

Díez Fischer, Francisco Martín

*La historia como lenguaje de las cosas : estudio
en torno a las interpretaciones del fundamento
en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg
Gadamer*

I Coloquio de Hermenéutica, 2008

Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, regional Buenos Aires

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. (2008, noviembre). La historia como lenguaje de las cosas : estudio en torno a las interpretaciones del fundamento en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer [en línea]. Presentado en Primer Coloquio de Hermenéutica, Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, regional Buenos Aires, Mar del Plata, Argentina. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/historia-como-lenguaje-cosas-diez.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 el 1° Coloquio de *Hermenéutica*.

Organismo organizador: Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, regional Buenos Aires.

Lugar y Fecha: Mar del Plata, 28 y 29 de noviembre de 2008.

LA HISTORIA COMO LENGUAJE DE LAS COSAS

– ESTUDIO EN TORNO A LAS INTERPRETACIONES DEL
FUNDAMENTO EN LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA DE HANS-
GEORG GADAMER –

Lic. Francisco Díez Fischer*

franciscodiezfischer@hotmail.com

Resumen

Según la hermenéutica filosófica nuestra pertenencia a la historia y al lenguaje determina paradójicamente nuestra indisponibilidad sobre ellos en tanto les pertenecemos más de lo que ellos nos pertenecen. A partir de este principio, la tarea hermenéutica se desarrolla como un reconocer y hacer valer lo que nos tiene prendidos [Gadamer, *GW II*, 108], un acercarse a ese suelo oscuro para la reflexión humana “tan inquietantemente cercano” [Gadamer, *GW I*, 384] por ser la patria en la que vivimos.

En este contexto de trabajo, la famosa expresión de Gadamer el “ser que puede ser comprendido es lenguaje” ha generado las más diversas interpretaciones en torno a la estructura ontológica que sostiene la propuesta hermenéutica. Comprender la productividad de esta máxima requiere considerar toda la amplitud de su recensión que va desde un sentido relativista hasta el extremo opuesto de una metafísica lingüística de la finitud.

La contraposición de estos caminos expresa el conflicto que tensiona el suelo que nos sostiene. Entre el lenguaje del entender y el “lenguaje de las cosas” cabe sopesar los puntos y contrapuntos de las distintas interpretaciones y proyectar la fuerza resultante sobre el ser de la historia de acuerdo con las propias máximas hermenéuticas. Hasta donde la estructura del ser histórico corresponde con la del lenguaje ¿qué forma toma y qué densidad tiene ese suelo ontológico al que pertenecemos y que nos tiene prendidos?

Introducción

La frase más citada de *Verdad y Método* “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”¹ es un eslogan exitoso que ha despertado aireados debates en torno a los fundamentos más profundos de la propuesta hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Su potencialidad interpretativa ha dado lugar a lecturas de corte relativista pero también a otras tantas de carga metafísica radicalmente opuesta. Si rastreamos su recepción histórica, encontramos dos impulsos predominantes: el primero elaborado por Richard Rorty y Gianni Vattimo a fines de la década del '90, y el segundo desarrollado por Jean Grondin en estudios recientes. Lo llamativo de ambas interpretaciones es la oposición extrema en la que parecen ubicarse una respecto de la otra. Por eso, la primera parte de este estudio (I-II) estará dedicada a exponer cada una de ellas y a recorrer los argumentos que las sostienen con el objetivo de poder volver con un horizonte más amplio sobre la parte final de *Verdad y Método* donde se publica esta sentencia. La estructura intencional de esta obra pone al descubierto que los análisis sobre los distintos modos de experiencia hermenéutica (estética, histórica y lingüística²) constituyen cada uno un capítulo preparatorio del siguiente. De manera tal que el hilo conductor prologal se sostiene sólo si existe cierta correspondencia estructural entre el ser del arte, de la historia y del lenguaje. Sobre esta correlación de experiencias, se funda la validez de nuestro intento final en los puntos III-IV de este estudio. A partir de la resultante de la tensión metafísica de la máxima hermenéutica, realizaremos un salto hacia atrás desde la tercera hacia la segunda parte de la obra con la intención de desarrollar un análisis retrospectivo del ser histórico y de su experiencia en conjunto con una inusual función del oído.

I. En la tierra desconocida del lenguaje

Las lecturas que Rorty y Vattimo hacen de la famosa frase abren amplitudes bien diferentes sobre la pretensión de Gadamer de convertir la hermenéutica en filosofía. Para Rorty, a quien se le puede llamar con ciertas reservas, “el Gadamer americano”, la sentencia representa la solución a la discusión actual de la filosofía analítica, ya que logra difuminar los límites entre las ciencias de la naturaleza y del espíritu. La frase “contiene toda la verdad del nominalismo y, a la vez, toda la verdad del idealismo”³. Por un lado, constituye el mejor compendio del nominalismo en tanto que la universalidad lingüística propuesta por Gadamer no sólo alcanza a las ciencias del espíritu sino también a las ciencias de la naturaleza. Toda vez que comprendemos algo, incluso cuando estas ciencias captan el mundo físico, lo hacemos siempre con ayuda de una descripción, de modo que no hay posibilidad de salir de nuestro lenguaje descriptivo y llegar hasta el objeto. La distinción entre “para nosotros” y “en sí” es sólo un resto que queda del vocabulario de la metafísica. Lo que para los metafísicos es una aproximación a la naturaleza de las cosas para los nominalistas, y según Rorty también para los hermeneutas, es una “invención de un discurso en el marco del cual se añaden nuevos predicados a las cosas que hasta entonces se definían con viejos predicados”⁴. Por otro lado,

la expresión resume toda verdad del idealismo, en tanto “la tesis principal del idealismo dice que la verdad no se define por la coincidencia con la naturaleza interior del objeto sino por medio de la coherencia”⁵. Si bien esta tesis no concuerda exactamente con la del nominalismo va según Rorty en la misma dirección al sustituir el concepto de “naturaleza interna” por el de “descripción identificadora”. Así la visión de una esencia real y de la verdad como correspondencia van de la mano, se sostienen y caen juntas; “el eslogan de Gadamer nos da la posibilidad de eliminar las dos visiones”⁶.

