

Multiplicidad de mundos y unidad del lenguaje

Luis Román Rabanaque

CONICET/ Universidad Católica Argentina

Introducción

En la primera parte de *Verdad y método*, Gadamer recurre a la noción de juego con el fin de mostrar un ámbito originario en la esfera del arte que, en contraste con la conciencia estética de cuño kantiano, abre una dimensión de verdad que puede describirse como un incremento de ser. En la segunda parte muestra, frente a la metodología de las ciencias históricas o del espíritu, un ámbito originario referido al carácter esencialmente histórico de la comprensión, sometida a la eficacia de la historia en una relación circular de distanciamiento y apropiación de la tradición. En la tercera parte, finalmente, y esta vez en contraposición con la tesis que diferencia la experiencia y el lenguaje, afirma el carácter universalmente lingüístico de la experiencia hermenéutica, condensada en la afirmación según la cual “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. De este modo, el arte, la historia y el lenguaje remiten a una comprensión originaria que *se juega* con anterioridad a toda conciencia metodológica que pretenda adoptar el papel de sujeto del juego. Si la obra de arte se juega en su reproducción y no tiene un “ser en sí” independientemente de ella, si la comprensión histórica se juega en la tensión dinámica entre el distanciamiento en el tiempo y la apropiación, que tiene el carácter de una fusión de horizontes más bien que de una asimilación por parte del intérprete, o bien de un traslado a la situación del autor histórico, la lingüisticidad o idiomadicidad (*Sprachlichkeit*) es el espacio de juego que vincula todas estas instancias según la lógica de la pregunta y la respuesta. De ahí la afirmación según la cual el lenguaje está en el “medio” (*Mitte*) entre la comprensión de los hablantes y el acuerdo en torno a la cosa, y es el “medio” (*Medium*) de toda experiencia hermenéutica (GW I, 387).^[1] La universalidad de esta lingüisticidad se advierte en el hecho de que no sólo es inherente a la comprensión en acto, sino igualmente a la comprensión en potencia, razón por la cual incluso las argumentaciones que pretendan esgrimirse en su contra poseen un carácter lingüístico y revelan, así, la excedencia propia del decir. De acuerdo con Gadamer, ello muestra la estrecha relación que guarda el lenguaje con la razón misma, puesto que se trata del lenguaje de la razón y ambos “marchan al mismo paso” (GW I, 405). Si, como asevera Platón, el pensamiento es el diálogo del alma consigo misma, la lingüisticidad es ya una nota esencial del pensamiento mismo.

Ahora bien, detrás de esta peculiar unidad entre lenguaje y pensamiento, que es íntima (GW I, 406) mas no es una fusión completa, asoma el antiguo problema de la *traducción* entre las lenguas. Si el acceso al mundo tiene lugar en el medio de un lenguaje histórico, la diversidad de lenguas propone un doble desafío: en el plano del lenguaje, el problema de la *traducibilidad* de las lenguas entre sí; en el plano de la experiencia, el problema de la *unicidad* del mundo frente a la *multiplicidad* diversa de articulaciones comprensoras. Me parece que esta cuestión gana claridad si se la vincula con la conocida relación estructural que establece Aristóteles entre la voz (*phonè*), las afecciones (*pathêmata*) del alma y las cosas (*prâgmata*), en virtud de la cual la palabra hablada es símbolo del pensar,

que, por su parte, guarda una relación de semejanza (*homoiómata*) con las cosas (*Peri hermeneias*, 16 a 3 ss.). Aristóteles advierte la diversidad fáctica de las lenguas, mas, guiado por el interés “lógico”, o sea, por la fijación de un lenguaje enderezado a la búsqueda de la verdad, sostiene que el pensamiento y, correlativamente, las cosas, son los mismos para todos, razón por la cual el fenómeno de la *multiplicidad* de lenguas cae fuera de su enfoque, puesto que se trata de un rasgo accidental inherente a la convencionalidad de los signos que sustituyen simbólicamente a los pensamientos. A su vez, la tesis de la *unicidad* del pensamiento y de la cosa, base de la idea de la *adaequatio rei ad intellectus*, se asocia con el hecho de que, para Aristóteles, el término ontológicamente primero de los tres que constituyen el triángulo es la realidad o los *prâgmata*.^[2] Las cosas del mundo tienen su “forma” y dicha forma puede ser asimilada por el pensamiento y simbolizada de diversas maneras. De ahí que la traducción no se presente como problema. Por su parte, en la Modernidad cartesiana, el “peso” ontológico del triángulo se desplaza al pensamiento, con lo cual se estrecha su conexión con el lenguaje a la vez que se distancia de la realidad, de la cual no es ya forma asimilada sino re-presentación. Con este distanciamiento se vinculan tanto la idea de Leibniz acerca de una armonía preestablecida entre las mónadas, como la concepción de v. Humboldt de las lenguas como visiones del mundo. La tesis de Gadamer, por su parte, puede situarse en un tercer momento histórico donde el peso cae sobre el lenguaje en su condición de centro o medio de la apertura al mundo. La diversidad de las lenguas plantea entonces un problema que no puede resolverse ni apelando a la homogeneidad de las cosas del mundo ni a la homogeneidad del pensamiento. Expresada en los términos de Heidegger, en efecto, la unidad íntima entre habla y pensamiento, o entre lenguaje y comprensión, que refiere Gadamer, tiene lugar en la tensión entre el proyectar interpretante y la facticidad del estar-arrojado en el mundo, y eso quiere decir que está sometida a la eficacia de la historia (*Wirkungsgeschichte*). Con ello parece surgir la amenaza de un *relativismo lingüístico*, pues las posibilidades de articulación comprensora se encontrarían, en tal caso, esencialmente pre-determinadas por la facticidad del previo lingüístico (*Vor-griff*) de un modo tal que cada lengua constituiría, en última instancia, “su” propio mundo, inconmensurable con los “otros” mundos lingüísticos.

