAMER, GW 1, 478). La reducción del lenguaje, inaugurada por Platón, queda así superada. Las ideas de Agustín quiebran esa separación entre palabra y cosa, que convertía a la palabra en un mero nombre que sólo designa un objeto estático con determinadas cualidades, y permiten recordar que “las palabras son por sí mismas (y a la vez transmiten) un horizonte de sentido en continuo uso y transformación” (REYES, 2001, 113).

Si el lenguaje no habla de él mismo, sino «de lo que es, o presumiblemente es» (GADAMER, GW 10, 329), se verá que la célebre expresión hermenéutica parece situarse ahora en el polo opuesto de la interpretación de Rorty. El nominalismo suprime precisamente la reflexividad relacional que el lenguaje toma de la luz. Eliminando su poder de «hacer presente», rompe la fusión entre el ser y la palabra que funda la correspondencia entre las cosas y la comprensión. Así separa el ser que comprende del ser comprendido. Y con esta ruptura de la relacionalidad lingüística, es decir, de la doble relación de pertenencia originaria al lenguaje, el nominalismo hace del ser en general (de las cosas, pero también de nosotros mismos) un objeto de dominación siempre disponible al poder de *nuestro* lenguaje (ya descargado de eficacia ontogenética).

III.3 EL LENGUAJE EN EL CIELO DE LOS TRASCENDENTALES

Hay todavía una última solidaridad más profunda entre la metafísica clásica y la hermenéutica. Gadamer parece fascinado por la idea de que los trascendentales son propiedades universales *del ser mismo*, es decir, predicados de manera común a todo ser en absoluto (contrariamente a los predicamentales). Ellos no son jamás propiedades de una subjetividad o del conocimiento. De la misma manera, la universalidad filosófica de la hermenéutica parece indicar en este “lenguaje de las cosas” que el lenguaje no es la cualidad de un sujeto (o no es solamente eso). Él expresa «en principio y antes que todo la presencia del ser en el espíritu, a través de la luz del lenguaje que precede a todo pensamiento» (GRONDIN, 2006a, 368). Una síntesis de esta antigua doctrina aclarará las posibles correspondencias. Las propiedades trascendentales que refieren a todo ser considerado en sí mismo son *res* y *unum*. Pero si ellas refieren a todo ser considerado en relación a otro, la relación puede ser de división o de conformidad con ese otro. Si la relación es de separación, la propiedad es *aliquid*, y si la relación es de conformidad, ese otro es el alma porque, continuando la idea aristotélica, en esta doctrina *ella puede ser todas las cosas*. La conformidad del ser con la facultad apetitiva del alma es *bonum* y con la facultad cognoscitiva es *verum* (cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I p., V, XVI). Entonces, si la historia de la metafísica permitiera hoy agregar una nueva estrella al cielo trascendental de la filosofía, el lenguaje como «lenguaje de las cosas» sería una propiedad del ser en relación a otro. Podemos ser aún más precisos: él sería una propiedad de relación de conformidad previa y originaria del ser comprendido y el ser que comprende. La intencionalidad de esta relación trascendental coincide con la co-pertenencia de la fusión relacional y la reflexividad de la luz del lenguaje. Aún deberíamos considerar la posibilidad de que el lenguaje fuera quizás convertible (*convertuntur*) y que en relación con los antiguos modos relacionales de concordancia, manifestara una amplitud en la cual *verum* y *bonum* estuviesen contenidos.

En síntesis, en correspondencia con su doble fusión, el lenguaje manifiesta aquí un carácter trascendental doble: (1) en el sentido medieval, como propiedad o modo del ser (2da. fusión) y también (2) en el sentido moderno, en tanto que él es condición de posibilidad de nuestra comprensión (1era. fusión). De esta manera, nuestro autor ensaya la curiosa tentativa de superar la supremacía soberana del sujeto trascendental de la filosofía moderna con la ayuda de los trascendentales medievales.