Del lado del viejo continente, a Gianni Vattimo se le llama el “Gadamer italiano”, con menos reservas en tanto fue su discípulo directo y traductor de *Verdad y Método*. Su lectura parece ser más exigente y audaz al sugerir intercalar una coma, de manera que la frase deba ser leída: “El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”. El original alemán dice “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”, y no deja de ser ambiguo porque las reglas de puntuación alemana, a diferencia del inglés y de los idiomas latinos, no permiten distinguir los diversos modos de determinación que tiene una oración de relativo: 1) como oración especificativa que restringe en un sentido esencial al sujeto al que ella se refiere como si dijéramos: “La filosofía que no es sabiduría es inauténtica” o 2) como oración explicativa que explicita en un sentido no esencial una cualidad del sujeto, por ejemplo: “La persona, que está sentada en el fondo, está durmiendo”. La frase suele ser leída, incluso por el mismo Gadamer, como una oración especificativa; de manera que el ser que es lenguaje es sólo el ser que puede ser comprendido. Así parece quedar todo un ámbito de ser, incomprensible y mudo en tanto no accede a nuestro lenguaje, y que pone de manifiesto la finitud de nuestro hablar. Pero, interponiendo la coma Vattimo se inclina hacia el sentido explicativo, de modo que ser y lenguaje son lo mismo. Pero contrariamente a Rorty, Vattimo no aboga por una pura arbitrariedad⁷. A su juicio, Gadamer no describe un estado de cosas, ni se limita a mostrar qué pasa en las ciencias del espíritu, sino que, a la luz de su propia historia efectual, parece hacer una propuesta ética en sentido de la distinción de existencia auténtica e inauténtica propuesta por Heidegger en *Ser y Tiempo*. “Lo que quería decir la resolución precursora de la muerte en Heidegger (...) lo aprendemos de modo mucho más claro en estas páginas de Gadamer. Como es sabido, en *Ser y Tiempo* es la resolución propia para la muerte lo que hace posible comprender el pasado, no como *vergangen*, sino como *gewesen*, esto es, como posibilidad todavía abierta. Traducido a los términos de Gadamer, esta actitud auténtica (*eigentliche*) significa que el legado al que nos referimos para examinar nuestros prejuicios y reconocer los que son legítimos y productivos consiste en no verlo como una estructura eterna del ser metafísico, que debemos reflejar fielmente y al que debemos adecuarnos (ni menos aún como la objetividad ‘ahí afuera’ de los ‘objetos’), sino como legado puramente histórico de unos mortales a otros mortales”⁸. Cada interpretación cambia el mundo; por eso el núcleo de la hermenéutica está para Vattimo en la identificación entre interpretar el mundo y transformarlo actuando históricamente, es decir, en la identificación de realidad (*Wirklichkeit*) e historia efectiva (*Wirkungsgeschichte*). Así deberíamos entender el sentido moral que tiene el “giro ontológico” del que Gadamer habla en la última sección de *Verdad y Método*, y la verdadera

indicación teleológica contenida en la máxima hermenéutica como una fluidificación de la objetividad, resultado de esta actitud ética.

Ahora cabe la pregunta ¿hasta qué punto estas dos lecturas son palabras justas para con la hermenéutica de Gadamer? La corrección y justeza parecen venir de Gadamer mismo toda vez que habla de una fusión del entender y su objeto, o cuando afirma que el lenguaje determina no solamente el proceso, sino también el objeto hermenéutico. Sin embargo, dar toda la dimensión a la respuesta requiere escuchar las consideraciones de Grondin que parecen ir en dirección opuesta. En un trabajo titulado *Qué significa “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”*, Grondin sigue, como hizo Vattimo, la pista de la historia efectual que anima la frase. Si elimináramos la oración subordinada y la expresión fuese sencillamente el “ser es lenguaje”, sin dudas sería un pensamiento lleno de sentido para Heidegger en tanto que solamente el hombre como esencia lingüística tiene acceso al Ser. Esta semántica heideggeriana no es totalmente extraña al dicho de Gadamer, sin embargo que el acento este puesto no en el ser, sino en el *ser que puede ser comprendido*, o sea, que la oración de relativo sea entendida como especificativa, significa no que el ser es lenguaje, sino que el *ser comprendido* tiene necesariamente carácter lingüístico. Entonces de lo que se trata aquí para Grondin no es tanto de “una tesis ontológica sobre el ser, o el ser en sí (...) sino [de] una tesis sobre nuestro comprender, es decir que la comprensión humana no puede prescindir de la lingüisticidad”⁹. ¿Se puede acaso pensar sin palabras? Más bien que palabra y pensamiento acontecen al mismo tiempo. Cuando pensamos, nuestro pensar va indisolublemente unido al lenguaje. Esta interpretación coincide con la dirección argumentativa que Gadamer toma en *Verdad y Método* para dejar en evidencia la historia del olvido del lenguaje en su unidad con el pensamiento y mostrar la universalidad lingüística de nuestra experiencia del mundo. Sin embargo, aún no queda claro si esta íntima co-pertenencia de pensar y lenguaje puede alcanzar “a las cosas mismas” que son la clave fenomenológica en el diálogo hermenéutico con las interpretaciones de Rorty y Vattimo.

II. El lenguaje de las cosas: la fuerza ontogenética de su palabra.

A los puntos y contrapuntos de esta confrontación exegética, se suman las observaciones que Grondin hizo algunos años más tarde en un trabajo homenaje titulado *El legado de Gadamer*. Frente al acento que Rorty y Vattimo habían puesto sobre el lenguaje como determinante o imperativo fluidificante del ser, Grondin propuso correr el peso hacia el otro extremo de la frase como si fuese “el ser mismo el que accediera a su inteligibilidad en el lenguaje”¹⁰. Ya no se trata sólo del lenguaje del entender en la fusión de horizontes entre el entender y su lenguaje, es decir, de la lingüisticidad de nuestro comprender, sino que la conocida expresión hermenéutica está aludiendo a otra fusión “quizás más discreta, pero no menos importante”, la fusión del ser y del lenguaje. No sólo hay el lenguaje del entender; es decir, *nuestro* lenguaje, sino que existe un lenguaje del ser, de las cosas mismas que Gadamer llama *die Sprache der Dinge*.