Como se recordará, este problema no había quedado planteado en *Ser y tiempo*, donde prevalece un sentido práctico de la comprensión.^[3] Heidegger lo señala con posterioridad, en referencia a la expresión “casa del ser” acuñada en la *Carta sobre el humanismo*. En la famosa conversación con el visitante japonés pone en cuestión la traducibilidad en principio de una lengua a otra, es decir, la posibilidad de morar en otra casa del ser distinta de la propia.^[4] Aun cuando la ocasión para este reparo es una discusión sobre el empleo de las categorías de la estética occidental para comprender la obra de arte extremo-oriental, es claro que tiene un alcance general y plantea con ello un vasto problema hermenéutico. Gadamer es claramente consciente de él y lo formula con toda claridad en *Verdad y método*: “¿Cómo iba a ser posible llegar simplemente a comprender una tradición extraña si estamos tan atados a la lengua que hablamos?” (GW I, 482). En su respuesta a esta cuestión, rechaza, por un lado, la tesis de la inconmensurabilidad o intraducibilidad de las lenguas, mas, por el otro, objeta igualmente una fundamentación de la traducibilidad que apele ya sea a la hipótesis retrospectiva de una lengua originaria, siguiendo el modelo bíblico de la Torre de Babel, ya sea a la idea prospectiva de una lengua racional unívoca, idea inspirada por Descartes y

Leibniz, y que el positivismo lógico reivindicó en la primera mitad del siglo XX. La argumentación de Gadamer se apoya más bien en Humboldt y su concepción de las lenguas como visiones del mundo (*Weltansichten*), a la vez que halla su complemento crítico en la analogía que advierte con la descripción husserliana de la cosa de percepción que se da en escorzos o perspectivas, cada una de las cuales presenta la cosa desde un aspecto determinado a la vez que ninguna la agota. Ambas remisiones, a Humboldt y a Husserl, se sostienen a su vez sobre la base o el fondo del *acuerdo en torno a la cosa* de la que se trata en cada caso.

Recurriendo a nociones husserlianas que complementan las meditaciones de Gadamer puede mostrarse: 1) la remisión del lenguaje a la experiencia antepredicativa sobre la base de los invariantes de toda experiencia, lo que evita el recurso a la lengua adámica o a un *a priori* hipotético de identidad del pensamiento para todos los pueblos y épocas; 2) la determinación de las categorías elementales de la significación lingüística en una gramática pura que permite prescindir de, a la vez que fundamentar, todo ensayo de lengua formal artificial. La primera remisión implica la unicidad del mundo en tanto horizonte de todos los horizontes de experiencia, lo que, a la vez, no suprime la esencial diversidad de mundos de la vida y, correlativamente, la segunda refiere la unidad esencial del lenguaje en un nivel que no es el de la gramática supra- o subyacente, sino el de las condiciones de posibilidad de toda gramática, esto es, la gramática “pura” esbozada en la IV. *Investigación lógica*. En lo que sigue nos proponemos delinear la primera de estas remisiones retrospectivas.

1. *Comprensión e intencionalidad*

Heidegger ha señalado que el habla (*Rede*) es la articulación de la comprensión, esto es, el desarrollo o despliegue de los horizontes implicados en la comprensión de lo comprendido (SZ, § 34).^[5] Al mismo tiempo, tanto Heidegger como Gadamer contrastan el habla como discurso (*Rede*) que explicita o interpreta (*auslegt*) la comprensión originariamente, con el enunciado en tanto modo derivado donde se opera una objetivación y fijación de lo dicho discursivamente (SZ, § 33). Entre ambos, discurso y enunciado, media una diferencia de actitudes o modos de ver y, correlativamente, de modos de ser: en tanto la circunspección o ver-en-torno abre la significación de los entes a la mano (*Zuhandenes*) sobre el trasfondo del todo de significatividad del mundo práctico, el enunciado efectúa una restricción que desgaja el sentido práctico y lo considera en una pura mirada teórica, *Vorhandenes*, en abstracción de su inserción en todos prácticos de significación. Anterior al significado depositado en el lenguaje es el significado como *terminus ad quem* del ver práctico en tanto proyección sobre la base de la estructura del “previo” (“*Vor*”-*Struktur*): *Vorhabe*, *Vorsicht*, *Vorgriff*: una experiencia muda sedimentada, el punto de vista inherente a la perspectiva de un sujeto que es primera persona, y la lengua como estructura viviente de posibilidades de despliegue y restricciones a la articulabilidad (SZ, § 32, 150-151). Este carácter fundado o derivado del lenguaje con respecto a la experiencia antepredicativa (SZ, 149) remite a una tesis fenomenológica central. Husserl ha diferenciado el significado, propio del lenguaje, del sentido que es inherente a todo acto intencional; ha señalado que el sentido se genera en la experiencia y que el significado expresa dicho sentido elevándolo al orden del concepto.^[6] Hay entre ellos una relación a la vez de comunidad y de tensión. En virtud de la estructura de intención vacía e impleción, la relación de fundación entre ambos estratos ha