Bibliografía

- AAVV. *L'heritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris : Association Le Cercle Herméneutique. Collection Phéno, 2003.
- AA.VV. *Gadamer et les grecs*, Paris : VRAIN, 2004.
- ALBIZU, E. « La estética de Gadamer », *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, N° 22 (2002), pp. 123-154.
- ALMORÍN, T. E. « Ontología y metafísica en algunos textos de Gadamer », *Intersticios*, Año 6, N° 14-15 (2001), pp. 41-63.
- BEUCHOT, M. « La búsqueda de la ontología », *Intersticios*, Año 6, N° 14-15 (2001), pp. 25-39.
- CHRÉTIEN, J. L., *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris: PUF, 2007.
- DENIAU, G. *Cognitio imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Éditions OUSIA, 2002.
- ESQUIVEL, O. « Lenguaje, acontecimiento y ser: la metafísica del lenguaje de H. G. Gadamer », *Cuadernos del Sur: Filosofía*, N° 31-32, (2001-2003).
- FREY, D. *L'interprétation et la lecture chez Ricoeur et Gadamer*, Paris: PUF, 2008.
- FRUCHON, P. *L'hermeneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris: Cerf, 1994.
- GADAMER, H. G. *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke I*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- GADAMER, H. G. *Wahrheit und Methode II*, en *Gesammelte Werke II*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- GADAMER, H. G. *Neuere Philosophie I*, en *Gesammelte Werke III*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1999.
- GADAMER, H. G. *Griechische Philosophie II*, en *Gesammelte Werke VI*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1999.
- GADAMER, H. G. *Hermeneutik im Rückblick*, en *Gesammelte Werke X*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1995.
- GADAMER, H. G. *Hermeneutische Entwürfe*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 2000.
- GRONDIN, J. *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994.
- GRONDIN, J. « L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode* », *Revue internationale de philosophie*, 54 (2000), pp. 469-485.

- GRONDIN, J. « Was heisst ‘Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache?’ », en *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, pp. 100-105.
- GRONDIN, J. *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003.
- GRONDIN, J. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris : PUF, 2003.
- GRONDIN, J. « El legado de Gadamer », en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds), *El Legado de Gadamer*. Granada: Ed. Universidad de Granada, 2004a, pp. 13-23.
- GRONDIN, J. « Hans-Georg Gadamer y el mundo francés », *Revista Analogía*, Vol. 18, N° 1, (2004b), pp. 3-12
- GRONDIN, J. *Vattimo’s Latinization of Hermeneutics. Why did Gadamer resist Postmodernism?* Published in S. Zabala (ed.), *Weakening Philosophy. Festschrift in Honor of Gianni Vattimo*, McGill-Queens University Press, 2005.
- GRONDIN, J. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder, 2006a.
- GRONDIN, J. *L’herméneutique*, Paris : PUF, 2006b.
- GRONDIN, J. « La thèse de l’herméneutique sur l’être », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 52, (2006c), pp. 469-481.
- GREISCH, J. *El cogito herido*, Buenos Aires: Jorge Baudino Edic.-UNSAM, 2001.
- HABERMAS, J. « ¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo », en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Ed. Síntesis, 2003, pp. 97-107.
- LAKS, A. « Gadamer et les présocratiques », *Gadamer et les grecs*, Paris : VRIN, 2004, pp. 48-55.
- MUÑOZ SÁNCHEZ, M. T. « El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Una mirada a Gadamer desde Rorty », *Contrastes*, XIII (2008), pp.7-18.
- NEBRADA, J. J. « El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje », en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds), *El Legado de Gadamer*, Granada: Ed. Universidad de Granada, 2004, pp. 209-224.
- PETIT, J. C. « La traduction française d’un ouvrage de H.G. Gadamer *Wa[h]rheit und Methode* », *Philosophiques*, Vol. X, N° 1, (1983), pp.153-175.
- RASSAM, J. *Le silence comme introduction a la métaphysique*. Toulouse: Public. de l’Université de Toulouse-Le Mirail, 1980.
- REYES, J. A. « La estructura especulativa del lenguaje en la hermenéutica de Gadamer », *Intersticios*, Año 6, N° 14-15 (2001), pp. 101-124.
- RICOEUR, P. *Del texto a la acción*, Buenos Aires: F.C.E., 2001.
- RORTY, R. « El ser que puede ser comprendido es lenguaje », en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Ed. Síntesis, 2003, pp. 41-58.