Para intentar develar en qué consiste este lenguaje existen al menos dos caminos complementarios: 1) la apelación a lo dicho en expresiones lingüísticas cotidianas referidas al lenguaje y a las cosas, y 2) el análisis de la eficacia histórica de estas frases en el contexto de la filosofía. Ambos recursos fueron desplegados por Gadamer en una conferencia titulada *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge*. Dictada el mismo año en que se publicó *Verdad*

y *Método*, como si quisiese ser una especie de apéndice aclaratorio¹¹, la consideración del problema comienza con la referencia a dos expresiones usuales: “eso está en la naturaleza de las cosas” y “las cosas hablan por sí solas”. Ambas fórmulas parecen aducir no necesitar de razones para dar algo por verdadero. Pero la cuestión según Gadamer es saber ¿a qué nos estamos refiriendo, en verdad, cuando hacemos uso de ellas? Si tomamos el término “cosa”, que es común a ambas, sabemos que, en general, se especifica en contraposición al término persona para dar a entender una preeminencia del segundo sobre el primero, en tanto la persona debe ser estimada en su propio ser, mientras que la cosa es un útil a nuestra disposición. Sin embargo, observa que cuando decimos que “algo está en la naturaleza de una cosa”, la expresión indica que lo que está ahí para nuestra utilidad posee en realidad un ser en virtud del cual puede oponer resistencia al uso incorrecto; o en sentido positivo, por su propia naturaleza nos puede imponer y exigir un determinado comportamiento (algo que se evidencia en el término alemán *Sachverhalt*)¹². Entonces, se invierte la usual preeminencia y la cosa pone de manifiesto su carácter de resistencia con el que es preciso contar y un matiz desinteresado (opuesto al sentido utilitario más frecuente) desde el momento en que le atribuimos un comportamiento propio que exige plegarnos al suyo.

Pero la historia de la filosofía deja en claro que la expresión tiene un prontuario semántico lo suficientemente polémico como para tener suficientes reservas respecto a su uso. El largo prospecto de sus contraindicaciones no pasa desapercibido a Gadamer, que considera que la apelación a la “naturaleza de las cosas” como su *en sí* está viciada del mismo presupuesto que comparte con aquello a lo que se opone; el supuesto de contraponer la subjetividad humana al ser en sí¹³. Por eso, propone recurrir a otra expresión lingüística: el “hablar de las cosas por sí mismas” que nos ubica ante una referencia significativa semejante, en tanto a este hablar de las cosas no se lo atiende lo suficiente y habría que escucharlo mejor; pues parece que, en general, no estamos dispuestos a considerar las cosas en su propio ser.

A estas dificultades, les sale al paso el recurso del análisis histórico. Gadamer remonta la referencia significativa de la expresión “el hablar de las cosas por sí mismas” hasta la co-pertenencia de palabra y cosa planteada en los inicios de la filosofía. La rectitud de los nombres que sostenían los griegos no era más que un último eco de aquella magia de las palabras que las entendía como la cosa misma o como su ser constitutivo, pero es cierto también que la filosofía griega fue deshaciendo ese poder del lenguaje y dio con Platón sus primeros pasos críticos, degradando el ser de la palabra a un aspecto “extrínseco” del pensamiento y marginándolo de la vía de acceso a la realidad¹⁴. El heredero cristiano de la metafísica griega, el medievo escolástico, tampoco parece haber captado, según Gadamer, el enigma de este lenguaje, es decir, de esa co-pertenencia íntima entre ser y palabra. Continuó encubriendo la lingüisticidad de la experiencia del ser al concebir el verdadero ser de las cosas como esencias accesibles al espíritu.

Pero, la dificultad de entender este hablar del ser, no es sólo a causa de una marginación y olvido histórico por parte de la metafísica. En *Verdad y Método*, el recorrido que Gadamer mismo hace de esta historia, cuenta con exposiciones brevemente esbozadas y encuentra al lector tan poco preparado que parece extraña su referencia conclusiva a una cierta superioridad de la “metafísica clásica” respecto de este problema. Cabe aclarar que cuando habla de “metafísica clásica” Gadamer alude, especialmente, a la doctrina de los trascendentales, a la metafísica de la luz y a la idea cristiana de la Encarnación de la Palabra (que hace de Agustín de Hipona la extraña excepción en estos olvidos históricos). Según su interpretación, la ventaja de estas doctrinas radica en que aún no concebían el conocer como un dominar, sino como una participación en el ser y la verdad, precisamente porque entendían que en la estructura ontológica lo primario es la relación. “En la metafísica [clásica], la *pertenencia* se refiere a la relación trascendental entre el ser y la verdad, que piensa el conocimiento como un momento del ser mismo, no primariamente como un comportamiento del sujeto. Esta inclusión del conocimiento en el ser es el presupuesto del pensamiento antiguo y medieval”¹⁵. He aquí la llave histórica que entreabre a la comprensión hermenéutica del lenguaje de las cosas. La idea de pertenencia indica un “estar *a priori* más allá del dualismo entre subjetividad y voluntad por un lado, y objeto y ser en sí por otro, pensándolos como la correspondencia previa de lo uno y lo otro”¹⁶. Claro que al momento de intentar sostener la co-pertenencia de los tres términos de la expresión hermenéutica: ser, lenguaje y comprender, nos encontramos ante la misma dificultad que Gadamer. La pertenencia de la metafísica clásica tiene un fundamento teológico porque el alma y la cosa se conjuntan en su condición creatural, y la filosofía ya no puede utilizar hoy esta justificación teológica. “Pero tampoco podrá cerrarse a la verdad de esa correspondencia. 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”¹⁷.