de entenderse en sentido tanto arqueológico, pues el lenguaje remite genéticamente a la experiencia muda, como teleológico, dado que el lenguaje tiende, en tanto intención vacía, a la impleción en la experiencia, es decir, a la donación en carne y hueso de lo intencionado en él. Por su parte, Heidegger refiere una situación análoga cuando señala que a las significaciones que articula la comprensión “les brotan palabras” (SZ, § 34, 161). Se vislumbra así que las dimensiones de la apertura del *Dasein* reveladas por el análisis hermenéutico pueden vincularse a una estructuración que obra como su infraestructura intencional. En efecto, en el horizonte del “ver” (*Sicht*) comprensor que abre mundo está presupuesto o implicado un substrato en el que se constituye –en términos husserlianos– la “materia” del ver con su tesis correspondiente. Dicho substrato no debe ser asimilado a una construcción teórica propia del inspeccionar (*Hinsicht*) científico. La crítica del sensualismo contenida en la indicación heideggeriana de que no oímos puros sonidos sino el chirriar de las ruedas del carro, etc. (SZ, 163), es análoga a la formulada por Husserl cuando señala que las sensaciones son vividas en tanto que los objetos son percibidos (Hua XIX/1, 399; cf. 80; Hua X, 6-7).^[7] El poder-oír que fundamenta el escuchar comprensor en su carácter de comprender-como (*als*) se funda en una organización muda de la experiencia que, como Husserl ha señalado reiteradamente en sus últimos años, es originariamente pasiva y se vincula a las síntesis estéticas y cinestésicas mediante las cuales es posible en general tener experiencia de cosas. Comoquiera que el oyente interprete aquello que escucha, el interpretar mismo es un comportamiento del *Dasein* fundado en su experiencia orientada en torno a su cuerpo propio. El ver comprensor que abre mundo descubre a los entes intramundanos en cuanto sentidos dentro de un todo o contexto de remisiones. Se podría decir que el análisis husserliano de la percepción y del lenguaje ilumina esta caracterización en la medida que pregunta retrospectivamente por la constitución de los horizontes implicados en la apertura al mundo. Una circunstancia que oscurece esta conexión radica en el hecho de que la crítica que, explícita o implícitamente, hace Heidegger en esta sección de *Ser y Tiempo* a los análisis intencionales husserlianos apunta ante todo a la fenomenología estática de las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas*. Pero la fenomenología genética, que desemboca en las investigaciones tardías sobre el mundo de la vida, proporciona una perspectiva de la intencionalidad más amplia a la vez que más concreta, precisamente porque pregunta por la génesis de las estructuras intencionales esbozadas por el análisis estático e introduce, en el plano trascendental, la cuestión de la historicidad de la experiencia. Esto quiere decir que, si es posible complementar el análisis husserliano de la percepción con el análisis heideggeriano del comprender discursivo anímicamente templado, el análisis de la apertura ha de poder vincularse con la pregunta retrospectiva por su génesis en el presente viviente.^[8] Por esta razón, la triple estructuración del “previo”, sobre cuya base el comprender proyecta sentido como su *Woraufhin*, puede ser interrogada retrospectivamente en relación con la pasividad secundaria de la habitualidad y la correlativa sedimentación de sentidos de experiencia. Esta génesis habitual de la experiencia está presupuesta en la caracterización de la historicidad del *Dasein*. Por su parte, el carácter fundante de la experiencia antepredicativa remite asimismo al carácter corporal de la comprensión originaria en virtud de que el yo está vuelto hacia al mundo mediante su cuerpo propio; así el “lenguaje” de los gestos y posturas corporales puede incluso preceder en el orden de la fundación al lenguaje articulado en palabras, cuestión que Gadamer no ignora pero que, siguiendo a Heidegger, no tematiza. Este esbozo quiere sugerir que la lingüisticidad en tanto

centro de la experiencia hermenéutica es susceptible de ser repensada a la luz de su genealogía fenomenológica.

Tomaremos en lo que sigue, a modo de hilo conductor, la caracterización que Gadamer efectúa de la traducción. La traducción es un fenómeno central para el problema de la diversidad de mundos y la unidad del lenguaje: ¿en dónde radica la esencial traducibilidad de las lenguas, es decir, la esencial comunicabilidad entre los mundos de la vida?

2. El fenómeno de la traducción

En el planteo de *Verdad y método*, el fenómeno de la *traducción* adquiere una importancia central por varias razones. En primer lugar, la historia misma del término “hermenéutica” remite a la tarea del traductor oral que debe interpretar y comunicar algo incomprensible porque está dicho en una lengua extraña (GW 2, 419). Además, en segundo lugar, la traducción torna consciente la lingüisticidad como medio de la comprensión porque en ella el medio requiere ser producido artificialmente a través de una mediación expresa (GW 1, 388), es decir, requiere de un cierto tipo de reflexión sobre el lenguaje que lo pone de manifiesto en cuanto tal. Gadamer introduce su discusión en el tránsito de la conciencia histórica al estudio del lenguaje, y diferencia el caso de la traducción oral (*Dolmetsch*) en el ámbito del diálogo viviente, de la traducción de textos escritos (*Übersetzung*). En el primer caso, el traductor tiene que trasladar (*hinübertragen*) el sentido a comprender al contexto en el que vive el interlocutor (GW 1, 387). Por ello la traducción no es un reflejo simple sino siempre una interpretación del texto vertido (GW 1, 388). Allí donde se requiere de traducción, debe tenerse en cuenta la distancia entre el espíritu del original y el de su recreación (ibid.). Por su parte, la traducción de textos escritos es una reconstrucción (*Nachbildung*) en la nueva lengua que produce una cierta “sobreiluminación” (*Überhellung*) del texto (GW 1, 389). Con ello Gadamer alude al hecho de que la trans-posición (*versetzen*) de sentido que efectúa la traducción de una lengua a otra no es un reemplazo (*ersetzen*) del original, puesto que toda traducción es una suerte de proyección plana, donde la relativa fidelidad al relieve de superficie oculta la ausencia del plano de profundidad (GW 2, 153). Por eso, en el conocido *motto* “*traduttore traditore*” se expresa un problema fundamental: el traductor traslada el horizonte de experiencia que encuentra en el texto extraño, pero al mismo tiempo experimenta una dificultad esencial como intérprete: debe atravesar una distancia y la travesía está llena de peripecias. Es *trans-ductor* porque continúa o profundiza una *traditio*, una herencia de sentido, y *tradittore* porque irremediablemente ‘traiciona’ a su fuente original y al lector. Para que el tránsito pueda llegar a buen término, para que se alcance un compromiso entre el excedente de extrañeza del original y la platitud familiar de su intrusión en otra lengua, es preciso que se den dos condiciones: por una parte, la distancia con respecto al texto, el hecho de que el texto pueda devenir interrogante para el traductor, lo que conlleva una cierta suspensión de los prejuicios propios (GW 1, 304); por la otra, la fusión de horizontes requiere la traducibilidad, que a su vez requiere que dicha distancia temporal esté mediada por una tradición que haga posible vincular el horizonte extraño del texto con el horizonte familiar del intérprete. Las lenguas indescifradas son aquellas con las que no conservamos ningún vínculo temporal, ya sea en virtud de una continuidad con nuestro presente o gracias a una reactivación de su sentido. Ello ocurre porque están fuera de

la tradición que obra sobre nosotros, de manera que desafían, por así decirlo, a la lógica de la pregunta y la respuesta. Pero incluso aquellas que permiten la traslación, lo hacen en el marco de una tensión irrebasable entre la comprensión y el lenguaje. La sobreiluminación pone más agudamente de manifiesto la oscuridad de fondo, la extrañeza de la alteridad.^[9] En escritos posteriores a *Verdad y método*, Gadamer ha señalado que la traducción oficia de “puente” entre dos orillas de un mismo territorio (GW 8, 284-285). Aprovecha con ello la idea, encerrada en la palabra alemana *Über-setzung*, así como también en la *trans-ductio* que subyace a la castellana *traducción* (cf. inglés *trans-lation*) de una trans-posición en el sentido del tránsito de un lugar a otro. Y la idea que el “puente” se tiende entre dos riberas de *un mismo territorio* apunta, expresado metafóricamente, a la idea de una comunidad primaria por así decirlo previa al puente. Volveremos sobre ello en la sección 4.