- VATTIMO, G. *Éthique de l'interprétation*, Paris: Éd. La Découverte, 1991.
- VATTIMO, G. *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, éd. de Boeck, 1997.
- VATTIMO, G. «Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être», *Revue Internationale de Philosophie*, N° 213 (2000), pp. 499-513.
- VATTIMO, G. «Comprender el mundo-transformar el mundo», en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Ed. Síntesis, 2003, pp. 59-69

¹ Sobre la cuestión del ser en Heidegger y Gadamer cf. GRONDIN, 2006c: « Si *Verdad y Método* habla bello y bien de un giro ontológico, la cuestión del ser queda bien borrada en la obra de Gadamer. Es chocante constatar que Gadamer no ha retomado jamás la cuestión del ser de su maestro. En su *opus magnum*, parte, como cada uno sabe, no del tema del ser, sino de la interrogación de Dilthey sobre la pretensión de verdad de las ciencias humanas, aquella misma que Heidegger se esforzó justamente en superar cuando buscaba despertar la cuestión del ser. Se sabe también que en las interpretaciones de Heidegger, Gadamer ha visto voluntariamente en la *Seinsfrage* de su maestro una manera un poco encriptada y bastante tormentosa, de plantear la cuestión de lo divino” p. 470.

² En su artículo *La thèse de l'herméneutique sur l'être* Grondin se pregunta a partir del célebre adagio : « ¿Es necesario ver ahí solamente una tesis sobre la naturaleza lingüística de la comprensión humana o todavía una tesis sobre el ser mismo? ¿Y si se trata de una tesis sobre el ser, debe entenderse siguiendo la lectura de G. Vattimo, como una tesis que reduce el ser a sus interpretaciones históricas que se donan? » cf. GRONDIN, 2006c.

³ Conferencia pronunciada en Munich durante el *VI Congreso Alemán de Filosofía* (1960) y aparece en las actas del congreso publicada bajo el título *Das problem der Ordnung* lo cual es sugerente para la dirección de nuestra investigación.

⁴ Para la crítica de Gadamer a la interpretación del lenguaje en Platón cf. GADAMER, GW1, 411ss. Es importante indicar la relectura que Gadamer mismo hace del pensamiento platónico a partir de la noción de *logos* y de *belleza* cf. GADAMER, GW 1, 478ss y también cf. FRUCHON, 1994 ; GRONDIN, 2000 ; DENIAU, 2002.

⁵ En seguida Gadamer afirma que “en este sentido, perdura la tarea de la metafísica como una tarea que no se puede resolver ya como metafísica, es decir, recurriendo a un intelecto infinito. La pregunta es si hay posibilidades finitas de dar razón de esa correspondencia”.

⁶ En sus primeras lecturas de la ontología de Gadamer, Vattimo coincide con esta interpretación: « Si es necesario buscar una unidad entre el yo y el mundo que no sea ni una reducción del yo al ser (como en la metafísica tradicional) ni una reducción del ser a la subjetividad absolutizada (como en Hegel), es en el lenguaje que debemos buscarla” VATTIMO, 1991, 219. Ya hemos visto que en sus últimos textos, Vattimo sostiene todavía que la proposición de Gadamer es más que una simple tesis sobre la comprensión y que ella quiere también decir algo esencial a propósito del ser mismo cf. VATTIMO, 2000.