El análisis histórico reconduce a esta nueva dificultad y nos instala frente a la pregunta sobre si el intento hermenéutico no consistirá, en el fondo, en una restitución secular de la metafísica clásica. Gadamer no parece pensar tan a espaldas de la historia. Más bien, y tal como él mismo sugiere, la tarea de la metafísica se ha transformado en los últimos años gracias al reconocimiento de la finitud e historicidad de la existencia humana llevado a cabo por Heidegger y del significado autónomo del lenguaje hablado que hizo desaparecer el talante antimetafísico del positivismo lógico (Wittgenstein). La apertura de este nuevo horizonte hace posible reactualizar la verdad de aquella correspondencia metafísica, y formular una respuesta que Gadamer cree ver elevarse en el presente del pensamiento filosófico: “hay un camino al que apunta la filosofía cada vez con más claridad y que da testimonio de esa correspondencia. Es el camino del lenguaje”¹⁸. Así se renueva la cuestión sobre “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”¹⁹. Si este lenguaje del ser es el que reúne al ser comprendido y al ser que comprende en una co-pertenencia originaria, y no el lenguaje del entender, tal como lo

entienden Vattimo y Rorty, podemos decir que en él se pone de relieve toda la dimensión del lenguaje como centro especulativo de la propuesta ontológica hermenéutica. De modo que la metafísica y la hermenéutica tienen en común la especulación que es la infinitud de todo lo que tendría que decirse para ser entendido rectamente, de modo que algo dicho en correspondencia con el lenguaje de las cosas, lograría hacer escuchar conjuntamente en lo que dice todo aquello que queda por decir. El ser especulativo del propio lenguaje es el que manifiesta su dimensión ontológica y, por ende, la vocación metafísica de la hermenéutica²⁰.

Ahora la famosa expresión “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” queda reubicada en el extremo opuesto a la interpretación hecha por Rorty de ser una síntesis acabada del nominalismo. Su función lingüístico-ontológica que funda la correspondencia entre ser y comprender, es precisamente la que suprime el nominalismo al acentuar la co-pertenencia entre lenguaje y entender, separando al ser que comprende del ser comprendido y convirtiendo al mundo en infinitamente dominable y disponible al poder de *nuestro* lenguaje²¹. Tal como hasta aquí parece entenderlo Gadamer, y es la interpretación de Grondin, la frase hermenéutica esconde esa sutil referencia al lenguaje de las cosas que justamente no habla de sí, como sí lo hace *nuestro* lenguaje para el nominalismo, sino que habla “de lo que es o presumiblemente es”²². Y esa es la más fundamental potencialidad lingüística: un previo quedar abarcado todo ente por su posibilidad de venir al lenguaje y, por tanto, al mundo. De manera que “cuando rebasamos el concepto del objeto y de la objetividad de la comprensión en dirección a una mutua pertenencia de lo subjetivo y de lo objetivo, nos limitamos a guiarnos por la necesidad de las cosas”²³. Es decir, por un comportamiento que ellas exigen y al que debemos plegarnos. Así la pertenencia ontológica, eje de la metafísica clásica, se convierte en el hilo conductor del análisis de los tres tipos de experiencia hermenéutica (estética, histórica y lingüística), en los que se pone de manifiesto su condición de reversibilidad. El lenguaje nos pertenece en tanto lo hablamos pero también, y más radicalmente, pertenecemos a él en tanto que nuestro hablar está invitado a plegarse al hablar de las cosas.

La hermenéutica recoge otra herencia histórica en este camino de la metafísica que, para Gadamer, ya supo ver Hegel cuando eligió como párrafo final de su sistema de la ciencia filosófica un texto griego tomado de la *Metafísica* de Aristóteles: “Lo más digno son las estrellas”. La referencia suena extraña en tanto parecería que entre todas las cosas del mundo, el hombre debería ser considerado, en verdad, lo más digno. Sin embargo, la elección deja ver “un nuevo sentido de racionalidad que procede de los más remotos tiempos de los griegos”; a saber, que la racionalidad del ser (la gran hipótesis de la filosofía griega) es “una cualificación menos de la autoconciencia humana que del ser mismo, que es el todo y se muestra como el todo, de modo que más bien es la razón humana la que ha de verse a sí misma como una parte de aquella, en vez de cómo una autoconciencia que se opone al todo”²⁴. Reformulada la antigua hipótesis metafísica en términos hermenéuticos, significaría que la condición de

nuestro lenguaje es *ser parte de y estar llamado a responder* al hablar de las cosas mismas²⁵. Como el pensamiento está íntimamente unido a la palabra, también el ser está íntimamente unido a ella, de manera que en la co-pertenencia de los tres sustantivos de la expresión: *ser* y *comprender* estarían mediados por el término *lenguaje* tomado en su máxima extensión. Y cobramos conciencia de cuán radical es la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo.

Pero aún podemos indicar de qué modo este lenguaje dice el ser para nosotros; pues Gadamer aclara que no debe ser entendido como una copia de un ser en sí ya dado y fijado de antemano, como un *logos ousías* que podemos expresar de manera perfecta con nuestro lenguaje, sino que debe entenderse como el modo de aparecer finito del ser en relación. Y esta modalidad de pertenencia de las cosas al lenguaje, que recoge nuestra dimensión de historicidad, o sea, la co-pertenencia de comprender y lenguaje, es el *dia-logos*. “No hay un ser en sí que se va desvelando cada vez un poco más, sino que ocurre como en una verdadera conversación, que surge algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo”²⁶. El lenguaje es el movimiento de ese dar, participar, tomar que nos impide ponernos en la situación de un sujeto hablante frente a un mundo de objetos mudos. Más bien nos exige la auto-comprensión como participantes de una conversación de tal dimensión y fuerza que en ella acontecen cosas²⁷. Las cosas vienen a su lenguaje o el lenguaje de las cosas habla, al modo de ese acontecer dialógico que “percibe nuestra esencia histórica finita”²⁸, anunciando para nosotros una totalidad e infinitud de sentido. Por eso, la mudez del mundo no sería una falta de su lenguaje, sino que las palabras de las cosas (y aquí su carácter especulativo) anuncian una desproporción de sentido para la finitud del *aquí* y *ahora* de nuestro lenguaje y comprensión²⁹. El acontecer mismo de este lenguaje exige en su infinitud el discurrir de nuestra historicidad, es decir, ligar el aquí y ahora para que contenga en sí su pasado y su futuro, haciendo de mi situación una situación hermenéutica. Sólo de este modo el lenguaje se hace históricamente efectivo en el diálogo y acontece en su verdadero ser³⁰. Este es el origen de que nos falten muchas veces las palabras, y de que la verdadera conversación no tenga lugar entre personas que saben, sino entre personas que preguntan. La co-pertenencia que anima la famosa frase se da al modo de nuestra finitud como la correspondencia de un diálogo infinito y por eso siempre interminable. Bajo la lógica correspondiente de pregunta y respuesta, la pertenencia al lenguaje permite no sólo continuar la labor emprendida por Heidegger de superar la metafísica como onto-teología, sino también recuperar la tarea metafísica, si entendemos la metafísica como una ontología fundamental centrada en este lenguaje de las cosas a cuyo centro reconducimos el concepto de pertenencia. Nos encontramos ante una respuesta posible para la pregunta formulada por Habermas en su trabajo de homenaje a Gadamer “¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?”³¹.