3. Tradición, distancia en el tiempo y fusión de horizontes

De la misma manera que el habla en la conversación viviente, la traducción es siempre una unidad indisoluble de *anticipación implícita* que capta previamente el sentido del todo a interpretar, y de *fijación explícita* de lo captado previamente (GW 2, 205). Este movimiento hermenéutico, cuya estructura formal remite a la unidad de intención vacía e impleción, se determina a partir de la comunidad (*Gemeinsamkeit*) que vincula al intérprete con la tradición (GW 1, 298). La tradición se asocia con los *prejuicios* que sustentan la anticipación de sentido, a la vez que la comunidad hace posible el momento de pertenencia (*Zugehörigkeit*) a dicha tradición en una tensión polar entre la familiaridad y la extrañeza (GW 1, 300). La pertenencia a una tradición, afirma Gadamer, se expresa en la conciencia de la *situación* hermenéutica del intérprete, es decir, del lugar o punto de vista que limita sus posibilidades de ver a la vez que abre un horizonte en el cual se encuentran el horizonte en el que vive y el horizonte histórico que se gesta en el traslado (GW 1, 307-309). Se trata de la fusión de horizontes, en virtud de la cual el horizonte del presente es inseparable del pasado (GW 1, 311). Ahora bien, la fusión de horizontes parece describir un caso límite, el caso en el que los horizontes que despliega el texto o el habla extraños entran en una unidad de síntesis con los prejuicios a partir de los cuales se pone en marcha el proceso comprensor del intérprete. Fuera del caso límite de fusión perfecta lo que parece acontecer es una fusión que podríamos llamar parcial, y que incluye zonas disjuntas y áreas de conflicto; esto ocurre no solamente por la inadecuación inherente al lenguaje —descrita por Husserl en las *Ideas I*— que impide un recubrimiento completo de las capas intencionales que expresa, sino fundamentalmente porque la fusión de horizontes es la apropiación de un horizonte extraño que transfigura los horizontes propios. Por eso la apropiación de sentidos extraños implica siempre una re-apropiación de los propios horizontes, que Gadamer vincula con la cuestión hermenéutica de la *aplicación*. Desde la perspectiva de la fenomenología husserliana, esta estructura puede describirse en términos de la relación entre la pre-scripción (*Vorzeichnung*) y la in-scripción (*Einzeichnung*) de los horizontes inherentes a la percepción, es decir, como el paso de un horizonte indeterminado a su determinación progresiva (*Näherbestimmung*) que a la vez abre nuevos horizontes y profundiza los ya abiertos (Hua XI, 8-9). Esta caracterización formal se despliega bajo la condición de la temporalidad en un proceso de institución de sentido y de sedimentación en el lenguaje con sus posibilidades de reactivación y transformación. La “fusión” de los horizontes depende, entonces, de la posibilidad de

reactivar o evocar contextos; esta posibilidad se vincula, desde luego, con el presupuesto técnico de la interpretación que es el dominio de la lengua (sintaxis, morfología, léxico), es decir, la comprensión de los signos *qua* signos, mas, a la vez, depende del almacén mismo de sentidos sedimentados, de su transmisión en una tradición que mantiene vivos los horizontes del contexto al obrar históricamente o proyectarse sobre el presente del intérprete. Por eso es posible comprender incluso una lengua cuya transmisión ha sido débil o indirecta y con la cual no hay una relación inmediata de preservación tradicional, como ha ocurrido con el egipcio de los tiempos faraónicos mediado por los griegos. Y por su intermedio se pueden re-construir los mundos de la vida correlativos. Se trata de un proceso precisamente de re-construcción, porque las construcciones correspondientes han sido erosionadas por el tiempo y, por así decirlo, nos encontramos meramente con ruinas. Sin embargo, de la misma manera que no oímos puros ruidos sino sonidos reconocibles, como el chirriar de las ruedas de un carro, tampoco tenemos meros trazos de un pasado inefable, sino signos de un lenguaje que podemos descifrar. Gadamer subraya así la dimensión del distanciamiento temporal: reconocemos a la vez que se trata de un lenguaje humano, traducible en principio, por consecuencia, y de un lenguaje extraño, de un “otro” que se anuncia mediante esos signos que nunca son puramente garabatos en un papel, un papiro o una piedra. Al contrario que en el mundo circundante de la vida cotidiana, la familiaridad en la traducción no está en el comienzo sino en el final, como la verdad en el proceso dialéctico hegeliano. Ahora bien, esa verdad, entendida como un des-ocultamiento, esto es, como un des-velamiento de horizontes implicados, no equivale entonces a la recreación de la *mens auctoris*, ni tampoco aspira a una subsunción perfecta bajo las categorías propias del intérprete. Aquí se advierte el papel relevante del juego como principio explicativo del círculo hermenéutico: lo que Gadamer describe como fusión de horizontes se corresponde con el espacio de juego, con el “ámbito” en el que se juega el juego, que abre el juego mismo, en este caso, el juego entre el texto extraño y el traductor como intérprete. Gadamer tiene en cuenta, por cierto, que se trata en realidad de un cuasi-juego, puesto que texto e intérprete no se encuentran en una relación de diálogo propiamente dicho sino de cuasi-diálogo, según la prevención de Sócrates contra la escritura en el *Fedro* (275 d).