⁷ Remito aquí a mi trabajo, “El recuerdo del lenguaje”, en *IV Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, Calanda, España, Diciembre de 2008, pp. 195-211.

⁸ Conuerdo con Grondin en llamar la atención sobre la audacia de esta tesis que dista mucho de ser evidente (GRONDIN, 2003, 200). Tal vez, Gadamer quiso continuar veladamente el camino de Heidegger, tomando como guía el aspecto antigriego de la historia devota del Cristianismo que pasa por Agustín, Eckhart, Gabriel Biel y Lutero, justamente porque, como él mismo reconoce, es el motivo que “nos remite a la palabra divina y al acto de escucharla” (GADAMER, GW 3, 94).

⁹ En la edición de las Obras de San Agustín, Madrid, B.A.C., 1948, se aclara en nota a pie de página que la expresión de Agustín “*qua Deus Filius Patri per omnia substantialiter similis praedicatur*” supone una semejanza que llega a la identidad al añadir “*per omnia*”, p. 873. Cf. también *De Trinitate*, XIV, 14, 23 titulado precisamente: “El verbo de Dios es igual en todo al Padre, de quien procede”.

¹⁰ Dice Gadamer: “La palabra no se forma una vez que se ha concluido el pensamiento, (...) sino que es la realización misma del conocimiento. En esta medida la palabra es simultánea con esta formación (*formatio*) del intelecto” (GADAMER, GW 1, 428), por eso “se trata de algo más que de una simple imagen, ya que la relación humana de pensamiento y lenguaje se corresponde, a pesar de su imperfección, con la relación divina de la Trinidad” (GADAMER, GW 1, 425).

¹¹ No obstante, según la observación de Gadamer la misma interioridad de la palabra en la que consiste la unidad íntima de pensar y hablar “es la causa de que se ignore tan fácilmente el carácter directo e irreflexivo de la ‘palabra’” (GADAMER, GW 1, 430).

¹² Según el análisis de Grondin que seguimos aquí, en *Verdad y Método*, Gadamer insistió fundamentalmente en resaltar la igualdad de esencia entre el pensar y su posible manifestación lingüística, es decir, en la necesaria lingüisticidad de todo pensar, por ejemplo, cuando vio la universalidad de la hermenéutica en el hecho de que la universalidad del lenguaje se mantiene a la altura de la universalidad de la razón. Para ello, como hemos visto, se sirvió de Agustín. Pero, en sus últimos trabajos, parece haber dado más importancia a la indecibilidad de la palabra interior, es decir, a que en el lenguaje exterior (*logos prophorikos*) no se puede encontrar una total y plena manifestación del pensar (*logos endiathetos*), de todo lo que hubiera que decir para ser entendido adecuadamente. A esto, que ya estaba presente en la fuerza eficaz de la tradición agustiniana asumida en *Verdad y Método*, le dedicó muchos estudios posteriores, en especial, en relación a la experiencia de los límites del lenguaje (v. gr. *Grenzen der Sprache*).

¹³ El centro fundamental de la hermenéutica como filosofía es esta fenomenalidad lingüística del ser. Quizás la misma posibilidad y la necesidad de un cuestionamiento metafísico de la hermenéutica se apoya sobre suelo fenomenológico (cf. DENIAU, 2002, 457). Una de las consecuencias ontológicas de esta fusión que, al decir de Vattimo, están *más allá de la hermenéutica* podría ser que la hermenéutica conduce entonces a la fenomenología y viceversa.

¹⁴ Dice Agustín: “Así como del Verbo fue dicho: Todo ha sido creado por Él, (...) así tampoco hay obra humana que primero no tenga existencia en el corazón, según está escrito: El principio de toda obra es la palabra (...) puede nuestro verbo existir sin que se traduzca en obras, pero no es posible la acción si no precede el verbo; el Verbo de Dios pudo también existir sin que existiese criatura alguna, mas ninguna criatura puede existir si no es por Aquel que hizo todas las cosas” *De Trinitate*, XV, 11, 20.