III. La voz de la historia: su lenguaje.

El análisis de la experiencia lingüística en el que se ubica la famosa frase y hacia el que se dirige todo *Verdad y Método* está prologado por el de la experiencia histórica. De modo que

la dimensión metafísica que la hermenéutica recupera con la centralidad del lenguaje sólo es posible, como hemos visto, gracias a la condición de historicidad y de pertenencia que reconduce al centro del problema. El vínculo entre historia y lenguaje ha sido tema también de varios textos posteriores como *Histórica y lenguaje* (1987), *Historicidad y verdad* (1991). De manera que la obra total de Gadamer justifica, desde el lugar en que ahora nos encontramos, la posibilidad de dar un salto hacia atrás en la intencionalidad que anima su obra mayor y preguntarnos concretamente cómo acontece la historia en la fusión entre el ser y el lenguaje, es decir, qué relación se juega entre el lenguaje, entendido como lenguaje de las cosas, y el ser de la historia. Aquí Gadamer parece establecer niveles de relación:

1) En su horizonte semántico más usual, el vínculo entre lenguaje e historia se sostiene sobre el carácter narrativo de cualquier historia, pues “lo que caracteriza a todas nuestras historias y las convierte en tales es el hecho de que las contamos, y contamos estas innumerables historias una y otra vez”³². La condición de posibilidad de su ser es precisamente venir al lenguaje: ser narrada. Pero cuando nos preguntamos ¿qué es lo que nos atrapa en ellas?, parece presentarse un segundo nivel que implica la superación de este primero en el que la significación del lenguaje se reduce a su fusión con el entender y la historia a *nuestra* historia.

2) El lenguaje en el que las cosas vienen al ser “se orienta hacia lo abierto, hacia el todo y hacia la amplitud del tiempo y del futuro, (...) [y] delinea el vasto horizonte del ‘ahí’ de mundos humanos”³³. El poder atrayente de la historia radica en esa presentación que acontece delineándose en la fusión de ser y lenguaje. Por eso también escuchamos a quien narra historias porque entre sus palabras y nuestra escucha llegan al mundo cosas que tienen que ver con nosotros.

Así el análisis de la experiencia histórica en la segunda parte de *Verdad y Método* puede ser releído a la luz de la significación metafísica de la máxima hermenéutica que prologa. Entender que el ser que puede ser comprendido es lenguaje, abre el horizonte para la comprensión de que la historia no es sólo aquella que nos pertenece en tanto la hacemos y la narramos sino, que por la condición reversible de pertenencia ontológica y del carácter primario de ser en relación, también pertenecemos a ella en el modo de la tradición. Y al igual que en la triple copertenencia de ser-lenguaje-entender eso nos sucede a un punto que ni siquiera imaginamos porque la eficacia histórica (*Wirkungsgechichte*) con la que la tradición influye en nosotros llega a ser más ser que conciencia. “La pertenencia a tradiciones pertenece a la finitud histórica del estar ahí tan originaria y esencialmente como su estar proyectado hacia posibilidades futuras de sí mismo”³⁴, por eso en la condición histórica de nuestro propio ser acontece el lenguaje de las cosas y de sus posibilidades en la vivacidad de una *voz* propia de la tradición a la pertenecemos, que nos habla extrañamente en un tono familiar y busca ponernos en diálogo³⁵.

El acontecer del *ser voz* de la historia concuerda con la dimensión *dialógica* del ser lingüístico: “nos reconocemos, dice Gadamer, en lo otro, en lo otro de los hombres, en lo otro del acontecer”³⁶; reconocimiento que presupone la distancia, pero simultáneamente la anula porque somos participantes de una conversación, de un juego que el lenguaje de las cosas y la historia *juegan con* nosotros. Cuando narramos y escuchamos historias, colaboramos en la construcción de una comunidad basada en lo que tiene sentido para nosotros, y dirigimos

nuestra comprensión dialógica hacia lo que todos tenemos en común y reconocemos en el otro mejor que en nosotros mismos. Claro que las historias de las que procedemos pueden ser una condena o un contrapeso de resistencia del que quisiéramos librarnos, y no el lenguaje vivo de un pasado nunca pasado al que prestamos atención para abrir las posibilidades de nuestro futuro. Precisamente, que el hombre sea un animal racional, que posee lenguaje, como dice Aristóteles, significa que “busca siempre el sentido que le permite abrir constantemente, en medio de la insensatez del acontecer y de la historia, algo parecido a horizontes de expectativa, de esperanza, de osadía y de no abyección. Quizás habría que decir que la fuerza suprema del hombre consiste en esto: resistir a todos los desafíos que la realidad nos impone mediante el sin sentido (*Unsinn*), la demencia (*Wahnsinn*) y la desconcertante absurdidad (*Sinnlosigkeit*), y hacerlo perseverando en una búsqueda incansable de lo comprensible y del sentido”³⁷. Las resistencias muestran porque en verdad nunca seremos dueños de la historia, del mismo modo, que no terminaremos nunca el diálogo y el juego con el lenguaje al que estamos constantemente invitados.