En suma, la fusión de horizontes: 1. tiene la estructura intencional de la anticipación vacía que se impleciona en el curso de la experiencia comprensora; 2. implica una apropiación de los horizontes propuestos por el texto que no sólo depende de los procesos de sedimentación y reactivación de sentido, sino que incluye, en mi opinión, el fenómeno que Husserl tiene en vista cuando señala que el mundo de la ciencia afluye (*Einströmen*) en el mundo de la vida (Hua VI, 213), esto es, que la apropiación no significa una suerte de expansión “cuantitativa” por absorción de los horizontes extraños, sino que aquello que es apropiado obra también sobre los horizontes totales de experiencia del intérprete. Este influir o ad-fluir que se inserta en los horizontes re-fluyendo sobre ellos apunta a la estructura formal de la *Wirkungsgeschichte*, de la pertenencia del intérprete a la tradición de donde emerge lo interpretado en cuanto tal. Comprendemos lo extraño sobre la base de lo familiar y ya conocido, mas la extrañeza que se comprende no se asimila a lo conocido como los nutrientes a la planta, sino del misterioso modo que describe Aristóteles cuando afirma que al conocer el alma es de alguna manera todas las cosas (*he psychè tà ónta pôs esti pánta*) (*De anima*, 431 b 21).

4. El acuerdo en torno a la cosa y los escorzos lingüísticos

A propósito del problema de la traducción, Gadamer enfatiza una tesis central que obra también en otros contextos: el traductor hace posible el acuerdo (*Verständigung*) en la medida en que participa de la *cosa* de la que se trata (GW 1, 391). La vinculación entre el original y la versión en otra lengua está dada por la orientación hacia aquello que el texto *dice*, es decir, por la dirección al sentido transmitido. Esto se muestra con máxima claridad en la escritura, en la cual, como señala el autor, el lenguaje adquiere su verdadera espiritualidad. Gracias a la idealidad de la palabra, la tradición escrita trasciende el momento de su donación originaria y se eleva a la esfera del puro sentido (GW 1, 394). Los sentidos así transmitidos se despojan, por así decirlo, de su circunstancia inmediata, se constituyen en “habla extrañada”. Por ello es que la palabra puede devenir signo. Este movimiento de ascenso se complementa con el movimiento descendiente de la reconversión de los signos en habla y sentido (GW 1, 397). Husserl ha advertido, paralelamente, que la escritura es la sedimentación histórica del lenguaje más allá de la subjetividad individual y de la constitución del mundo de la vida presente (Hua VI, 371-372).

Ahora bien, el “acuerdo en torno de la cosa misma” suscita algunas reflexiones. Retomando una vieja disputa, Gadamer indica que la fusión de horizontes que posibilita la comprensión de un texto devenido ajeno y mediado por la tradición se produce a condición de que el intérprete abandone el ideal de ponerse en el lugar del autor, de re-crear al creador y, en consecuencia, a condición de ponerse de acuerdo en torno a la “cosa misma” de la que habla el texto. No se trata, como en Schleiermacher o en el primer esbozo sistemático de Dilthey de 1883, de comprender al autor mejor de lo que él mismo se comprendía, practicando una hermenéutica psicológica, así como desde luego no se trata —solamente— de someterse a las reglas de la interpretación filológica, gramatical. Comprender es siempre comprender de otra manera. El acuerdo del que depende la fusión de los horizontes es un acuerdo que *dentro* del lenguaje *trasciende* el lenguaje. Esta idea se puede clarificar si se la remite a la distinción trazada por Heidegger en *Ser y Tiempo* entre aquello acerca de lo cual se habla (*das Beredete*) y lo que se dice en cuanto tal de aquello de lo que se habla (*das Geredete als solches*) (SZ, 162), distinción que retoma a su vez la diferenciación desarrollada por Husserl bajo los títulos de “objeto que es intencionado” y “objeto tal como es intencionado” (Hua XIX/1, 414), y también objeto y sentido noemático (Hua III/1, 297 y *passim*).^[10] El objeto aparece únicamente en la multiplicidad de sentidos, y éstos indican las maneras como se presenta aquél. Su “ser en sí” brota *de* y *en* la fluencia de sentidos. Vinculando la cuestión una vez más con la noción de juego explicitada en la primera parte de *Verdad y método*, podemos decir que en la situación hermenéutica originaria, el diálogo viviente —del cual la interpretación de textos y, por ende, la traducción, son estructuras análogas—, el sentido no existe previamente al diálogo ni es “construido” por los hablantes. “Se” instituye *en* el diálogo mismo, así como el juego “se” juega, se instituye en el espacio abierto entre los jugadores. En el juego del lenguaje, que remite a la lógica de la pregunta y la respuesta, la cosa de la que se habla se inaugura mediante la fusión de los horizontes del previo de sentido aportados por el intérprete, y los que éste proyecta sobre el texto como su con-texto. Esta inauguración de la cosa la hace presente siempre desde una perspectiva, ella

se da en un escorzo, que intencionalmente implica una multiplicidad abierta de otros escorzos como posibles experiencias de lo mismo.

Por ello advierte Gadamer que, en la medida en que la lingüisticidad de la comprensión es “la concreción de la conciencia histórico-efectual” y que, recíprocamente, la esencia de la tradición está caracterizada por la lingüisticidad (GW 1, 393), la cosa en torno a la cual acontece el acuerdo está determinada, en cada situación, por el *aspecto* (*Aspekt*) en el que se muestra (GW 1, 289). Gadamer se apropia hermenéuticamente de esta noción fenomenológica y la enlaza con la concepción de Humboldt acerca de las lenguas como maneras de ver el mundo. Así puede comparar las lenguas, en tanto visiones del mundo (*Weltansichten*) donde cada una contiene potencialmente a las demás, con los escorzos múltiples de la percepción en los que se da el objeto uno. Se trata así de “escorzos lingüísticos” en virtud de los cuales “en cada visión del mundo es mentado el ser en sí del mundo” (GW 1, 451). Y asocia esta cuestión, como Humboldt, con la de libertad: el hombre no sólo tiene entorno, como el animal, sino que se eleva sobre el entorno. La libertad no se contrapone al constreñimiento por el lenguaje, sino que es porque el hombre tiene lenguaje que es libre frente al entorno (*umweltfrei*). La libertad funda entonces la conducta lingüística libre del hombre y con ello la diversidad de lenguas (GW 1, 448).