Si tal como Vattimo proponía existe en el fondo de la propuesta hermenéutica una formulación ética, ella sea tal vez correspondiente con la ontología lingüística delineada y se ponga de manifiesto en la actitud de *theoría*³⁸. Continuando con la herencia griega de la racionalidad del ser, ya desde *Verdad y Método* Gadamer hace propio el sentido más antiguo de la palabra *theoría* como actitud de cercanía y participación que corresponde a nuestra común condición ontológica de pertenencia histórica, y que conserva “el campo donde entran en juego posibilidades, un campo de juego (*Spielraum*) de otro tipo abierto para nosotros”³⁹. Lo que el lenguaje de las cosas abre para nosotros en la historia es “el espacio de las posibilidades ofertadas, de las plausibilidades, que no son sólo aquellas comprendidas en el campo de lo dejado abierto con el que juega el pensamiento, sino que incluyen también las decisiones entre las cuales se desarrolla la lucha continua por la supremacía y el aherrojamiento, es esto, el campo de juego de la historia humana”⁴⁰. En este sentido, el verdadero poder ético y ontológico de la racionalidad (no científica) es dejar una cosa incierta, sopesarla y reconsiderarla una y otra vez en sus posibilidades, aprendiendo a prestar oídos a la *voz* de la tradición viva, de modo que nunca renunciemos a insertar las duras realidades de la historia, siempre y de nuevo, en nuestras posibilidades humanas⁴¹.

IV. El oído sobre la voz histórica.

Ahora, ya cerca del final de nuestro recorrido, parece curioso que en aquella última sección de *Verdad y Método* en la que aparece por primera vez la famosa frase que nos ocupa, Gadamer haga referencia a la primacía del oír en el fenómeno hermenéutico. ¿Qué extraña relación une al oído con el lenguaje de las cosas y el *ser voz* de la historia? Al sentido común, una primera

verdad se vuelve evidente: el oído es el sentido primordial en la narración de historias. Quien cuenta una historia espera siempre ser escuchado. Sin embargo, este modo de relación, que se corresponde con el primer nivel del vínculo entre lenguaje e historia, queda abarcado en un estrato más amplio. “No es sólo que el que oye es de algún modo interpelado. Hay algo más, y es que el que es interpelado tiene que oír, lo quiera o no. No puede apartar sus oídos igual que se aparta la vista de algo mirando en otra dirección. Esta diferencia entre ver y oír es para nosotros importante porque al fenómeno hermenéutico le subyace una verdadera primacía del oír, como ya reconoce Aristóteles. No hay nada que no sea asequible al oído a través del lenguaje. Mientras ninguno de los demás sentidos participa directamente en la universalidad de la experiencia lingüística del mundo sino que cada uno de ellos abarca tan sólo su campo específico, el oír es un camino hacia el todo porque está capacitado para escuchar el logos”⁴². Aquí parecen abrirse al menos cuatro líneas de tarea para el oído que recogen las observaciones anteriores y que actuarán a modo de conclusión en esta metafísica de la finitud:

1) El oído es el sentido que refleja esa condición ineludible de pertenencia originaria que se manifiesta en la experiencia lingüística e histórica y se expresa en la estructura semántica común que tienen en alemán las palabras *hören* (oír) y *gehören* (pertenecer). Incluso la significación del término latino *od-audire* indica esa consonancia entre oír y obedecer como un oír *desde*, que refiere a la tarea de llegar a comprender el carácter primario del ser en relación. No en vano, en la conferencia de 1960, Gadamer quiere dar a entender la copertenencia ontológica primaria a través de la imagen temporal del ritmo. Haciendo referencia a las consideraciones de Richard Höningwald escribe: “La esencia del ritmo está en un ámbito intermedio entre el ser y el alma. Y debe producirse esa correspondencia para que haya precisamente ritmo, pues ¿qué significa ‘el ritmo propio de los fenómenos’? ¿no son éstos justamente lo que son al ser percibidos en forma rítmica o ritmizada? Más originaria que esa secuencia acústica, por un lado y que esa percepción ritmizante, por otro, es por tanto la correspondencia que hay entre ambas”⁴³. El ritmo lingüístico de la voz histórica que pone en evidencia esta correspondencia lo hace precisamente al oído como *voz viva*, sosteniendo el diálogo de una existencia en relación con su ontología natal y confirmando que, en nuestra estructura biológica, el oído sea el sentido que nos da el equilibrio y la estabilidad.

2) En el mismo nivel de interpretación, el oído parece constituirse en la posibilidad de acceso al todo abierto a nosotros⁴⁴; la forma humana finita de ser partícipes de esa voz profunda que es la potencialidad ontogenética del lenguaje de las cosas⁴⁵. “El lenguaje en el que participa el oír no es sólo universal en el sentido de que en él todo puede hacerse palabra. El sentido de la experiencia hermenéutica reside más bien en que, frente a todas las formas de experiencia del mundo, el lenguaje pone al descubierto una dimensión completamente nueva, una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza a los que viven en el presente. Tal es la verdadera esencia del oír: que incluso antes de la escritura, el oyente está capacitado para escuchar la leyenda, el mito, la verdad de los mayores”⁴⁶. El oído resignifica el sentido de la

pertenencia. Es perteneciente lo que es alcanzado por la interpelación de la tradición. “El que está inmerso en tradiciones –lo que ocurre como sabemos incluso al que, abandonado por la conciencia histórica, se mueve en una libertad aparente – tiene que prestar oídos a lo que le llega desde ellas. La verdad de la tradición es como el presente que se abre inmediatamente a los sentidos”⁴⁷. En la escucha, la co-pertenencia ontológica se determina aún más claramente como correspondencia en el diálogo con el lenguaje de las cosas y con la voz viva de la tradición histórica.