5. Traducibilidad

El tránsito del caso particular de la traducción de una lengua a otra al problema general de la comprensión de lenguas extrañas nos lleva al centro de la discusión. La posibilidad de la traducción se conecta tanto con el acuerdo en torno a la cosa como con la tradición que sostiene dicho acuerdo. Que las diversas lenguas, en tanto multiplicidades en escorzo del decir obren la misma unidad de pensar y hablar (GW 1, 406), y que la multiplicidad de visiones del mundo no signifique una “relativización del ‘mundo’” (GW 1, 451), son indicios del hecho de que el acuerdo en torno a la cosa ha de remitir a un fondo común, a lo que podríamos llamar la condición última de traducibilidad. A diferencia de la concepción aristotélica, como señalamos al comienzo, dicha condición no equivale a que la “cosa” transmitida sea de naturaleza eterna; Gadamer insiste en que “cada apropiación de la tradición es históricamente distinta...[C]ada una es más bien la experiencia de un ‘aspecto’ (*‘Ansicht’*) de la cosa misma” (GW 1, 476-77).

La fenomenología husserliana tardía se ha referido a esta condición, desde el punto de vista noemático, como el horizonte universal del *mundo uno* en contraste con la multiplicidad de visiones del mundo o mundos de la vida subjetivo-relativos. Y, desde el punto de vista noético, como la *experiencia antepredicativa de mundo* que, en su dimensión originaria, acontece de manera anónima y pasiva en el presente viviente y apunta, en niveles gradualmente estratificados de trascendencia, a la constitución del mundo unitario en y por medio de dichos mundos subjetivo-relativos. Por ello, si bien es preciso dar razón a Gadamer cuando insiste en la lingüisticidad de la comprensión, hay que advertir a la vez que el *medio* del lenguaje se destaca, por así decirlo, del trasfondo prelingüístico que Husserl ha caracterizado como experiencia *muda* frente a la expresión inherente al discurso hablado y sus derivados mediatos en la escritura (Hua I, 77). Esta experiencia muda remite, por una

parte, a un mundo preconstituido que el lenguaje organiza pero cuya materia no crea, y, por otra parte, a una subjetividad constituyente que opera en un presente viviente ligado a la corporalidad e inmerso en un despliegue de horizontes temporales que remiten al pasado y al futuro y forman una trama consistente de identidad habitual, de la que emerge también la actividad del *lógos*. En la apropiación de sentido inherente al encuentro hermenéutico entre el historiador y el documento histórico, entre los participantes del diálogo, entre el lector y el texto literario, entre el traductor y el texto en lengua extraña, hay un movimiento de fusión de sus horizontes presupuestos que ahora puede describirse en términos de instauración, cancelación y reconfiguración de estratos de sentido. Gadamer, por su parte, alude indirectamente a esta estratificación cuando señala que la fusión de horizontes tiene como resultado la elevación de la conciencia comprensora a una generalidad de grado superior (cf. GW 1, 310).

En sus escritos tardíos, Husserl ha descrito la estratificación de la experiencia de mundo partiendo de la reducción primordial (Hua I, 124-136), es decir, de la experiencia centrada en el sujeto personal con su curso de conciencia, donde se constituye un primer estrato de mundo bajo la forma de mundo primordial natural. En este nivel el yo se vincula con su cuerpo propio en tanto *órganon*, “instrumento”, de la subjetividad constituyente. El cuerpo propio es el órgano de sensibilidad y movimiento porque por su intermedio se constituyen las cosas en tanto unidades de multiplicidades de aparición, sobre la base de las síntesis pasivas de la temporalidad y la asociación, donde los escorzos momentáneos convergen en unidades fluyentes de sentido proporcionadas por la actividad cinestésica.^[11] Allí aparecen ya los otros mediados por su corporalidad, de manera que en un segundo nivel tiene lugar la comprensión analógica del otro que Husserl denomina empatía. En virtud de la empatía, el yo tiene ya experiencia de una comunidad y de un mundo común, pero el horizonte de este estrato alcanza únicamente a un entorno inmediato (*Umgebung*). La posibilidad de constitución de los estratos intersubjetivos superiores, que sobre la base de la conexión yo—tú (cf. Hua XV, 472) incluyen las personalidades de orden superior tales como la familia, la Iglesia, el Estado, y los objetos en tanto cosas culturales, dotados por ejemplo de sentidos prácticos, valorativos, etc., exige, según Husserl, más allá de la empatía que vincula los yoes sobre la base de sus experiencias primordiales inmediatas, la *comunicación* como su momento esencial. Puesto que la comunicación a su vez, como se verá, es de índole lingüística, se advierte que el lenguaje cumple un papel fundamental en la constitución del mundo familiar y en la referencia a los mundos extraños más allá de su caracterización estática como recubrimiento de los sentidos mudos. Mas veamos primero someramente el problema de la sedimentación de experiencia.

6. La sedimentación de experiencia

La profundización genética del análisis de la percepción ha mostrado que la estructura formal de objeto intencionado y maneras de darse debe ser complementada por una pregunta retrospectiva por su génesis, es decir, debe vincularse con la constitución de la temporalidad. El sentido de la percepción no es meramente la impleción sensible de un significado intencionado de manera vacía, sino un entrelazamiento de horizontes en torno a un núcleo de identidad temporalmente determinado. Así como el yo como polo vacío de identidad revela

una historia intencional que lo caracteriza como sustrato de habitualidades, el objeto en tanto X vacía muestra una historia sedimentada de sentidos. Su estructura formal incluye la institución originaria de sentido, la sedimentación propiamente dicha en virtud de la retención y la capacidad de evocar el sentido así precipitado, reactivándolo.^[12] Husserl señala que “toda evidencia *instituye* para mí una posesión duradera” a la cual puedo retornar siempre de nuevo bajo la forma de “restauraciones” de aquella evidencia originaria. Se trata del “yo puedo siempre de nuevo” (Hua I, 95), que se distingue de la mera rememoración porque implica una pervivencia o prolongación de la validez (Hua I, 111), un seguir participando (*weiter Mitmachen*) (Hua IV, 117) de la convicción efectuada en el pasado que se conserva en la reactualización.^[13] Noemáticamente, esta situación significa que los sentidos fluyentes precipitan en el objeto que se constituye como su sustrato, de manera que la sedimentación habitual así generada instituye como correlato un “tipo empírico”, en virtud del cual todo nuevo objeto que aparece es reconocible como miembro de una cierta clase de objetos ya conocidos (cf. Hua V, 131 ss.; 25 s.).^[14] Al mismo tiempo, el énfasis puesto en la temporalidad inherente a esta constitución habitual destaca el carácter fluyente o cambiante del sentido noemático sedimentado o tipo empírico: “en el percibir se sigue edificando el sentido mismo y ... se encuentra en continuo cambio” (Hua XI, 20). Frente a la distinción estática entre objeto y sentido se muestra ahora la génesis del objeto a partir de una historia intencional de sus sentidos. Si bien no podemos desarrollarla aquí, esta caracterización se enlaza con la pregunta, planteada en el Apéndice III del tomo VI de *Husserliana*, por la historicidad de las idealidades.

7. Esbozo fenomenológico de la relación entre la *communicatio* (*Mit-teilung*) y el mundo familiar

Retomemos ahora la idea de la estratificación en la constitución intersubjetiva, a fin de precisar la caracterización husserliana del lenguaje en su calidad de *Mitteilung*, *communicatio*, es decir, poner-en-común, hacer-común, inscribir en el sistema de acción y pensamiento de una comunidad. El lenguaje se presenta como un momento co-constituyente de la experiencia de mundo, y la remisión mutua entre los aspectos lingüísticos y los aspectos perceptivos del mundo familiar permite iluminar la dimensión del escorzo lingüístico que ha presentado Gadamer. La experiencia de mundo, afirma Husserl en un manuscrito del año 1931, posee una singular estructura de *orientación*: 1) para cada sujeto es una experiencia orientada a partir de sí mismo. En ella el mundo aparece orientado en círculos graduales que van del aquí al allí, de la cercanía a la lejanía y del mundo familiar al mundo extraño; 2) es también orientada en tanto experiencia comunitaria (*gemeinschaftliche*), es decir, en virtud del modo como se dan para mí los otros en tanto que tienen a su vez experiencia (Hua XV, 220). Cada yo concreto posee un mundo circundante próximo que constituye su entorno inmediato de experiencia o mundo familiar (*Heimwelt*). Este mundo se da en una típica que incluye tanto la identidad –una identidad habitual, histórica, y no puramente “ideal”– como la diferencia, puesto que el núcleo idéntico se da en el cambio de una multiplicidad de maneras de darse. En la *Crisis*, Husserl señala que el mundo circundante funciona como el “suelo” general de la vida humana (Hua VI, 158), un suelo, por otra parte, tan móvil como un “río heraclíteo” (Hua VI, 159; 181), un horizonte viviente (Hua VI, 152). En consonancia con esta idea, el conocido manuscrito D 17 (“La Tierra no se mueve”) afirma

que el núcleo de la experiencia actual opera como “núcleo de experiencia del mundo”; y allí mismo agrega que ópticamente (i.e. noemáticamente) por medio de la actualidad se muestra un “aspecto” del mundo.^[15] En cada instante de la vida de la conciencia no sólo son intencionados objetos o grupos de objetos, sino que, junto con los horizontes internos que predelinean el transcurso ulterior de cualquier experiencia de ellos, se abre un horizonte externo de otras cosas que remiten unas a otras al modo de una “red” o entramado. Y esta experiencia se presenta en una gradualidad que va desde la cercanía inmediata hasta la lejanía inalcanzable. De ahí resulta que en la percepción sensible de un objeto en el primer plano es consciente al mismo tiempo el mundo en su totalidad como trasfondo no temático.^[16]

El darse del mundo familiar posee, en suma, un momento de presente actual momentáneo y un sistema de implicaciones de horizonte, en cuyo entramado se constituye el mundo familiar sobre el trasfondo del mundo uno en tanto suelo universal. A él pertenecen también los otros próximos (Hua XV, 221). El mundo familiar es a la vez mi mundo y el mundo de los otros, y esto significa, para Husserl, que la experiencia de mundo está mediada (*Vermittlung*) por los otros, lo cual remite en última instancia a aquello que obra de medio (*Ver-mittlung*). Podría avanzarse más allá y decir que el núcleo noemático del mundo comunitario se constituye en virtud de una síntesis de orden superior de los escorzos noemáticos de las conciencias singulares que participan de él. Y es allí donde entra en juego el lenguaje como medio.

En el manuscrito de 1931 que mencionamos más arriba, Husserl distingue entre: 1) las expresiones involuntarias de la experiencia del otro, que remiten a sus modos de comportamiento corporal, 2) las expresiones mediatas de la vida extraña, tales como sus obras, y las comunicaciones propiamente lingüísticas. El mundo circundante se amplía en virtud de la comunicación por el lenguaje, de modo que éste “siempre toma parte de la edificación del sentido de experiencia del mundo” (Hua XV, 220). Y en una afirmación que lo aproxima a Gadamer aclara que la comunicación originaria es “interpretación (*Auslegung*) y expresión lingüística” de la experiencia propia y del otro (Hua XV, 222). Mediante la comunicación, que es literalmente un com-partir (*Mit-teilung*), cada participante en ella toma parte (*Anteil*) de una experiencia que no tiene originariamente, una experiencia secundaria: “experiencia del contenido de experiencia de lo experienciado por el otro que tiene experiencia” (*ibid.*).^[17] Dicha experiencia se torna originaria cuando el otro, comprendiendo lo comunicado, reactiva (*nachvollzieht*) intuitivamente aquella actividad y, correlativamente, lo comunicado mismo (Hua XV, 223). Por esta razón, el mundo familiar del hombre está determinado esencialmente por el lenguaje en tanto horizonte aperceptivo (Hua XV, 224-225). Su carácter de horizonte acentúa a la vez la mutua pertenencia de lenguaje y experiencia intersubjetiva, que atañe al escorzo lingüístico como escorzo de mundo, y la potencialidad abierta inherente a su indeterminación, que concierne a un vacío que puede ser implecionado por otros escorzos de mundo. Con ello hemos retornado al problema del mundo uno como trasfondo de los mundos dados en escorzos lingüísticos.