3) El oír es la acción hermenéutica que abre en la conversación el espacio de juego en el que es posible la comunidad. El oído se convierte en el presupuesto carnal del reconocimiento, pues escucharse unos a otros es ya un mutuo *pertenecerse*. Prestar oído es estar atento con el cuerpo y sostener la tensión física que el tejido comunitario reclama para no rasgarse. “En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto. Sin embargo, en último extremo esta apertura sólo se da para aquel por quien uno quiere dejarse hablar, o mejor dicho, el que se hace decir algo está fundamentalmente abierto. Si no existe esta mutua apertura tampoco hay verdadero vínculo humano. Pertenecerse unos a otros quiere decir al mismo tiempo oírse unos a otros”⁴⁸. La tradición del Talmud dice: “El más sabio en una discusión es aquel que la defensa de la propia tradición no lo hace sordo para la palabra del otro.” Ser oyente permite mantener un diálogo de las posibilidades siempre abiertas, incluso de aquellas que pueden ser puestas contra mí. Recupera el poder aglutinante de la creencia en otros y en sus historias, porque muestra que son historias compartidas. De pronto, pertenecemos al mismo suelo y en la diferencia de la marca radical que nos separa, aparece la condición común.

4) La referencia de Gadamer a la primacía del oír se funda curiosamente sobre un texto de *Metafísica* de Aristóteles en el que establece un vínculo esencial para la historia entre oír, recordar y ser prudentes. “Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por eso éstos son más prudentes y más aptos para aprender que los que no pueden recordar; son prudentes sin aprender los incapaces de oír los sonidos (...); aprenden, en cambio, los que, además de memoria, tienen este sentido”(980, b 23-25). El planteo aristotélico vincula al oído con la posibilidad de recordar y con la prudencia. La participación de la memoria a través del oír despierta el poder de la narración con la intervención de palabras que nacen de la escucha de la tradición. En el pasado primordial, habita el lenguaje vivo de lo que interpela al oyente. La intencionalidad primigenia del oído está dirigida a esa potencialidad ontogenética, que se ubica en los comienzos no cronológicos, y a esa historia que puede reactualizarse y reclama nuestra participación lúdica con el lenguaje de las cosas.

Bibliografía

- Almorín, Tomás E. (2001) “Ontología y metafísica en algunos textos de Gadamer”, en *Intersticios*, Esc. de Filosofía Univ. Intercontinental, México, Año 6, N° 14-15, p. 41-63.
- Beuchot, Mauricio (2001) “La búsqueda de la ontología”, en *Intersticios*, Ed. Esc. de Filosofía Univ. Intercontinental, México, Año 6, N° 14-15, p. 25-39.
- Gadamer, Hans-Georg *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke I, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1999. Edición española: *Verdad y Método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977.
- Gadamer, Hans-Georg *Wahrheit und Methode II*, Gesammelte Werke II, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1999. Edición española: *Verdad y Método II*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1993.
- Gadamer, Hans-Georg *Hermeneutik im Rückblick*, Gesammelte Werke X, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1995. Edición española: (1998), *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg (2000), *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck). Edición española: (2002), *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Ed. Trotta.
- Grondin, Jean (2001) “Was heisst ‘Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache’?” *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 100-105.
- Grondin, Jean (2003) *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder.
- Grondin, Jean (2004) “El legado de Gadamer”, en *El Legado de Gadamer*, Granada, Ed. Universidad de Granada, p. 13-23.
- Habermas, Jürgen (2003) “¿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, p. 97-107.
- Nebrada, Jesús J. (2004) “El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”, en *El Legado de Gadamer*, Granada, Ed. Universidad de Granada, p. 209-224.
- Reyes, Jorge A. (2001) “La estructura especulativa del lenguaje en la hermenéutica de Gadamer”, en *Intersticios*, Esc. de Filosofía Univ. Intercontinental, México, Año 6, N° 101-124.
- Rorty, Richard (2003) “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, p. 41-58.
- Vattimo, Gianni (2003) “Comprender el mundo-transformar el mundo”, en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Ed. Síntesis, p. 59-69.

* Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Becario de Doctorado de CONICET y Doctorando de la UBA. Profesor de la Facultad de Derecho de la UCA. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y de la Asociación Latinoamericana de Estudios Religiosos (ALER). Investigador

en el *Laboratoire de Philosophie Herméneutique et Phénoménologie* del Institut Catholique de Paris. Ha publicado diversos ensayos sobre la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer en libros y revistas especializadas.

¹ Gadamer, *GW I*, 478; traducción al español *VM*, 567.

² La estructura de la obra es tripartita respetando este camino de análisis de la experiencia hermenéutica: Parte I *Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte*; Parte II *Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu*; Parte III *El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica*.

³ Rorty (2001), p. 45.

⁴ *Ibíd.*, p. 49. Según su interpretación, al suplantar la metáfora de la profundidad por la de la amplitud, el “aumento de la comprensión” que Gadamer propone no refiere a un descubrimiento de la naturaleza interna del objeto como una penetración más profunda por la que nos alejamos de la apariencia y nos acercamos a la realidad, sino significa que “cuanto más descripciones haya en oferta y cuanto mejor estén integradas unas con otras, tanto mejor comprenderemos el objeto que estas descripciones nos transmiten”.

⁵ *Ibíd.*, p. 48.

⁶ *Ibíd.*

⁷ Según sus propias palabras: “la dificultad de tomarse radicalmente en serio la identificación de ser y lenguaje consiste (...) en que la filosofía parece correr el riesgo de convertirse en pura arbitrariedad”. Vattimo (2001), p. 64.

⁸ *Ibíd.*, p. 66.

⁹ Grondin (2001), p. 103.

¹⁰ Grondin (2004), p. 22.

¹¹ Conferencia pronunciada en Munich durante el *VI Congreso Alemán de Filosofía*.

¹² La palabra alemana *Sache* asume el significado jurídico de la *causa* latina, es decir, el asunto discutido que se negocia y de ella deriva la palabra castellana cosa. “El concepto jurídico de ‘naturaleza de la cosa’ no designa algo disputado entre las partes, sino los límites que pone al libre albedrío el legislador con su ley... (...) La apelación a la naturaleza de la cosa invoca un orden sustraído al arbitrio humano.... (...) es, pues, también aquí algo que se hace valer, algo que debe respetarse.” Gadamer, *GW II*, 67; *VM II*, 72.