Conclusión

En suma, pues, la traducibilidad en principio de las múltiples lenguas remite, a través de los escorzos de mundo que ellas co-constituyen, a un trasfondo último de experiencia común, el mundo uno, que en tanto horizonte de todos los horizontes sustrae a la unidad gadameriana de lenguaje y pensamiento de la amenaza de relativismo en la que parecía quedar atrapada. Cada lengua, por su imbricación como horizonte en el horizonte mundovital, participa de las demás como posibles impleciones de sentido sobre el trasfondo del mundo uno, pero en tanto escorzo co-constituye un mundo de la vida en cada caso individual y único. Volviendo a Gadamer, tradición es transmisión –y también traición. Mas sólo puede traicionarse sobre un fondo de verdad, y la transmisión sólo puede acontecer sobre un fondo de comunidad. La transmisión misma y lo transmitido acontecen en el mundo. El mundo en cuanto trasfondo de toda experiencia hermenéutica permanece en razón de sus caracteres invariantes o, si se quiere, transculturales. En este sentido, es el *hypokeîmenon* del movimiento comunicativo. Husserl ha señalado que uno de dichos invariantes es la Tierra en cuanto que es el suelo común de pertenencia que vincula a todos los hombres y a todas las épocas entre sí. Comoquiera que sea interpretado –*aufgefasst*– en una época o cultura determinada, esa manera de ver el mundo, ese escorzo histórico de mundo se teje sobre el fondo del mundo uno dado en sus invariantes y las impleciones correspondientes de esos invariantes. Sobre el fondo del mundo uno y en una impleción dada, un mundo de la vida despliega horizonte, abre mundo. Toda esta caracterización que hemos presentado se vincula, desde luego, con *un* aspecto del problema, relativo a la multiplicidad de mundos de la vida y la unidad del lenguaje que hace posible la traducción entre sus lenguas. Siempre desde la perspectiva de la complementación entre análisis hermenéutico y análisis fenomenológico, sería menester examinar con detenimiento la idea de mundo uno, como base del acuerdo en torno a la cosa, en al menos otras dos dimensiones centrales: 1) la del Cielo como contrapartida de la Tierra, en cuyo *entre* habita el hombre, 2) la de la esencial historicidad del trasfondo de mundo en la que se inscribe la temporalidad de los mundos particulares. Ello se vincula con el problema que Husserl ha caracterizado como relativo a la generatividad. Correlativamente, la idea gadameriana del centro del lenguaje y su proximidad con la razón debería examinarse, como aludimos al comienzo, en función de la idea de invariantes lingüísticos a la que apunta la *gramática pura* de las significaciones en las *Investigaciones lógicas*. Pero se trata de vastos temas que exceden el marco de este trabajo.

NOTAS

[1] La sigla remite a: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990), seguida de número de tomo y página.

[2] Una versión “semántica” del triángulo inspirado en el *Peri hermeneías* es la que ofrecen Ogden y Richards en su famoso trabajo de 1923. Cf. Charles K. Ogden y I. A. Richards, *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism* (New York: Harcourt, Brace & World, 1946⁸), 11.

[3] Como lo ha puesto de relieve J. Grondin. Cf. su trabajo “Gadamer’s Basic Understanding of Understanding”, en: Robert J. Dostal (Ed.), *The Cambridge Companion To Gadamer* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 37-38.

[4] Cf. Martin Heidegger, *Unterwegs zur sprache, Gesamtausgabe*, vol. 12 (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1985), 85. Conviene aclarar que Heidegger no niega la traducibilidad en principio. En el contexto de la conversación con el profesor japonés, el cuestionamiento alude más bien a la idea según la cual la traducción consiste en un intercambio de conceptos.

[5] La sigla remite a: Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1963), seguida de número de párrafo o página.

[6] Cf. Welton, Donn, *The Origins of Meaning* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983), 248. Cf. también nuestro trabajo “El nóema como generalización del significado lingüístico”, en: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 14 (1994): 187-199; esp. 195-198.

[7] La sigla remite a: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke - Husserliana* (Dordrecht: Springer, 1950-2010), seguida de número de tomo y página.

[8] Esta convergencia entre motivos del Husserl tardío y del Heidegger temprano ha sido elaborada en la tradición fenomenológica reciente, en particular con relación al cuerpo propio. Cf. Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation* (Hamburg: Meiner, 1982), vii. Cf. también Roberto J. Walton, “Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación de Husserl”, en: *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad* (Buenos Aires: Almagesto, 1993): 99-128.

[9] Cf. Edgardo Albizu, “Hermenéutica y lenguaje en Gadamer”, *Anuario de filosofía jurídica y social* 14, 1994, esp. pp. 69-70.

[10] A ella se parece, con variadas reservas, la distinción fregeana entre sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*). Esto no significa, contra Frege y sus continuadores, que la referencia deba ser identificada con una cosa empíricamente verificable en un mundo independiente de toda conciencia.

[11] Cfr. nuestro trabajo “Alteridad, cinestesia, tiempo”, en: *Escritos de filosofía* 33-34 (1998): 91-107.

[12] Cfr. Roberto J. Walton, “Husserl y el horizonte de la historia”, en: *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, 129-169, esp. 142-147.

[13] Cf. W. Bergmann y G. Hoffmann, “Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl”, *Husserl Studies* 1 (1984), 293.

[14] Cf. sobre habitualidad y sedimentación nuestro trabajo “El papel de la habitualidad en la constitución de la identidad personal del sujeto”, *Escritos de filosofía* 29-30 (1996): 107-124.

[15]Cfr. Edmund Husserl, “Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur”, en: Marvin Farber (Ed.), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940; 1970²), 310.

[16]Cfr. E. Husserl, *loc. cit.*, 307.

[17] Cf. sobre esta cuestión SZ, § 34, 162.