¹³ “Es el presupuesto de que la subjetividad humana es una voluntad que se impone sin discusión incluso cuando se contrapone el ser en sí, como límite, a la determinación por la voluntad.” Gadamer, *GW II*, 70; *VM II*, 75.

¹⁴ La crítica de Gadamer a la concepción del lenguaje en Platón se puede encontrar en *GW I*, 411ss; *VM*, 489ss. En el punto 1. *Lenguaje y Logos* desarrolla su crítica a Platón y en el punto 2. *Lenguaje y Verbo* desarrolla los aportes de Agustín al problema hermenéutico del lenguaje. También conviene observar su revaloración del aporte platónico a partir de la noción de belleza en el marco de la fundamentación de la universalidad filosófica de su propuesta hermenéutica. Cf. *GW I*, 478ss; *VM*, 567ss

¹⁵ Gadamer, *GW I*, 462; *VM*, 549.

¹⁶ Gadamer, *GW II*, 68; *VM II*, 75.

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ *Ibíd.*, 69; 76 “No me parece casual que el fenómeno del lenguaje se haya situado en los últimos decenios en el centro de la problemática filosófica” Como hemos visto, esta centralidad no parece haber pasado desapercibida para Rorty.

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ Precisamente, el recorrido de *Verdad y Método* que conduce al centro especulativo de la ontología hermenéutica comienza con el análisis de la estructura histórico-finita y lingüística de nuestra experiencia del mundo. Esto anima a Almorín a decir que Gadamer asienta la metafísica clásica en la condición humana, esto es, en la finitud e historicidad; y llama a la hermenéutica una “ontología de la pertenencia”, por lo mismo que Grondin le da el nombre de “metafísica de la finitud”. Cf. Grondin (2003), p. 229ss; y Almorin (2001), p. 47. Gadamer mismo dice que a partir de la universalidad de la lingüisticidad de nuestra experiencia, la hermenéutica es reconducida “a toda la dimensión del problema de la metafísica clásica” Gadamer, *GW I*, 464; *VM* 551. Y también cf. Beuchot (2001), p. 27.

²¹ Cf. Grondin (2003), p. 230.

²² Gadamer, *GW X*, 329; traducción: “Histórica y Lenguaje: una respuesta”, 106.

²³ Gadamer, *GW I*, 465; *VM*, 552.

²⁴ Gadamer (2000), p. 23; traducción: (2002), p. 36.

²⁵ Aquí está el centro de productividad de la noción de juego que analiza en la primera parte de su obra mayor.

²⁶ Gadamer, *GW I*, 466; *VM*, 553.

²⁷ Cf. Gadamer, *GW X*, 106; traducción: (1998), p. 34

²⁸ Gadamer, *GW I*, 480; *VM*, 569.

²⁹ En este sentido, corrigiendo a Wittgenstein los límites de mi lenguaje no serían los límites de mi mundo, hay un mundo que permanece fuera del alcance de mi razón y mudo *para mi lenguaje*. Cf. Nebreda (2004), p. 209-224.

³⁰ Cf. Gadamer (1998), p. 204 y Reyes (2001), p.101ss.

³¹ Habermas (2003), p. 97-107.

³² Gadamer, *GW X*, 328; “Histórica y Lenguaje: una respuesta”, 104.

³³ *Ibídem*, 329; 106.

³⁴ Gadamer, *GW I*, 266; *VM*, 328.

³⁵ Aquí se evidencia la primacía que, en sus discusiones con Derrida, Gadamer le atribuye al lenguaje hablado sobre la escritura.

³⁶ *Ibídem*, 329; 105.

³⁷ Gadamer, *GW X*, 325; “Histórica y Lenguaje: una respuesta”, 100.

³⁸ El sentido primitivo de la palabra era la participación en una procesión solemne para adorar a los dioses, pero contemplar el proceso divino no tiene nada que ver con la comprobación distante de un estado de hecho, ni con la observación de un espectáculo grandioso; se trata de una participación genuina en el evento, de un verdadero esta ahí. Gadamer (2000), 23; traducción: (2002), 36. Esta capacidad de cercanía y pertenencia es la distancia propia de la teoría y representa lo que realmente distingue al hombre antes de la ruptura sujeto-objeto de la ciencia, como ser de razón y lenguaje es “ese fenómeno roto y subordinado dentro del universo, que pese a la exigüidad y finitud de sus dimensiones es capaz de una aspección pura del universo”.

³⁹ Gadamer, *GW X*, 326; “Histórica y Lenguaje: una respuesta”, 101.

⁴⁰ *Ibídem*.

⁴¹ Dice Gadamer: “El texto de la historia no está nunca concluido por completo, ni está nunca fijado definitivamente por escrito. Hablar hoy de escrito definitivo suena a una protesta impotente del espíritu lingüístico contra el flujo cambiante del narrar”. *Ibídem*, 330; 106.

⁴² Gadamer, *GW I*, 466; *VM*, 553-554.

⁴³ Gadamer, *GW II*, 74-75; *VM II*, 79.

⁴⁴ En sus *Kleine Schriften: Filosofía y Literatura, Poesía y Puntuación, La actualidad de lo bello y Texto e Interpretación*, Gadamer afirma que la idealidad de una obra sólo se alcanza cuando se la escucha en el oído interior. Este término agustiniano, junto a la propuesta hermenéutica de la universalidad lingüística, evidencia la importancia que este sentido tiene al permitir “una especie de comprensión instantánea que permite ver la unidad del conjunto”. *GW II*, 357; *VM II*, 344.

⁴⁵ La apertura de la experiencia a nuevas experiencias es educar la capacidad de oír como “propiedad incómoda” para el ego, porque, como dice Nietzsche, “al final siempre encuentra más de lo que ha deseado”. El oído tiene el inconveniente de la sobreabundancia, de tener que reconfigurar constantemente el propio horizonte para dar cabida a toda la infinitud que suena en las cosas mismas.

⁴⁶ Gadamer, *GW I*, 466-467; *VM*, 554.

⁴⁷ *Ibídem*.

⁴⁸ *Ibídem*, 367; 438.